



RIO

PUC

Tese de Doutorado

Mistério Pascal, mistério de paz

A teologia da paz como chave hermenêutica
do mistério salvífico cristão

Marcio Henrique da Silva Ribeiro

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Centro de Teologia e Ciências Humanas
Departamento de Teologia

Rio de Janeiro, 19 de setembro de 202



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Tese de Doutorado

Mistério Pascal, mistério de paz

A teologia da paz como chave hermenêutica
do mistério salvífico cristão

Marcio Henrique da Silva Ribeiro

Orientação: Professora Maria Clara Lucchetti Bingemer

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia pelo programa de Pós-Graduação em Teologia,
no Departamento de Teologia da PUC-Rio

Rio de Janeiro, 19 de setembro de 2025



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Mistério Pascal, mistério de paz

A teologia da paz como chave hermenêutica do
mistério salvífico cristão

Marcio Henrique da Silva Ribeiro

**Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia pelo programa de Pós-Graduação em Teologia,
no Departamento de Teologia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão
examinadora abaixo:**

Professora Maria Clara Lucchetti Bingemer

Orientadora

Departamento de Teologia.

Professora Francilaide de Queiroz Ronsi

Departamento de Teologia

Professor André Luiz Rodrigues da Silva

Departamento de Teologia

Professor Edson Fernandes de Almeida

UFJF

Professor Erico Hammes

PUC-RS

Rio de Janeiro, 19 de setembro de 2025



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Marcio Henrique da Silva Ribeiro

Graduou-se em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 1999. Mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 2002. Licenciatura em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 2021. Especialização em Ciências da Religião e Ensino Religioso (2023) pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Professor de Ensino Religioso na rede municipal de Petrópolis.

Ficha Catalográfica

Ribeiro, Marcio Henrique da Silva

Mistério Pascal, mistério de paz : a teologia da paz como chave hermenêutica do mistério salvífico cristão / Marcio Henrique da Silva Ribeiro ; orientação: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2025.

229 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2025.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Violência religiosa. 3. Deus. 4. Paz. 5. Mistério Pascal. 6. Hermenêutica da paz. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

A Deus, pelo dom da vida e pelo dom da paz.

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Maria Clara Lucchetti Bingemer, que esteve presente ao longo de todo o caminho, contribuindo com sua experiência acadêmica e sua vivência da fé na esperança de uma sociedade marcada pela paz.

Às professoras e aos professores do programa de Pós-Graduação em Teologia, pela contribuição durante a realização das disciplinas e outros momentos.

À Coordenação do Programa de Pós-graduação e à Direção do Departamento de Teologia e suas secretárias, pela atenção dispensada.

Às alunas e aos alunos, colegas de turma e de orientação, que compartilharam suas experiências de vida e acadêmicas.

À minha família, a quem devo o que sou, pelo carinho e dedicação na educação e formação para a vida.

E, de forma especial, à Andréa, esposa e companheira, por seu estímulo, carinho e compreensão.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

RIBEIRO, Marcio Henrique da Silva. **Mistério Pascal, mistério de paz: a teologia da paz como chave hermenêutica do mistério salvífico cristão.** Rio de Janeiro, 2025, 225 p. Tese de Doutorado. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa tem como tema a teologia da paz, cujo enfoque metodológico, dentro da Teologia Sistemático-Pastoral, especifica o modo de abordagem do tema: a paz como chave hermenêutica do mistério salvífico cristão. A escolha do tema, a teologia da paz, e sua delimitação como chave hermenêutica do mistério salvífico cristão, tem como motivação a complexa relação entre religião e violência. A resposta a essa questão implica não somente a superação de uma imagem deturpada de Deus. É necessário asseverar positivamente e demonstrar todo o alcance da proposta de paz da Revelação cristã, estabelecendo a relação essencial entre a paz, o Mistério Pascal e o Mistério trinitário de Deus, revelado em e por Jesus Cristo. Partindo da atual crítica à violência religiosa, seu ponto central será a análise, o aprofundamento e os desdobramentos da relação entre o tema da paz e o Mistério Pascal. Essa relação será abordada a partir do que René Coste denomina a “hermenêutica da paz”: a interpretação do Mistério Pascal na perspectiva da paz. Nossa intenção é a apropriação de alguns elementos de sua reflexão teológica, mostrando sua pertinência para a teologia da paz. A abordagem do tema da paz como via interpretativa do Mistério salvífico pascal é desdobrada em algumas questões. A primeira diz respeito ao modo e ao nível em que a relação entre religião e violência, especificamente no caso do cristianismo, deturpa a imagem de Deus revelada em Jesus Cristo. Se, do plano epistêmico (teológico) ao ético, essa imagem deturpada tem implicações para a fé e a prática cristãs. A segunda questão concerne à presença e à importância do tema da paz na revelação cristã de Deus, presente no mistério de Jesus Cristo, a qual possui um significado e um alcance soteriológicos, e a hermenêutica da paz opera uma síntese interpretativa do mistério de Jesus Cristo. Por fim, se o tema da paz está presente na Revelação como um elemento essencial, sem o qual não é possível perceber todo o conteúdo dessa Revelação, em que medida a “hermenêutica da paz”, como chave interpretativa do Mistério Pascal de Jesus Cristo, se apresenta como resposta e recuperação da imagem de Deus, revelada por e em Jesus Cristo, deturpada pela relação entre religião e violência.

Palavras-chave

Violência religiosa, Deus; paz; Mistério Pascal; hermenêutica da paz

Abstract

RIBEIRO, Marcio Henrique da Silva. **Paschal Mystery, Mystery of Peace: The Theology of Peace as a Hermeneutical Key to the Christian Mystery of Salvation.** Rio de Janeiro, 2025, 225 p. Doctoral Thesis. Department of Theology, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

This research focuses on the theology of peace, whose methodological approach, within Systematic-Pastoral Theology, specifies the approach to the topic: peace as a hermeneutical key to the Christian salvific mystery. The choice of the topic, the theology of peace, and its delimitation as a hermeneutical key to the Christian salvific mystery is motivated by the complex relationship between religion and violence. Answering this question implies not only overcoming a distorted image of God. It is necessary to positively assert and demonstrate the full scope of Christian Revelation's proposal for peace, establishing the essential relationship between peace, the Paschal Mystery, and the Trinitarian Mystery of God, revealed in and through Jesus Christ. Building on the current critique of religious violence, this work will focus on the analysis, deepening, and development of the relationship between the theme of peace and the Paschal Mystery. This relationship will be addressed through what René Coste calls the "hermeneutics of peace": the interpretation of the Paschal Mystery from the perspective of peace. We intend to appropriate some elements of his theological reflection, demonstrating their relevance to the theology of peace. Approaching the theme of peace as an interpretative path to the salvific Paschal Mystery unfolds through several questions. The first concerns the way and extent to which the relationship between religion and violence, specifically in the case of Christianity, distorts the image of God revealed in Jesus Christ. From an epistemic (theological) to an ethical perspective, this distorted image has implications for Christian faith and practice. The second question concerns the presence and significance of the theme of peace in the Christian revelation of God, as embodied in the mystery of Jesus Christ, which has a soteriological meaning and scope. The hermeneutics of peace provides an interpretative synthesis of the mystery of Jesus Christ. Finally, if the theme of peace is present in Revelation as an essential element, without which it is not possible to perceive the full content of this Revelation, to what extent does the "hermeneutics of peace", as an interpretative key to the Paschal Mystery of Jesus Christ, present itself as a response and recovery of the image of God, revealed by and in Jesus Christ, distorted by the relationship between religion and violence.

Keywords

Religious violence; God; peace; Paschal Mystery; hermeneutics of peace

Sumário

1. Introdução	11
2. A crítica atual à violência religiosa	25
Introdução	25
2.1. A violência e sua tipificação religiosa	26
2.2. O Deus cruel, sadomasoquista e repugnante segundo Dawkins	35
2.3. O violento encanto religioso e divino segundo Dennett	40
2.4. A religião como veneno e Deus como um monarca mal-humorado segundo Hitchens	47
2.5. O deus e a religião sem ética segundo Harris	55
2.6. Conclusão do capítulo	61
3. Violência como hermenêutica religiosa	64
Introdução	64
3.1. Religião e violência	65
3.1.1. O entendimento da religião na perspectiva do atual ateísmo	66
3.1.2. A religião como um fenômeno natural	68
3.1.3. A religião, o mal e a violência	69
3.1.4. A moralidade da religião diante da violência	70
3.2. A violência divina (deuses em geral)	75
3.2.1. A concepção ou noção de divindade	76
3.2.2. Relação entre divindades, religião e violência	77
3.3. Violência, monoteísmo bíblico e o Deus cristão	79
3.3.1. O monoteísmo como fenômeno religioso natural	79
3.3.2. A herança abraâmica do monoteísmo	81
3.3.3. O monoteísmo judaico e cristão	84
3.4. A violência como hermenêutica religiosa	86
3.4.1. A racionalidade hermenêutica na teologia	87
3.4.2. Velamento e desvelamento do (autêntico) rosto de Deus	91
3.4.3. Bases para uma hermenêutica (trinitária) da paz	95
3.5. Conclusão do capítulo	97
4. A perspectiva crística-hermenêutica da paz	98
Introdução	99
4.1. A pesquisa teológica sobre a paz: pensar uma teologia da paz	99
4.1.1. Pressuposto (escriturístico) para se falar de uma teologia da paz	100
4.1.2. O caminho de aprimoramento do pressuposto bíblico da paz	102
4.1.3. Propostas da teologia e da prática da paz à articulação discursiva entre a Igreja e o público	108
4.2. A perspectiva crística da paz (a sinfonia da paz)	114
4.2.1. A lógica do amor incondicional	115
4.2.2. A humanidade proposta por Jesus	118
4.3. A paz como chave hermenêutica do Mistério Pascal	121
4.3.1. Pressupostos hermenêuticos da paz como chave hermenêutica do Mistério Pascal	121
4.3.2. O problema hermenêutico	123
4.3.3. A questão hermenêutica para a teologia	128

4.4. A hermenêutica da paz	129
4.4.1. A paz como síntese do Mistério Pascal	130
4.4.2. O Ressuscitado como hermeneuta de seu mistério Pascal	131
4.4.3. Compreensão contemporânea da paz	134
4.5. Conclusão do capítulo	141
5. Mistério Pascal, mistério trinitário de paz	142
Introdução	142
5.1. A Missão de Jesus na perspectiva da paz	143
5.1.1. O messianismo político de Jesus	145
5.1.2. Jesus, o messias da paz	148
5.1.3. Jesus, o messias “violento”	152
5.2. A dimensão salvífica da morte de Jesus: a entrega do Filho	156
5.2.1. A substituição-solidariedade da cruz de Jesus	157
5.2.2. Sympathie, compaixão e misericórdia	159
5.2.3. O sofrimento e o abandono de Jesus	162
5.3. A restauração da vida na ressurreição: o perdão e a reconciliação do Pai	168
5.3.1. A paz de Jesus ressuscitado como dom operativo de mudanças	169
5.3.2. A paz do Ressuscitado na dinâmica do perdão e reconciliação	172
5.3.3. A paz do Ressuscitado como dinâmica social e comunitária do bem comum	176
5.4. A linguagem de comunhão reconciliadora de Pentecostes: o Espírito unificador	179
5.4.1. O mandamento novo: comunhão como fundamento da paz	180
5.4.2. Uma antropologia da paz como específico da fé cristã	183
5.5. A dimensão litúrgica da hermenêutica da paz: Eucaristia, Mistério Pascal e hermenêutica da Paz	187
5.5.1. Eucaristia, comunidade e reconciliação	188
5.5.2. Eucaristia, Mistério Pascal e a perspectiva da hermenêutica da paz	190
5.6. Conclusão do capítulo	194
6. Conclusão geral	197
7. Referências bibliográficas	204

Abreviaturas e siglas

AL	América Latina
AT	Antigo Testamento
CIIP	Centro Internacional de Investigação e Informação para a Paz
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CT	Carta da Terra
CTI	Comissão Teológica Internacional
DD	Carta Apostólica <i>Desiderio Desideravi</i> do Santo Padre Francisco sobre a formação litúrgica do povo de Deus
DV	Constituição Dogmática <i>Dei Verbum</i> sobre a Revelação Divina
ed.	edição
eds.	editores
EG	Exortação Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i> do Santo Padre Francisco sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual
et al.	e outros
FT	Carta Encíclica <i>Fratelli Tutti</i> do Santo Padre Francisco sobre a fraternidade e a amizade social
GS	Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i> sobre a Igreja no mundo atual
LS	Carta Encíclica <i>Laudato Si'</i> do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da Casa Comum
NMI	Carta Apostólica <i>Novo Millennio Ineunte</i> do Sumo Pontífice João Paulo II no termo do grande jubileu do ano 2000
NT	Novo Testamento
org.	organizador
orgs.	organizadores
p.	página
PP.	Papa
PCJP	Pontifício Conselho “Justiça e Paz”
PT	Carta Encíclica <i>Pacem in Terris</i> do Sumo Pontífice Papa João XXIII sobre a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade
SC	Constituição Conciliar <i>Sacrosanctum Concilium</i> sobre a sagrada Liturgia
TEB	Tradução Ecumênica da Bíblia
vol.	volume

1

Introdução

Esta pesquisa tem como tema a teologia da paz. Tema amplo e complexo, seja por causa das várias possibilidades e propostas de abordagens, pela diversidade de áreas que ele implica, ou ainda pelas repercussões e implicações que dele derivam. Por isso, nossa pesquisa busca abordar a teologia da paz a partir de dois recortes. O primeiro diz respeito à área de concentração na qual ela se encontra, a saber, a Teologia Sistemático-Pastoral, dentro da qual seguimos a linha de pesquisa sobre Religião e Modernidade. O segundo recorte, de cunho metodológico, especifica melhor nossa abordagem dentro da Teologia Sistemático-Pastoral: a paz como chave hermenêutica do mistério salvífico cristão.

Esse tema e seu recorte metodológico se alinham à minha experiência desde a graduação em teologia, principalmente durante o período em que atuei como aluno auxiliar da pesquisa desenvolvida com a Professora Dr^a. Maria Clara L. Bingemer,¹ durante o qual tive contato e comecei a me interessar pela reflexão teológica sobre violência e paz. Esse interesse motivou a pesquisa de mestrado, cujo objetivo foi aprofundar a concepção bíblica da paz e sua relação com o evento Jesus Cristo.² Os achados dessa pesquisa indicaram que temas como a violência e a paz têm importância capital para a reflexão teológica, principalmente em uma realidade como a latino-americana; outrossim, dada a complexidade da pesquisa sobre eles, há um vasto campo de investigação em aberto.

Esse interesse motivou a pesquisa de mestrado, que evidenciou a relação intrínseca da paz com a Pessoa e a Missão de Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, como nele se revela o sentido último dessa paz: uma realidade salvífica-escatológica-existencial, historicamente possível e socialmente necessária, uma vivência antecipada da vida plena do Reino de Deus, Reino de Paz. A tese de que em Jesus

¹ Projeto de pesquisa “Violência e não violência: a propósito de Simone Weil” financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Atuei como aluno pesquisador assistente, bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), durante os anos de 1998 e 1999, nos quais a pesquisa se concentrou no tema “Violência e não-violência: raízes bíblicas e repercussões teológicas”, primeiramente nos textos paradigmáticos do Novo Testamento, posteriormente em alguns períodos da história da Igreja. Os resultados dessa pesquisa foram publicados na obra BINGEMER, M. C. L. (Org.), Violência e religião.

² RIBEIRO, M. H. S., Jesus Cristo, príncipe da paz.

Cristo está a plenitude da paz bíblica desdobra-se em duas vertentes (hipóteses). Primeiro, que sua paz está inserida na própria dinâmica da Revelação: nas mesmas palavras e obras em que Ele nos revela o Pai e instaura o seu Reino, está presente a revelação de sua paz. Segundo, suas consequências antro-po-teológicas, ou seja, as implicações antropológicas e éticas que fundamentam a ação comprometida com a construção do Reino da paz, solidária com uma sociedade desejosa da verdadeira paz.

O crescente debate sobre a relação entre religião e violência, principalmente as religiões monoteístas, tem posto à prova essa tese.³ No caso específico da crítica ao cristianismo, questiona-se a própria imagem de Deus, visto que uma religião violenta reflete um Deus violento.⁴ A resposta a essa crítica implica a superação dessa imagem deturpada de Deus, pela afirmação positiva e demonstração de todo o alcance da proposta de paz da Revelação cristã.

A escolha do tema, a teologia da paz e sua delimitação como chave hermenêutica do mistério salvífico cristão têm como motivação essa complexa situação da relação entre religião e violência.⁵ A resposta a essa questão implica não somente a superação dessa imagem deturpada de Deus, pois não basta apenas afirmar que Deus não é violento. É necessário asseverar positivamente e demonstrar

³ ASSMANN, J., Violencia y monoteísmo. BAUMANN, G., Entender as imagens divinas da violência no Antigo Testamento. BINGEMER, M. C. L., Crer depois do 11 de setembro de 2001. BINGEMER, M. C. L. (Org.), Violência e Religião. CAUSSE, J.-D.; CUVILLIER, É.; WÉNIN, A. Divina violência. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, Deus Trindade, unidade dos homens. DOUSSE, M., Dieu en guerre. FARIAS, J. J. F. (et al.), Religião e violência. LOHFINK, N., Deus e a violência. MALDAMÉ, J.-M., Monothéisme et violence. ROSA, J. M. S. (et al.), Religião & violência. STERN, J., Terror em nome de Deus. VALADIER, P., Violence et monothéismes. VIAUD, P. (éd.), Les Religions et la guerre.

⁴ COSTE, R., Théologie de la paix, p. 53-74. ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia. ESTRADA, J. A., Imagem de Deus.

⁵ ARAÚJO, M.; CUNHA, C. V., (Orgs.). Religião e conflito. ARMSTRONG, K., Em defesa de Deus. ARMSTRONG, K., Fields of Blood. BARBAGLIO, G., Dios ¿violento? BEAUCHAMP, P.; VASSE, D., A violência na Bíblia. BEUTLER, J., A violência e sua superação no Novo Testamento. BINGEMER, M. C. L. (Org.), Violência e Religião. BOFF, L., Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz. BUDDE, M. L. (ed.). Put away your sword. CASTILLO, J. M., ¿Sirve la religión para resolver el problema de la violencia? CASTILLO, J. M., Jesus: a humanização de Deus. CAUSSE, J.-D.; CUVILLIER, E.; WÉNIN, A., Divina violência. COLLINS, J. J., A Bíblia justifica a violência? ESTRADA, J. A., Imagem de Deus. FARIAS, J. J. F. (et al.), Religião e violência. HAAG, H., El problema del mal. HAMERTON-KELLY, R. G. Violência Sagrada. KASPER, W., Le Dieu des chrétiens. LABBÉ, Y., Dieu contre le mal. MARDONES, J. M., Matar a nuestros dioses. OLIVEIRA, I. V. de; PAIVA, M. A. (Org.), Violência e discurso sobre Deus. PACE, E.; STEFANI, P., Fundamentalismo religioso. PEREIRA, M. S.; SANTOS, L. A. (Org.), Religião e violência em tempos de globalização. PIKAZA, X., Violência e diálogo das religiões. ROSA, J. M. S. (et al. eds.), Religião & violência. SOBRINO, J., Onde está Deus? STERN, J., Terror em nome de Deus. TAMOYO, J. J., Fundamentalismos y diálogo entre las religiones. TORRES QUEIRUGA, A., Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus. VARONE, F., Esse Deus que dizem amar o sofrimento. VILA-CHÃ, J. J. (Org.), Religião, Violência e Sociedade.

todo o alcance da proposta de paz da Revelação cristã. É necessário estabelecer a relação essencial entre a paz e o Mistério trinitário de Deus, revelado em e por Jesus Cristo.

O objetivo desta pesquisa de doutorado é o aprofundamento dessa proposta de resposta. Partindo da atual crítica à violência religiosa,⁶ seu ponto central será a análise, o aprofundamento e os desdobramentos da relação entre o tema da paz e o Mistério Pascal. Essa relação será abordada a partir do que René Coste⁷ denomina a “hermenêutica da paz”: a interpretação do Mistério Pascal na perspectiva da paz.⁸

O tema da paz se faz presente no âmbito da teologia em textos que vão desde a Antiguidade cristã até nossos dias.⁹ Por necessidade de delimitarmos temporalmente nossa pesquisa, nos concentramos no período pós Vaticano II. Nesse período, a reflexão teológica sobre a paz encontra certo desenvolvimento em obras que se dedicam direta e indiretamente a esse tema.¹⁰ Porém, apesar de sua

⁶ Especificamente a crítica feita pelo “novo ateísmo”, do qual nos baseamos nas seguintes obras: DAWKINS, R., Deus, um delírio. DENNETT, D. C., Quebrando o encanto. HARRIS, S., A morte da fé. HARRIS, S., Carta a uma nação cristã. HITCHENS, Ch., Deus não é grande.

Sobre o chamado novo ateísmo ver, entre outros: ARMSTRONG, K., Em defesa de Deus, p. 296-304. CONCEIÇÃO, M. A. R., A fé em diálogo. EAGLETON, T., O debate sobre Deus. HAUGHT, J., God and the new atheism. LEFEBVRE, S.; TORRES QUEIRUGA, A.; BINGEMER, M. C., Ateístas de qual Deus. MENDITTI, Carlos Henrique. Cristianismo em diálogo com o ateísmo. McGRAPH, A.; McGRAPH, J., O delírio de Dawkins. McGRAPH, A. E., Ateísmos bestseller.

⁷ René Coste, padre de Saint-Sulpice, especialista em teologia social e no Ensino Social da Igreja, desenvolveu pesquisas fundamentais nas áreas de ética social e da paz. Foi professor honorário da faculdade de teologia do Instituto Católico de Toulouse, ex-presidente da Organização Pax Christi-France e consultor do Pontifício Conselho Justice e Paz e do Pontifício Conselho pelo diálogo com os não cristãos. Trabalhou ativamente no diálogo ecumênico e inter-religioso, pela promoção da paz e da justiça e da salvaguarda da Criação. Sobre a obra, a produção, a bibliografia e a contribuição teológica de Coste sobre a paz e outros temas, ver: COLOMBANI, P. (dir), Les combats de la paix: Mélanges offerts à René Coste pss.

⁸ Para Coste, a paz é a temática fundamental que está no coração do Mistério Pascal e que o reinterpreta em sua integralidade: Paixão, Ressurreição e Pentecostes. A paz opera uma síntese teológica do Mistério Pascal que nos permite melhor compreender esse mistério, assim como, aprofundar a paz de Cristo. É desse modo que esse autor propõe a originalidade da hermenêutica da paz como uma chave essencial de inteligência do Mistério Pascal. COSTE, R., Il est notre paix, p. 9-12.

Fora do âmbito teológico, encontramos referência a uma hermenêutica da paz apenas no campo jurídico. MEGALE, M. H. D. S., O horizonte hermenêutico da paz.

⁹ COSTE, R., Théologie de la paix, p. 129-170. COSTE, R., Le renouveau de la théologie de la paix dans l'église catholique au cours du XXe siècle. COSTE, R., Doctrine fondamentale de l'Eglise catholique concernant le problème de la guerre et de la paix.. RUETHER, R. R., Guerra e paz na tradição católica.

¹⁰ ALISON, J., Conocer a Jesús. AMADO, J. P.; FERNANDES, L. A., Cultura da paz num mundo em conflito. ARIAS, G., La no violencia como alternativa. ARINZE, F. A., Religiões para a paz. BINGEMER, M. C. L. (Org.), Violência e religião. BONS, E.; GERBER, D.; KEITH, P., Bible et paix. BOSCH, R., Evangelho, violência e paz. Centro Loyola de Fé e Cultura; Fundação Konrad Adenauer. Cultura da paz e prevenção da violência. COMBLIN, J., Teologia da Reconciliação. COMBLIN, J., Théologie de la paix. DUCHROW, U.; LIEDKE, G., Shalom. FÜRST, A. (Org.), Paz na terra. GAUTHIER, P., O evangelho de justiça. GIMENEZ, M., La paix. GONZÁLES FAUS, J. I. (et al.), A justiça que brota da fé. GOSS, J.; GOSS-MAYR, H., A não-violência evangélica.

importância, a paz é abordada, de um modo geral, de forma periférica pela investigação e pela produção teológicas.

Uma revisão preliminar da produção bibliográfica e do estado atual da reflexão teológica sobre a paz¹¹ não nos permite dizer que haja categoricamente uma pesquisa teológica sistemática sobre esse tema. Malgrado os verbetes nos dicionários e obras afins,¹² a abordagem se restringe à problemática da guerra e dos conflitos entre as nações ou a um capítulo em obras de cunho geral.¹³ Esse tipo de tratamento revela a persistência e a predominância de uma metodologia que segue a via negativa da paz como ausência.

Por outro lado, no quadro atual da produção teológica sobre essa experiência religiosa violenta, vale destacar algumas publicações que se inserem no esforço de superação dessa imagem violenta de Deus¹⁴ e sua vinculação com a teologia da paz. São textos que se dedicam a abordar tal questão a partir de diferentes contextos e

GRUCHY, J. W., Reconciliation. GRUPO DE APOIO À INTERCOMUNICAÇÃO INTERNACIONAL – BRASIL. Paz: o desafio da era nuclear. HÄRING, B.; SALVOLDI, V., Tolerância. HÄRING, B.; SALVOLDI, V., O Evangelho que nos cura. INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL; CENTRO LOYOLA-RIO, Violência e paz à luz da *Pacem in Terris*. KÜNG, H., Projeto de ética mundial. MERTON, T., Paz na era pós-cristã. MERTON, T., Ofensiva de paz. MOLTSMANN, J., La justicia crea futuro. NARVÁEZ GÓMEZ, Leonel. A reconciliação. NODARI, P. C., Casa comum ou globalização da indiferença. NOUWEN, H., Estrada para a paz. PIKAZA, X., Violência e diálogo das religiões. PINTARELLI, A. E., O espírito de Assis. PUI-LAN, K., Globalização, gênero e construção da paz. RICCARDI, A., A paz preventiva. ROY, M., 10º aniversário da *Pacem in Terris*. SALVOLDI, V., O Evangelho da solidariedade. SCHREITER, R., Reconciliação. SOTER, Religiões e paz mundial. THOMPSON, J. M., Justice and peace. TORRES QUEIRUGA, A.; TEIXEIRA, F.; BINGEMER, M. C. L., Religiones y paz mundial. VAILLANT, F., La no violencia en el Evangelio. WENGST, K., Pax Romana. ZAMPAGLIONE, G., L'idea della pace nel mondo antico.

¹¹ AMADO, J. P.; FERNANDES, L. A., Cultura da paz num mundo em conflito. AMALADOS, M., Religiões para a paz ou para a guerra? ARINZE, F., Religiões para a paz. BONNÍN, E., La justicia y la paz se besan. BONIS, E.; GERBER, D.; KEITH, P., Bible et paix. BOSCH, R., Evangelho, violência e paz. BRENNEMAN, L.; SCHANTZ, B. D. (Edit.), Struggles for Shalom. COMBLIN, J., Théologie de la paix. CRENSHAW J. L., Defending God. DESJARDINS, M., Peace, Violence and the New Testament. DUCHROW, U.; LIEDKE, G., Shalom. FÜRST, A. (Org.), Paz na terra. GARCÍA LÓPEZ, F. (et all.), La Santísima Trinidad y la paz. GIMENEZ, M., La paix. GRUCHY, J., Reconciliation. MERTON, Thomas. Paz na era pós-cristã. NICKEL, J. P., The things that make for peace. RICCARDI, A., A paz preventiva. ROUX, F., Imágenes de Dios de la guerra y de la paz. SELLA, A., A justiça: novo rosto da paz. SOTER, Religiões e paz mundial. THOMPSON, J. M., Justice and peace. WILL, James. E. A Christology of Peace.

¹² FOERSTER, W.; RAD, G. von, eirēnē. GERLEMAN, G., shlm. TAMAYO, J-J., Paz. TERÁN-DUTARI, J., Paz. VERDES, L. A.; VIDAL, M., La paz.

¹³ RAHNER, K., Pour une théologie de la paix.

¹⁴ BARBAGLIO, G., Dios ¿violento? BUDDE, M. L. (ed.). Put away your sword. MARDONES, J. M., Matar a nuestros dioses. TORRES QUEIRUGA, A., Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus. VARONE, F., Esse Deus que dizem amar o sofrimento.

perspectivas, sejam bíblicos, pastorais ou filosóficos,¹⁵ nos quais inserem sua reflexão sobre Deus, o que poderíamos chamar de um “Deus contextualizado”.

Destarte, não obstante o elenco bibliográfico acima, podemos afirmar que vale destacar o nome do teólogo René Coste, cuja produção teológica tem demonstrado seu interesse por esse tema e sua contribuição para um desenvolvimento teológico sobre a paz.¹⁶

Sua obra sobre a teologia da paz¹⁷ é concebida como uma pesquisa fundamental que repensa completamente toda a problemática da paz. Obra de envergadura que supõe, desenvolve e aprofunda suas intuições e sínteses essenciais contidas em obras anteriores.¹⁸ Seu pensamento sobre a temática da teologia social pode ser visto em suas reflexões sobre as dimensões sociais da fé.¹⁹ Nelas, Coste desenvolve uma investigação de teologia fundamental, cuja tarefa é explicitar e valorizar as dimensões sociais essenciais da fé cristã, dentro da qual a teologia da paz deve estar presente. Da mesma forma, se empenha em uma investigação fundamental e aprofundada em demonstrar a pertinência teológica de uma ética social, ou seja, os fundamentos teológicos do Evangelho social,²⁰ uma explanação das dimensões sociais da boa nova do evangelho.

¹⁵ ARMSTRONG, K., Em defesa de Deus. BARBAGLIO, G., Dios ¿violento? BAUMANN, G., Entender as imagens divinas da violência no Antigo Testamento. CASTILLO, J. M., Jesus: a humanização de Deus. ESTRADA, J. A., Imagem de Deus. HAMERTON-KELLY, R. G. Violência Sagrada. KASPER, W., Le Dieu des chrétiens. LABBÉ, Y., Dieu contre le mal. MARDONES, J. M., Matar a nuestros dioses. MENDOZA-ÁLVAREZ, C., El Dios escondido de la posmodernidad. MOINGT, J., O homem que vinha de Deus. MOLTMANN, J., El Dios crucificado. PIKAZA, X. Violência e diálogo das religiões. TORRES QUEIRUGA, A., Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus. VARONE, F., Esse Deus que dizem amar o sofrimento.

¹⁶ A paz é abordada diretamente nos seguintes livros: COSTE, R., Dynamique de la paix. COSTE, R., Il est nostre paix. COSTE, R., L'Eglise et la paix. COSTE, R., Paix, justice, gérance de la création. COSTE, R., Théologie de la paix. Assim como, nos seguintes artigos: COSTE, R., A dinâmica ecumênica “justiça, paz preservação da criação”. COSTE, R., Doctrine fondamentale de l'Eglise catholique concernant le problème de la guerre et la paix. COSTE, R., Le renouveau de la théologie de la paix dans l'église catholique au cours du XX^e siècle. COSTE, R., Les défis de la paix à l'aube du III^e millénaire. COSTE, R., Les fondements biblico-théologiques de la justice et de la paix. COSTE, R., Pacifismo e legítima defesa. COSTE, R., «Pas de pardon sans paix». COSTE, R., Paix messianique et paix humaine. COSTE, R., Une théologie de la paix pour aujourd'hui. COSTE, R., 40e Anniversaire de Pacem in Terris. Vale mencionar também os livros nos quais a paz se relaciona com outros temas: COSTE, R., Les dimensions sociales de la foi. COSTE, R., Les fondements théologiques de l'Evangile social. COSTE, R., Las comunidades políticas. COSTE, R., Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII. COSTE, R., Moral internacional.

¹⁷ COSTE, R., Théologie de la paix.

¹⁸ COSTE, R., Dynamique de la paix. COSTE, R., L'Eglise et la paix. COSTE, R., Paix, justice, gérance de la création. COSTE, R., Il est nostre paix. COSTE, R., Le renouveau de la théologie de la paix dans l'église catholique au cours du XX^e siècle.

¹⁹ COSTE, R., Les dimensions sociales de la foi.

²⁰ COSTE, R., Les fondements théologiques de l'Evangile social. Vale observar que três obras fazem parte da conceituada coleção *Cogitatio fidei*, editada por Les Éditions du Cerf, respectivamente n° 203, n° 217 e n° 226.

Em linhas gerais, sua teologia da paz pretende promover, para além de uma fundamental catarse da violência, a implementação de uma estratégia englobante da paz. Seu objetivo é desdobrar a centralidade da paz na Palavra de Deus em uma antropologia da paz, um esforço de concretização pessoal e coletivo de um ideal de humanidade no qual a paz, com seus harmônicos de escuta, de diálogo, de cooperação, de compaixão, de perdão e de reconciliação, será um valor ético e espiritual essencial. Pensar em possíveis e autênticas dinâmicas de paz, que engendrem relações de justiça, de solidariedade, de resolução pacífica de conflitos, de reconciliação e de perdão, assim como de harmonia com a natureza, pois o cuidado ecológico e a promoção de um meio ambiente sustentável tornaram-se, em nossa época, um componente essencial para a paz.

Sua “hermenêutica da paz” vislumbra a paz como elemento central, propriamente teológico, que se apresenta como uma “surpreendente síntese do Mistério Pascal”:²¹ o mistério econômico salvífico reinterpretado tendo como ponto central a paz.

Mas a reflexão teológica de René Coste não se resume à abordagem bíblica e ao desenvolvimento eclesial da paz. Solícito aos problemas da sociedade atual, notadamente aos da violência, da guerra e da paz, consciente de suas implicações com a fé cristã e com a mensagem do Evangelho da paz, esse autor elabora toda uma reflexão conjugando a pluralidade de aspectos da paz: a paz como coração da ética; as dinâmicas da paz; a cultura e a educação para a paz; a evangelização e a pastoral da paz; a espiritualidade da paz; o valor da paz.

Por essas razões podemos afirmar a pertinência de René Coste e sua hermenêutica da paz para os nossos dias, cuja produção teológica é referência para toda e qualquer reflexão sobre a paz na perspectiva da teologia cristã. Justifica-se, assim, a importância do estudo de seu pensamento teológico.²² Desse modo é que

²¹ Conforme o texto de Ef 2,14-18. Uma verdadeira sinfonia da paz: “Em algumas linhas, que extraordinária sinfonia da Paz (*ele que é nossa paz... fez entre eles a paz... proclamou a paz...*), de Amor (*destruindo o muro que os separava, suprimindo em sua carne o ódio... em si mesmo ele matou o Ódio*), de Unidade (*ele que de dois fez um povo... um só Homem novo... um só Espírito*), de Reconciliação pela Cruz e de Redenção (na qual as Três divinas Pessoas estão engajadas)”. COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 10.

²² Um dado que mostra a relevância da produção de René Coste é a afirmação de Xavier Pikaza, ao analisar a bibliografia sobre o tema da não violência em Deus, sobre a falta de uma obra que apontasse as vias trinitárias de superação do princípio de violência. Ora, a hermenêutica da paz como chave de leitura do Mistério Pascal pode ser uma via de resposta para essa lacuna, desde que se estabeleça a dimensão trinitária do Mistério pascal e da paz na perspectiva cristã. PIKAZA, X., *Bibliografía trinitaria del Nuevo Testamento*, p. 129.

tomamos como referencial teórico e metodológico a proposta de René Coste de repensar o Mistério pascal a partir da hermenêutica da paz.²³

Além do objetivo acima, é preciso expor, mesmo que brevemente, o método dessa proposta hermenêutica. O método tem relação com a própria profundidade da relação entre o Mistério Pascal e a paz, e para se perceber essa profundidade, é preciso seguir o caminho proposto pelas narrativas evangélicas acerca do Mistério Pascal. Para tanto, devemos ter em conta o desenvolvimento dos textos evangélicos, bem como o pano de fundo no qual percebemos a “originalidade da hermenêutica da paz”,²⁴ assim como acontece no texto de Ef 2,14-18.²⁵

Esse pano de fundo hermenêutico é fundamental para o empreendimento de propor a paz como interpretação do mistério cristão, uma hermenêutica da paz que, aplicada ao Mistério Pascal, nos permite perceber novos horizontes salvíficos e, a partir deles, iluminar nossa realidade. Além da compreensão da metodologia própria da hermenêutica teológica, segundo a dinâmica bíblica vista acima, é necessária também uma apreciação do conceito de paz e um questionamento sobre sua compreensão contemporânea, a percepção dos temores e das aspirações que cercam a humanidade.

Desse modo, um quesito que subjaz à nossa pesquisa é a constatação de que a resposta de fé e a reflexão teológica são hermenêuticas. A partir desse pressuposto teórico, nosso trabalho se propõe a abordar o tema da paz como via interpretativa do Mistério salvífico pascal, a partir da problematização causada pela relação entre religião e violência. Assim sendo, nossa hipótese de trabalho se desdobra em algumas questões.

A primeira diz respeito ao modo e ao nível em que a relação entre religião e violência, especificamente no caso do cristianismo, deturpa a imagem de Deus revelada em Jesus Cristo. Se, do plano epistêmico (teológico) ao ético, essa imagem deturpada tem implicações para a fé e a prática cristãs.

A segunda questão de nossa hipótese de trabalho concerne à presença e à importância do tema da paz na revelação cristã de Deus. Essa paz, presente no mistério de Jesus Cristo, desde seu nascimento, percorrendo toda a sua pregação do

²³ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 12.

²⁴ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 11.

²⁵ As citações, siglas e nomes bíblicos são retirados da BÍBLIA. Português. Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB). Quando não, indicaremos a fonte.

Reino de Deus, seja na dramaticidade da sua morte, seja como dom vitalizador de sua ressurreição, tem um significado e um alcance soteriológicos, e a hermenêutica da paz opera uma síntese interpretativa do mistério de Jesus Cristo.

Por fim, se o tema da paz está presente na Revelação como um elemento essencial, sem o qual não é possível perceber todo o conteúdo dessa Revelação, seja como desvelamento da verdadeira imagem do próprio Deus, seja como a revelação do projeto divino sobre o ser humano, em que medida a “hermenêutica da paz”, como chave interpretativa do Mistério Pascal de Jesus Cristo, se apresenta como resposta e recuperação da imagem de Deus, revelada por e em Jesus Cristo, deturpada pela relação entre religião e violência.

A relação vista acima entre religião e violência e sua consequente deturpação da imagem de Deus questionam o cristianismo no que ele tem de mais fundamental: a revelação de Deus em Jesus Cristo.²⁶ O denso conteúdo e o sentido pleno da Revelação cristã nos colocam diante da automanifestação de Deus, de seu mistério salvífico. O diálogo estabelecido por Deus, por meio de sua Palavra, com a humanidade é um convite para uma relação e um convívio amoroso entre ambos. Toda essa realidade tem sua origem na palavra-ação de Deus, criadora e salvadora, num movimento de comunhão entre Deus e a humanidade. E a expressão plena dessa palavra criadora-salvadora se dá na encarnação do Verbo. No evento Jesus Cristo a economia salvífica encontra sua plenitude. Igualmente, a imagem de Deus nos é revelada plenamente, de modo que em Jesus temos acesso ao Pai e somos ungidos com o Espírito. Por fim, na certeza de que Deus é Deus-conosco, temos participação na natureza divina: no Espírito, participamos da comunhão existente entre as três divinas Pessoas. Portanto, por Revelação compreendemos muito mais que um simples fato verbal. Ela se relaciona com a ação trinitária salvífica de Deus em favor de toda a sua criação.

Esse evento trinitário é a base do cristianismo, isto é, a revelação plena de Deus em Jesus Cristo.²⁷ Por isso o fundamento do cristianismo encontra-se no fato de ser ele uma religião de revelação.²⁸ Esta afirmação toca o coração da religião cristã;²⁹ ela não é apenas sua essência, mas é o próprio sentido de sua origem, de

²⁶ DV 2 e 4. Vale notar que a perspectiva da revelação é fundamental para a superação de uma visão teológica deformada de Deus. VARONE, F., *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*, p. 11-12.

²⁷ PIKAZA, X., *Dios como espíritu y persona*, p. 15.

²⁸ LIBANIO, J. B., *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 17.

²⁹ LATOURELLE, R., *Teologia da revelação*, p. 5.

sua possibilidade de existência, de sua identidade, de sua missão. A realidade da Revelação manifesta mais que simplesmente uma categoria na qual o cristianismo se encontra.³⁰ Este é possuidor de uma tarefa magnífica: anunciar e testemunhar o projeto do Reino de Deus. Mais ainda, o Deus do Reino. Para tanto, ele se baseia fundamentalmente na viva Tradição da Palavra de Deus, em coerência com o que dessa tradição foi posto por escrito nas Sagradas Escrituras.³¹

Dentre as características fundamentais da Revelação, desde a tradição veterotestamentária, está o fato de ser ela um encontro entre Deus e o ser humano.³² Esse encontro é marcado pela dimensão interpessoal: a pessoa divina e a pessoa humana. Encontro pessoal no qual Deus manifesta seu ser e seu desígnio salvífico para a humanidade. Nesse encontro, Deus, por palavras e gestas, age e se faz presente na história humana, fazendo dessa história lugar de sua Revelação-Comunhão.³³ Ao mesmo tempo, é nessa história que o ser humano responde a essa interpelação divina. A história humana, portanto, é o *locus* dessa história salvífica: da proposta divina e da resposta humana.

Essa dimensão histórica da Revelação, com seu projeto divino de comunhão, encontra eco no coração humano. A Revelação acontece na história e lhe dá novo rumo. Esse fato fica claro no evento fundamental para a fé do povo de Israel: a libertação da escravidão do Egito e sua referência na revelação dada a Moisés (Ex 3). A Revelação perpassa as aspirações do coração humano, de tal modo que tudo que o ser humano faz relaciona-se com o projeto de Deus, seja como resposta positiva, seja como negativa.³⁴

A relação entre a Revelação divina e a história humana chega à sua plenitude na encarnação do Filho. Em Jesus, o Verbo Eterno se faz história humana. Ele assume nossa história com todas as suas implicações, de modo que sua vida não fica isenta das vicissitudes da realidade humana, sejam positivas ou negativas.

O ponto central da Revelação cristã é a Trindade. Jesus Cristo nos revela o Pai e nos promete o Espírito que, a partir da unção do Messias encarnado, passa a ser o Espírito do Cristo. A relação existente entre as três divinas pessoas na

³⁰ Alguns autores elaboram uma taxionomia das religiões, na qual o cristianismo, junto com o judaísmo e o islamismo, é classificado como religião da revelação profética. KÜNG, H., *Religiões do mundo*, p. 15. PIKAZA, X., *Dios como espíritu y persona*, p. 22.

³¹ DV 9.

³² LATOURELLE, R., *Teologia da revelação*, p. 14.

³³ LIBANIO, J. B., *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 93.

³⁴ SCHILLEBEECKX, E., *Revelação e Teologia*, p. 12.

imanência trinitária está presente na revelação trinitária. Em sua economia salvífica, o Pai, origem e princípio de toda a realidade, nos envia seu Filho, cuja missão é no-lo revelar em plenitude (Ef 1,3-14). Pelo mesmo Filho nos é dado o Espírito, o qual nos ensina tudo aquilo que o Verbo nos comunicou (Jo 4,26) e nos faz participar da relação do Filho com o Pai.³⁵

Se a Revelação acontece na história humana, nessa mesma história acontece a história trinitária. No desenrolar do Mistério Pascal, o Deus cristão manifesta seu ser solidário. Pontualmente, a cruz é história trinitária de entrega de Deus por amor à humanidade: o Pai que entrega seu Filho, o Filho que se entrega ao Pai, o Espírito que é entregue pelo Filho.³⁶ Na cruz, em estreita conexão com toda a vida de Jesus, manifesta-se a Trindade. Esse acontecimento é o conteúdo do anúncio cristão: o *kerigma* trinitário.³⁷ O mistério pascal, mistério trinitário, é o mistério do amor salvífico de Deus. E a chave de leitura desse mistério é a paz (Ef 2,13-18).³⁸

A paz, como uma realidade histórica, é um anseio de todos os povos; e Jesus se coloca na trama desse anseio.³⁹ Assim, vemos que nos Evangelhos, sua vida e sua mensagem se relacionam com essa paz, seja ela vista como um dom de seu nascimento (Lc 2,14), seja como sinal da presença restauradora do Reino (Lc 7,50; 8,48), seja, enfim, como dom de sua Ressurreição (Jo 19,19.21). Mais ainda. Na pregação de Jesus o Reino de Deus é a concretização da paz (*shalôm*) escatológica, de tal modo que é nessa perspectiva que o Reino deve ser entendido.⁴⁰ Portanto, a paz é um elemento essencial do desígnio salvífico de Deus em Jesus Cristo. Por Ele, com Ele e n'Ele, Deus estabelece a paz no mundo⁴¹: “Ele é a nossa paz” (Ef 2,14). E o alcance dessa afirmação atinge a relação entre Deus e a humanidade, pois Jesus reconcilia a humanidade com Deus por meio de sua cruz (Ef 2,16), ao mesmo tempo, cria o novo ser humano estabelecido na paz (Ef 2,15), cuja missão é a de ser embaixador da reconciliação no seio da humanidade (2Cor 5,14-21).

³⁵ LIBANIO, J. B., Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 93.

³⁶ Sobre essas sucessivas entregas ver FORTE, B., A Trindade como história, p. 33-40.

³⁷ MOLTSMANN, J., El Dios crucificado, p. 341-342, 348-350.

³⁸ Interpretando o texto de Ef 2,14-18, Coste afirma que “É a paz a temática fundamental. O Mistério pascal dentro de sua inseparável globalidade (Paixão, Ressurreição, Pentecostes) é todo inteiro reinterpretado a partir dela”. COSTE, R., Il est notre paix, p. 10.

³⁹ KASPER, W., Jesús, el Cristo, p. 46.

⁴⁰ KASPER, W., Jesús, el Cristo, p. 88.

⁴¹ “Por isso, *shalôm* (paz) é a síntese da salvação, prometida no Antigo Testamento e trazida por Cristo segundo o Novo (Ef 2,13ss). KASPER, W., Jesús, el Cristo, p. 271.

No anúncio do *kerigma* salvífico, a Igreja testemunha sua experiência de Deus a partir do evento Jesus Cristo. A missão do Filho é agora missão da Igreja. No anúncio cristão está presente essa experiência daquele que veio “guiar nossos passos no caminho da paz” (Lc 1,79). A mensagem salvífica e a obra salvadora de Jesus Cristo são resumidas numa expressão: o Evangelho da paz (At 10,36; Ef 6,15). Numa síntese mais profunda, a paz é inserida na própria realidade divina, como propriedade de Deus: o Deus da paz (Rm 15,33; 16,20; Fl 4,9; 1Ts 5,23; Hb 13,20).

Por fim, podemos dizer que a paz na perspectiva cristã está inserida na realidade trinitária de Deus. Em Jesus Cristo Ressuscitado o dom da paz se reveste da plenitude da Vida. É a paz da vitória sobre a morte, da vitória sobre toda e qualquer potência da violência. Quando aparece aos discípulos, o Ressuscitado doa-lhes sua paz (Jo 20, 19-23). Essa doação é trinitária, pois Jesus aparece na posse total da vida nova concedida pelo Pai, que o ressuscitou dentre os mortos; ao mesmo tempo, o Espírito que ele entregara ao Pai na cruz agora é doado aos discípulos. Assim, toda a realidade da Trindade se faz presente na doação da paz ao mundo.

Coerente com uma perspectiva antropológica da Revelação, a própria realidade humana é inserida em sua dinâmica. Desse modo, o ser humano não é apenas destinatário, como também é objeto da Revelação.⁴² Entretanto, falta ainda dizer em que medida a paz entra nessa perspectiva.

A perspectiva crística da paz nos permite afirmar categoricamente que ela é expressão da nova humanidade. Nesse ponto, mais nos interessa uma aproximação de cunho antropológico existencial⁴³ sobre uma ética marcada pela dinâmica da paz. Dentre suas principais características vale destacar como ponto central o “mandamento do amor”, do qual derivam duas atitudes fundamentais: a não violência e o amor aos inimigos.

Sobre a não-violência, o texto de Mt 5,38-42 (paralelo em Lc 6,29s), cuja redação está em uma escala decrescente de intensidade, nos insere na linguagem provocante da ética radical de Jesus sobre a violência.⁴⁴ Trata-se do desejo de Jesus de interromper a espiral de violência, não por uma atitude de aceitação passiva, mas

⁴² “Enquanto destinatário da revelação, o homem é objeto dessa revelação. Enquanto destinatário do amor do Pai, chega a conhecer até as últimas consequências quem é ele mesmo. A verdade revelada é verdade de salvação. É justamente essa verdade que nos diz quem é o homem, fazendo-nos conhecer ao que ele é chamado;”. LADARIA, L. F., Introdução à Antropologia Teológica, p. 12.

⁴³ GONZÁLEZ FAUS, J. I., La humanidad nueva, p. 315.

⁴⁴ LOHFINK, G., Como Jesus queria as comunidades, p. 75.

sim como defensor e iniciador de uma dinâmica ativa de não-violência,⁴⁵ vivida nas situações concretas da vida. Por isso, as sentenças mateanas estão baseadas em fatos tirados do cotidiano dos ouvintes de Jesus.⁴⁶

A ética da paz e da não violência encontra seu ponto culminante na exigência do “amor ao inimigo”, como a radicalidade do amor ao próximo (Mt 5,43-48).⁴⁷ Um amor radical que encontra no amor incondicional de Deus sua razão de ser, pois quando o ser humano ainda era “pecador” e “inimigo” de Deus, Ele nos enviou seu Filho, que nos reconciliou com Deus (Rm 5,7-10).

Numa direção mais comunitária, a paz revela-se como expressão de comunhão fraterna. Nela, a paz com Deus reflete-se no relacionamento comunitário, pois é nele que o amor ao próximo torna visível e mostra toda a autenticidade do amor a Deus (1Jo 4,20), bem como, é na coexistência em paz que o Deus da paz se torna presente (2Cor 13,11).⁴⁸

A comunhão fraterna como expressão da paz é o elemento que define em que consiste a ética social do Reino de Deus, ou seja, não é uma “questão de comida ou bebida”, mas sim de “justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (Rm 14,17). A justiça está em relação ao cuidado que cada membro da comunidade deve ter para com os outros, para que ninguém seja juiz do outro, ou causa de escândalo (Rm 14,13); a alegria se entende em relação à tristeza causada pela opção alimentar de alguns (Rm 14,15); e a paz é o elemento catalisador, é a expressão da concórdia que deve ser parte essencial do Reino. Essa vocação revela o modo de ser da humanidade nova, de todos aqueles e aquelas que querem assumir em suas relações sociais o “novo tipo de humanidade proposto por Jesus”.⁴⁹

Assim, a paz se torna o ideal de uma humanidade fraterna e solidária. Tal como o desejo do Criador (1Cor 14,33), toda a criação encontra na paz sua expressão mais perfeita. E essa paz, entendida como ordem e harmonia, está em conformidade com a vontade de Deus, pois toda a criação é “boa” (Gn 1, 4.10.12.18.25.31). Essa bondade da criação não se restringe tão somente à dimensão ôntica das criaturas: mais do que ser bom, cada ser é criado para o bem, para o bem

⁴⁵ COSTE, R., *Théologie de la Paix*, p. 103.

⁴⁶ LOHFINK, G., *Como Jesus queria as comunidades*, p. 77.

⁴⁷ COSTE, R., *Théologie de la Paix*, p. 86.

⁴⁸ COSTE, R., *Théologie de la Paix*, p. 85

⁴⁹ COSTE, R., *Théologie de la Paix*, p. 119.

relacionamento entre todos os seres. A força do adjetivo “bom” está, justamente, na expressão da harmonia da criação.⁵⁰

Essa visão da paz como harmonia da criação revela a necessária ordem na sociedade, como expressão da vontade de Deus que tudo criou em e para a paz. Igualmente, ela é a manifestação da ação salvadora de Cristo, que veio anunciar a boa nova do Reino de Amor e de Paz.⁵¹ Deste modo, podemos afirmar que a paz é possível. Acima de tudo, a paz é possível pela mediação de Jesus Cristo: o Mediador das relações humanas e da humanidade com Deus (Cl 1,20; Rm 5,1), que nos veio anunciar, em definitivo, o “Evangelho da paz” (Ef 6,15) a boa notícia de que a salvação é, em suma, a plenitude da paz.⁵²

Abarcando toda a realidade humana, como ser criado na paz e para a paz, é nela que, como um imperativo do ser cristão, a criatura humana encontra, em toda a sua dramaticidade histórica, a plenitude do ser. A concepção cristã da paz, expressa na complexidade semântica do termo *shalôm*, inseparável da dimensão crística, corresponde à plenitude escatológica de toda realidade criada.⁵³ Sem ignorar a dimensão cósmica da consumação, é na plenitude da paz que o ser humano chega àquela condição que lhe foi dada, por graça, pelo Pai: ser filho no seu Filho; pois os construtores da paz encontram a felicidade plena⁵⁴ na convocação à filiação divina e à fraternidade universal, construtoras da justiça e da paz.⁵⁵

O Papa Francisco estabelece uma relação entre a situação contextual da *Pacem in Terris* e a da *Laudato Si'*, entre a “crise nuclear” e a “crise da deterioração global do ambiente”, bem como a inseparável preocupação pela natureza, a justiça para com os pobres e a paz. Desse modo, podemos afirmar que não apenas a guerra é uma ameaça à paz; a crise socioambiental também o é. Portanto, o projeto de Deus sobre a paz implica uma visão de paz sustentável, de superação de toda e qualquer forma de ameaça à vida, de todo tipo de violência e de toda causa de sofrimento, da mãe terra e do irmão pobre.⁵⁶

⁵⁰ RAD, G., El Libro del Genesis, p. 73.

⁵¹ COSTE, R., Théologie de la Paix. p. 83.

⁵² “O conteúdo da salvação pode ser definido em todo o Novo Testamento pela paz”, CONZELMANN, H., Théologie du Nouveau Testament, p. 336.

⁵³ Conforme a perspectiva de BOFF, L., Vida para além da morte, p. 43, 71.

⁵⁴ Felicidade, a bem-aventurança, entendida como a finalidade do ser humano, tal como afirma Santo Tomás, GESCHÉ, A., O ser humano, p. 136.

⁵⁵ FT 30, 127, 271.

⁵⁶ LS 53.

Por isso, para recuperar a identidade de paz e não-violência cristã, faz-se necessário desenvolver uma reflexão teológica que seja capaz de demonstrar a importância da temática da paz circunscrita ao mistério salvífico cristão, como componente essencial da revelação trinitária de Deus, na pessoa de Jesus; a paz como uma chave interpretativa do Mistério pascal, como um conceito ou princípio teológico pertinente ao momento atual, e como tal, orientadora da fé e da práxis cristãs. Uma reflexão teológica que seja capaz de desmistificar as imagens deturpadas de um Deus violento, de abolir as visões idolátricas da violência religiosa, assim como de refutar toda e qualquer situação que se relacione a uma e a outra.

De acordo com a metodologia estabelecida em nosso trabalho, a abordagem da paz como componente essencial do mistério salvífico cristão e da revelação trinitária de Deus se baseia na análise do tema da paz em perspectiva cristã presente na produção teológica de René Coste.⁵⁷ Esta análise tem como objetivo estabelecer os referenciais de uma hermenêutica da paz. Para tanto, seguimos uma argumentação indutiva para indicar alguns conceitos fundamentais da hermenêutica da paz. Do mesmo modo, para os desdobramentos da hermenêutica paz como condição para a acolhida e a inteligência do mistério salvífico cristão, suas implicações teológicas e exigências éticas, bem como suas respostas aos questionamentos postos pela violência religiosa.

Nossa intenção é a apropriação de um instrumental teórico capaz de auxiliar e embasar a reflexão sobre a paz no contexto latino-americano, particularmente brasileiro, em toda a sua complexidade. A partir desse estudo será possível desenvolver um trabalho qualificado, seja no âmbito acadêmico, através de aulas e do desenvolvimento de linhas de pesquisa, bem como na assessoria de trabalhos pastorais em comunidades marcadas pela violência e pela carência de alternativas de paz, perdão e reconciliação.

Com relação ao nosso campo de estudo, sua delimitação pode ser observada através dos objetivos que a tese se propõe a alcançar. Desse modo, como objetivo geral, esta pesquisa visa desenvolver uma reflexão teológica que seja capaz de

⁵⁷ Especificamente os textos que abordam o tema da paz, como COSTE, R., *Dynamique de la paix*. COSTE, R., *L'Eglise et la paix*. COSTE, R., *Paix, justice, gérance de la création*. COSTE, R., *Il est notre paix*. COSTE, R., *Théologie de la paix*. COSTE, R., *Le renouveau de la théologie de la paix dans l'église catholique au cours du XXe siècle*.

demonstrar a importância da temática da paz circunscrita ao mistério salvífico cristão (teologia da Revelação em perspectiva salvífica), como um conceito ou princípio teológico pertinente ao momento atual, marcado pela relação entre religião e violência e pela consequente imagem deturpada de Deus. Desse modo, a paz não pode ser reputada como algo meramente acidental, mas como componente essencial da revelação trinitária de Deus, na pessoa de Jesus, como uma chave interpretativa do seu mistério pascal, e como tal, orientadora da fé e da práxis cristãs.

Para tanto, nossa pesquisa apresenta como objetivos específicos: analisar as implicações teológicas e éticas da relação entre religião e violência; aprofundar a função hermenêutica da teologia como resposta e re colocação da reflexão teológica no rumo da intelectualidade atual e da sua especificidade como existencial cristão; demonstrar a perspectiva hermenêutica do mistério pascal como chave interpretativa da experiência de Jesus; estabelecer a relação da hermenêutica da paz com o Mistério Pascal e um conceito de paz que parta de sua concepção bíblica e esteja devidamente relacionado com a Revelação cristã.

Em linhas epistemológicas gerais, o desenvolvimento do tema proposto seguirá um método analítico-sintético, incluindo também o componente hermenêutico. Concentrado em uma pesquisa bibliográfica, o caminho proposto implica os seguintes procedimentos metodológicos. Primeiramente, faz-se uma análise da abordagem da relação entre violência, religião e imagens de Deus a partir dos autores do chamado novo ateísmo. A partir dos dados levantados nessa análise, faz-se uma sistematização dos elementos que permitem estabelecer uma interpretação da religião e de Deus a partir de uma chave interpretativa, ou seja, a violência se apresenta como uma chave hermenêutica da realidade religiosa e divina, uma hermenêutica da violência. Como resposta a essa visão hermenêutica, seguimos numa análise do tema da paz em perspectiva cristã, fase essencial para se estabelecer os elementos de uma hermenêutica da paz e dos referenciais teóricos necessários à pesquisa. Nesse sentido, tendo como base a reflexão de René Coste, seguiremos uma argumentação indutiva para o estabelecimento dos conceitos fundamentais para basear a hermenêutica da paz. Por fim, vamos apresentar alguns desdobramentos da hermenêutica da paz para a inteligência e a vivência do mistério salvífico cristão, suas implicações teológicas e exigências éticas, bem como suas respostas aos questionamentos postos pela violência religiosa.

2

A crítica atual à violência religiosa

Introdução

O objetivo deste capítulo é apresentar um recorte do estado atual da análise crítica da religião, cuja característica principal é o viés da violência. Concentrado em uma pesquisa bibliográfica, o caminho proposto implica o seguinte procedimento metodológico: partindo da leitura de obras selecionadas de autores representantes do chamado novo ateísmo, faz-se uma análise da abordagem desses autores concernente à relação entre a violência, a religião e as imagens de Deus. Esse trabalho de leitura e análise é a base para se estabelecer um ponto de partida do olhar sobre a realidade atual da crítica à religião, mais especificamente, a crítica à violência religiosa.

Este capítulo corresponde ao que consta nos objetivos e nos fundamentos metodológicos de nossa pesquisa. Em linhas epistemológicas gerais, de acordo com o desenvolvimento de nossa pesquisa e com o tema proposto, o capítulo segue um método analítico-sintético. Esse método é fundamental para o desenvolvimento da primeira parte do esquema de nossa tese, que trata, primeiramente, da análise da relação entre violência, religião e imagens de Deus; num segundo momento (próximo capítulo), a análise seguirá um caminho do mais amplo ao mais específico, ou seja, o confronto da violência com religião em geral, passando, em seguida para a questão dos monoteísmos, focalizando, por fim, a realidade cristã.

O crescente debate sobre a relação entre religião e violência, principalmente sobre as religiões monoteístas, e mais especificamente o cristianismo, tem posto à prova a tese da relação intrínseca entre a paz e a Pessoa e a Missão de Jesus Cristo; assim como de que em Jesus se revela o sentido último dessa paz: uma realidade salvífica-escatológica-existencial, historicamente possível e socialmente necessária, uma vivência antecipada da vida plena do Reino de Deus, Reino de Paz.

Essa crítica afeta diretamente a perspectiva de que em Jesus Cristo está a plenitude da paz bíblica, ou seja, de que a paz está inserida na própria dinâmica da Revelação, nas mesmas palavras e obras em que Ele nos revela o Pai e instaura o seu Reino, está presente a revelação de sua paz. Disso decorre também a crítica às consequências e implicações antropológicas e éticas que fundamentam a ação

comprometida com a construção do Reino da paz, solidária com uma sociedade desejosa da verdadeira paz.

No caso específico da crítica ao cristianismo, questiona-se a própria imagem de Deus, visto que uma religião violenta reflete um Deus violento. A resposta a essa crítica implica a superação dessa imagem deturpada de Deus, pela afirmação positiva e demonstração de todo o alcance da proposta de paz da Revelação cristã. É necessário, portanto, estabelecer a relação essencial entre a paz e o mistério salvífico de Deus, revelado em Jesus Cristo.

Para tanto, nossa proposta neste capítulo é fazer uma análise da crítica atual à religião e à imagem de Deus, cujo ponto central será o aprofundamento e os desdobramentos da relação entre violência, religião e imagem de Deus. Essa é a base para se estabelecer o que vamos denominar, mais adiante, de uma “hermenêutica violenta da religião”. Como resposta a tal hermenêutica, este trabalho pretende fazer um aprofundamento e um desdobramento da relação entre o tema da paz e o Mistério Pascal, a partir de uma “hermenêutica da paz”.

2.1

A Violência e sua tipificação religiosa

É lugar comum afirmar que a realidade presente é marcada pela violência, em suas mais variadas formas, seja na esfera pública, seja nas relações interpessoais ou mesmo no mais íntimo da dimensão pessoal.⁵⁸ Talvez por isso, muitos discursos enfatizam nossa época como a mais violenta das anteriores.⁵⁹ O fato é que hoje, talvez mais que ontem, temos a coragem de visibilizar essa violência dita oculta; ou seja, nossa sociedade tem a capacidade de perceber o grau de transparência de suas

⁵⁸ BAIERL, L. F., A violência construindo novas configurações urbanas. BAUDRILLAR, J.; MORIN, E., A violência no mundo. BUSTAMANTE, R. M. C.; MOURA, J. F. (Orgs.), Violência na história. COSTA, M. R.; PIMENTA, C. A. M., A violência. DUARTE, A.; LOPRETO, C.; MAGALHÃES, M. B. (Orgs.), A banalização da violência. MARTÍNEZ GUSMÁN, V., La violencia como condición humana y patología social.

⁵⁹ Significativo é o título da obra de SOFSKY, W., L'ère de l'épouvant. VALADIER, P., Violence et monothéismes, p. 755. Paul Valadier fala da impressionante “proliferação da violência”, cuja lista de fatos faz-nos perder o fôlego. Ver a bibliografia seletiva citada por Jacques Sémelin, que reúne as “obras mais representativas tratando dos processos de violências extremas, massacres e genocídios”, bem como a apresentação de “uma enciclopédia eletrônica dos massacres e genocídios” (<http://www.encyclo-genocides.org>). SÉMELIN, J., Purificar e destruir, p. 533-546.

violências, bem como de identificar suas tipologias.⁶⁰ Se assim se pode falar, o lado positivo da situação atual da violência é a possibilidade de aceitar sua existência real e multiforme. Os fenômenos ditos violentos existiram, existem e sempre existirão; isso não pode ser negado. A negação de uma determinada realidade é a maior barreira para sua resolução; a cura de todo mal tem início na aceitação de sua existência.

Outro ponto é que tal quadro, no qual a violência tem tomado proporções inimagináveis, faz surgir diversas tentativas de explicar o que seja a violência como tal (sentido objetivo da violência) e a violência humana (sentido subjetivo da violência). Diante da amplitude fenomênica da violência, da complexidade de sua manifestação e dos riscos e dificuldades inerentes a sua conceituação,⁶¹ neste trabalho vamos nos basear em duas perspectivas conceituais que se entrelaçam e nos parecem mais apropriadas para a análise a qual nos propomos da violência religiosa.

A primeira perspectiva conceitual é proposta por Johan Galtung, sobre a violência e a paz, a qual gira em torno da relação proporcional entre realização e potencialidade: “a violência está presente quando os seres humanos são persuadidos de tal modo que suas realizações efetivas, somáticas e mentais, ficam abaixo de suas realizações potenciais.”.⁶² O desenvolvimento das potencialidades humanas relacionado com a violência (e a paz) abre nosso horizonte para a realidade da violência. Se a paz se refere à situação na qual a pessoa encontra todas as condições de se desenvolver plenamente como pessoa humana, ou seja, é capaz de desenvolver suas potencialidades físicas, mentais e mesmo espirituais, a violência se caracteriza quando essas potencialidades não se realizam.⁶³

Os questionamentos relativos ao mundo dos pobres, as aspirações de homens e mulheres que são atingidos em sua dignidade humana por violências diversas, principalmente quando essas são entendidas como tudo aquilo que impede o

⁶⁰ Especificamente no caso da América Latina vale citar duas obras que discutem a multiplicidade de concepções da própria violência, as perspectivas da violência na sociedade latino-americana e as respostas da sociedade e suas implicações para o sistema de justiça e a democracia: CIIIP, *O estado da paz e a evolução da violência*, p. 21-36. BRICEÑO-LEÓN, R. (Compilador), *Violencia, sociedad y justicia en América Latina*.

⁶¹ MINAYO, M. C. S., *Violência e saúde*, p. 13-14, MINAYO, M. C. S. *Violência e saúde como um campo interdisciplinar de ação coletiva*, p. 514-520. Nesses textos, Minayo cita vários autores e suas caracterizações da violência. Além desses, citamos como exemplo. MODENA, M. R. (Org.), *Conceitos e formas de violência*.

⁶² CIIIP, *O estado da paz e a evolução da violência*, p. 24.

⁶³ GALTUNG, Johan. *Paz por medios pacíficos*, p. 177-179.

desenvolvimento das potencialidades humanas,⁶⁴ esperam por nossas respostas e atitudes. As violências geram suas vítimas, e ambas compartilham da esperança de romper com nosso silêncio.⁶⁵

Essa perspectiva da não realização das potencialidades humanas relacionada com a violência nos remete às conjunturas e, principalmente, às estruturas necessárias para que cada pessoa encontre e tenha as condições e possibilidades de se desenvolver plenamente como pessoa humana, como sujeito de sua história. Nesse caso, há uma questão ética extremamente importante, pois, para Chauí, o sujeito ético só pode ser pensado como um ser consciente, livre e responsável,⁶⁶ que se realiza na intersubjetividade. Este é o ponto central da segunda perspectiva conceitual da violência. De acordo com essa segunda perspectiva, a violência se caracteriza quando a realização pessoal fica abaixo das potencialidades éticas do sujeito, quando o ser humano é reduzido a uma coisa. Como uma negação da ética, a violência é sempre desumanizadora.⁶⁷

Vale notar a proximidade dessas perspectivas com as de uma reflexão cristã. Primeiramente, com os ensinamentos da Doutrina Social da Igreja, para a qual a violência “é uma mentira, pois que é contrária à verdade de nossa fé, a verdade de nossa humanidade. A violência destrói o que ambiciona defender: a dignidade, a vida, a liberdade dos seres humanos.”⁶⁸ Além disso, se relaciona com a perspectiva do sujeito ético presente na reflexão de Joseph Moingt sobre o cristão como sujeito ético. O cristão de base, ou seja, os leigos, os agentes da mudança eclesial para restabelecer a comunicação do Evangelho interna e externamente, por meio da comunicação dos cristãos entre si e com seu ambiente,⁶⁹ é um “sujeito ético”, “a pessoa humana, chamada ao seio da relação Eu-Tu, a se afirmar como sujeito amante em face de Deus e diante do próximo, chamada a crescer na medida do Eu divino pressentindo em cada um daqueles que ela interpela como um Tu.”⁷⁰ Sujeito que, ao atingir a maturidade de fé é capaz de julgar e de se posicionar diante da lei

⁶⁴ Como é o caso da violência presente na América Latina. CIIP, O estado da paz e a evolução da violência, p. 31-36.

⁶⁵ “A pobreza, por fim, é a forma de violência mais duradoura e também a violência cometida com maior impunidade.” SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 15.

⁶⁶ CHAUI, M., Ética, violência e niilismo, p. 67-68.

⁶⁷ CHAUI, M., Sobre a violência, p. 35-36.

⁶⁸ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ” (PCJP), Compêndio da doutrina social da Igreja, 496.

⁶⁹ MOINGT, J. Deus que vem ao homem, p. 330.

⁷⁰ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 151.

religiosa sob a qual se coloca, fato que evidencia sua cidadania cristã, a qual implica duas consequências: é um cristão capaz de comunicar a sua fé e, justamente por isso, torna possível a comunicação do evangelho ao mundo pelos cristãos de “base”.⁷¹ A violência, portanto, atinge e vitimiza o ser humano em sua humanidade e em sua fé.

Entretanto, esse quadro de violência também nos questiona enquanto agentes da violência, ou seja, a violência humana. Desse modo, surgem tentativas de explicar o que seja o *homo violens*.⁷² Entre tantas que buscam causas na constituição biológica do ser humano, em fatores sociais e econômicos ou ainda em condicionamentos psicológicos,⁷³ há aquelas que colocam na própria religião a origem e a causa da violência humana.⁷⁴

Em um artigo sobre a religião como solução para o problema da violência, Jose M. Castillo percebe como na história da humanidade o fator religioso está, de modo geral, relacionado com a questão da violência.

O fato brutal da violência, que tantas vezes foi desencadeado (e continua sendo) pelas religiões nesse mundo, nos obriga a repensar a relação entre religião e violência. E, por mais que as religiões e os ‘homens da religião’ preguem a paz, a concórdia e o amor, todos sabemos de sobra que, com demasiada frequência, o fator religioso é um determinante fundamental das agressões que os seres humanos cometem uns contra os outros. (...) Em todo caso, falar da violência sem fazer menção à religião é enfrentar uma questão que não somente ficaria incompleta, mas que, além disso, nunca chegaríamos a suas últimas raízes.⁷⁵

Além da dicotomia entre palavra e ação, na realidade, para Castillo o problema está na absolutização da própria religião em detrimento do valor fundamental da vida. Baseada num fundamentalismo, entra em jogo a questão do fanatismo e do fanático como aquele que, ao sacralizar um aspecto da realidade, o absolutiza e o torna excludente de tudo aquilo que dele difere ou diverge.⁷⁶ Assim, na medida em que a própria vida é posta em segundo plano e suplantada pela

⁷¹ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 336.

⁷² Segundo Roger Dadoun, a violência seria uma característica primordial e essencial, constitutiva do ser humano, de modo que ele é intrínseca e fundamentalmente definido e estruturado por ela. DADOUN, R., A violência, p. 8. Ver também BASTOS, A.; CABRAL, A. M.; REZENDE, J., Ontologia da violência, p. 13 e 17.

⁷³ MICHAUD, Y., A violência, p. 70-114. NARVÁEZ GOMES, L., A reconciliação.

⁷⁴ DADOUN, R., A violência, p. 14-22. TEIXEIRA, F. do C., Diálogo inter-religioso, p. 49s. STERN, J., Terror em nome de Deus. ROSA, J. M. S. (et al. eds.). Religião e violência.

⁷⁵ CASTILLO, J. M., ¿Sirve la religión para resolver el problema de la violencia?, p. 48.

⁷⁶ CASTILLO, J. M., ¿Sirve la religión para resolver el problema de la violencia?, p. 54. Na medida em que a própria religião é absolutizada, a violência religiosa é exercida contra o inimigo da religião. CASTILLO, J. M., Simbolos de libertad, p. 24.

religião, o fanático (ou o fundamentalista) assume um posicionamento violento para defender sua religião como um valor absoluto em si mesma.⁷⁷

Esse fenômeno revela uma visão religiosa negadora da alteridade. Nesse sentido, surgem teorias mais críticas que apontam as tradições religiosas monoteístas como as mais propensas ao uso da violência e, como tal, responsáveis pelo seu aumento indiscriminado, tanto na esfera religiosa quanto na geral.⁷⁸ O monoteísmo é visto como uma negação da diversidade. Comparado com o politeísmo que aceita a pluralidade e a diversidade de seres divinos, o monoteísmo é acusado de agir como uma força negadora do diferente, impondo despótica e tiranicamente sua crença e sua verdade que se tornam tão absolutas quanto a própria religião.

O fato mais crítico é que, segundo alguns, o cristianismo seria a face mais violenta dentre as tradições monoteístas.⁷⁹ Para constatar esse fato, bastaria um olhar para a história da civilização ocidental, cujo desenvolvimento é profundamente marcado pela presença e agência do cristianismo. Paralela a essa presença, há toda uma cultura de violência, na dualidade do fanatismo e da intolerância,⁸⁰ não só contra as outras religiões, como no caso das Cruzadas, mas também da perseguição interna contra os considerados hereges, levada adiante pelas diversas inquisições.⁸¹

Sem ignorar toda a contribuição do cristianismo para o desenvolvimento da humanidade,⁸² não há como menoscar os vários acontecimentos de nossa história que revelam a seguinte contradição: como uma tradição religiosa cujo fundamento é um Deus que se faz servidor, que coloca a própria vida a serviço da humanidade e que, como vítima da violência, estabelece a paz e a reconciliação entre Deus e a

⁷⁷ GEFRE, C., O futuro da religião entre fundamentalismo e Modernidade, p. 325.

⁷⁸ BINGEMER, M. C. L., Crer depois do 11 de setembro de 2001. BINGEMER, M. C. L., “No tendrás otros dioses más que a mí”. ESTRADA, J. A., Imagens de Deus, p. 75-112. Estudos Bíblicos (Monoteísmos: intolerância, discriminação e violências em nome de Deus). FÜRST, A., Monoteísmo y violencia. LOHFINK, N., Violencia y monoteísmo. TORRES QUEIRUGA, A., Monoteísmos e violência versus monoteísmo e fraternidade universal. VALADIER, P., Violence et monothéismes.

⁷⁹ VALADIER, P., Violence et monothéismes, p. 758. Ao tratar da barbárie religiosa, Edgar Morin afirma que o Cristianismo acentuou a tendência do Judaísmo em conceber os Deuses romanos como ídolos. Movido por seu “proselitismo universalista”, a barbárie cristã procurou destruir os outros Deuses e as outras religiões. MORIN, E., Cultura e barbárie europeias, p. 20.

⁸⁰ LOPES, M. A.; MARTIS, M. L., A peste das almas.

⁸¹ MORIN, E., Cultura e barbárie europeias, p. 21. Sobre essa questão, ver BINGEMER, M. C. L. (Org.), Violência e religião, p. 160-170.

⁸² SCHOMMER, A. O evangelho segundo a filosofia, p. 164.

humanidade, entre os seres humanos e em todo o cosmos, chega a ser produtora da violência que nega o valor fundamental da vida em todas as suas dimensões?⁸³ Estamos diante não somente de uma questão de sociologia ou antropologia religiosa. Esta é uma questão propriamente teológica.

A relação entre violência e cristianismo não se limita à esfera do cristianismo. Ela extrapola a dimensão de instituição religiosa e atinge a própria imagem do Deus cristão. A justificativa para essa postura, em se tratando de uma postura religiosa, é a própria imagem de Deus. Ou seja, uma religião violenta reflete um Deus violento.⁸⁴ De certo, pode-se falar de uma antecedente idolatria da violência e do poder das armas.⁸⁵ Mas causa espanto o sadismo de uma imagem de um Deus que só se contenta com o sangue do inocente para aplacar sua ira e seu desejo de vingança.⁸⁶

Pensadores como René Girard e Mircea Eliade refletem sobre a relação entre religião e violência e sua função nas sociedades,⁸⁷ cujo enfoque está direcionado à dinâmica do sacrifício. Por mais contraditório que possa parecer, a violência religiosa, presente no sacrifício como tal ou na morte sacrificial, tem uma função específica na sociedade.

O sacrifício apresenta-se como uma estrutura simbólica que, ao envolver um elemento de mistério em ação, tem a função de impedir que a violência, tida como interna à sociedade, atinja repercussões tais – todos contra todos – que coloquem em causa a sobrevivência da própria sociedade, levando-a a uma situação de colapso. A função do sacrifício, enquanto ritual (ELIADE, 2002, p. 31), é nem mais nem menos que “purificar a violência” (GIRARD, 1979, p.18). Assim, este efeito catártico do sacrifício coloca uma fronteira à própria violência acabando apenas por se manifestar num processo ritual, levando a que todas as pulsões e tensões que existiam na sociedade sejam transferidas para esse ritual, o qual envolve sempre uma vítima expiatória permitindo assim a subsistência da sociedade, já que mediante tal *transfert* a violência foi satisfeita, pelo menos por algum tempo.⁸⁸

⁸³ Vale notar a crítica feita por José M. Castilho: “Como foi possível tanta barbárie batizada com água benta e levada a cabo por batizados que, com frequência, invocavam o nome de Cristo?”, CASTILLO, J. M., ¿Sirve la religión para resolver el problema de la violencia?, p. 50.

⁸⁴ ESTRADA, J. A., Imagens de Deus, p. 8. Essa perspectiva está no centro da análise crítica de dois interessantes e instigantes artigos sobre a questão da violência religiosa: RUSHDIE, S., O nome do problema é Deus. SARAMAGO, J., Fator Deus.

⁸⁵ SICRE, J. L., Los dioses olvidados, p. 81-83.

⁸⁶ LIMBECK, M., A Deus à morte sacrificial, p. 13. VARONE, F., Esse Deus que dizem amar o sofrimento, p. 9-18.

⁸⁷ BASTOS, A.; CABRAL, A. M.; REZENDE, J., Ontologia da violência, p. 152-160. ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 165-195. HAMERTON-KELLY, R. G., Violência Sagrada, p. 45-89. A respeito da reflexão desses autores sobre a relação entre religião e violência e sua função nas sociedades citamos como exemplo: GIRARD, R., A violência e o sagrado. ELIADE, M., O sagrado e o profano.

⁸⁸ MERUJE, M.; ROSA, J. M. S., Sacrifício, rivalidade mimética e “bode expiatório” em R. Girard, p. 153.

Conforme os objetivos desta pesquisa de doutorado, o estudo do tema proposto, na relação com o subtema – a teologia da paz como chave hermenêutica do mistério pascal –, a análise da relação entre religião e violência e a função dessa relação nas sociedades supõem um percurso metodológico que abarca a questão da imagem (violenta e não-violenta) de Deus e suas imbricações com a teologia da paz.

De certo, esse percurso metodológico não pode ignorar a contribuição de pensadores como René Girard e sua teoria sobre a violência religiosa, muito menos sua importância para a teologia, pontualmente a possibilidade e a positividade da abordagem sobre a relação entre religião e violência,⁸⁹ bem como as portas hermenêuticas abertas por essa teoria. E isso não apenas como um contraponto ao discurso e à militância antirreligiosas e antidivinas por causa dessa relação, mas, principalmente, pela seriedade e fecundidade, pela complexidade e lógica da abordagem girardiana.

O fato é que quando nos referimos ao universo religioso, assim como às práticas, aos costumes e aos rituais religiosos em sua relação direta com as respectivas imagens divinas, vislumbramos sua transversalidade com a violência religiosa. Nesse sentido, as reflexões de Girard são fundamentais para manter esse horizonte diante dos olhos, de modo a identificar e desconstruir posturas ideológicas que acionam, justificam e legitimam a violência religiosa em nossos dias.

Considerando a gama de elementos que compõem seu espectro interpretativo da religião,⁹⁰ aqui é o caso de pontuar sua teoria da religião primitiva, a qual estabelece os fundamentos da função reguladora da violência religiosa, fundamental para a constituição não apenas do religioso, mas do humano, como uma válvula de escape direcionada a um terceiro não humano.⁹¹ Essa seria a importância primordial do sacrifício, cuja função é deslocar a violência entre iguais, pois “A violência que eles parecem estar fatalmente destinados a exercer um sobre o outro só pode se dissipar quando aplicada a vítimas terceiras, a vítimas sacrificiais.”⁹² Desse modo, a violência religiosa modera a violência social e

⁸⁹ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 165-195.

⁹⁰ HAMERTON-KELLY, R. G., Violência Sagrada, p. 45-87.

⁹¹ GIRARD, R., A violência e o sagrado, 15.

⁹² GIRARD, R., A violência e o sagrado, 15.

impede sua explosão, como no caso da espiral vingativa. Mas isso é apenas um lampejo da produção girardiana que ilumina nossa realidade, desenvolvida e aprofundada ao longo de suas obras.⁹³

Do ponto de vista hermenêutico, são notórias a contribuição e a influência de Girard aos estudos sobre a religião, assim como à interpretação bíblica e à reflexão teológica, em vários aspectos. No nosso caso, sua hermenêutica da religião sacrificial lança luzes sobre a questão da violência e do mal relacionada à imagem de Deus e ao mistério Pascal,⁹⁴ elementos fundamentais para nossa pesquisa sobre a hermenêutica da paz. A própria hermenêutica da cruz, mais especificamente a interpretação paulina, é reinterpretada a partir de um quadro referencial girardiano,⁹⁵ ou seja, a violência sagrada e seus correlatos como categorias de interpretação da cruz de Jesus, de seus elementos bíblicos⁹⁶ e de seus desdobramentos teológicos.⁹⁷

Contudo, por mais que o pensamento de Girard seja funcional para a desautorização de uma imagem de um Deus violento, assim como para a quebra da mimética da violência social, cuja canalização é condição para a possibilidade da construção da paz,⁹⁸ isso não seria suficiente para o escopo deste trabalho.

O fato é que as visões dos autores citados acima, sobre o sacrifício violento enquanto ritual e como agente purificador da violência, refletem de um modo positivo e propositivo a relação entre religião e violência. No entanto, há quem coloque essa mesma violência no centro do discurso e da militância antirreligiosa e antidivina.⁹⁹ Desse modo, nos últimos anos, testemunhamos o surgimento de novas afirmações de uma postura ateuísta, cujo enfoque está na relação da religião com a violência e nas imagens de Deus que essa relação engendra.¹⁰⁰

⁹³ HAMERTON-KELLY, R. G., *Violência Sagrada*, p. 54.

⁹⁴ ESTRADA, J. A., *A impossível teodiceia*, p. 184 (vide nota 44).

⁹⁵ HAMERTON-KELLY, R. G., *Violência Sagrada*, p. 31.

⁹⁶ HAMERTON-KELLY, R. G., *Violência Sagrada*, p. 89-124.

⁹⁷ ASSMANN, H. René Girard com teólogos da libertação, p. 221-247. ALISON, J. Conocer a Jesús, p. 11.14. MENDOZA-ÁLVAREZ, C., *Sobre a inviabilização do outro*, p. 31-50.

⁹⁸ ESTRADA, J. A., *Imagem de Deus*, p. 60.

⁹⁹ É o caso da crítica feita pelo “novo ateísmo”, pontualmente por DAWKINS, R., *Deus, um delírio*. DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*. HARRIS, S., *A morte da fé*. HARRIS, S., *Carta a uma nação cristã*. HITCHENS, Ch., *Deus não é grande*. ONFRAY, M., *Tratado de ateologia*.

¹⁰⁰ Sobre essa nova vertente do ateísmo ver, entre outros: HAUGHT, J., *God and the new atheism*. EAGLETON, T., *O debate sobre Deus*. McGRAPH, A.; McGRAPH, J., *O delírio de Dawkins*. ARMSTRONG, K., *Em defesa de Deus*, p. 296-304. LEFEBVRE, S.; TORRES QUEIRUGA, A.; BINGEMER, M. C., *Ateístas de qual Deus*. CONCEIÇÃO, M. A. R., *A fé em diálogo*. McGRAPH, A. E., *Ateísmos bestseller*.

A análise do estado atual da crítica à religião e à imagem de Deus nos permite vislumbrar sua transversalidade com a violência religiosa. Disso deriva a seguinte questão: seria a violência a origem da religião e o combustível que alimenta os três monoteísmos? No *Tratado de ateologia*, Michel Onfray coloca a “pulsão de morte” como a origem da religião e como o combustível que alimenta os três monoteísmos. Essa pulsão, quando direcionada para dentro do movimento religioso, provoca as patologias de autodestruição; quando se volta para fora, engendra a agressão, a violência, os crimes e os assassinios.

A religião do Deus único espousa esses movimentos: trabalha pelo ódio a si mesmo, pelo desprezo do próprio corpo, pelo descrédito da inteligência, pela desconsideração da carne, pela valorização de tudo o que nega a subjetividade desenvolvida; projetada contra o outro, fomenta o desprezo, a maldade, a intolerância que produzem os racismos, a xenofobia, o colonialismo, as guerras, a injustiça social. Basta observar a História para constatar a miséria e os rios de sangue derramados em nome do Deus único.¹⁰¹

Além da pulsão de morte, outra característica seria o ódio, de modo que

Os três monoteísmos, animados por uma mesma pulsão de morte genealógica, partilham uma série de desprezos idênticos: ódio da razão e da inteligência; ódio da liberdade; ódio de todos os livros em nome de um único; ódio da vida; ódio da sexualidade; das mulheres e do prazer; ódio do feminino; ódio do corpo, dos desejos, das pulsões. (...) Equivale a dizer a vida crucificada e o nada celebrado.¹⁰²

Desse modo, neste capítulo faz-se uma análise do estado atual da crítica à religião e à imagem de Deus a partir de sua relação com a violência. Essa análise foca a perspectiva delimitada primeiramente pelo viés da violência religiosa e divina. Para essa análise, ter-se-á como base as obras comumente citadas dos representantes do chamado novo ateísmo:¹⁰³ Christopher Hitchens, Daniel C. Dennett, Richard Dawkins e Sam Harris.¹⁰⁴

Num primeiro momento, a partir da leitura desses autores, nesta parte se fará uma apreciação e resumo da crítica de cada autor separadamente. Tendo em conta que o objeto deste trabalho não é a questão do ateísmo em si, a aproximação com o atual ateísmo é feita com uma intenção mediadora, uma mediação analítica. Nosso olhar se voltará especificamente para o modo como esses autores criticam a religião

¹⁰¹ ONFRAY, M., *Tratado de ateologia*, p. 52. Citamos este autor apenas como ilustração da postura antirreligiosa atual. Contudo, temos sérias ressalvas quanto aos seus posicionamentos epistemológicos e ideológicos com relação ao universo religioso e a certas tradições religiosas, em particular, como a judaica.

¹⁰² ONFRAY, M., *Tratado de ateologia*, p. 52-53.

¹⁰³ O qualificativo de “novo ateísmo” é dado por HAUGHT, J. F., *God and the new atheism*, p. ix.

¹⁰⁴ Suas obras tidas como representantes do chamado “novo ateísmo”: DAWKINS, R., *Deus, um delírio*. DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*. HARRIS, S., *Carta a uma nação cristã*. HARRIS, S., *A morte da fé*. HITCHENS, Ch., *Deus não é grande*.

e a divindade em chave da violência. Vamos nos apropriar dessa crítica para dela usar como mediação analítica da religião e da questão de Deus hoje. Esse será o fio condutor dessa análise. Assim, nesta parte do trabalho se procederá a um exame do desenvolvimento da crítica de cada autor, separadamente. A partir desse exame, no capítulo posterior, se fará uma síntese dessas críticas.

2.2

O Deus cruel, sadomasoquista e repugnante segundo Dawkins

A crítica religiosa proposta por Richard Dawkins apresenta uma intenção conscientizadora que engloba a possibilidade de imaginar um mundo sem religião. A conscientização da necessidade de se criar um mundo sem religião significa, mais exatamente, imaginar um mundo sem a inimizade¹⁰⁵ e toda a violência produzida pela religião, suposto que nesta esteja a raiz de todo o mal.¹⁰⁶

Partindo da ideia da absolutização da religião, o problema está no fundamentalismo excludente de toda realidade alheia à sua e seu posicionamento violento para defendê-la como um valor absoluto em si mesma.¹⁰⁷ Esse fundamentalismo é identificado por Dawkins como um absolutismo “dominador de mentes” no mundo atual, que “quase sempre resulta de uma forte fé religiosa e constitui um grande motivo para sugerir que a religião seja uma força para o mal no mundo”.¹⁰⁸

Mesmo que a religião em si não fizesse nenhum outro mal, sua característica divisora, perversa e cuidadosamente cultivada – sua apropriação deliberada da tendência natural da humanidade de favorecer os integrantes do próprio grupo e rejeitar os forasteiros – já seria suficiente para fazer dela uma força maligna significativa para o mundo.¹⁰⁹

Nisso consiste o mal da religião, ou mais detalhadamente o mal, a perniciosidade e o perigo da fé, agravados graças à sua irracionalidade, à falta de questionamento e de argumentação.¹¹⁰ Pois a religião fundamentalista

¹⁰⁵ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 335.

¹⁰⁶ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 24, note-se que os primeiros exemplos são eventos recente que relacionam a religião à violência, tais como os ataques terroristas em Nova York e Londres. Cita também eventos ocorridos ao longo da história: cruzadas, caça às bruxas, guerras e massacres religiosos. Além de práticas de intolerância religiosa e de exploração da fé popular.

¹⁰⁷ CASTILLO, J. M., ¿Sirve la religión para resolver el problema de la violencia?, p. 54.

¹⁰⁸ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 367.

¹⁰⁹ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 338.

¹¹⁰ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 395.

debocha ativamente do empreendimento científico. Ela nos ensina a não mudar de ideia e a não querer saber de coisas emocionantes que estão aí para serem aprendidas. Ela subverte a ciência e mina o intelecto.

A religião fundamentalista está determinada a arruinar a educação científica de inúmeros milhares de mentes jovens, inocentes e bem-intencionados.¹¹¹

Mas essa rejeição à religião não se aplica unicamente ao extremismo religioso. Mesmo reconhecendo que uma religião não fundamentalista, qualificada por Dawkins como “sensata”, pode não estar procedendo exatamente desse modo, ela indiretamente participa e colabora com o extremismo religioso. A religião sensata contribui com o fundamentalismo ao tornar o mundo seguro e propício para este, isso quando ensina às crianças a virtude de uma fé inquestionável.¹¹²

Grosso modo, ao não distinguir religião moderada de uma extremista, Dawkins não faz apenas uma diferenciação procedimental. O que quer fazer, em última instância, é não isentar a religião – a religião como um todo – da culpa por atos praticados por extremistas, como se a responsabilidade pela violência fosse (apenas) destes. A culpa é da religião em si, pois o extremismo não é, segundo esse autor, uma perversão da religião, mas sua verdadeira face, mesmo que oculta. Tanto é que mesmo quando fala de uma religião “moderada”, ele não a isenta de culpa e de responsabilidade, pois essa moderação representa a porta de entrada ou um convite para o extremismo.¹¹³ Tudo por causa da irracionalidade da religião, dado que a virtude da fé se encontra exatamente em sua inquestionabilidade.¹¹⁴

Em consequência, Dawkins vai apregoar a necessidade de um mundo sem religião por causa do mal que dela germina,¹¹⁵ bem como das divisões, da inimizade e da vendeta que ela causa.¹¹⁶ Justamente, essa face “diabólica” da religião é que, para Dawkins, ao mesmo tempo a caracteriza e revela sua “força maligna significativa para o mundo”.¹¹⁷ Nesse sentido, sua crítica não se restringe à dimensão fenomenológica da religião em sua relação com a violência. Religião e violência estão ligadas intrinsecamente, ou seja, Dawkins atribui a violência e o mal

¹¹¹ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 364 e 367.

¹¹² DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 367.

¹¹³ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 392.

¹¹⁴ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 394.

¹¹⁵ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 24.

¹¹⁶ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 334.

¹¹⁷ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 338.

à essência da religião; nisto consiste o fundamento para a sua afirmação de que na religião está a raiz do mal.¹¹⁸

Como tal, a religião é caracterizada como uma “força que provoca divisões”, assim como “um *rótulo* para a inimizade”, pois ela “amplifica e exacerba” os danos causados pelas “poderosas tendências da humanidade para a lealdade dentro do grupo e a hostilidade a forasteiros”.¹¹⁹ Dessa postura surgem os conflitos e as guerras religiosas, cujo motivo principal é o fundamentalismo religioso. Este, segundo Dawkins, está ligado a uma fé religiosa, a uma fé inflexível na veracidade e unicidade da própria religião; que, por sua vez, é reforçada por um “livro sagrado que condena à morte de forma explícita todos os hereges e seguidores de religiões rivais”,¹²⁰ pois toda certeza fundamentalista está baseada na verdade presente em seu livro sagrado. Desse modo, certeza, verdade e livro estão todos numa mesma ordem, de modo que a veracidade da certeza reside na veracidade do livro, e este é a verdade como tal. Para Dawkins, esse é o axioma originante do fundamentalismo,¹²¹ ou, como fala em outros lugares, da religião fundamentalista.

O fundamentalismo religioso pode ser interpretado, dentro da proposta deste trabalho, como o ponto central da crítica à religião feita por Dawkins, seja pelo que ele denomina de “religião fundamentalista”, seja pelo perigo de uma postura religiosa moderada. Para esse autor, falar de religião fundamentalista é praticamente uma tautologia. Ele contempla e interpreta a religião apenas pela perspectiva fundamentalista; há uma identidade intrínseca entre religião, violência e fundamentalismo.¹²²

A partir dessa identidade relacional entre religião e violência e de suas implicações na vivência religiosa, chega-se à questão da imagem de Deus presente na crítica desse autor. Para Dawkins o mal da religião está relacionado exatamente ao sujeito do título de seu livro, ou seja, Deus; não um Deus ou Deuses de filósofos ou cientistas, mas a divindade no sentido mais popular e comum: os Deuses

¹¹⁸ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 24, note-se que os primeiros exemplos são eventos recente que relacionam a religião à violência.

¹¹⁹ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 334 e 336.

¹²⁰ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 358.

¹²¹ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 362.

¹²² Essa é uma das principais críticas que se faz à análise religiosa de Dawkins. HAUGHT, J. F., God and the new atheism, p. 28. EAGLETON, T., O debate sobre Deus, p. 57. ARMSTRONG, K., Em defesa de Deus, p. 301. O próprio Dawkins responde a essa acusação, de que vê apenas o que há de pior na religião, argumentando que é com essa característica da religião, ou do discurso religioso, que praticamente todo o mundo tem contato. DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 14.

sobrenaturais.¹²³ Dawkins se refere a todas as divindades, sejam de tradições monoteístas ou politeístas;¹²⁴ mais amplamente, sua condenação é dirigida a toda e qualquer forma de sobrenaturalismo.¹²⁵

Não estou atacando nenhuma versão específica de Deus ou Deuses. Estou atacando Deus, todos os Deuses, toda e qualquer coisa que seja sobrenatural, que já foi e que ainda será inventada.¹²⁶

Num sentido mais estrito, há uma concentração na relação entre violência e o monoteísmo bíblico (Deus da tradição judaico-cristã). Malgrado a afirmação de que o objeto de seu livro seriam os Deuses sobrenaturais, sem que o autor explique o que significaria esse sobrenatural, sua crítica religiosa se concentra nas tradições monoteístas de tradição abraâmica. O único critério que sustenta sua escolha é a familiaridade dos leitores de sua obra com essas tradições.¹²⁷ Dawkins tem uma predileção pelo Deus da tradição bíblica: “Javé, o Deus do Antigo Testamento”,¹²⁸ qualificado como “o personagem mais desagradável de ficção”,¹²⁹ um “ogro cruel do Antigo Testamento”,¹³⁰ o “Deus malvado”, cuja negação é um postulado para a superação do problema do mal.¹³¹

Essa imagem de Deus atrelado ao mal não se limita, segundo Dawkins, às tradições e aos relatos, às lendas e aos mitos do Antigo Testamento. Mesmo que esse autor estabeleça uma diferença ética entre os Testamentos e suas divindades, reconhecendo o avanço moral representado por Jesus, e que este seja um modelo de princípios morais,¹³² contudo, na apreciação de Dawkins há um sério problema com o cristianismo.

A visão estreita de Dawkins com relação à religião, pontuada acima, está presente em sua crítica do cristianismo e da teologia cristã. Em seu texto, Dawkins apresenta uma interpretação redutiva do cristianismo e de toda a teologia do Novo Testamento a uma questão de doutrina. Desse modo, afirma que a “doutrina central do cristianismo”, o “cerne da teologia do Novo Testamento”, se reduz à “expição”

¹²³ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 39 e 45 (grifos do autor), “toda e qualquer coisa que seja sobrenatural”, DAWKINS, R., p. 63.

¹²⁴ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 61.

¹²⁵ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 62.

¹²⁶ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 63.

¹²⁷ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 44 e 62.

¹²⁸ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 45.

¹²⁹ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 55, onde o autor cita as características negativas divinas.

¹³⁰ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 322.

¹³¹ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 152.

¹³² DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 322s.

do “pecado original”.¹³³ Não é o caso de entrar em uma discussão se haveria ou não uma redução na medida em que um aspecto da doutrina e da teologia cristãs sobre o Mistério Pascal é citado como elemento central, ou como síntese de todo mistério salvífico cristão.¹³⁴ O fato é que, para Dawkins, esse elemento é o único que caracteriza o cristianismo. O que mais nos interessa neste caso é uma limitação interpretativa ainda mais grave, pois a escolha do aspecto expiatório tem como critério, de acordo com o interesse desse autor ao analisar a doutrina cristã,¹³⁵ a questão da violência que nele transparece.

Segundo a visão de Dawkins, a própria teologia do Novo Testamento é qualificada como sadomasoquista,¹³⁶ pois a doutrina da expiação do pecado original é questionada como uma ação vingativa de Deus.¹³⁷ A morte de Jesus e mesmo sua encarnação são vistas unicamente na perspectiva de uma tortura e execução como expiação do pecado. Esse fato, na visão de Dawkins, revela então a imagem de um Deus “cruel, sadomasoquista e repugnante”.¹³⁸

Descrevi a expiação dos pecados, a doutrina central do cristianismo, como cruel, sadomasoquista e repugnante. Também deveríamos qualificá-la como loucura de pedra, se não fosse pela enorme familiaridade com ela, que anestesia nossa objetividade. Se Deus quisesse perdoar nossos pecados, por que não perdoá-los, simplesmente, sem ter de ser torturado e executado em pagamento – condenando, dessa forma, as gerações futuras e remotas de judeus a pogroms e perseguidos por serem os “assassinos de Cristo”: será que esse pecado hereditário também foi transmitido pelo sêmen?¹³⁹

Até mesmo a encarnação – ato pelo qual a vida e a história humanas se divinizam pelo Verbo que, quenoticamente, assume nossa condição de *sarx* –

¹³³ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 323 (as aspas são do autor).

¹³⁴ Teologicamente, a polêmica histórica tem como eixo a questão da justificação, mais precisamente o embate católico luterano sobre a doutrina da justificação. Sobre essa questão, e o modo como as Igrejas Católica e Luterana hoje se posicionam ver: Federação Luterana Mundial; Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos, Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação. Sobre a noção de expiação na teologia da salvação, ver: MIRANDA, M. F., A salvação de Jesus Cristo, p. 75-80. Com relação à Salvação cristã, mais precisamente uma abordagem que leva em conta a questão da violência e do mal, ver: TORRES QUEIRUGA, A., Recuperar a salvação. Para uma visão abrangente sobre a salvação, ver: SESBOÜÉ, B.; WOLINSKI, J. (Dirs). História dos dogmas.

¹³⁵ Vale ressaltar a crítica feita por Karen Armstrong a postura ateísta de reduzir “os complexos fenômenos da religião a fórmulas que convêm a suas próprias ideologias”. ARMSTRONG, K., Em defesa de Deus, p. 307.

¹³⁶ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 324.

¹³⁷ Para François Varone, o questionamento à doutrina da expiação já aparece no ateísmo existencial como uma “não salvação”, por isso, este autor faz uma reavaliação da relação do cristianismo com o sangue, VARONE, F., Esse Deus que dizem amar o sofrimento, p. 9-26. Do mesmo modo, outros autores desenvolvem essa empresa em outras perspectivas, como MOINGT, J., O homem que vinha de Deus, p. 354-356. SESBOÜÉ, B., Jesucristo el único mediador., p. 53-57, 70-78.

¹³⁸ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 324s e 326.

¹³⁹ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 326.

também é interpretada e vilipendiada por Dawkins como *sadomasoquismo*, pois seu único propósito foi a tortura e execução de Jesus. Desse modo, esse autor vê na encarnação também uma loucura, dado que ele reduz a vida e a experiência de Jesus tendo como causa e objetivo a tortura e execução em vista do pecado de Adão, “um pecado *simbólico* cometido por um indivíduo *inexistente*”.¹⁴⁰

Esse quadro divino pintado em cores fortes por Dawkins, essa iconografia do Deus bíblico têm uma intenção ética e antropocêntrica. Para esse autor, esse Deus está na origem do Judaísmo, do Cristianismo e do Islamismo; em torno dele, essas religiões monoteístas criaram várias lendas, vários “mitos fundadores”, mitos que fundamentam não somente as religiões em si, mas o modo como seus fiéis devem agir, pois o protagonismo divino é modelo ético de ser das três religiões monoteístas. O problema é que, segundo Dawkins, o modo de agir desse protagonista divino não passaria pelo crivo da moralidade moderna.¹⁴¹

Aqui destacamos, como conclusão sobre essa visão de Dawkins, o que para nosso trabalho é pontual: a postura de Dawkins em não aceitar que esse Deus – Javé – e tudo o que o Antigo e o Novo Testamentos revelam sobre ele e sobre seu modo de proceder sejam a orientação moral para as pessoas. De certo ponto, a existência ou não existência de Deus fica relegada a segundo plano; a questão metafísica perde para a questão ética. Nesta reside o problema em torno da transmissão do vírus religioso que trabalha a favor de uma divindade que, no fim, é maléfica ao próprio hospedeiro, ou seja, a humanidade: um “exemplo aterrador” de Deus que, de modo mais incisivo, é qualificado como um “monstro do mal”.¹⁴²

2.3

O violento encanto religioso e divino segundo Dennett

Em continuidade com o naturalismo de Dawkins, Daniel C. Dennett tem como objetivo demonstrar a natureza da religião como nada mais que formada por fenômenos naturais.

Posso querer dizer que a religião é natural como oposta ao *sobrenatural*, que é um fenômeno humano composto de eventos, organismos, objetos, estruturas, padrões e coisas parecidas que obedecem, todos, às leis da física ou da biologia, e que,

¹⁴⁰ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 325 e 327.

¹⁴¹ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 312s.

¹⁴² DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 320.

portanto, não envolve milagres. E é isso que quero dizer. Note que pode ser verdade que Deus exista, que Deus seja mesmo o criador inteligente, consciente e amoroso de todos nós, e, no entanto, *ainda assim*, a religião em si, como um conjunto complexo de fenômenos, é perfeitamente natural.¹⁴³

A naturalidade da religião está relacionada à linguagem e ao simbolismo, agentes de sua transmissão cultural (não genética).¹⁴⁴ Esse modo de transmissão cultural tem relação com a perspectiva ideológica da religião, a qual tem enfeitado a humanidade¹⁴⁵ em nome de agentes sobrenaturais, que, desse modo, exercem sua influência sobre as pessoas. Disso decorre uma primeira definição da religião como sendo “*um sistema social cujos participantes confessam a crença em um agente ou agentes sobrenaturais cuja aprovação eles buscam.*”.¹⁴⁶

A figura desses agentes sobrenaturais é, para Dennett, o ponto central do problema religioso, pois é a partir deles que as pessoas religiosas vão pautar seu modo de pensar e de agir, bem como de levar uma vida bem-intencionada.¹⁴⁷ Dessa relação surge o interesse pela religião; mais ainda, pela influência que ela exerce sobre a realidade como tal e, principalmente, sobre os significados da realidade para as pessoas.¹⁴⁸

Decorre dessa influência certa ambiguidade com relação à importância da religião para a humanidade. Há pessoas que colocam na religião, na sua particular ou no diálogo e acordo entre as diversas religiões, a esperança para a paz; ao mesmo tempo, há os que fundamentam a violência no mundo exatamente a partir da convicção religiosa.¹⁴⁹ Por outro lado, pode-se constatar a eficácia da religião no revigoramento da vida, pois

Pessoas que poderiam permanecer centradas em si mesmas, ou superficiais, ou sem refinamento, ou simplesmente desistentes são muitas vezes enobrecidas pela religião, adotando uma perspectiva na vida que as ajuda a tomar decisões difíceis, que todos nós nos orgulharíamos de tomar.¹⁵⁰

A explicação dada por Dennett sobre a religião engloba uma visão clara dos diversos fenômenos humanos nela incluídos e suas diversas possibilidades.¹⁵¹ E isso acontece, principalmente, na distinção que ele faz entre a *religião do povo* e a

¹⁴³ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 35 (grifos do autor).

¹⁴⁴ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 35.

¹⁴⁵ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 16.

¹⁴⁶ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 19 (grifo do autor). Uma definição que não tem relação lógica e teológica com o cristianismo, EAGLETON, T., O debate sobre Deus, p. 53.

¹⁴⁷ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 22.

¹⁴⁸ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 25.

¹⁴⁹ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 27.

¹⁵⁰ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 66, ver também p. 286.

¹⁵¹ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 103.

religião *organizada*.¹⁵² Essa passagem, ou metamorfose, como prefere esse autor, da religião popular para a organizada é marcada pela domesticação da religião. A domesticação da religião acontece pelo interesse de se formar e manter uma coalizão, ou seja, uma organização social, fora da relação parental, baseada num pensamento em comum em vista das necessidades vitais (um fenômeno de mercado).¹⁵³

Isso gera novas pressões seletivas,¹⁵⁴ ou seja, realidades que fortalecem a necessidade da própria organização como tal e que vão engendrar toda uma engrenagem até chegar à organização da religião. Nesse ponto, o pensamento de Dennett se apoia na teoria dos *memes* de Dawkins. A domesticação dos memes selvagens da religião popular depende da atuação de intendentess, ou seja, “pessoas que irão trabalhar arduamente e usar a inteligência para a propagação deles [os memes] e protegê-los de seus inimigos”,¹⁵⁵ como guardiães que garantiriam sua existência.

A ideologia religiosa, no caso da religião institucionalizada, através da qual os intendentess (qualificados por Dennett como cleptocratas) se justificam e mantêm seu poder, é o ponto-chave da coalizão necessária para a manutenção do indivíduo e do grupo, a ligação entre não parentes. Vale notar que, de modo positivo, ela fornece a motivação para a atitude de sacrifício da vida, mesmo que em favor de outras pessoas.¹⁵⁶ Contudo, para manter a ideologia religiosa, os cleptocratas introduzem o medo, o “medo de um poder mais alto”, o “medo dos Deuses”.¹⁵⁷ A religião, então, em seu conjunto doutrinal e em seus rituais, manifesta sua violência ao usar o medo dos Deuses para a manutenção de sua existência, para a transmissão (memética) de sua tradição. Ela usa a violência e o medo para controlar seus “carneiros”,¹⁵⁸ e, desse modo, manter sua autossustentação e a de seus cleptocratas.

Dennett confronta a “teoria do meme”¹⁵⁹ de Dawkins com sua “teoria das escolhas racionais”. Por um lado, ele defende a ideia de um estágio em que o

¹⁵² “o tipo de religião que não tem credos escritos, teólogos, nem hierarquia ou funcionários.”. DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 153.

¹⁵³ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 182.

¹⁵⁴ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 183.

¹⁵⁵ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 185.

¹⁵⁶ DIAMOND, J., *Guns, germs, and steel*, p. 278. DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 186.

¹⁵⁷ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 187s.

¹⁵⁸ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 188.

¹⁵⁹ Dennett apoia-se na hipótese dos memes de Dawkins, segundo a qual a replicação diferenciada dos memes está no centro do processo de planejamento evolutivo das religiões. Porém, ele a

hospedeiro deve se abrir, sem resistência “racional”, ou seja, de modo passivo ou receptivo ao meme. Cita como exemplo a submissão do muçulmano (o sentido do termo islã) e a obediência inflexível do cristão em difundir a Palavra. Contudo, ele opera uma inversão dessa relação, na medida em que um nível de racionalidade entra em cena, ou seja, tendo em vista que há uma escolha racional do meme a ser acolhido e sobre o qual será exercida uma intencionalidade.¹⁶⁰ Essa teoria das escolhas racionais aliada à teoria econômica (ao menos na religião nos EUA) revela que não é insustentável uma visão científica da religião como “um sinal de burrice, neurose, pobreza, ignorância ou consciência falsa, ou representa uma fuga da modernidade.”¹⁶¹ Essa escolha racional tem relação com a possibilidade e a necessidade da “utilização e manipulação do sobrenatural”, de negociação com a divindade. Nesse sentido, a escolha de uma religião em detrimento de outra é fundamental.¹⁶²

Incluso na metamorfose da domesticação da religião está o fenômeno religioso (ou humano) do monoteísmo. Esse “processo histórico da passagem do politeísmo” está ligado à passagem da crença em Deuses para a crença em Deus, principalmente com a “*crença na crença em Deus*”.¹⁶³ Para Dennett, o monoteísmo (judaísmo, cristianismo e islamismo) representa a passagem de um conceito de Deus marcado por um antropomorfismo concreto para um conceito mais abstrato.¹⁶⁴

Apresentando sua visão sobre Deus, Dennett afirma que as diversas “histórias de Deus” fazem uma abordagem de Deus em si, mas como um objeto intencional, ou seja, Deus como objeto da crença popular, pois elas não passam de “histórias do conceito de Deus” e de seus contextos seculares.¹⁶⁵ E essa crença na crença em Deus é tão séria que pessoas lutam por ela. De certo modo, essa perspectiva isenta Deus da ação violenta da religião. Esta seria praticada não em nome de Deus, mas

apresenta como uma “*alternativa memética suave*”, dado que se pode perceber certa utilidade (que seja apenas neutralidade) desses memes. DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 198s.

¹⁶⁰ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 201.

¹⁶¹ STARK, R.; FINKE, R., *Acts of faith*, p. 18. DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 204.

¹⁶² DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 205.

¹⁶³ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 220 (grifo do autor). “A crença na crença de que alguma coisa é importante tornou-se compreensivelmente forte e amplamente disseminada.” “Embora não se restrinja à religião, em nenhum outro lugar a crença na crença tem uma máquina de elaboração mais fecunda.” DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 217 e 219.

¹⁶⁴ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 220.

¹⁶⁵ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 230.

em nome do conceito que se tem de Deus.¹⁶⁶ Dennett não liga diretamente Deus à violência, mas fala da esfera punitiva de Deus que, como um policial, sustenta o medo religioso de se abandonar à religião.¹⁶⁷

A partir dessa perspectiva, a reflexão de Dennett aborda mais diretamente a relação entre religião e violência, principalmente em decorrência da grave questão da perversão que a religião provoca, ou seja, a religião perverte o amor para que este fundamente a violência contra o diferente, contra os que não professam sua religião.¹⁶⁸ E isso é possibilitado pela lógica do encanto que as religiões provocam nas pessoas; uma lógica contraditória, pois a religião tem seu valor na medida em que propicia um bem-estar para as pessoas.¹⁶⁹ Por isso, é preciso superar essa lógica e seu fanatismo vergonhoso pois,

Uma tarefa importante para as pessoas religiosas de todos os credos no século XXI será espalhar a convicção de que não existem atos *menos* honrados do que fazer mal a “infiéis” de uma cor ou de outra por “desrespeitar” uma bandeira, uma cruz, um texto sagrado.¹⁷⁰

A lógica do encanto religioso se encarna no fanatismo religioso relacionado às guerras, principalmente às chamadas guerras justas, motivando e justificando a morte e o assassinato como algo moralmente aceito.¹⁷¹ A despeito desse fato, a relação que Dennett estabelece entre um comportamento violento e a religião não é uma relação causal, a religião como causa fundamental da violência.¹⁷² Contudo,

as religiões são certamente a fonte mais prolífica das “certezas morais” e dos “absolutos” dos quais esses fanatismos dependem. E embora as pessoas que conseguem enxergar tons de cinza tenham menor capacidade de encontrar desculpas para elas mesmas cometerem atos criminosos, elas também, hoje, têm grande probabilidade de encarar a convicção religiosa devota como um fator significativamente atenuador para medir a punição. (...) Precisamos espalhar a notícia de que a intoxicação por religião também não é desculpa.¹⁷³

Essa “intoxicação por religião” se verifica, segundo Dennett, na tolerância e sua relação com a questão da crença na crença. Nesse caso, o foco não estaria na

¹⁶⁶ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 231. Concepção próxima ao “Fator Deus” de Jose Saramago como causa da violência, SARAMAGO, J., O fator Deus.

¹⁶⁷ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 299.

¹⁶⁸ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 272.

¹⁶⁹ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 274.

¹⁷⁰ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 273.

¹⁷¹ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 301s. O autor chama a atenção para a manipulação do fanatismo de jovens como terreno para semear mitos que justificam suas guerras.

¹⁷² Esta percepção de Dennett se aproxima da tese defendida por Karen Armstrong de que não é a religião que envenena as coisas, mas são as coisas que envenenam a religião. Nesse caso a religião acaba sendo usada como justificativa para a violência. ARMSTRONG, K., Fields of Blood, p. 14.

¹⁷³ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 302. Esses absolutos remetem à absolutização alertada por CASTILLO, J. M., ¿Sirve la religión para resolver el problema de la violencia?.

tolerância, mas na intolerância. Esta seria uma estratégia para se evitar o confronto, um modo para a existência de “credos sistematicamente mascarados”, uma maneira de se evitar a “colisão entre credos contraditórios”.¹⁷⁴

Essa visão de tolerância e intolerância se relaciona ao pensamento de Dawkins quando fala da religião moderada. Desse modo, moderados e tolerantes estão acuados pelos radicais que matam e morrem em nome da religião, em nome de seus credos.¹⁷⁵ Para Dennett, essa tolerância para com a intransigência religiosa é “um dos problemas morais mais intratáveis que confrontam o mundo de hoje”, dado que quase todas as religiões

Têm uma população saudável de pessoas de mente ecumênica que estão ansiosas por estender a mão para pessoas de outros credos, ou sem credo algum, e avaliar os dilemas do mundo racionalmente. (...) mas essa gente bem-intencionada e enérgica é singularmente ineficaz em lidar com os integrantes mais radicais de seus próprios credos. Em muitos casos tem um justificado terror a esses fiéis.¹⁷⁶

Nesse sentido, não apenas os intransigentes ou radicais são responsáveis pelo dano causado pela violência religiosa. Os moderados partilham dessa responsabilidade. Por um lado, na medida em que sustentam e propagam sua religião, a tornam uma religião respeitável; por outro lado, são usados pelos fanáticos e não são capazes de adotar medidas para restringir a ação destes.¹⁷⁷

Para Dennett, a superação dessa visão de tolerância passa pela conscientização moral do crente. É preciso superar a moral religiosa, ou melhor, superar a moral religiosa como “meme escravizador”:¹⁷⁸ a moral religiosa, dos que têm uma fé *inquestionável*, como delegação das decisões morais a especialistas confiáveis.¹⁷⁹ Nesse ponto, a moral religiosa é *imoral*. Vale notar a repetição do qualificativo *inquestionável*, aplicado à fé e à moral. É contra essa fé e moral *inquestionáveis* que o autor desenvolve sua pesquisa. Principalmente se

O fato de que sua fé seja tão forte que você não possa pensar diferente apenas mostra (se você *realmente* não conseguir) que você foi *inabilitado* para a persuasão moral, é um tipo de escravo robótico de um meme que você não é capaz de avaliar. E se

¹⁷⁴ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 307. O autor aborda a tolerância em três níveis: como estratégia política de contemporização, como relativismo, como legado histórico supérfluo. Essa concepção de tolerância e intolerância corresponde ao “individualismo de autorrealização” ampla e fortemente disseminado em nossa sociedade que. Nesse sentido, podemos falar de tolerância como um “centramento no *self*” religioso. Sobre isso ver: TAYLOR, C. A ética da autenticidade, p. 24.

¹⁷⁵ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 308.

¹⁷⁶ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 314-315. Dennett cita como exemplo de esforço ecumênico o 4º Parlamento das Religiões do Mundo, reunido em Barcelona (2004).

¹⁷⁷ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 316s.

¹⁷⁸ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 313.

¹⁷⁹ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 312. Há uma alienação, em seu sentido de crítica à religião. REALE, G.; ANTISERI, D., História da filosofia, p. 191-192.

you responder que você *pode*, mas não *quer* considerar as razões a favor e contra a sua convicção (porque é a palavra de Deus, e seria sacrilégio até pensar se ela poderia estar errada), você confessa sua recusa voluntária de ater-se às condições mínimas para uma discussão racional. De qualquer modo, suas declarações acerca de suas opiniões profundamente arraigadas são posturas que estão fora de lugar, são parte do problema, e não parte da solução, e teremos de nos desviar de você da melhor forma possível.¹⁸⁰

A superação passaria também pela transformação da religião em uma “alternativa digna”. Dennett não o explica claramente. A princípio, parece ser a transformação da religião em filantropia, retirar sua máscara de “vaca sagrada”. A ideia central é a de dessacralização da religião, “dessacralizar os excessos em cada religião pelo *lado de dentro*”.¹⁸¹

Somente aqueles dentro da comunidade religiosa podem efetivamente começar a dismantlar essa atitude profundamente imoral. Os multiculturalistas que nos incitam a ir devagar com eles estão exacerbando o problema.¹⁸²

Essa postura de Dennett nos mostra que ele possui uma visão menos agressiva para com as religiões. Mesmo questionando a explicação da origem e da continuidade das religiões, Dennett valoriza elementos nelas presentes¹⁸³, tais como a solidariedade, a “solidariedade impressionante alcançada por muitas organizações religiosas”. Outro elemento é a espiritualidade. Indo além da superficialidade e de estereótipos, e superando lugares comuns, Dennett apresenta uma interessante e instigante noção de espiritualidade: espiritualidade como superação do “eu”.

Largue o seu *eu* [*self*]. Você pode abordar as complexidades do mundo, tanto suas glórias como seus horrores, com uma atitude de curiosidade humilde, reconhecendo que, não importa quão profundamente tenha visto, você só arranhou a superfície, você vai encontrar mundo dentro de mundos, belezas que não podia até então imaginar, e suas próprias preocupações mundanas encolherão para o tamanho *adequado*, nada tão importante no esquema maior das coisas. Conservar essa visão maravilhosa do mundo à mão enquanto se lida com as exigências da vida diária não é um exercício fácil, mas, definitivamente, vale o esforço, porque se você consegue se manter *centrado* e *envolvido*, vai achar as escolhas difíceis mais fáceis, as palavras certas ocorrerão quando você precisar delas, e você vai mesmo ser uma pessoa melhor. Isso, eu proponho, é o segredo da espiritualidade, e não tem nada a ver com acreditar em uma alma imortal ou em qualquer coisa sobrenatural.¹⁸⁴

Essa visão de espiritualidade supera dois equívocos. Primeiramente, espiritualidade deixa de ser incompatível com o materialismo; além disso, revela a hipocrisia e a inocência de atitudes “cruéis e arrogantes, autocentradas e

¹⁸⁰ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 313s.

¹⁸¹ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 318.

¹⁸² DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 319.

¹⁸³ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 194.

¹⁸⁴ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 320s (grifos do autor).

supinamente despreocupadas com os problemas morais do mundo” que pessoas religiosas têm mantido.¹⁸⁵ A superação dessa egolatria corresponde à preocupação de reconhecer o perigo da atitude religiosa ambígua e pretensiosa de verdade absoluta ou autodivinização.¹⁸⁶

2.4

A religião como veneno e Deus como um monarca mal-humorado segundo Hitchens

Um elemento que primeiramente chama a atenção na crítica feita por Christopher Hitchens (como uma primeira tese), justamente pela ligação com a supramencionada religiosidade autocentrada, é a afirmação da religião (ou das igrejas) como produto ou criação humana: “Deus não criou o homem à sua imagem. Evidentemente foi o contrário, e essa é a explicação indolor para a profusão de Deuses e religiões”.¹⁸⁷ As religiões são meramente replicadoras antropomórficas das mazelas inerentes à nossa natureza humana, como a misoginia e o solipsismo,¹⁸⁸ justificadas por uma visão religiosa de um universo que gira em torno do eu; bem como de visões populistas, dirigidas aos “pobres, sofridos e ignorantes” por meio de um “profeta humilde”.¹⁸⁹

Na qualidade de uma criação humana, as origens da religião pertencem a uma época de medo, ignorância¹⁹⁰ e superstição, o que garante sua preservação.¹⁹¹ Medo, ignorância e superstição como herança de uma época em que não se tinha nenhum conhecimento sobre a realidade, pois a religião

Vem da infância assustada e chorosa de nossa espécie e é uma tentativa infantil de atender à nossa inescapável necessidade de conhecimento (bem como de conforto, garantia e outras necessidades infantis).

Todas as tentativas de conciliar a fé com a ciência e a razão estão condenadas ao fracasso e ao ridículo exatamente por essas razões.¹⁹²

¹⁸⁵ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 323.

¹⁸⁶ ESTRADA, J. A., *Imagens de Deus*, p. 66 e 98.

¹⁸⁷ HITCHENS, C., *Deus não é grande*, p. 18. Essa é uma afirmação recorrente do autor, reaparecendo nas páginas 19, 21, 26-27, 57, 58, 96-97, 110, 112, 126, 140-141, 146, 155-156, 185, 200-201, 211 e 220.

¹⁸⁸ HITCHENS, C., *Deus não é grande*, p. 58 e 74.

¹⁸⁹ HITCHENS, C., *Deus não é grande*, p. 110.

¹⁹⁰ HITCHENS, C., *Deus não é grande*, p. 65.

¹⁹¹ HITCHENS, C., *Deus não é grande*, p. 235.

¹⁹² HITCHENS, C., *Deus não é grande*, p. 66 (ver também p. 209).

Para Hitchens, a religião teve seu lugar no passado, nas origens das interrogações humanas diante da vida e do mundo. Numa perspectiva evolucionista, os questionamentos religiosos iniciam a postura investigativa do ser humano. Todavia, além de não conseguir solucionar esses questionamentos vitais,¹⁹³ mais grave ainda, é o fato de que a religião, a fé e a superstição distorcem nossa noção geral do mundo.¹⁹⁴ Por isso, Hitchens conclui que a religião não tem mais sentido hoje,¹⁹⁵ seja um sentido epistemológico ou num sentido ético. No máximo, ela se aproxima de um humanismo, “um humanismo admirável, mas nebuloso”,¹⁹⁶ pois o que de bom uma pessoa religiosa faz é fruto de seu humanismo.¹⁹⁷ Nesse caso, conclui, mais proveitoso que a religião é um renovado Iluminismo.¹⁹⁸

Outro elemento relevante (uma segunda tese) não apenas pela recorrência, mas, principalmente, por sua potência na reflexão de Hitchens é a afirmação peremptória e multiforme da destrutividade da religião,¹⁹⁹ dado que “a religião é um veneno”, que “ela envenena tudo”, ou ainda que ela seja “o veneno em ação”. Tal afirmação é respaldada por afirmações secundárias, tais como: a religião destrói todas as conquistas humanas;²⁰⁰ nos tira a capacidade de discernir o certo e o errado;²⁰¹ é uma ameaça à civilização e uma ameaça à sobrevivência humana;²⁰² ela cria uma atmosfera de infelicidade, de desconfiança, de hostilidade e sectarismo político,²⁰³ motivada por uma dialética de ódio.

A coexistência da origem humana da religião com a destrutividade religiosa marca nuclearmente seu paradoxo: uma criação humana que vilipendia o próprio ser humano.

¹⁹³ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 23.

¹⁹⁴ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 48.

¹⁹⁵ “A religião disse suas últimas palavras inteligíveis, nobres ou inspiradas há muito tempo. (...) Não teremos mais os profetas ou os sábios do passado, e é por isso que as devoções hoje não passam de ecos de ontem, algumas vezes transformadas em gritos para disfarçar o terrível vazio.” “A religião não tem mais justificativas. Graças ao telescópio e ao microscópio, ela já não oferece uma explicação que tenha qualquer importância.”. HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 18, 258.

¹⁹⁶ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 18.

¹⁹⁷ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 36, 167.

¹⁹⁸ “Acima de tudo, estamos necessitados de um Iluminismo renovado, que se baseie na proposição de que o devido objeto de estudo da humanidade é o homem – e a mulher. (...) E tudo isso, e mais, está, pela primeira vez em nossa história, ao alcance ou nas mãos de todos.”. HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 258.

¹⁹⁹ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 19, 23, 25-43, 69, 186, 211.

²⁰⁰ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 23.

²⁰¹ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 31.

²⁰² HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 33.

²⁰³ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 35.

Os três monoteísmos ensinam as pessoas a pensar em si mesmas de forma abjeta, como pecadoras infelizes e culpadas prostradas frente a um Deus raivoso e ciumento que, de acordo com relatos divergentes, as fez de poeira, barro ou um coágulo de sangue. As posições para oração normalmente são cópias do servo suplicante frente a um monarca mal-humorado. A mensagem é de contínua submissão, gratidão e medo. A vida é em si algo pobre: um intervalo durante o qual a pessoa deve se preparar para a vida seguinte ou o advento – ou segundo advento – do Messias.²⁰⁴

Vale notar que esses dois elementos estão interligados na medida em que “o fratricídio entre religiões e no interior delas que vemos ao nosso redor e que tanto têm adiado o desenvolvimento da civilização” devem-se a essa origem humana da religião. Destarte, as “Atrocidades religiosas passadas e presentes acontecerão não porque somos maus, mas pelo fato de a espécie humana ser, biologicamente, apenas parcialmente racional – o que é um fato da natureza”.²⁰⁵

Essa parcialidade da racionalidade humana parece funcionar como critério ético para a maldade humana e da religião. Seu acionamento atenuaria o próprio questionamento da ação (ou não ação) de Deus diante do sofrimento humano – “por que Deus permite o sofrimento?” – questionamento que historicamente se coloca na origem do ateísmo e da tentativa de resposta da teodiceia.²⁰⁶ Ele seria explicável, cientificamente, a partir de compreensão da religião, assim como do sofrimento, como um fenômeno natural. Mas, para Hitchens, isso implicaria a renúncia dos milagres como “confirmação da verdade da religião” e do mito da “intervenção divina”.²⁰⁷

Destarte, para Hitchens, a fé religiosa, e por extensão, a própria religião, não podem conviver com a vida, a inteligência e o questionamento; estes começam quando aquela termina.²⁰⁸ Partindo exatamente dessa premissa, “A filosofia começa onde a religião termina”,²⁰⁹ conclui que a religião – nenhuma religião – é capaz de oferecer respostas satisfatórias aos questionamentos da vida.²¹⁰

Permanecem quatro objeções irreduzíveis à fé religiosa: (1) ela representa de forma inteiramente equivocada a origem do homem e do cosmos; (2) por causa de seu erro original ela consegue combinar o máximo de servidão com o máximo de solipsismo;

²⁰⁴ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 73.

²⁰⁵ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 19.

²⁰⁶ Historicamente, esse questionamento tem movido a teodiceia e sua fundamental tarefa de resolvê-lo. ESTRADA, J. A., *Imagens de Deus*, p. 183. Para uma visão ampla e histórica sobre as diversas correntes da teodiceia ver: ESTRADA, J. A., *A impossível teodiceia*, p. 145-260.

²⁰⁷ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 133 e 139.

²⁰⁸ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 11.

²⁰⁹ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 235.

²¹⁰ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 15.

(3) ela é ao mesmo tempo resultado e causa de uma perigosa repressão sexual; (4) ela, em suma, se baseia em pensamento positivo.²¹¹

O espectro da crítica religiosa de Hitchens é amplo. Ressaltamos a inimizade com a ciência e a pesquisa, sua cumplicidade com a ignorância, a culpa, a mentira, o medo e tantas outras mazelas, das quais a religião está consciente. Do mesmo modo, a religião está consciente de que as provas científicas sobre a origem do universo e do ser humano a relegam à marginalidade e à irrelevância.²¹²

Os pontos elencados acima têm importância pela síntese que fazem do pensamento de Hitchens sobre a religião. Entretanto, para o escopo deste trabalho, mais importante é a passagem da crítica à plausibilidade da religião para outro ponto de sua crítica que mais nos interessa, ponto que não pode ser deixado de lado: a relação e o envolvimento da religião com a violência e seus pares. Mesmo que já tenha sido citado em momentos anteriores, todavia, vale observar que seu pensamento sobre essa relação implica sua visão da religião como

Violenta, irracional, intolerante, aliada do racismo, do tribalismo e do fanatismo, baseada na ignorância e hostil à livre reflexão, depreciativa das mulheres e coercitiva para com as crianças: a religião organizada tem muito em sua consciência.²¹³

Por esses motivos, Hitchens, endossando a crítica de Dawkins e de Dennett, constata que a religião é a causa de ódios e conflitos, principalmente por causa de seu desejo de morte.²¹⁴ Há uma relação religiosa com a morte – um “culto à morte” – e com a destruição final.

Com uma boa parte de sua mente coletiva, a religião espera a destruição do mundo. (...) Ela, aberta ou disfarçadamente, deseja que o fim aconteça.²¹⁵

O desejo de morte, ou algo não muito diferente disso, pode estar secretamente presente em todos nós. (...) Mas a religião legitima tais impulsos e alega ter o direito de officiar no final da vida.²¹⁶

A religião até mesmo exhibe um ramo especial de si mesma, dedicado ao estudo do fim. Ele chama a si própria de “escatologia” e remói incessantemente a dissolução das coisas terrenas. Esse culto à morte se recusa a perder força.²¹⁷

²¹¹ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 16.

²¹² HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 211.

²¹³ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 60.

²¹⁴ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 235. Esta perspectiva da pulsão de morte está fortemente presente na crítica ateológica de Michel Onfray, para quem “pulsão de morte” está na origem da religião e, como tal, é o combustível que alimenta os três monoteísmos. ONFRAY, M., Tratado de ateologia, p. 52s.

²¹⁵ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 60.

²¹⁶ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 63.

²¹⁷ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 257.

Para Hitchens, esse culto à morte promovido pela religião se coaduna com a sede religiosa pelo poder.²¹⁸ Ambos servem de base para a exploração religiosa da credulidade das pessoas, ou seja, a religião se aproveita de uma vulnerabilidade humana, o que permite o crescimento da religião e do mal.²¹⁹ Nesse sentido, a crítica desse autor desemboca no problema maior da relação entre religião e ética, uma relação ambígua e até mesmo contraditória. Não somente pelo fato de que a ética e a moralidade independem da religião,²²⁰ ou de que a virtude, ou o comportamento virtuoso, não é prova da credibilidade da crença religiosa.²²¹ Mas principalmente pelo fato de a religião negar a ética, porquanto ela permite que pessoas tenham um comportamento antiético.²²²

Destarte, esse autor vai afirmar que além de amoral, a religião – exatamente em razão de sua dimensão divina – é *a fortiori* imoral;²²³ não apenas na prática de seus adeptos, numa expressão fenomenológica religiosa, outrossim, de modo essencial em “seus preceitos originais”.²²⁴ Nessa relação com a ética, ao concluir um capítulo em que discute se a religião faz ou não as pessoas agirem melhor, mesmo reconhecendo que “a religião faz as pessoas se comportarem de uma forma mais gentil e civilizada”, Hitchens infere que

²¹⁸ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 26. A tese de Hitchens é que houve um conluio entre a religião (as igrejas) e os regimes totalitários do fascismo, nazismo e stalinismo (ver p. 216ss). Estes sistemas totalitários são “baseados na fé” (p. 229), chegando mesmo a haver certa substituição da religião, aproveitando-se da fé e superstição. (p. 225).

²¹⁹ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 150.

²²⁰ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 57.

²²¹ “Acreditamos com grande dose de certeza que é possível levar uma vida ética sem religião. E acreditamos devido a um fato que o corolário demonstra ser verdade – que a religião fez com que incontáveis pessoas não apenas não se comportassem melhor do que outras, mas concedeu a elas a permissão de se comportarem de modos que fariam ruborizar um proxeneta ou um defensor da limpeza étnica.”. HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 171.

²²² HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 17.

²²³ “a religião é – porque alega ter uma imunidade especial e divina para suas práticas e crenças – não apenas amoral, mas imoral. (...) Aqueles que alegam ater um mandato divino para a crueldade foram corrompidos pelo mal, e também constituem um perigo muito maior.”. HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 57, 189.

²²⁴ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 189-197: apresentar um relato falso do mundo aos inocentes e crédulos, mitos que foram substituídos por explicações científicas; a doutrina do sacrifício de sangue, cujo exemplo é a tradição primitiva disposição de Abraão em sacrificar seu filho, comum aos três monoteísmos que ainda envenena nossa civilização; a doutrina da expiação, a tentativa divina de impressionar os humanos, condenando seu filho à morte por tortura. Um refinamento da antiga superstição (de sacrifício humano) na medida em que essa morte (agonia) é vista como *necessária e desejada* (pelo próprio Jesus), para compensar um crime anterior (o pecado de Adão); a doutrina da recompensa e/ou punição eternas, a imoralidade de se colocar como impossível a absolvição da responsabilidade de uma pessoa; a imposição de tarefas e regras impossíveis, leis *impossíveis de obedecer* cujo objetivo é colocar restrições impossíveis à iniciativa humana.

as chances de que uma pessoa cometendo os crimes fosse “baseada na fé” eram de quase cem por cento, enquanto as de que uma pessoa de fé estivesse do lado da humanidade e da decência era quase a de um cara ou coroa. (...) Antes disso, a religião se espalhou não pelo exemplo, mas como força auxiliar dos métodos mais antiquados de guerra santa e imperialismo.²²⁵

A citação acima mostra que, para Hitchens, a relação entre religião e violência advém do fato de a religião, sendo criação humana, participar da limitação racional à qual estamos submetidos. Desse modo, a negação da religião não aumentaria a maldade ou a barbárie humanas. O mal está na religião, na medida em que “Aqueles que alegam ter um mandato divino para a crueldade foram corrompidos pelo mal, e também constituem um perigo muito maior.”²²⁶ Mas o repúdio à religião seria necessário para o desenvolvimento humano,²²⁷ dado que a fé impede a livre investigação e, conseqüentemente, atravanca a emancipação humana da própria religião.²²⁸

A partir de sua análise, Hitchens constata que a relação entre religião e violência se desdobra em vários aspectos. Dessa maneira, é que, em nome de Deus, o ódio e o sectarismo são cravados nas novas gerações;²²⁹ as limpezas étnicas (religiosas),²³⁰ a intolerância e a sede de sangue,²³¹ o fanatismo e o culto à morte são promovidos;²³² o ódio e a intolerância multiplicam-se entre diferentes grupos (tribos);²³³ cresce um fanatismo religioso, como versão do racismo.²³⁴

Isso posto, podemos considerar que esse autor estabelece um liame entre a violência religiosa e a violência divina, o que igualmente nos revela algo sobre sua concepção de Deus: um Deus raivoso e ciumento, um monarca mal-humorado que exige submissão, gratidão e medo.²³⁵

²²⁵ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 177-178.

²²⁶ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 57.

²²⁷ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 19.257.

²²⁸ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 129. “Precisamos inicialmente transcender nossa pré-história e escapar das mãos enodoadas que tentam nos alcançar e nos arrastar de volta para as catacumbas, os altares ensanguentados e os prazeres culpados da sujeição e da abjeção. (...) Para limpar a cabeça para esse projeto, tornou-se necessário conhecer o inimigo, e se preparar para combatê-lo.” HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 258-259.

²²⁹ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 28. O autor examina fatos ocorridos em Belfast, Beirute, Bombaim, Belgrado, Belém e Bagdá.

²³⁰ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 30.

²³¹ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 32.

²³² HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 35.

²³³ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 43.

²³⁴ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 42.

²³⁵ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 73, 96. Além de ser uma criação humana, é em nome de Deus que o mal é praticado. HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 234.

Os antigos livros judaicos aglutinados tinham um Deus mal-humorado, implacável, sanguinário e provinciano que provavelmente era mais assustador quando estava de bom humor (o atributo clássico do ditador).²³⁶

Mesmo se referindo explicitamente apenas à tradição judaica, Hitchens entende que o monoteísmo cristão e o islâmico partilham sincreticamente dessa concepção de divindade. Prova disso é o modo como interpreta o conceito de revelação comum ao judaísmo, cristianismo e islamismo como um elemento central do sincretismo monoteísta. Para esse autor, o conceito de revelação se identifica com a própria divindade; mais exatamente com a vontade divina.

A vontade divina é revelada por contato direto com seres humanos escolhidos ao acaso, aos quais supostamente são outorgadas leis inalteráveis que podem então ser repassadas aos menos favorecidos.²³⁷

Vale notar que sua crítica à revelação da vontade divina se desenvolve a partir de um conceito de revelação determinado por ele mesmo.²³⁸ A crítica não se baseia na plausibilidade histórica da revelação, na objetividade da comunicação transcendente na imanência da experiência humana. O autor trata da revelação como uma retórica e como uma falácia. A revelação é uma falácia na medida em que lhe falta fundamento²³⁹ (o qual não é apontado pelo autor); é uma mera retórica, pois a revelação monoteísta não passa da repetição de “revelações” anteriores, diferenciadas apenas com uma “nova” ordem de Deus.²⁴⁰

Mais uma vez fica comprovado que a religião monoteísta é plágio de um plágio de um ouvir dizer de um ouvir dizer, de uma ilusão de uma ilusão, que retrocede até a falsificação de alguns não-acontecimentos.²⁴¹

Desdobrando essa conceituação de revelação monoteísta, segundo Hitchens, como mera repetição factual, a inconsistência e a imoralidade dessa tradição abraâmica se repetem e se perpetuam nos atos e palavras de outros personagens principais de tradições religiosas que partilham seu sincretismo e ancestralidade histórica: Moisés, Jesus e Maomé.²⁴²

²³⁶ HITCHENS, C., Deus não é grande, p.163.

²³⁷ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 95.

²³⁸ Mesmo não sendo o objetivo desse trabalho fazer uma crítica do novo ateísmo, vale citar a observação feita por Armstrong de que “Os ateus reduzem os complexos fenômenos da religião a fórmulas que convêm a suas próprias ideologias, ARMSTRONG, K., Em nome de Deus, p. 307.

²³⁹ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 120.

²⁴⁰ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 127.

²⁴¹ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 255. “Tendo visto muitas cerimônias e procissões xiitas, não fiquei surpreso de saber que elas tinham sido em parte copiadas, na forma e na liturgia, do catolicismo.”

²⁴² HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 117. Para Hitchens, malgrado os conflitos e combates, “os três monoteísmos descendem do Pentateuco mosaico, mais precisamente do encontro no Sinai entre Deus e Moisés.”, HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 95.

Retórica, falácia, plágio de factoides, de ilusões e de fatos não acontecidos. São os elementos que, segundo Hitchens, caracterizam a revelação e demonstram sua falta de fundamento. Mais ainda, demonstram, principalmente, a falta de moralidade da revelação religiosa. Uma amoralidade e imoralidade presentes em vários preceitos religiosos,²⁴³ mas que são explicitadas em um evento cujo protagonista é um personagem central para o monoteísmo e sua tradição de revelação: o patriarca Abraão. Mais precisamente, o sacrifício de Isaac, o sacrifício de sangue, como evento que evoca a questão da violência e sua relação com o monoteísmo.²⁴⁴

O modo como o monoteísmo se relaciona com a violência, como salienta Hitchens, estaria na origem histórica do próprio monoteísmo, pontualmente na figura de Abraão. Vale notar que Abraão é uma figura catalisadora para o monoteísmo religioso e para as três religiões monoteístas, que compartilham as tradições (narrativas e lendas) sobre esse patriarca. É exatamente sobre essa importância de Abraão e suas narrativas fundantes que Hitchens desenvolve sua análise. Entretanto, esta análise fica reduzida a apenas um evento: a disposição de Abraão de sacrificar seu filho, obedecendo a uma ordem divina. O problema estaria não apenas no evento em si, qualificado como uma “atitude insana e assassina”, mas igualmente no modo como os três monoteísmos interpretam e se apropriam desse evento: eles louvam a atitude insana e assassina de Abraão.²⁴⁵ Evento, narrativa e apropriação que mostram a inconsistência e a falta de moralidade da religião.²⁴⁶

²⁴³ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 189.

²⁴⁴ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 57, 105, 190-192 (principalmente). O autor não cita, mas está se referindo ao episódio narrado em Gn 22.

²⁴⁵ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 57.

²⁴⁶ Como afirma Sam Harris “Bilhões de pessoas acreditam, como você, que o criador do universo escreveu (ou ditou) um dos nossos livros. Infelizmente, há muitos livros que alegam ter autoria divina, e fazem afirmações incompatíveis entre si acerca de como nós todos devemos viver. Doutrinas religiosas rivais fragmentaram o nosso mundo em comunidades morais separadas, e essas divisões se tornaram uma causa incessante de conflitos humanos.”. HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 76.

2.5

O Deus e a religião sem ética segundo Harris

Antes de abordar a crítica religiosa desse autor, é pertinente fazer uma breve observação sobre sua perspectiva ateuísta. Justifica-se essa consideração como sendo metodologicamente necessária, pois o modo como esse autor entende o ateísmo e, principalmente, como expõe sua tarefa ateuísta são fundamentais para nossa aproximação à sua concepção de religião, assim como a dos outros autores analisados nesta parte do trabalho.

No que concerne à concepção de Harris sobre o ateísmo, podemos inferir que ela não tange à perspectiva epistemológica. Para o ateísmo “não é uma filosofia; não é sequer uma visão do mundo”, mas “simplesmente o reconhecimento do óbvio”, ou ainda, “ateísmo nada mais é do que os ruídos que pessoas razoáveis fazem diante de crenças religiosas não justificadas.”.²⁴⁷ Há, portanto, uma percepção pragmática do ateísmo, que para ser bem entendida, deve ser relacionada com sua visão sobre a ciência:

O cerne da ciência não são as experiências controladas nem os modelos matemáticos; é a honestidade intelectual. Já é hora de reconhecermos uma característica básica do discurso humano: quando se considera a verdade de uma afirmação, ou a pessoa está empenhada em avaliar honestamente as provas e os argumentos lógicos, ou não está. A religião é a única área da nossa vida na qual as pessoas imaginam que se aplica algum outro padrão de integridade intelectual.²⁴⁸

O ateísmo e a própria ciência estariam, para Harris, mais próximos da lógica argumentativa que da metafísica do conhecimento sistemático; o cerne da verdade científica seria a honestidade intelectual do discurso humano. Dado que em sua empresa ateuísta o autor analisa a crença fenomenologicamente (nem o ser divino ou mesmo a crença em Deus), parece que o “óbvio” reconhecido pelo ateísmo, seu objeto material, seria o modo como os fiéis agem: suas opções e atitudes religiosas, como eles justificam (provam) sua fé e o seu modo de agir de acordo com sua fé.²⁴⁹

²⁴⁷ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 56. Essa afirmação reforça a avaliação do novo ateísmo como tendo um enfoque na religião, na existência e na influência das religiões. BINGEMER, M. C. L. O cristianismo: uma religião?, p. 57.

²⁴⁸ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 66. Nessa citação, podemos perceber como Harris e os outros autores consideram equivocadamente a visão religiosa da realidade e a relação desta com a visão científica, vendo uma rivalidade entre religião e ciência. EAGLETON, Terry. O debate sobre Deus, p. 17s. Sobre a relação entre ciência e religião na perspectiva do novo ateísmo ver: McGRAPH, A. E., Ateísmos best-seller, p. 9. McGRAPH, A.; McGRAPH, J., O delírio de Dawkins.

²⁴⁹ “Um ateu é simplesmente uma pessoa que acredita que os 260 milhões de americanos (87% da população) que afirmam “nunca duvidar da existência de Deus” deveriam ser obrigados a apresentar as provas da existência dele – e, aliás, também da benevolência desse Deus”. HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 56.

De acordo com essa perspectiva, o propósito de Harris, dentro de sua proposta mais ampla de munir os secularistas, é duplo. Primeiramente, se dirige aos “cristãos conservadores” (ou “direita cristã”), os quais representam a “cristandade em seu aspecto mais desagregador, destrutivo e retrógrado” para, de modo específico, “demolir as pretensões intelectuais e morais do cristianismo em suas formas mais ardorosas”.²⁵⁰

Igualmente, tem a esperança de atingir os “religiosos liberais ou moderados”,²⁵¹ pois até as atitudes religiosas (ou mesmo as religiões) mais progressistas acabam dando apoio tático para as divisões religiosas atuais, principalmente em virtude do respeito e da tolerância aos conservadores.²⁵² Em decorrência, Harris não vê moralidade, utilidade ou mesmo plausibilidade na tolerância religiosa ou no diálogo inter-religioso, marcados, segundo ele, por eufemismos ilusórios e um truísmo ensandecido.²⁵³ Essa postura intolerante com relação à tolerância causa espanto e nos leva a questionar seus porquês.

Apesar de reconhecer que a tolerância religiosa é preferível à guerra religiosa, a tolerância apresenta um grande problema: o “medo de provocar o ódio religioso”, medo que motiva a falta de crítica a certas “ideias que são cada vez mais mal adaptadas à realidade e obviamente ridículas”, assim como leva a mentir “sobre a compatibilidade entre a fé religiosa e a racionalidade científica.”.²⁵⁴ Em consequência, a tolerância religiosa, baseada em certezas religiosas rivais, impede o desenvolvimento humano e social. Harris avalia que a tolerância a “certezas religiosas divergentes” (ou uma mentalidade “politicamente correta”) acaba por desvalorizar os “valores seculares e cívicos” europeus e, por outro lado, a tolerar a

²⁵⁰ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 14s. O autor expressa textualmente que esta obra, mesmo que não exclusivamente, foi escrita para os cristãos dos Estados Unidos da América, mais especificamente, aos cristãos conservadores. Sobre essa tipologia do cristianismo norte-americano, ver o primeiro capítulo (e a bibliografia citada) de STERN, J., Terror em nome de Deus, p. 9-28.

²⁵¹ “Há cristão que veem outras religiões como caminhos igualmente válidos para a salvação. Há cristãos que não têm medo do inferno e que não acreditam na ressurreição física de Jesus. Esses cristãos costumam se definir como “religiosos liberais” ou “religiosos moderados”. Do ponto de vista deles, tanto você como eu não compreendemos corretamente o que significa ser uma pessoa de fé. Existe, pelo que eles nos garantem, um vasto e belo território entre o ateísmo e o fundamentalismo religioso que muitas gerações de cristãos ponderados já exploraram discretamente. Segundo os liberais e os moderados, a fé se baseia não só no mistério e no significado, mas também na comunidade e no amor. As pessoas elaboram a religião a partir de todo o tecido de suas vidas, e não apenas de suas crenças.”. HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 22.

²⁵² “o respeito que concedem às crenças religiosas em geral acaba por dar abrigo a extremistas de todas as religiões.” HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 15.

²⁵³ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 81.

²⁵⁴ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 76s.

misoginia, o antissemitismo, o ódio religioso e princípios religiosos extremistas de certos grupos religiosos; isso por causa do receio da acusação de racismo ou de fascismo.²⁵⁵

Harris critica até mesmo o diálogo em nome da paz ou da compaixão como um “fio que une todas as religiões do mundo”. Por causa da dificuldade de se determinar o que seja a paz e a compaixão, ele questiona a possibilidade do

diálogo inter-religioso, mesmo no nível mais elevado, reconciliar visões de mundo que são fundamentalmente incompatíveis e, por princípio, imunes a revisões. A verdade é que realmente tem muita importância saber no que acreditam bilhões de seres humanos e por que eles acreditam nisso.²⁵⁶

O problema da tolerância religiosa, grosso modo, estaria, segundo Harris, no fato de a religião, tanto numa perspectiva radical quanto liberal, estar marcada por um aspecto destrutivo e retrógrado, que se encontra exatamente em seu dogmatismo religioso e no atraso que ele representa:

O problema da religião – assim como do nazismo, do stalinismo ou de qualquer outra mitologia totalitária – é o problema do dogma em si. Não conheço nenhuma sociedade na história humana que jamais tenha sofrido porque seu povo passou a ansiar por provas concretas para suas crenças fundamentais. Embora você acredite que acabar com a religião é um objetivo impossível, é importante perceber que ele já foi alcançado por boa parte do mundo desenvolvido. (...) Inversamente, os cinquenta países que ocupam os lugares mais baixos, segundo o índice de desenvolvimento humano das Nações Unidas, são inabalavelmente religiosos.²⁵⁷

Além do problema do dogmatismo, outra prova da “loucura ou estupidez” religiosa está no fato de que “a fé em Deus continua mantendo imenso prestígio na nossa sociedade.”²⁵⁸ Não bastando o fato de a influência da crença religiosa atingir as pessoas de todos os níveis culturais e sociais,²⁵⁹ o problema dessa influência se agrava em virtude do divórcio que a religião provoca entre a moral e a realidade, principalmente com relação ao sofrimento presente nessa realidade (humana e em geral).²⁶⁰ Para muitas pessoas de fé, a moral está perniciosamente desvinculada da realidade. Como tal, essa moral alienada não tem compromisso com o alívio dos

²⁵⁵ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 79s.

²⁵⁶ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 82.

²⁵⁷ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 49-50.

²⁵⁸ “A religião é a única área do nosso discurso na qual se considera nobre fingir ter certeza – certeza acerca de coisas das quais nenhum ser humano pode ter certeza.”, HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 68.

²⁵⁹ “muitos continuam imaginando que os conflitos religiosos são sempre causados pela falta de instrução, pela pobreza ou pela política. (...) Aqui no Ocidente os secularistas, liberais e moderados estão demorando muito para compreender esse fato. A causa da sua confusão é simples: eles não sabem o que é acreditar, realmente, em Deus.”. HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 78s.

²⁶⁰ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 36.

que sofrem, pois ela está direcionada para problemas menores.²⁶¹ Nesse sentido, conclui Harris, a moral religiosa é imoral,²⁶² ou mesmo letal.

Dentro da visão religiosa do mundo e da importância da moralidade na busca do bem, esse autor levanta questionamentos quanto ao ato de “fazer o bem em nome de Deus”, tanto pela visão religiosa de um exclusivismo do bem, quanto, e principalmente, pelo problema do dogmatismo que motiva essa ação compassiva, que cerca e estreita esse fazer o bem. Desse modo, para Harris, as coisas boas e os sacrifícios heroicos feitos em nome de Deus têm o mesmo valor que as que não dependem do dogmatismo religioso para praticar a compaixão e aliviar o sofrimento das pessoas.²⁶³ Além disso, para Harris, o trabalho dos missionários cristãos padece de um grave problema, pois

“Eles abordam essa tarefa carregando o pesado fardo de uma mitologia perigosa e causadora de desavenças. (...); eles divulgam informações inexatas a respeito de métodos anticoncepcionais e doenças sexualmente transmissíveis, e se recusam a divulgar informações precisas. Se é verdade que os missionários fazem muitas coisas nobres, com grandes riscos para si mesmos, o fato é que seu dogmatismo dissemina a ignorância e a morte. (...) *Esse tipo de crença é genocida*. Também podemos nos perguntar, de passagem, o que é mais moral: ajudar as pessoas puramente pela preocupação com o sofrimento delas ou ajudá-las porque você acha que o criador do universo vai recompensá-lo por isso?”²⁶⁴

Nesse questionamento à moralidade religiosa, podemos vislumbrar, de certo modo, a presença, mesmo que ainda em germe, de um elemento principal de nossa análise: a relação entre religião e violência. Dizemos em germe porque, dentro do espectro da violência, a chamada invisibilidade da violência impede sua própria identificação ou evidência.²⁶⁵ Nesse caso da moralidade religiosa, o pivô da relação entre religião e violência é o sofrimento: a violência da religião se faz presente na medida em que esse sofrimento é negado, é tido como inexistente concreta e moralmente. Desse modo é que, para Harris, mais grave ainda é quando a existência do sofrimento é produto da ação religiosa:

O fato de que uma parte tão grande desse sofrimento pode ser atribuída diretamente à religião – aos ódios religiosos, às guerras religiosas, aos tabus religiosos, aos

²⁶¹ “O vínculo entre a religião e a “moral” – tão proclamado e tão poucas vezes demonstrado – fica aqui totalmente desmascarado, tal como acontece sempre que o dogma religioso prevalece sobre o raciocínio moral e a compaixão genuína.”. HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 42.

²⁶² HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 37, 39.

²⁶³ De certo modo e guardadas as devidas proporções, podemos vislumbrar aqui aquilo que Rahner denomina de “cristãos anônimos”, ou seja, pessoas que, correspondendo ao existencial sobrenatural, vivem de acordo com a proposta do Reino de Deus. ALMEIDA, J. R., Natureza, graça e cristianismo anônimo em Rahner.

²⁶⁴ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p.42-44 (grifo nosso).

²⁶⁵ Sobre isso ver: CIIP, O estado da paz e a evolução da violência, p. 26-31.

desvios religiosos de recursos escassos – é o que torna a crítica honesta da fé religiosa uma necessidade moral e intelectual. Infelizmente, expressar essa crítica coloca o não-crente nas margens da sociedade.²⁶⁶

Outro aspecto dessa relação diz respeito ao fato de a violência religiosa marcar a história, “nossa longa história de derramamento de sangue devido à religião”.²⁶⁷ Por isso, a crítica de Harris à religião é ainda mais aguda quando tem como foco a religião como origem, causa e engendração da violência: ela “agrava e exacerba os conflitos humanos”, ela divide as pessoas, ensina a demonizar os outros, inspira a violência ao levar as pessoas a entrarem “em conflito umas com as outras porque definem sua comunidade moral com base em sua filiação religiosa” e, principalmente, “as pessoas muitas vezes matam outros seres humanos porque acreditam que o criador do universo deseja que elas façam isso”, pois

o sectarismo, a intolerância e o ódio que separam uma comunidade da outra muitas vezes são produto de suas identidades religiosas. Assim, muitos conflitos que parecem motivados apenas por preocupações territoriais são profundamente enraizados na religião.²⁶⁸

Aprofundando esse enraizamento da violência na religião, especificamente na perspectiva cristã, Harris fundamenta a violência religiosa e sua falta de moralidade na Bíblia, em seu poder simbólico e, ao mesmo tempo, na sua ineficácia em oferecer respostas aos problemas da vida.²⁶⁹ A falta de moralidade da Bíblia fica clara quando ele compara, por exemplo, os Dez Mandamentos como afirmação de moralidade, com outros textos religiosos, como dos jainistas

Mahavira, o patriarca jainista, superou a moralidade da Bíblia como uma única frase: “Não ferir, abusar, oprimir, escravizar, insultar, atormentar, torturar ou matar nenhuma criatura ou ser vivo”. Imagine como o nosso mundo poderia ser diferente se a Bíblia contivesse essa frase como preceito central. (...) É impossível se comportar dessa maneira aderindo aos princípios do jainismo. Como, então, você pode argumentar que a Bíblia oferece a expressão mais clara de moralidade que o mundo já viu?²⁷⁰

Todo esse percurso de análise da reflexão de Harris sobre a religião e a fé cristã tem como propósito verificar em que medida a hermenêutica da violência perpassa por essa reflexão. A prática religiosa, ou a fenomenologia religiosa dos

²⁶⁶ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 60.

²⁶⁷ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 81.

²⁶⁸ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 77-78.

²⁶⁹ Vale notar que sua visão sobre a Bíblia é marcada pela sua ineficiência. “A Bíblia é um livro muito grande. Deus teve espaço suficiente para nos instruir em detalhes sobre a maneira de manter escravos e de sacrificar diversos animais. Para alguém que está fora da fé cristã, é espantoso como um livro pode ter um conteúdo tão trivial e, mesmo assim, ser considerado produto da onisciência.”. HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 63-64.

²⁷⁰ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 34-35.

cristãos norte-americanos, é o objeto material de uma análise que se formaliza exatamente na interpretação que os crentes dão à sua fé; na fundamentação que dão à fé e à sua interpretação. Interpretação e fundamentação que encontram seu sentido último na imagem do próprio Deus. A partir dessa fundamentação, a crítica de Harris chega à figura do próprio Deus, mais precisamente, ao “Deus da Bíblia”, em razão da falta de liberdade humana diante de seus mandamentos e das consequentes penalidades por desrespeitá-los. Como já dito, a questão da violência religiosa encontra seu fundamento na relação com um Deus violento: a violência religiosa é exercida em nome do Deus violento:

Os cristãos abusaram, oprimiram, escravizaram, insultaram, atormentaram, torturaram e mataram pessoas em nome de Deus durante séculos, com base em uma leitura teologicamente defensável da Bíblia.²⁷¹

Se uma leitura teológica da Bíblia fundamenta uma ação em nome de Deus, podemos concluir que no fundo a leitura teológica é feita fundamentada na concepção do próprio Deus. Deste modo a ação dos cristãos é radicalmente uma ação teológica, uma ação que tem inspiração divina, que espelha a ação de Deus. Na qualidade de uma ecopraxia religiosa, a ação religiosa violenta se fundamenta não apenas numa teologia, mas principalmente numa “teopraxia violenta”.²⁷² Para Harris, essa teopraxia violenta se manifesta não somente na ação, ou em ações, levando em conta os verbos presentes na citação supra. Ela se manifesta igualmente na inércia, na apatia, na não-ação e na não proteção divina diante da realidade sofredora humana.²⁷³

Refletindo sobre uma ausência de Deus, ou mesmo sobre um Deus indiferente, Harris desenvolve certa visão de um sadismo teológico:²⁷⁴ um Deus que não age apesar do sofrimento e das súplicas das pessoas. Se antes pontuamos que para Harris há um divórcio de cunho religioso entre a postura moral dos cristãos e o sofrimento presente em nossa realidade – uma fé desvinculada, alienada, sem

²⁷¹ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 35.

²⁷² Partindo do conceito de ecopraxia como repetição compulsiva da ação de outra pessoa, usamos o conceito de teopraxia não apenas como a prática da fé, mas como uma prática da fé (ou um modo de viver a fé) que se baseia (repetição) na prática (ação) divina.

²⁷³ “As provas de que Deus não protege a humanidade estão por toda parte. (...) Podemos dizer com bastante segurança que quase todas as pessoas que moravam em Nova Orleans no momento em que o furacão Katrina as atingiu acreditavam, como você, em um Deus onipotente, onisciente e misericordioso. (...) Essa pobre gente morreu falando com um amigo imaginário.”. HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 56s.

²⁷⁴ Essa temática está presente na reflexão teológica, como na de VARONE, F., *Ce Dieu absent que fait problème*. VARONE, F., *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*.

compromisso com o sofrimento humano –, aqui fica claro que tal divórcio está presente na ação do próprio Deus. Para Harris, a imagem de um Deus amoroso não passa pelo crivo da realidade do mundo, realidade marcada por um sofrimento que não pode ser mascarado pelas religiões.

É claro que pessoas de todas as religiões sempre garantem umas às outras que Deus não é responsável pelo sofrimento humano. Mas, então, como compreender a afirmação de que Deus é, ao mesmo tempo, onisciente e onipotente? Esse é o problema antiquíssimo da teodiceia, é claro, e devemos considerá-lo solucionado. Se Deus existe, ou Ele não pode fazer nada para impedir as mais terríveis calamidades, ou então Ele não tem interesse nisso. Portanto, ou Deus é impotente, ou então é mau. Você pode agora ser tentado a executar a seguinte pirueta: *Deus não pode ser julgado pelos critérios humanos de moral*. Mas já vimos que os critérios humanos de moral são exatamente aqueles que você utiliza para afirmar a bondade de Deus. E qualquer Deus que se preocupe com coisas tão triviais como o casamento gay ou o nome pelo qual Ele deve ser chamado nas orações não é tão inescrutável assim.²⁷⁵

Por fim, concluindo a análise da crítica religiosa e divina de Harris, principalmente a partir dessas últimas citações sobre a ausência de Deus, podemos inferir que a violência religiosa e a violência divina se apresentam em uma vertente ética. Assim como a moral religiosa, a moral divina é imoral.

2.6. Conclusão do capítulo

Como conclusão deste capítulo, podemos dizer que a leitura da religião e da divindade a partir da violência nos apresenta a violência como hermenêutica religiosa.

Vale retomar que sua intenção é apresentar a análise do estado atual da crítica à religião, cuja característica é o viés da violência. Correspondendo à primeira parte da tese, que trata da análise da relação entre violência, religião e imagens de Deus, em linhas epistemológicas gerais, este capítulo se desenvolveu seguindo um método analítico-sintético. Concentrado em uma pesquisa bibliográfica, o seu procedimento metodológico consistiu em, a partir dos textos de autores do chamado novo ateísmo, fazer uma análise da abordagem da relação entre violência, religião e imagens de Deus para se estabelecer a questão inicial, a saber, a crítica atual à religião, pela característica e pelo viés da violência religiosa e divina.

²⁷⁵ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 58.

A leitura desses autores nos possibilitou uma apreciação e resumo da crítica do ateísmo atual, mesmo que separadamente. Vale lembrar que o objeto deste trabalho não é a questão do ateísmo em si, a aproximação com o atual ateísmo é feita com uma intenção mediadora. Desse modo, o objetivo primário é evidenciar o modo como esses autores criticam a religião e a divindade em chave da violência, crítica que nos serve como mediação analítica da religião e da questão de Deus hoje.

A visão geral exposta até aqui, sobre o conteúdo e o modo acima nos coloca diante de uma questão antiga que sempre se renova: a crítica à religião. Tomando o ateísmo como a crítica à religião e suas manifestações ao longo da história,²⁷⁶ a medida como ele hoje se apresenta está no centro desta pesquisa: Deus e a religião são questionados por causa de sua relação com a violência.

Pontuando novamente que não sendo objetivo deste trabalho um estudo do fenômeno do ateísmo, o que nos importa aqui é sua vertente atual, ou seja, o chamado novo ateísmo exatamente no que ele tem de novo, principalmente no que tange um de seus objetivos: o combate às religiões para a construção de um mundo de paz, dado que elas representam um grande mal para a sociedade.

Na medida em que o mal é visto como intrínseco, como o que caracteriza a religião,²⁷⁷ fica claro que na visão do ateísmo atual há uma incompatibilidade entre a paz e a religião, por causa de sua ambiguidade violenta.²⁷⁸ Consequentemente, essa incompatibilidade atinge a própria imagem de Deus e sua relação com a humanidade e questiona algo tão fundamental para o gênero humano: a paz. Esse ponto é fundamental para nosso trabalho. O ateísmo atual põe em xeque a imagem de Deus presente em nossa sociedade cristã. Por isso, nossa análise procura evidenciar como esses autores descrevem a religião e a imagem religiosa de Deus, e nesse contexto elucidar os malefícios dessa religião, as razões pelas quais ela é combatida e que imagem de Deus é negada pelo novo ateísmo.

Em uma avaliação preliminar, podemos perceber que o que está em jogo é o modo como a religião é percebida e interpretada. A característica do ateísmo atual é marcada por essa percepção, por isso vale destacar a base interpretativa desses autores, ou, dizendo de outro modo, que leitura hermenêutica eles fazem da religião. Em linhas gerais, há uma interpretação a partir do fascínio que as religiões,

²⁷⁶ Sobre a presença do ateísmo na história, ver MINOIS, G., História do ateísmo.

²⁷⁷ MCGRAPH, A. E., Ateísmos bestseller, p. 9.

²⁷⁸ DOMINGUES, J. A., Nota de abertura, p. 7.

principalmente os três monoteísmos, têm pela pulsão de morte e pela presença usual do ódio. A pulsão de morte religiosa gera a destruição do que provém da pulsão de vida. Por sua vez, o ódio é dirigido a toda a realidade deste mundo.²⁷⁹

Mesmo sabendo que a reflexão desses autores é passível de crítica e de justas respostas, principalmente pela visão reducionista que eles apresentam,²⁸⁰ o fato é que a imagem divina de Deus e o modo como as religiões são interpretadas têm um papel importante para nossa reflexão teológica. Elas não podem ser vistas como algo gratuito. É possível perceber que há algo de válido nelas;²⁸¹ mais ainda, é preciso assumir nossa responsabilidade diante dessa situação.²⁸²

Para isso, na tentativa de relacionar o que há de válido na análise crítica dos autores representantes do novo ateísmo, a partir de elementos como o protesto contra o mal no mundo, a absolutização de valores humanos, a responsabilidade das religiões por causa de sua negligência e deficiências,²⁸³ e, principalmente, que imagens de Deus e da religião estão sendo contestadas, devemos nos interrogar sobre os fundamentos de nosso crer e agir. Isso nos coloca diante da interrogação: que imagens de Deus e da religião encobrimos? E que imagens surgem na medida em que são encobertas?

Como uma resposta a essas questões, surge a reação ateísta com sua proposta avessa (e pelo avesso) ao problema de Deus e da religião. Resposta que para nós se apresenta como pergunta, como questionamento que instiga e provoca nossa reflexão da seguinte maneira: que respostas teológicas daremos a ambas as questões?

Contudo, para que nossa resposta seja pertinente, coerente e coesa ao contexto atual, é preciso dar à demanda da atual crítica religiosa e divina a devida atenção. Nesse sentido, na sequência da análise feita neste capítulo, procederemos a uma síntese das percepções e ideias que são recorrentes nos autores analisados, a fim de que possamos delimitar que rostos de Deus e da religião surgem da reação ateísta à situação da religião em nossos dias. Este é o objeto e objetivo do próximo capítulo.

²⁷⁹ ONFRAY, M., *Tratado de ateologia*, p. 169.

²⁸⁰ ARMSTRONG, K., *Fields of Blood*, p. 344. Vale observar a existência de críticas e questionamentos à vinculação causal entre religião e violência, como a feita por ROSA, J. M. S., *Religião & violência*, p. 215.

²⁸¹ ARMSTRONG, Karen. *Em defesa de Deus*, p. 16.

²⁸² Como veremos, mais adiante, na GS 19.

²⁸³ Sobre essa não pequena responsabilidade dos cristãos na gênese do ateísmo, ver TORRES QUEIRUGA, A., *Ateísmo e imagem crista de Deus*, p. 42.

3

Violência como hermenêutica religiosa

Introdução

A tarefa teológica ocupa-se do conhecimento e da transmissão da mensagem cristã nos contextos culturais e sociais. Como estes estão em constante mutação, principalmente hoje, e para ser fiel a seus objetivos, ela procura interpretar o respectivo horizonte de compreensão, no qual a mensagem salvífica é proclamada, vivida e celebrada.²⁸⁴

Partindo do pressuposto de que o princípio da teologia, assim como de outras áreas do conhecimento, na relação com essas áreas, principalmente em sua histórica relação com a filosofia, está na comum tarefa da compreensão da complexidade humana e do mundo que o cerca e o delimita,²⁸⁵ a relação que se estabelece com a realidade é fundamental para o trabalho teológico. Entretanto, mesmo que ausente no agir teológico, essa relação se impõe, de acordo com sua tradição e perspectivas, como a função da teologia como tal.²⁸⁶ E isso não apenas pela classificação da teologia como ciência hermenêutica, mas principalmente por ser ela hermenêutica.²⁸⁷

O capítulo anterior procurou situar a crítica religiosa em nossos dias, a qual não deve passar ao largo da reflexão teológica. Nesse caso, o horizonte de compreensão da mensagem cristã também abrange a mensagem salvífica enquanto criticada. Diante dessa crítica, a teologia se posiciona duplamente: assume sua postura diante da crítica como tal e procura perceber a veracidade dessa crítica, suas implicações e exigências. Assim agindo, a teologia enquanto momento de autocrítica da fé mantém-se fiel à dimensão dialogal, assumindo o discurso alheio como um desejo de partilha.

Esse é o caráter hermenêutico da teologia, como uma tarefa ampla e múltipla da interpretação teológica, na qual todos os aspectos da existência cristã necessitam constantemente de ser interpretados e reinterpretados nos contextos

²⁸⁴ PARRA, A., Textos, contextos y pretextos, p. 12.

²⁸⁵ PANNENBERG, W., Filosofia e teologia, p. 332.

²⁸⁶ PANNENBERG, W., Filosofia e teologia, p. 332.

²⁸⁷ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 14.

sempre cambiantes da prática da fé. A teologia tem que proceder correspondentemente de maneira dialógica e hermenêutica.

A visão geral sobre a relação entre violência, religião e imagem de Deus, apresentada no capítulo anterior, nos coloca diante de uma dupla tarefa. De um lado, acolher o questionamento vindo do atual ateísmo como uma crítica à religião e à imagem de Deus. De outro, responder a esse questionamento com uma postura de seriedade, sinceridade e coragem. Mesmo que a leitura do atual ateísmo seja limitada, devemos reconhecer sua pertinência. A história o confirma. Assumir esse fato é condição *a priori* e *a posteriori* para o diálogo e a resposta teológicas.

Tomando a crítica à religião por causa de sua relação com a violência, tal questionamento nos coloca diante de uma primeira hipótese (ou pergunta): como e em que nível a relação entre religião e violência, especificamente no caso do cristianismo, deturpa a imagem de Deus revelada em Jesus Cristo? Do plano teológico ao ético, vale questionar quais as implicações para a prática cristã dessa imagem deturpada de Deus.

No capítulo anterior, a análise do discurso dos autores representantes do novo ateísmo nos serviu como mediação para a compreensão da crítica atual à religião. Para tanto, o objeto material desse exame foram as obras representativas desse discurso; sendo objeto formal o modo como apresentam as imagens religiosas e divinas. O material analisado e coletado naquele capítulo é agora o objeto material deste segundo capítulo. Sendo esta uma pesquisa teológica, cujo objetivo, vale lembrar, não é o ateísmo em si; este continua presente nessa pesquisa na condição de mediação para a aproximação com a realidade religiosa hodierna. Se antes o ateísmo foi usado como mediação analítica, agora é usado como mediação hermenêutica.

3.1

Religião e violência

Para estabelecer a relação aproximativa entre religião e violência, retomaremos alguns elementos recorrentes e comuns da análise feita anteriormente, para então elaborar uma síntese das percepções e ideias dos autores analisados, a

fim de que possamos delimitar como a religião é entendida e que imagens ou rostos²⁸⁸ de Deus surgem da reação ateuista em nossos dias.

O caminho a ser percorrido para sintetizar essa visão começará com a perspectiva mais ampla da religião até chegar à visão específica da divindade na perspectiva do cristianismo. Destarte, o fenômeno religioso abrirá esse caminho de síntese do modo como a violência se faz presente na crítica à religião feita pelo novo ateísmo. Como o fenômeno religioso conduz, conseqüentemente, à questão da divindade ou das divindades,²⁸⁹ num segundo momento, a relação da violência com os Deuses será objeto de síntese. Na sequência, se findará com a perspectiva do monoteísmo. Neste ponto, o monoteísmo remete às religiões que partilham essa concepção divina, ou seja, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. Sendo objetivo deste trabalho a concepção do Deus cristão, o terceiro momento dessa síntese será justamente a relação da violência com a perspectiva cristã de Deus.

Pelo caminho metodológico exposto acima, percebe-se que a violência se faz presente nos três passos. Presença que não é acidental ou periférica, nem se limita a uma questão de linguagem religiosa, por mais fundamental que esta seja na questão de religião, filosofia e ciência.²⁹⁰ Como já dito, neste capítulo, a violência será a chave de leitura das questões religiosa e divina. Por esse motivo, a conclusão deste capítulo procurará elucidar a função hermenêutica que a violência tem tomado na aproximação que se faz hoje à questão do fenômeno religioso²⁹¹ e à questão da concepção de Deus.

3.1.1

O entendimento da religião na perspectiva do atual ateísmo

A apreciação do conceito ou do entendimento da religião na perspectiva do atual ateísmo esbarra na imprecisão deste sobre tal conceito, seja numa perspectiva

²⁸⁸ Imagem, rosto, face, figura, quadro. Entre essa terminologia, vamos utilizar o termo imagem em uma perspectiva da linguagem religiosa, pois, “a imagens de Deus propõem a questão da validade das construções humanas, que, sem deixar de sê-lo, pretendem ser representações válidas da divindade.”. ESTRADA, J. A., *Imagens de Deus*, p. 7.

²⁸⁹ ESTRADA, J. A., *Imagens de Deus*, p. 8.

²⁹⁰ Sobre esse âmbito da valorização (revalorização) da linguagem, mais especificamente, sobre a “linguagem sobre Deus”, ver ESTRADA, J. A., *Imagens de Deus*, p. 17-47.

²⁹¹ Em sua mais recente publicação, Karen Armstrong aborda a ideia difundida no ocidente de que a religião é intrinsecamente violenta. ARMSTRONG, K., *Fields of Blood*, p. 3.

filosófica ou mesmo fenomenológica do religioso. Como exemplo, pode-se perceber que há uma relação da religião com a dimensão cultural do ser humano. Contudo, essa relação da religião com a cultura não é devidamente explorada, menos ainda o que representa e significa a dimensão da religiosidade para o ser humano em sua diversidade de aspectos:²⁹² a amplitude semântica do que convencionamos chamar de religião,²⁹³ seus elementos básicos e constitutivos,²⁹⁴ a complexidade presente na história do problema religioso,²⁹⁵ igualmente a questão da religião como sistema ou instituição.²⁹⁶ Não fica claro que vertente epistemológica conduzirá a abordagem da religião, se científica,²⁹⁷ filosófica,²⁹⁸ teológica²⁹⁹ ou da ampla área dos estudos das religiões.³⁰⁰

Em linhas gerais, diante da necessidade de sumariar o que seja a religião ou o fenômeno religioso, é possível encontrar alguns elementos recorrentes na intenção crítica que os autores analisados têm com relação à religião, no modo como abordam essa questão, conduzem suas ideias, assim como o que querem deduzir. Nesse sentido o fenômeno religioso se relaciona à capacidade humana de transmissão cultural, operada pela linguagem e pelos símbolos.³⁰¹ Como tal, há uma identificação da tradição religiosa como sendo uma ideologia, cuja função e atuação têm sido encantar, ou mesmo enfeitiçar, a humanidade e as sociedades ao longo de sua história.³⁰²

²⁹² As obras citadas não têm a intenção de apresentar as mais importantes e imprescindíveis referências dos aspectos reportados sobre a religião, muito menos de exaurir seus exemplos. Seu propósito é mostrar a importância de se estabelecer o campo referencial numa abordagem como essa, mormente sobre um tema complexo como é o religioso. Mesmo em obras de divulgação científica, esse aparato mínimo deve fazer-se presente. Obviamente, os autores citariam as obras que compõem o quadro acessível em suas áreas e localidades.

²⁹³ VALLET, O., Uma outra história das religiões, p. 3. DALGALARRONDO, P., Religião, psicopatologia e saúde mental, p. 15-28. LIBANIO, J. B., A religião no início do milênio, p. 87-110.

²⁹⁴ GARCÍA BAZÁN, F., Aspectos incomum do sagrado. TERRIN, A. N., Introdução ao estudo comparado das religiões. NEVILLE, R. C. (Org.). A condição humana.

²⁹⁵ MONDIN, B., O homem, quem é ele?, p. 219-241. DALGALARRONDO, P., Religião, psicopatologia e saúde mental, p. 29-75.

²⁹⁶ ELIADE, M.; COULIANO, I. P., Dicionário das religiões, p. 17-21. LIBANIO, J. B., A religião no início do milênio, p. 111-217.

²⁹⁷ PETERS, T.; BENNET, G. (Orgs.). Construindo pontes entre a ciência e a religião.

²⁹⁸ SWEETMAN, B., Religião. TALIAFERRO, C., Filosofia da religião. ZILLES, U., Filosofia da religião.

²⁹⁹ PIKAZA, X., Experiencia religiosa, p. 127. LIBANIO, J. B., A religião no início do milênio.

³⁰⁰ Conforme as diversas “escolas” e seus estudos sobre a religião e as religiões. FILORAMO, G.; PRANDI, C., As ciências das religiões. Ou também uma análise mais abrangente como na obra de DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Orgs.) A religião.

³⁰¹ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 35.

³⁰² DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 16. Este autor, somente ele, apresenta uma conceituação da religião como sendo, “*um sistema social cujos participantes confessam a crença em um agente ou agentes sobrenaturais cuja aprovação eles buscam.*”. DENNETT, D. C.,

3.1.2

A religião como um fenômeno natural

A primeira característica essencial da religião, segundo os autores analisados, é sua dimensão imanente: a religião é nada mais que um fenômeno natural.³⁰³ O fenômeno religioso é, ontologicamente, um produto humano, cuja origem está intrinsecamente ligada às necessidades e desejos humanos. Como produto humano, ela é vista como subproduto, fruto de uma propensão psicológica subliminar,³⁰⁴ que, baseada na confiança e obediência, leva a uma credulidade escrava e à vulnerabilidade, marcadamente irracional. Essa irracionalidade advém da ignorância e da superstição que caracterizam a religião,³⁰⁵ e que, por sua vez, desenvolvem uma visão deformada da realidade.³⁰⁶ Desse modo, a religião é incongruente com a inteligência e os questionamentos da vida, e nenhuma religião tem a capacidade de oferecer respostas satisfatórias à existência.³⁰⁷

Um desdobramento dessa característica se refere às afirmações dos autores estudados e suas percepções negativas dessa imanência religiosa. Na verdade, a negatividade é inerente também à condição humana. Como tal, através da linguagem e do simbolismo, agentes de sua transmissão cultural,³⁰⁸ as religiões são meramente replicadoras antropomórficas de mazelas humanas, que amplificam e exacerbam³⁰⁹ os males inerentes à nossa natureza humana, justificadas por uma visão religiosa solipsista, que mira toda a realidade circundante como anéis periféricos a girar em torno do eu religioso.³¹⁰

Esse mal que caracteriza a natureza humana e que, portanto, resvala em sua criação religiosa se relaciona com a capacidade destrutiva do ser humano, a qual encontra na religião sua máxima expressão. Nesse caso, esses dois elementos estão interligados de modo causal. A agressividade presente nas religiões é reflexo da natureza humana, que, por sua vez, é consequência da limitação racional do ser

Quebrando o encanto, p. 19 (grifo do autor). Pode-se perceber a precariedade dessa conceituação, reduzida que é a uma dimensão meramente social, principalmente, quando comparada à conceituações de MARTÍN VELASCO, J., *Religião*. ABBAGNANO, N., *Religião*. CRISTALDI, G.; MANCINI, I.; ROSSANO, P., *Religion*.

³⁰³ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 35 (grifos do autor).

³⁰⁴ DAWKINS, R., *Deus, um delírio*, p. 227, 230.

³⁰⁵ HITCHENS, C., *Deus não é grande*, p. 65.

³⁰⁶ HITCHENS, C., *Deus não é grande*, p. 48.

³⁰⁷ HITCHENS, C., *Deus não é grande*, p. 15.

³⁰⁸ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 35.

³⁰⁹ DAWKINS, R., *Deus, um delírio*, p. 336.

³¹⁰ HITCHENS, C., *Deus não é grande*, p. 58, 74 e 110.

humano, e não de sua maldade.³¹¹ Portanto, é não somente um fato, mas uma condição de nossa natureza humana, na qual está a origem (humana) da religião, como se pode perceber na história da humanidade, história manchada pelo sangue derramado em nome da religião.³¹² Esse fato também se relaciona, principalmente, com o paradoxo que a religião representa para a humanidade: uma autofagia, pois é uma criação humana que vilipendia o próprio ser humano.³¹³

3.1.3

A religião, o mal e a violência

Contiguamente, a segunda característica, justamente a que distingue o atual ateísmo, é sua postura de apregoar um mundo sem religião por causa do mal e da violência,³¹⁴ bem como de interpretá-la como sua causa,³¹⁵ como origem e engendração da violência,³¹⁶ como uma força maligna significativa em nosso mundo.³¹⁷ Essa característica se revela também pela afirmação da destrutividade da religião,³¹⁸ dado que a partir da influência ambígua com relação à importância da religião para a humanidade, ela não apenas representa, mas é um veneno para a humanidade: ela intoxica as conquistas e o discernimento humanos; em razão do ódio, da infelicidade, de desconfiança, de hostilidade e do sectarismo é uma ameaça à civilização e à sobrevivência humanas.³¹⁹

Todo esse conjunto de fatos e fatores constitui o cenário no qual se posiciona a percepção da crítica do atual ateísmo sobre a religião. Do mesmo modo, ele é acionado como motivo para insuflar que a religião seja um vetor para o mal e o sofrimento no mundo.³²⁰ Ainda mais quando a fé, ou a crença religiosa³²¹, exerce

³¹¹ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 19.

³¹² HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 81. Sobre esse relacionamento histórico da violência com a religião ver: BUSTAMANTE, R. M. C.; MOURA, J. F. (Orgs.). Violência na história. SÉMELIN, J., Purificar e destruir.

³¹³ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 73

³¹⁴ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 24.

³¹⁵ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 335.

³¹⁶ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 77.

³¹⁷ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 338.

³¹⁸ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 19 (ideia recorrente nas p. 23, 25-43, 69, 186, 211).

³¹⁹ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 31-35.

³²⁰ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 368.

³²¹ Vale notar que a crença como categoria religiosa pode ser abordada como objeto de uma crítica ateísta de modo positivo, a partir de sua importância na história humana. A esse respeito ver a obra de KNEALE, M., Crença, a nossa invenção mais extraordinária, p. 2.

seu valimento nas sociedades,³²² cuja presença atinge e induz pessoas de diversos estamentos culturais e sociais,³²³ independentemente do nível de instrução, da situação de riqueza ou pobreza, ou da situação ideológica e política. E isso é possível dentro da lógica do encanto que as religiões provocam nas pessoas.³²⁴

Essa simbiose entre religião e violência, na visão do ateísmo hodierno, representa um grave perigo, mormente por causa da influência ambígua e da importância da religião para a humanidade. É possível reconhecer o caráter e a ética dialógica comum às religiões,³²⁵ seja internamente, seja na troca, no convívio e no acordo entre as diversas religiões. Todavia, o diálogo é sobreposto por um solilóquio que nega a palavra do outro. Na medida em que se fundamenta a violência no mundo exatamente a partir da convicção religiosa,³²⁶ recria-se a experiência de uma Babel marcada pelo preconceito, pela discriminação, pelo ódio, cujo demiurgo é a própria religião.

Nessa perspectiva, é possível elencar alguns elementos que caracterizam a violência religiosa ou elementos que caracterizam a religião a partir da perspectiva da violência.

3.1.4

A moralidade da religião diante da violência

Uma característica primária toca a própria moralidade religiosa, minimamente relacionada ao modo como a religião procede diante da violência, que, em outros termos, toca a relação entre religião e violência e como esta manifesta aquela. O gérmen dessa relação está, justamente, na incapacidade que a religião apresenta de dar conta da visibilidade da própria violência.³²⁷ Nesse caso,

³²² HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 68. “A religião é a única área do nosso discurso na qual se considera nobre fingir ter certeza – certeza acerca de coisas das quais nenhum ser humano pode ter certeza.”

³²³ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 78.

³²⁴ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 274.

³²⁵ A contribuição de Hans Küng para o diálogo entre as tradições religiosas, principalmente com relação ao consenso ético entre elas, presente nas seguintes obras: KÜNG, H., Projeto de ética mundial. KÜNG, H., Teologia a caminho. KÜNG, H., Uma ética mundial e responsabilidades globais. KÜNG, H., Religiões mundiais e ethos mundial. KÜNG, H., Religions au service de la paix.

³²⁶ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 27.

³²⁷ A discussão sobre a visibilidade da violência é de suma importância, principalmente quando ela permite que uma sociedade perceba e torne mais visíveis suas violências e, consequentemente, procure resolvê-las no caminho da paz. Sobre isso ver: CIIP, O estado da paz e a evolução da violência, p. 26-31.

pivô dessa imoralidade é o sofrimento humano. A violência religiosa se manifesta originariamente não apenas quando sua existência é produto da ação religiosa,³²⁸ mas na medida em que o sofrimento é negado, sendo tido como inexistente, concreto e moralmente.

A negação do sofrimento humano também revela outro aspecto da violência religiosa, na medida em que evidencia o modo como a religião se relaciona e estabelece seu posicionamento com a realidade material. A realidade mundana, ou realidade secular, é vista como objeto de rejeição, como objeto de ódio.³²⁹ Devido a um desprezo à vida no mundo, cresce um desejo religioso de morte, na linha da pulsão de morte. Há uma relação religiosa com a destruição deste mundo,³³⁰ sobre a qual se desenvolve um “culto à morte”, ao fim de toda a realidade terrena.³³¹

Além disso, essa manifestação se explicita na relação entre um componente da realidade humana e elementos que compõem o universo religioso propriamente dito. Desse modo, de acordo com a análise do atual ateísmo, a religião em seu conjunto doutrinal e em seus rituais manifesta sua violência ao inserir o medo como mediação entre as pessoas e as divindades.³³² As religiões se apoiam no medo que as pessoas têm dos Deuses e o utilizam tanto para o controle de seus membros³³³ quanto para a manutenção de sua existência.

Essa sacralização do medo extrapola a esfera da relação com o sobrenatural. Na verdade, a partir de sua dimensão transcendente, ela acaba por justificar o medo na imanência das relações humanas. Nesse sentido, a religião sustenta e explora a credulidade das pessoas, na medida em que ela se relaciona e exacerba a vulnerabilidade humana como sua condição de possibilidade ou como um condicionamento humano que acaba por permitir o crescimento da religião.³³⁴ De modo paradoxal, a religião acaba por corromper o amor para que este fundamente a violência. Baseado numa identificação “amorosa” com a divindade, o amor se

³²⁸ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 60.

³²⁹ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 235.

³³⁰ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 60, 63.

³³¹ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 257.

³³² Sobre o uso religioso do medo e da culpabilidade na história do Ocidente cristão, no campo de pesquisa da história das mentalidades, dentro da qual estão justamente os medos externos e internos, bem como a busca do sentimento de segurança aliado às práticas religiosas, ver DELUMEAU, J. O pecado e o medo. DELUMEAU, J. História do medo no ocidente 1300-1800.

³³³ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 188.

³³⁴ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 150.

perverte em medo e ódio contra o diferente, contra aqueles que professam uma religião diferente.³³⁵

A religião provoca, então, uma autoimagem de imoralidade ao desmembrar moral e realidade. Ou seja, muitas vezes a moral religiosa impede que as pessoas (pessoas religiosas) vejam o verdadeiro problema, que seria a situação de sofrimento na qual uma pessoa se encontra, em virtude de algo (errado) que ela fizera. Nesse caso, a preocupação moral se ocupa mais do erro e de sua acusação e condenação, e menos com as consequências – sofrimento, dor, angústia – que devem ser sanadas. O foco da preocupação não é o sofrimento causado pelo erro, mas o erro em si. Nesse ponto, as crenças religiosas se mostram letais.³³⁶ A fé, sua profissão e exercício, torna-se algo fechado em si mesmo, autossuficiente e autorregulador; a religião se desmoraliza na medida em que não propicia o bem-estar das pessoas.³³⁷

Nesse estado de coisas, a moral religiosa chega a um nível presunçoso de se desvincular da realidade. Como tal, torna-se uma moral dogmática e alienada, sem comprometimento com o outro, dado que seu critério de avaliação e ação está naquilo que ela elege como valor.³³⁸ A moral dogmática, a preponderância do dogma religioso sobre o raciocínio moral, desobriga-se da compaixão genuína.

Esse quadro revela, então, um problema central da relação entre religião e ética, uma relação que, para o novo ateísmo, é marcada por uma ambiguidade e, principalmente, por um paradoxo. De certo, para o atual ateísmo a moral e a ética são realidades humanas e sociais autônomas, que, portanto, estão desvinculadas e independem da religião.³³⁹ Desse modo, é absolutamente possível ter uma vida ética sem religião. Isso não constituiria uma ambiguidade ou contradição, entendendo que a virtude não seja um crédito (exclusivo) da crença religiosa.³⁴⁰ Contudo, outra coisa é afirmar que entre essas instâncias há somente oposição e contradição, ou mais ainda, que a moral religiosa seja, por si, um paradoxo.³⁴¹

³³⁵ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 272.

³³⁶ HARRIS, S., *Carta a uma nação cristã*, p. 37 e 39.

³³⁷ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 274.

³³⁸ HARRIS, S., *Carta a uma nação cristã*, p. 42.

³³⁹ HITCHENS, C., *Deus não é grande*, p. 57.

³⁴⁰ HITCHENS, C., *Deus não é grande*, p. 171.

³⁴¹ Pensadores como Habermas desenvolvem teorias éticas desvinculadas da religião, mas que valorizam a contribuição dos elementos religiosos para a ética. ESTRADA, J. A., *Por uma ética sin teologia*, p. 97 e 115. Para a própria teologia, essa autonomia não apresenta problema, dada a realidade da autocomunicação de Deus à transcendentalidade humana. RAHNER, K., *Curso*

O ponto-chave dessa perspectiva paradoxal se encontra, principalmente, no fato de a religião incentivar um comportamento ético individualista.³⁴² Desse modo, o problema residiria no que fundamenta uma pessoa, ou mesmo um grupo de pessoas, a se sentir moralmente autorizada pela religião a se comportar de modo contrário à moral. O fundamento desse princípio (ético) religioso estaria numa imunidade divina especial, o que permite que uma pessoa religiosa aduza ter um mandato divino para agir de tal maneira.

Para o atual ateísmo, essa lógica ética solipsista está na raiz do fanatismo e, mais especificamente, do fundamentalismo religioso. Como um dos principais objetos do hodierno alarido contra a religião, o fanatismo religioso não é referido pelo atual ateísmo como uma parte, ou um determinado lado, ou um aspecto do universo religioso; como se fosse independente de sua abrangência; ou apenas como uma parte do todo do universo de seguidores de uma determinada religião. O fundamentalismo, ou o extremismo religioso, não é visto como um desvio, deturpação ou sectarismo, mas é identificado como o que constitui a religião, de modo que esta é qualificada, em si,³⁴³ como fundamentalista. A religião é, essencialmente, fundamentalista, o que justifica a acusação de que ela seja vista como a causa do mal no mundo.³⁴⁴

Tratando o fanatismo, o extremismo e o fundamentalismo como elementos estruturais, e não apenas conjunturais da religião, conseqüentemente, esta se apresenta organicamente como imoral.³⁴⁵ Como tal, as religiões vão instigar e fundamentar a prática de seus adeptos essencialmente como reflexo dos elementos que as constituem, seus preceitos originais,³⁴⁶ suas regras e leis, suas doutrinas e tradições, seus mitos e superstições.

Podemos inferir que essa acusação acaba demonstrando, mesmo que de modo contraditório por causa de sua carga negativa, a importância do fenômeno religioso. Pessoas e sociedades encontram nele uma maneira de interpretar e de se maravilhar pela realidade. Mais ainda, encontram nessa realidade um sentido, um vetor que oriente suas existências, seus modos de ser e de agir. Entretanto, a lógica do encanto

fundamental da fé, p. 160. Essa é a base da teoria rahneriana dos “cristãos anônimos”. COSSA, M. M. C.; CAUDURO, M. J. C. Cristão anônimo. TEIXEIRA, F. Karl Rahner e as religiões.

³⁴² HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 17.

³⁴³ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 392.

³⁴⁴ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 368.

³⁴⁵ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 57 e 189.

³⁴⁶ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 189-197.

religioso acaba sendo um problema ao se materializar no fanatismo religioso. Como consequência do encanto idolátrico da violência e das “guerras justas”, do fanatismo que as justifica, que justifica a morte e o assassinato como algo moralmente aceito,³⁴⁷ a diversidade religiosa fica resumida a um dualismo reducionista, e toda a paisagem religiosa fica concentrada em um aspecto apenas.

É preciso reconhecer que as religiões, na qualidade de fontâneas de “certezas morais” das quais seus fiéis dependem, não podem ser usadas como fator de desculpa ou de isenção da responsabilidade pessoal.³⁴⁸ Por isso, os autores do ateísmo atual colocam como tarefa, e não somente como tal, mas como um fundamental desafio para as pessoas de todos os credos religiosos, a missão de disseminar o respeito à fé e aos elementos sagrados de outras pessoas.³⁴⁹

A partir desses elementos apresentados pelos autores representantes do novo ateísmo, em sua análise crítica da religião, pode-se concluir que a propriedade da religião, tanto numa perspectiva radical quanto liberal, é seu aspecto dogmático retrógrado e, principalmente, destrutivo.³⁵⁰ Esta propriedade destrutiva evidencia a importância da síntese do pensamento sobre a religião, exatamente pela transição crítica que ela apresenta e representa: a passagem da crítica à plausibilidade da religião para a crítica à moralidade da religião. E o ponto de apoio, mais ainda, o ponto de inflexão dessa transição é a violência. A chave interpretativa do novo ateísmo sobre a religião é sua relação com a violência e as consequências que resultam dessa relação.³⁵¹

A factualidade da relação entre religião e violência deriva do compartilhamento que o fenômeno religioso tem com a limitação racional humana, já que a religião nada mais é que uma criação humana. Desse modo, ambas, religião e violência, partilhariam sua gemelaridade na recíproca condição antropológica, dado que encontram sua origem no ser humano como humano.³⁵² Contrariamente à usual visão pragmática e utilitária da religião, sua negação não traria prejuízo para as sociedades, como o incremento da maldade ou da desordem. A rejeição da

³⁴⁷ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 301.

³⁴⁸ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 302.

³⁴⁹ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 273.

³⁵⁰ HARRIS, S., *Carta a uma nação cristã*, p. 49-50.

³⁵¹ HITCHENS, C., *Deus não é grande*, p. 60.

³⁵² Essa afirmação se sustenta no debate sobre a origem da violência relacionada à condição humana como tal, e não na sua animalidade, no nível estrutural ou mesmo essencial. BASTOS, A.; CABRAL, A. M.; REZENDE, J., *Ontologia da violência*, p. 13 e 35. Ver também COSTA, M. R.; PIMENTA, C. A. M., *A violência*. DADOUN, R., *A violência*.

religião, sua negação e sua superação motivada por sua inerente violência são condição *sine qua non* para a evolução do ser humano e das sociedades.³⁵³

Emergindo da tradicional acusação de que a fé religiosa é contrária à investigação científica e à emancipação humana decorrente dela,³⁵⁴ a violência da religião é vista como catalisadora de tal acusação. Isto se manifesta pelo atraso que representa para a humanidade, pois a religião se apresenta como uma força da barbárie que faz a humanidade retroceder em seu desenvolvimento, fruto do conhecimento e da razão.

Os exemplos, os fatos, as razões, os argumentos, enfim, os diversos elementos apresentados pelos autores representantes do novo ateísmo, em sua análise crítica da religião, aqui sumariamente compendiados nesta parte de nosso trabalho, sintetizam uma ideia central dessa crítica: que o mal existente na religião se faz presente em virtude de sua relação com as divindades. As religiões, em última instância, não agem por si, mas sim em obediência aos desejos e aos mandatos divinos.³⁵⁵ Se a religião corrompe o ser humano, ela antes foi corrompida pelos Deuses; pelo mal que deles emana. Isso catapultava a dimensão da violência religiosa da instância humana para a divina.

3.2

A violência divina (Deuses em geral)

O que foi descrito até aqui sobre as religiões supõe o que elas possuem de específico, ou seja, a relação com os seres divinos. Desse modo todo o mal relacionado à religião, ou às religiões, está relacionado aos Deuses: a violência religiosa é reflexo da violência divina.³⁵⁶ A concepção divina tem profunda relação não só com a identidade daqueles que a cultuam, mas, outrossim, ela modela seu modo de ser e agir. Há, portanto, uma profunda relação entre a crença e a ética, sendo que esta encontra sua razão de ser na imagem divina que se deseja constituir como modelo para o indivíduo e a sociedade.³⁵⁷

³⁵³ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 19 e 257.

³⁵⁴ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 129 e 258.

³⁵⁵ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 57.

³⁵⁶ ESTRADA, J. A., Imagens de Deus, p. 8.

³⁵⁷ Sobre isso ver BINGEMER, M. C. L. (Org.) Violência e religião, p. 21-23. Sobre a tradição bíblica, especificamente com relação às imagens divinas do Antigo Testamento, ver BAUMANN, G., Entender as imagens divinas da violência no Antigo Testamento, p. 21-32

De início, é preciso analisar o que poderíamos chamar de concepção divina dos autores representantes do novo ateísmo. O objetivo de tal análise se baseia na necessidade de precaver e superar certa imprecisão terminológica. Dado que esses autores demonstram não ter um domínio da linguagem e da terminologia religiosas e teológicas, ou mesmo da filosofia da religião,³⁵⁸ é preciso verificar em seus textos e afirmações o que realmente querem expressar sobre as divindades, ou que imagens deduzem destas em sua relação com o mal e a violência.

3.2.1

A concepção ou noção de divindade

Em linhas gerais, a noção de divindade presente na reflexão desses autores não se aproxima ou se relaciona com os Deuses num sentido teorético, ou seja, não seriam divindades abstratas descritas e analisadas por filósofos ou pesquisadores, cuja intenção e preocupação estariam fora da realidade concreta e prática. A atenção e intenção dos autores representantes do novo ateísmo voltam mais para a divindade num sentido mais popular e comum, presente e atuante na vida das pessoas e dos fiéis comuns.³⁵⁹

Assim posto, essas divindades são identificadas, mesmo que de modo impreciso, como sendo os Deuses sobrenaturais,³⁶⁰ cultuados pelas diversas tradições religiosas, sejam elas monoteístas ou politeístas.³⁶¹ Por si só, esta perspectiva disforme revela a confusa visão teológica desses autores, o que igualmente dificulta a análise e o entendimento de suas propostas ateístas, dada a dificuldade primeva de responder à pergunta: o que é esse Deus negado por esses autores?³⁶² Mesmo se, numa perspectiva filosófica, eles atribuíssem a Deus apenas dois atributos fundamentais, a saber, o princípio de possibilidade de toda a realidade

³⁵⁸ Não obstante as carreiras acadêmicas e as trajetórias literárias de Dawkins, Dennett, Harris e Hitchens, apenas os dois últimos possuem uma formação em filosofia. Contudo, falta em suas obras, ao menos nas analisadas neste trabalho, uma perspectiva filosófica propriamente dita, tal qual o ateísmo ocidental clássico, ARMSTRONG, K., Em defesa de Deus, p. 16.

³⁵⁹ Como afirma Harris, ao direcionar seu livro aos cristãos dos Estados Unidos, “cristão em sentido limitado da palavra”, ou “cristão conservadores de todos os países e de todas as seitas”. HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 14. Assim como Dawkins, o Deus “familiar à maioria dos meus leitores”, DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 44.

³⁶⁰ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 39 e 45 (grifos do autor).

³⁶¹ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 61.

³⁶² Essa pergunta é uma adaptação daquela que se coloca diante da própria imprecisão do termo grego *theós*, GOBRY, I., *theós*, p. 145.

e a fonte de todo o bem, trata-se de qualificações genéricas que dependeriam do sentido do sistema e de quem as emprega.³⁶³

Mas se esses representantes do novo ateísmo não têm uma perspectiva filosófica, resta seguir o caminho da “teológica”; mas nem por isso a imprecisão sai de cena. No campo restrito da teologia, a questão de Deus segue por caminhos fecundos. E ainda que o termo Deus tenha uma inteligibilidade e ressonância cristã,³⁶⁴ mesmo que não exclusivamente, isso não o exime de certa prolixidade.³⁶⁵ Entretanto, deixando em suspenso a questão propriamente dita teológica de Deus, até porque não é a perspectiva do ateísmo hodierno, fica ainda a questão: que Deus é objeto de negação desses autores?

Primeiramente, de modo coerente com a visão da imanência religiosa, ou seja, de que o fenômeno religioso é essencialmente e nada mais que um produto humano, há uma avaliação, uma negação e uma condenação de toda e qualquer forma de sobrenaturalismo.³⁶⁶ Desse modo, a crítica dos autores em questão tem como objeto o sobrenatural. Deus é, então, identificado como o sobrenatural, é denominado como um agente sobrenatural que exerce sua influência sobre as pessoas.³⁶⁷

3.2.2 Relação entre divindades, religião e violência

O ponto central da relação entre divindades, religião e violência estaria exatamente na influência do sobrenatural ou desses agentes sobrenaturais sobre as pessoas, individual ou coletivamente falando. O problema religioso se configura a partir do fato de que as pessoas religiosas, assim como os grupos e as sociedades, vão pautar seu modo de pensar e de agir baseados na visão que possuem das divindades ou do sobrenatural.³⁶⁸ Disso decorrem duas vertentes da relação entre divindades, religião e violência.

³⁶³ FORNERO, G., Deus., p. 289-306.

³⁶⁴ ROSSANO, P., Dios, p. 312.

³⁶⁵ MANCINI, I., Dios, p. 331. Se o qualificativo de prolixo causa certo desconforto aplicado ao debate teológico sobre Deus, basta verificar a extensão do verbete citado nesta e na nota anterior. Mais ainda quando trazemos à memória o complexo texto de RAHNER, K. Curso fundamental da fé, 60-112.

³⁶⁶ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 62.

³⁶⁷ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 19 (grifo do autor).

³⁶⁸ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 22.

Primeiramente, a religião, mais precisamente a religião institucionalizada, transforma-se em ideologia religiosa, ao mesmo tempo em que transfigura a própria divindade. Esse movimento fornece a motivação para uma relativização da própria existência, de modo que a própria vida fique à disposição do sacrifício.³⁶⁹ E a instituição mantenedora tanto da ideologia religiosa quanto dessa imagem da divindade é o medo.³⁷⁰ Como já abordado antes, o medo é introduzido como agente capaz de criar uma relação de temor e tremor diante dos Deuses.³⁷¹ O medo dos Deuses, então, se configura como pivô da violência religiosa.

Em torno dessa relação estabelecida com as divindades, surgem crenças e narrativas, umas e outras fazendo uma abordagem de Deus como um objeto intencional. A aproximação com a divindade se faz não pela divindade em si, uma relação pessoal cuja proposta é a relação como tal, mas sim movida por um interesse. Nesse caso, há uma instrumentalização da divindade, a qual se transforma em objeto de desejo e de interesse.³⁷² E como se trata de um “objeto divino”, este passa a ser cercado pela crença: crença em sua existência e crença no poder que emana de seus favores e realizações. Uma crença tão séria que pessoas e grupos entram em disputa por ela e em nome dela multiplicam o ódio e a intolerância, derramam sangue e espalham o culto à morte.³⁷³

Assim, como segunda vertente, a violência é praticada não apenas em nome da divindade,³⁷⁴ mas em nome de ideologias, interesses e crenças que gravitam à órbita do conceito que se formula de Deus³⁷⁵ ou dos agentes sobrenaturais. Desse modo, se estabelece o liame entre a violência religiosa e a violência divina.

³⁶⁹ DIAMOND, J., Guns, germs, and steel, p. 278. DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 186.

³⁷⁰ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 187s. Dennett não liga diretamente Deus à violência, mas fala da esfera punitiva de Deus, como um policial, que sustenta o medo religioso de se abandonar a religião. DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 299.

³⁷¹ Não estamos aqui nos referindo à perspectiva do *numinoso* e sua importância para o estudo do fenômeno religioso e a para a validade e a veracidade da experiência religiosa, de acordo com OTTO, Rudof. O sagrado, p. 38. Aqui nos aproximamos, mesmo que não concordando totalmente, com a perspectiva apontada por Jessica Stern, ou seja, do medo (ou do terror) na perspectiva de uma “reação psicológica e espiritualmente consciente”, que em última instância estaria na base do terrorismo religioso. STERN, J., Terror em nome de Deus, p. xxvi. Vale notar que essa distinção é fundamental para a teologia, a hermenêutica da revelação bíblica e a imagem divina que dela emerge. Sobre isso ver TORRES QUEIRUGA, A., Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus.

³⁷² DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 230.

³⁷³ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 32, 35 e 43.

³⁷⁴ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 35. Não apenas em nome da divindade, mas justamente em defesa da divindade. Nessa perspectiva, surgem teorias que justificam (ou tentam justificar) tal situação, principalmente no caso da guerra justa e da retórica argumentação em seu favor. Sobre isso ver HIMES, K., A retórica da guerra justa, p. 43.

³⁷⁵ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 231. Concepção próxima ao “Fator Deus” de Jose Saramago como causa da violência.

3.3

Violência, monoteísmo bíblico e o Deus cristão

Como é possível perceber, a crítica feita pelos autores representantes do novo ateísmo, objeto de análise deste trabalho, apresenta-se como não tendo um endereço único. Como exposto no tópico anterior, o teísmo das divindades, ou dos seres sobrenaturais, ora é combatido de maneira geral, ora pela menção direta aos monoteísmos. Entretanto, é perceptível a existência de uma concentração de forças que se direciona às três religiões monoteístas – Judaísmo, Cristianismo e Islamismo – identificadas, por vezes, como religiões de tradição abraâmica.³⁷⁶ Por esse motivo, é pertinente perceber como o monoteísmo é visto por esses autores.

3.3.1

O monoteísmo como fenômeno religioso natural

Em linhas gerais, o monoteísmo é visto como um fenômeno mais abrangente que a mera redução quantitativa de divindades, ou seja, de várias em apenas uma divindade. Desse modo, não se trata simplesmente da quantidade, mas da qualidade divina, pois esse termo toca a concepção da divindade como tal, na medida em que representa uma abstração do conceito de Deus. Significa, então, a transição do concreto e imanente antropomorfismo para a realidade abstrata e transcendente dos entes sobrenaturais.³⁷⁷

Coerentemente com a visão naturalista da religião, essa transição da concepção da divindade nada mais é que um processo histórico e social. A superação do politeísmo está inserida no movimento de deslocamento da crença descrito anteriormente, ao se abordar a divindade como um objeto intencional e de interesse cuja crença na sua existência é movida pela crença no poder que emana de seus favores e realizações. Desse modo, a passagem da crença em vários Deuses para a crença em um único Deus nada tem de teológico, dado que é fomentada pela

³⁷⁶ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 63, 311. HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 57 e 105. Neste trabalho, citaremos essas três tradições religiosas seguindo simplesmente uma ordem cronológica.

³⁷⁷ DENNETT, D. C., Quebrando o encanto, p. 220. Sobre o monoteísmo, no âmbito da religião israelita, ver: FOHRER, George. História da religião de Israel. Com relação ao debate sobre o monoteísmo cristão ver EMERY, G.; GISEL, P. (Édt.). Le christianisme est-il un monothéisme?

objetivação de interesses na crença em uma determinada divindade.³⁷⁸ Dito de outro modo, a transição da crença politeísta para a crença monoteísta da divindade se dá pelo proveito e pela vantagem que esta oferece.

Seguindo nessa linha do interesse divino, o monoteísmo é abordado como um fenômeno humano, uma metamorfose religiosa que compreende a domesticação da religião e da divindade nela imbricada. Como se percebe, a visão desses autores se restringe ao fenômeno como tal, limitado ao modo como a religião exprime sua crença e ao conceito de divindade que está subentendido nesse fenômeno. No entanto, mesmo na perspectiva de uma única divindade, esta parece ser reduzida, na visão dos autores analisados, a um conceito abstrato, apenas um nome, de modo que poderia designar qualquer realidade divina inserida no processo de evolução natural.³⁷⁹

Já foi dito que a identidade comum dada ao Judaísmo, Cristianismo e Islamismo provém de sua herança abraâmica. De certo, essa referência ao patriarca Abraão, como ponto de interseção entre essas tradições religiosas, tem uma importância histórica, teológica e dialógica (macroecumênica) fundamental.³⁸⁰ Contudo, o qualificativo de religiões abraâmicas, assim como a importância das tradições em torno da figura (ou do mito) de Abraão para essas religiões, não são fundamentados, pelos autores aqui analisados, a partir da história, da teologia ou do diálogo inter-religioso. Estas perspectivas ficam em segundo plano, ou mesmo são ignoradas, na medida em que outra perspectiva é apresentada como sendo a origem das tradições religiosas monoteístas e da relação que elas estabelecem com a divindade.

Esta perspectiva causal se relaciona ao evento descrito em Gn 22, no qual o protagonista, o patriarca Abraão, é chamado a sacrificar seu filho Isaac, um sacrifício de sangue, visto como evento que evoca a questão da violência e sua relação com o monoteísmo,³⁸¹ como origem histórica do próprio monoteísmo.

³⁷⁸ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 217-220.

³⁷⁹ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 230.

³⁸⁰ Seu significado ecumênico como patriarca dessas tradições religiosas: KÜNG, H., *Religiões do mundo*, p. 184. Sua perspectiva da revelação profética: PIKAZA, Xabier. *Dios como espíritu y persona*, p. 22. Vale igualmente citar a obra do cardeal Martini, cuja proposta de exercício espiritual está aliada à profundidade teológica. MARTINI, C. M., *Abraão, nosso pai na fé*. Para um aprofundamento teológico, ver BÖTTTRICH, C.; EGO, B.; EISSLER, F., *Abraão no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*.

³⁸¹ HITCHENS, C., *Deus não é grande*, p. 57, 105, 190-192 (principalmente).

O problema estaria não apenas no evento em si, ou seja, na disposição e na atitude “insana e assassina” de Abraão de sacrificar seu filho, obedecendo a uma ordem divina, mas, principalmente, no modo como os três monoteísmos interpretam e se apropriam desse evento: eles louvam a atitude insana e assassina de Abraão.³⁸² Esse fato, a narrativa e sua apropriação mostram a inconsistência e a falta de moralidade da religião monoteísta.³⁸³

3.3.2

A herança abraâmica (violenta) do monoteísmo

Essa perspectiva hereditária, vale notar, nos insere no centro do protagonismo que a violência religiosa tem na origem do monoteísmo. Segundo os novos ateístas, ela se relaciona com um ato violento, no qual se funde a relação do monoteísmo abraâmico com a violência, ou mesmo um ato que revela as origens mitológicas violentas do monoteísmo abraâmico.

Nesse sentido, há uma forte crítica e uma repulsa à maneira como a atitude de Abraão, a saber, sua disposição obediente em oferecer seu filho primogênito a Deus,³⁸⁴ é homenageada e louvada por essas religiões.³⁸⁵ Em linhas gerais, o relato bíblico é visto acriticamente, sem nenhum critério histórico ou literário, na linha de um sacrifício humano por ordem do próprio Deus.³⁸⁶ Contraditoriamente, o foco da crítica parece não estar exatamente no sacrifício humano, dado que em seus comentários sobre esse episódio os autores não fazem menção alguma a outros

³⁸² HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 57.

³⁸³ “Bilhões de pessoas acreditam, como você, que o criador do universo escreveu (ou ditou) um dos nossos livros. Infelizmente, há muitos livros que alegam ter autoria divina, e fazem afirmações incompatíveis entre si acerca de como nós todos devemos viver. Doutrinas religiosas rivais fragmentaram o nosso mundo em comunidades morais separadas, e essas divisões se tornaram uma causa incessante de conflitos humanos.”. HARRIS, Carta a uma nação cristã, p. 76.

³⁸⁴ A narrativa de Gn 22.

³⁸⁵ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 57 e 190. DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 312-313. Dawkins tem um discurso mais veemente ao afirmar que os “episódios desagradáveis da história de Abraão não passam de pecadilhos se comparados à infame lenda do sacrifício de seu filho Isaac (as escrituras muçulmanas contam a mesma história sobre o outro filho de Abraão, Ismael). (...) Pelos padrões da moralidade moderna, essa história vergonhosa é ao mesmo tempo um exemplo de abuso infantil, intimidação em dois relacionamentos assimétricos de poder e o primeiro uso registrado da defesa de Nuremberg: “Eu só estava seguindo ordens”. Mesmo assim, a lenda é um dos grandes mitos fundadores das três religiões monoteístas.”

³⁸⁶ Sobre a interpretação de Gn 22 ver, entre outros: BINGEMER, M. C. L. (Org.), Violência e religião, p. 32-43. MARTINI, C. M., Abraão, nosso pai na fé, p. 93ss. RAD, G. von, Genesis, p. 237-245.

casos como esse.³⁸⁷ O problema estaria no triângulo relacional entre Deus, Abraão e seu filho Isaac, e como esse triângulo relacional fere a consciência atual sobre o direito das crianças. Dessa maneira, a atitude de Abraão é adjetivada de assassina, insana, infame, como perpetrador de uma história assustadora, traumática e apavorante.

Não é objetivo deste trabalho discutir como a leitura acrítica da narrativa bíblica, feita pelos autores representantes do novo ateísmo, comporta toda uma série de consequências danosas,³⁸⁸ tanto para a consciência religiosa quanto para os estudos da religião, mesmo no caso de uma postura ateia. Entretanto, essa leitura estrábica, baseada em uma análise reduzida a apenas um aspecto do evento narrado, chega ao ponto de relacionar o monoteísmo como essencialmente violento. E o principal argumento se baseia na importância moral de Abraão³⁸⁹ e, conseqüentemente, em tudo o que ele representa para o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo como mediador da aliança e da revelação divinas – marcadas pela violência – para as três tradições religiosas.

Nos termos em que os autores analisados retratam a origem do monoteísmo, o modo como as três religiões abraâmicas se colocam numa mesma linha de ancestralidade histórica e reivindicam tal origem e herança, haveria a partilha de um sincretismo monoteísta. Os autores designam esse sincretismo com o conceito de revelação, de tal modo que Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, malgrado suas pelejas ao longo da história, se percebem como interlocutores da vontade divina, desvelada pela mediação direta de pessoas designadas pelo próprio Deus. Nessa linhagem se enquadram os atos e palavras não somente de Abraão, assim como de outros personagens principais para as três religiões monoteístas, a saber, Moisés, Jesus e Maomé.³⁹⁰ Vale observar que na medida em que citam esses personagens, principalmente fazendo referência à questão da revelação, os autores representantes do novo ateísmo não discorrem, como seria adequado, sobre esses personagens e

³⁸⁷ Segundo FOHRER, G. História da religião de Israel, p. 254, os textos de 1Rs 16,34; 2Rs 3,27; 27,10 mostram casos de sacrifício humano em Israel, ligados, possivelmente, a uma prática comum em povos vizinhos de sacrificar o primogênito à divindade.

³⁸⁸ Sobre esse fato ver a advertência de TORRES QUEIRUGA, A., Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus, p. 71.

³⁸⁹ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 311: “O tio de Ló, Abraão, foi o pai fundador de todas as três “grandes” religiões monoteístas. Seu status patriarcal faz com que ele possa ser considerado um exemplo a ser tomado, quase como Deus.”

³⁹⁰ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 95 e 117.

seus papéis como mediadores da comunicação divina. Mesmo que para tal citassem casos em que esses personagens estivessem envolvidos com a violência.³⁹¹

Tendo em vista a ação desses personagens, o novo ateísmo, além de interpretar a revelação como um sincretismo, reduz sua perspectiva a simplesmente uma outorga de leis que, inalteravelmente, são repassadas às pessoas comuns,³⁹² em tempos e lugares diversos. Isso não significa que essa revelação tenha fundamento ou moralidade objetiva. Marcada por falácias,³⁹³ a revelação religiosa é, simplesmente, uma retórica ou uma repetição do que foi “revelado” anteriormente, em outros tempos e lugares, apenas revestida de outra roupagem e justificada como uma nova ordem de Deus.³⁹⁴ A mesma visão está presente também nas formas como essas religiões reagem e respondem a essa revelação. Seus ritos, cerimônias e liturgias são plágio de um plágio.³⁹⁵

Segundo esses autores, por causa dessa falácia, retórica e plágio, há um descrédito de moralidade com relação aos textos sagrados dessas tradições religiosas. Particularmente com relação à Bíblia, destaca-se sua inutilidade. Levando-se em conta sua inspiração divina, produto da onisciência divina, espanta sua trivialidade diante dos problemas vitais hodiernos.³⁹⁶ Ou mesmo por causa da sua visão autoritária, que afronta a autonomia e liberdade humanas diante de mandamentos divinos e suas penalidades.³⁹⁷

Essa visão dualista entre autoridade bíblica e liberdade humana tem em sua base, mesmo que não explicitado pelos autores, o dilema entre autonomia e heteronomia ética diante dos ditames morais (a fundamentação ética de uma moral autônoma e/ou heterônoma). Em outros termos, evoca a questão de uma moral heterônoma, imposta por um outro – sociedade ou divindade –, que conflita com a

³⁹¹ Como no caso da importância de Moisés para as tradições do monoteísmo bíblico e da revelação no Antigo Testamento. Sobre isso, ver FOHRER, G. História da religião de Israel, p. 72-98.

³⁹² HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 95.

³⁹³ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 120. Como se pode observar, falta a esses autores uma preocupação mínima com a problemática da revelação, seus pressupostos e fundamentos. Sobre isso, ver: LIBANIO, J. B., Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 17-27. SCHILLEBEECKX, E., Revelação e Teologia, p. 33-44.

³⁹⁴ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 127.

³⁹⁵ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 255. A perspectiva histórica da revelação é ignorada na análise desses autores. Como exemplo da importância dessa perspectiva, citamos a relação entre história e salvação de SCHILLEBEECKX, E., História humana, p. 15-68, e a “maieutica histórica” de TORRES QUEIRUGA, A., A revelação de Deus na realização humana, p. 99-138..

³⁹⁶ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 63.

³⁹⁷ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 34.

demanda de autonomia do sujeito ético.³⁹⁸ A questão é que a partir dos mandamentos divinos as pessoas religiosas vão pautar seu modo de pensar e de agir.³⁹⁹ Na visão do ateísmo atual, é imprescindível suplantando essa moral religiosa, que na verdade é um “meme escravizador”,⁴⁰⁰ pois ela se baseia – sua fundamentação ética – numa fé axiomática, ou seja, uma fé que não questiona as delegações divinas, assim como as orientações morais de seus representantes.⁴⁰¹ Nesse ponto essa moral religiosa é na verdade imoral; opondo-se à capacidade ética do sujeito humano, como tal, é violenta.⁴⁰²

No caso específico do Judaísmo, do Cristianismo e do Islamismo, essa violência está presente essencialmente no modo como, paradoxalmente, a religião monoteísta fundamenta sua antropologia. O ser humano é visto como um ser vil, como um ser marcado pelo pecado e pela infelicidade; que para se redimir de sua culpa, prostra-se diante de Deus como um servo suplicante, submisso e amedrontado.⁴⁰³ É desse modo, então, que se configura, para os representantes do atual ateísmo, a imagem de Deus presente nas três religiões monoteístas: uma divindade caracterizada pela relação violenta com a humanidade, na medida em que ela tem se apresentado como um Deus agressivo e implacável, um Deus assustador e sanguinário.⁴⁰⁴

3.3.3 O monoteísmo judaico e cristão

Especificamente com relação às tradições judaica e cristã, o Deus da tradição bíblica (Javé, o Deus do Antigo Testamento) é caracterizado como um personagem

³⁹⁸ CHAUI, M., *Ética, violência e niilismo*, p. 68. Para uma abordagem sucinta sobre essa questão, ver: ALLISON, H. E., *Autonomia*; THOMAS, L., *Autonomia da pessoa*. Para uma abordagem teológica, ver COSTE, R., *Moral para uma sociedade que se transforma*, p. 17-19.

³⁹⁹ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 22.

⁴⁰⁰ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 313.

⁴⁰¹ DENNETT, D. C., *Quebrando o encanto*, p. 312. Mesmo sem citar, Dennett se aproxima de alienação como “desposseção” e escravidão, em seu sentido da crítica marxista à religião: a projeção da realidade e da responsabilidade humanas em um outro, REALE, G.; ANTISERI, D., *História da filosofia*, p. 191-192. Ver também MINOIS, G., *História do ateísmo*, p. 610-618.

⁴⁰² A violência como coisificação do ser humano, CHAUI, M., *Ética, violência e niilismo*, p. 70.

⁴⁰³ HITCHENS, C., *Deus não é grande*, p. 73 e 96.

⁴⁰⁴ HITCHENS, C., *Deus não é grande*, p. 163.

repugnante,⁴⁰⁵ um monstro (ogro) cruel,⁴⁰⁶ malvado e imoral,⁴⁰⁷ sentenciado inaceitável como base e modelo de orientação moral para as pessoas, dado que seu modo de ser e proceder é um aterrador exemplo de monstruosidade e de mal.⁴⁰⁸ Diante dessa iconografia divina, a única opção é a de sua negação; a negação de Deus como condição de possibilidade para superar o problema do mal.⁴⁰⁹

Essa imagem de Deus atrelado ao mal não se limita à perspectiva teológica do Antigo Testamento. Vale lembrar que a discussão sobre as imagens violentas de Deus no Antigo Testamento é um tema recorrente não só no cristianismo.⁴¹⁰ Mas, na história do cânon das Escrituras sagradas cristãs, ela se faz presente de forma especial, principalmente por causa da incompatibilidade entre “o Deus violento do Antigo Testamento” e “o Deus amoroso do Novo Testamento”, o Pai amoroso de Jesus.⁴¹¹

A crítica do novo ateísmo não se limita à imagem violenta de Deus presente no Antigo Testamento. A persistência dessa crítica se prolonga e agrava em sua visão sobre o coração do Mistério e das Escrituras cristãs. A própria teologia do Novo Testamento é qualificada como sadomasoquista.⁴¹² E isso não é somente em referência à morte de Jesus. A encarnação é vista como sadomasoquismo, pois seu único propósito foi a tortura e execução de Jesus; sua encarnação é vista unicamente na perspectiva de uma tortura e execução como expiação do pecado. Destarte, o novo ateísmo questiona profundamente o Mistério Pascal, na medida em que o interpreta como uma ação vingativa de Deus. A morte de Jesus revela então a imagem de um Deus “cruel, sadomasoquista e repugnante”,⁴¹³ dado que essa mesma tortura e execução tiveram como causa última “um pecado *simbólico* cometido por um indivíduo *inexistente*”.⁴¹⁴

Essa violência se manifesta não somente na ação de Deus; ela se desvela igualmente na sua ausência, ou seja, na imagem de um Deus que é indiferente ao

⁴⁰⁵ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 55, onde o autor cita as características negativas divinas.

⁴⁰⁶ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 322.

⁴⁰⁷ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 312.

⁴⁰⁸ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 320.

⁴⁰⁹ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 152.

⁴¹⁰ BAUMANN, G., Entender as imagens divinas da violência no Antigo Testamento, p. 12.

⁴¹¹ Conforme destaca BAUMANN, G., Entender as imagens divinas da violência no Antigo Testamento, p. 57, Norbert Lohfink tem se ocupado dessa questão. Como exemplo, ver LOHFINK, N., Deus e a violência.

⁴¹² DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 324.

⁴¹³ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 324 e 326.

⁴¹⁴ DAWKINS, R., Deus, um delírio, p. 325 e 327.

sofrimento humano em toda sua amplitude, uma visão de um sadismo teológico.⁴¹⁵ A desvinculação entre a moral cristã e o sofrimento humano é relacionada ao próprio Deus, de modo que a moral divina é imoral. Mesmo que se aceite que Deus não é responsável direto pelo sofrimento humano, o problema da teodiceia permanece sem solução: ou Deus é impotente, ou então é mau.⁴¹⁶ Permanece também o dilema sobre a permissão divina do sofrimento: ou se aceita a explicação científica de fenômenos naturais, ou se opta pela explicação por via dos milagres, que confirma a visão do Deus intervencionista.⁴¹⁷

Da análise das afirmações do novo ateísmo, podemos concluir que ele interpreta as religiões e cria sua imagem de Deus a partir do fascínio religioso (principalmente dos três monoteísmos) pela pulsão de morte e pela presença usual do ódio. A pulsão de morte religiosa gera a destruição do que provém da pulsão de vida. Por sua vez, o ódio é dirigido a toda a realidade deste mundo.⁴¹⁸

3.4

A violência como hermenêutica religiosa

Todo esse percurso de análise da reflexão produzida pelos autores tidos como representantes do novo ateísmo sobre a religião e a fé religiosa, especificamente em nosso caso a fé cristã, tem como propósito verificar em que medida a violência é apresentada como chave hermenêutica que perpassa essa reflexão.⁴¹⁹ A prática religiosa, ou a fenomenologia religiosa, principalmente dos cristãos, é o objeto material de uma análise que se formaliza exatamente na fundamentação que os

⁴¹⁵ No campo da teologia, essa questão acompanha a reflexão de vários. Como exemplo, ver: GRESHAKE, G., Por que o amor de Deus nos deixa sofrer? GRESHAKE, G., El Dios uno y trino, p. 406-416. GUTIERREZ, G., Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente. SOBRINO, J., Onde está Deus?. TORRES QUEIRUGA, A., Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus. VARONE, F., Ce Dieu absente que fait problème. GESCHÉ, A., La Teología de la Liberación y el mal.; METZ, J. B., Cómo hablar de Dios frente a la historia de sufrimiento del mundo. GARCÍA-MURGA, J. R., ¿Dios impasible o sensible a nuestro sufrimiento?

⁴¹⁶ HARRIS, S., Carta a uma nação cristã, p. 58.

⁴¹⁷ HITCHENS, C., Deus não é grande, p. 139.

⁴¹⁸ ONFRAY, M., Tratado de ateologia, p. 169.

⁴¹⁹ John F. Haught alerta sobre a compreensão superficial da religião no novo ateísmo, baseada apenas no fundamentalismo bíblico e suas consequências, como o terrorismo religioso e as formas extremas de religiosidade raivosa. HAUGHT, J. F., God and the new atheism, p. 28. Vale citar outros elementos presentes nessa compreensão artificial, tais como: a fé em Deus como causa de inúmeros males (p. xiv), do sofrimento (p. 3s), e da violência (p. 8s); o monoteísmo como fonte do mal (p. 3s, 72-75) e a própria teologia como causa e raiz da violência (p.8).

crentes dão à sua fé, na interpretação dessa fé e no modo como a vivem e a praticam. Fundamentação, interpretação e prática marcadas pela violência e que encontram seu sentido último na imagem do próprio Deus. Como já dito, a questão da violência religiosa encontra seu fundamento na relação com um Deus violento: a violência religiosa é exercida em nome do Deus violento. Esta é a base do que podemos identificar como “violência como hermenêutica religiosa”, ou como “hermenêutica violenta da religião”, ou ainda como “hermenêutica religiosa violenta”.⁴²⁰

Desdobrando essa fundamentação, interpretação e prática religiosas marcadas pela violência, podemos fazer uma relação com a hipótese (ou pergunta) apontada no início deste capítulo: como e em que nível a relação entre religião e violência, especificamente no caso do cristianismo, deturpa a imagem de Deus revelada em Jesus Cristo? Contudo, aqui não basta apenas aprofundar as questões referentes a uma ética e estética religiosas marcadas pela violência. Nossa perspectiva, como já dito antes, é um questionamento teológico sobre as implicações para a fé e a prática cristãs dessa imagem deturpada de Deus. Perspectiva que nos coloca em contato com a discussão sobre a racionalidade hermenêutica em teologia.

3.4.1

A racionalidade hermenêutica na teologia

A questão da racionalidade hermenêutica se coloca hoje como fundamental para diversas áreas do saber, inclusive para a teologia.⁴²¹ Entretanto, no caso específico da hermenêutica teológica, tal questão se coloca como crucial para o entendimento que temos sobre ela, assim como para nossa visão do cristianismo. Disso decorre que podemos afirmar que a teologia é sempre um exercício de hermenêutica, tendo como pressuposto que o princípio da teologia está na tarefa da compreensão da complexidade humana e do mundo que a cerca e a delimita,⁴²²

⁴²⁰ Expressões que compõem o espectro da hermenêutica fundamentalista da religião. BONOME, J. R.; LEMES, F. L., Terrorismo e violência face à hermenêutica fundamentalista da religião, p. 49-57. LIMA, A. O., O imaginário religioso fundamentalista e a narratividade bíblica, p. 399-414. ZABATIERO, J. P. T., *Hermenêutica fundamentalista: uma estética do interpretar*, p. 14-27.

⁴²¹ Apontamos aqui, apenas alguns elementos introdutórios sobre esse assunto, o qual será desenvolvido mais detalhadamente no próximo capítulo, ao se tratar da hermenêutica da paz.

⁴²² PANNENBERG, W., *Filosofia e teologia*, p. 332.

assim como o caráter de responsabilidade na relação que se estabelece com a realidade,⁴²³ fundamental para o trabalho teológico.

Por isso, não é suficiente tratar da hermenêutica apenas no âmbito de sua origem terminológica, ou seja, a referência a Hermes e sua função de heraldo dos Deuses. Dentro do escopo deste trabalho, é importante pontuar a distância entre essa origem conceitual e a hermenêutica no sentido cristão. De acordo com as narrativas mitológicas gregas, a tarefa hermenêutica tratava da transmissão ou da interpretação de mensagens herméticas,⁴²⁴ mensagens que tinham mais interesse em afastar a realidade humana da divina que aproximar. E nesse processo de transmissão e interpretação havia o sentido de troca, de comércio entre o que portava a mensagem e o ser humano. Tal não é a visão cristã.

Numa linha de continuidade com a experiência bíblica, a hermenêutica cristã está mais próxima da experiência vital do povo hebreu, ou seja, da interpretação de sua história a partir de sua relação com Deus. Dois pontos são fundamentais nessa experiência: a percepção de que essa relação se dá mediada pela palavra de Deus, por sua livre vontade de se comunicar e se relacionar com o ser humano, assim como pela atitude humana de acolhida e vivência dessa palavra; a noção de que a relação entre Deus e o povo se dá em sua história, por mais contraditória que ela seja. A hermenêutica bíblica se insere numa dinâmica vital, não se restringindo a uma questão de racionalidade.

Na perspectiva religiosa, a hermenêutica assume importância fundamental na medida em que a experiência vital de fé, individual e comunitária, continuamente encontra seu sentido na relação com Deus. Estar fora dessa relação representa uma situação de não vida. Disso decorre que ela seja um elemento fundamental para a verificação dessa relação com a divindade. De certo, essa relação é mediada pela visão de mundo bem como pela visão de Deus que o grupo humano tem, mesmo no caso das tradições bíblicas.

Para a tradição cristã, sua relação com Deus encontra sentido no evento do Verbo encarnado e em sua opção de vida. A relação do ser humano com a alteridade de Deus é mediada por uma realidade que personifica essa mesma mediação. Ou

⁴²³ JEANROND, W. G., O caráter hermenêutico da teologia, p. 63.

⁴²⁴ Termo usado propositalmente por causa de suas origens etimológicas e de sua relação com o hermetismo, ou seja, seu sentido como algo fechado e de difícil acesso e compreensão. JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D., Dicionário básico de filosofia, p. 126.

seja, a mediação não lhe é algo extrínseco. A hermenêutica passa a outro nível na medida em que entra no mais profundo dessa relação. O próprio acesso que temos a essa realidade relacional nos chega através de uma história hermenêutica, isto é, das experiências de homens e mulheres que nos transmitiram não meramente um fato, mas um evento pessoal, seja na perspectiva da pessoa do Verbo, seja na perspectiva de suas vidas.

A necessidade de que essa vitalidade não se perdesse fez entrar em cena todo o processo de redação dos textos cristãos, que passam a ter papel fundamental para as comunidades cristãs, na mediação delas entre si e entre elas e Deus. Disso decorre que a hermenêutica desses textos muda de relevância. Obviamente, a posição que essas comunidades possuem na sociedade humana também tem sua importância, pois a partir dela geram-se novas visões que as comunidades têm de si e da visão que elas têm da sociedade como um todo. Mais ainda, a cosmovisão exerce influência na relação com Deus, e esta, por sua vez, se irradia nas anteriores. Na medida em que a sociedade se complexifica, isso se reflete na experiência cristã e na sua relação com o texto sagrado.

Quando se passa a refletir filosoficamente sobre a questão da hermenêutica, ou da interpretação, seu exercício passa por um processo de objetivação. Assim, entram em cena tradições filosóficas e teológicas que contribuem decisivamente para o desenvolvimento da hermenêutica como ciência. Tal desenvolvimento parece querer superar um paradoxo, que no caso da teologia se apresenta como um risco. O texto sagrado, que antes era a expressão da vitalidade de uma comunidade, de sua fé e das relações sociorreligiosas, aos poucos se transforma em um elemento de separação e de isolamento da comunidade com relação às suas origens e às outras comunidades, do distanciamento de sua realidade com o próprio Deus. Por isso, a reviravolta da hermenêutica, na medida em que supera a objetividade das regras e dos elementos gramaticais, sintáticos, morfológicos e filológicos, cada vez mais trata de recuperar a vitalidade dita acima, reaproximando o que fora separado. Curiosamente, a percepção da realidade mesma do texto, aliada à visão do ser humano como sujeito, é fundamental nesse processo.

Assim é que, seja na perspectiva do texto, seja na do sujeito e na relação entre ambos, vemos o desenrolar de uma rica história de construção do círculo hermenêutico. Cada autor contribui com suas intuições para tanto. Elementos como a intuição genial, a relação entre parte – todo – parte, a tomada de consciência da

historicidade na qual toda realidade está inserida e, principalmente, o ser humano que conhece, interpreta e compreende tal realidade, a percepção da contextualidade, ou das contextualidades, seja do intérprete, seja do interpretado, da subjetividade, da necessidade de transpor a distância entre o nosso mundo e o mundo do texto, fazendo um exercício de inserção, de mergulho no contexto e no pretexto do texto. São elementos que fazem a racionalidade hermenêutica ser imprescindível num momento histórico como o nosso, no qual a pluralidade de relatos e meta-relatos, bem como a diversidade de linguagens se fazem presentes.

É possível perceber que, nas últimas décadas, há um crescimento da discussão sobre a relação entre teologia e hermenêutica, como sua racionalidade original ou não.⁴²⁵ Contudo, para a intenção desta pesquisa, é fundamental a afirmação do caráter hermenêutico da teologia. De certo modo, ao falar de hermenêutica teológica, estamos falando de como hoje a contribuição das outras áreas do saber, das outras ciências e das outras perspectivas é fundamental para o enriquecimento e para a pertinência da tarefa teológica.

Da parte católica romana, sabemos que nos movemos em terreno sensível. De fato, avançamos, mas não tanto como nos impõem as demandas e os apelos da sociedade. Mas o fato de termos hoje uma consciência hermenêutica já é um valor. Principalmente em nossa realidade latino-americana, na qual os problemas econômicos e sociais são um desafio constante, que exige não apenas uma questão de adaptação de linguagem, mas sim uma séria passagem de uma “teologia reflexo” para uma “teologia fonte”.⁴²⁶ Em uma realidade na qual o contexto se impõe como realidade inspiradora de questões cruciais, diante das quais o texto da tradição evangélica clama por dar respostas concretas, o pretexto está diante de nós, e não é outro senão os vitimados da multiforme violência que nos cerca. Para além de questões epistemológicas, que não deixam de ter sua importância, nossa realidade impõe seus desafios para uma teologia que se quer como hermenêutica.

⁴²⁵ GEFFRÉ, C., Como fazer teologia hoje, p. 17-102. GEFFRÉ, C., Crer e interpretar, p. 29-81. GOMES, T. F., Hermenêutica teológica da revelação. AQUINO JÚNIOR, F., Teologia e hermenêutica. AQUINO JUNIOR, F., Teologia como hermenêutica.

⁴²⁶ VAZ, H. C. L., Igreja-reflexo vs, Igreja-fonte, p. 19. Sobre a importância para a hermenêutica, no sentido teológico e no eclesiológico: LIBANIO, J. B., Teologia no Brasil, p. 63. GARCÍA RUBIO, A., Em direção à V Conferência Geral do Episcopado da AL e do Caribe, p. 9-42.

3.4.2

Velamento e desvelamento do (autêntico) rosto de Deus

Voltando ao objeto sintetizado neste capítulo, ou seja, a crítica do novo ateísmo à religião e à divindade violentas, mesmo tendo consciência de que a reflexão dos autores analisados e sistematizados é passível de crítica e de justas respostas,⁴²⁷ o fato é que a imagem divina de Deus e o modo como as religiões são interpretadas têm um papel importante para nossa reflexão teológica. Como dito antes, elas não podem ser vistas como algo gratuito ou fortuito; é preciso perceber nossa responsabilidade para que essa realidade ocorra.

Assim é que, antecipadamente, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* nos alertava e questionava sobre o fenômeno do ateísmo e sua gênese:

Além disso, o ateísmo nasce muitas vezes dum protesto violento contra o mal que existe no mundo, ou de se ter atribuído indevidamente o caráter de absoluto a certos valores humanos que passam a ocupar o lugar de Deus. A própria civilização atual, não por si mesma, mas pelo fato de estar muito ligada às realidades terrestres, torna muitas vezes mais difícil o acesso a Deus.

(...) Mas os próprios crentes, muitas vezes, têm responsabilidade neste ponto. Com efeito, o ateísmo, considerado no seu conjunto, não é um fenômeno originário, antes resulta de várias causas, entre as quais se conta também a reação crítica contra as religiões e, nalguns países, principalmente contra a religião cristã. Pelo que os crentes podem ter tido parte não pequena na gênese do ateísmo, na medida em que, pela negligência na educação da sua fé, ou por exposições falaciosas da doutrina, ou ainda pelas deficiências da sua vida religiosa, moral e social, se pode dizer que antes esconderam do que revelaram o autêntico rosto de Deus e da religião.⁴²⁸

Vale lembrar que as afirmações da citação acima devem ser inseridas no contexto eclesial e social do Concílio Vaticano II.⁴²⁹ Portanto, o ateísmo ao qual se refere é ainda aquele marcado pela postura moderna e iluminista de afirmação da autonomia das realidades humanas. Transparece também o contexto político-ideológico, no qual a postura sistêmica antirreligiosa é nota fundamental. Malgrado essa contextualização, o texto da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* não perde sua atualidade e pertinência. O que nos leva, guardadas as devidas proporções (ou as devidas situações), a aplicá-lo em nossa realidade?

Para isso, na tentativa de relacionar a citação da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* com a análise feita anteriormente dos autores representantes do

⁴²⁷ ARMSTRONG, K., Em defesa de Deus, p. 16. EAGLETON, T., O debate sobre Deus, p. 11. HAUGHT, J. F., God and the new atheism, p. xiii. LEFEBVRE, S.; TORRES QUEIRUGA, A.; BINGEMER, M. C., Ateístas de qual Deus.

⁴²⁸ GS 19

⁴²⁹ Sobre o contexto e a importância do Vaticano II, ver: GONÇALVES, P. S. L.; BOMBONATO, V. I. (Orgs.). Concílio Vaticano II.

novo ateísmo, poderíamos pontuar desse parágrafo conciliar alguns elementos: o ateísmo como um protesto contra o mal no mundo, ou a absolutização de valores humanos; a responsabilidade (não pequena) dos cristãos pela reação crítica do ateísmo contra as religiões, em decorrência de sua negligência e falácia com relação à fé e à doutrina, bem como pelas deficiências da sua vida religiosa, moral e social;⁴³⁰ merece destaque a conclusão que o texto conciliar decreta: que diante dessa conjuntura “se pode dizer que [os cristãos] antes esconderam do que revelaram o autêntico rosto de Deus e da religião”.

Essa conclusão, que se nos apresenta mais como uma provocação, nos coloca a conseqüente interrogação: qual é o autêntico rosto de Deus e da religião e qual é o rosto que surge na medida em que ele é escondido? Esta interrogação, por sua vez, se desdobra em outra: que rostos de Deus e da religião surgem da reação ateísta a essa situação em nossos dias? Diante desses questionamentos, que respostas teológicas daremos a ambas as questões?

Sem desconsiderar a complexidade de toda a realidade sintetizada pelas questões acima, é possível e necessário encaminhar a solução demandada. De início podemos vislumbrar que a resposta a essa demanda passa não somente pela superação dessa imagem deturpada de Deus e da religião. Desse modo, não basta apenas afirmar que Deus não é violento. É necessário afirmar positivamente e demonstrar todo o alcance da proposta de paz da Revelação cristã. É necessário estabelecer a relação essencial entre a paz e o Mistério trinitário de Deus, revelado na pessoa de Jesus Cristo.

Nesse sentido, encaminhando a demonstração da plausibilidade de nossa hipótese de trabalho, podemos afirmar que a superação de uma hermenêutica religiosa e divina marcada pela violência, a conseqüente revelação do “autêntico rosto de Deus”, bem como o entendimento da missão da religião em nossa sociedade, passam justamente pela consolidação dos fundamentos e o estabelecimento em nossa prática de uma “hermenêutica da paz”.

Para essa empresa, optamos por partir exatamente de uma perspectiva na qual a paz parece estar absolutamente ausente. Utilizamos como referencial a visão do ateísmo atual sobre essa perspectiva, os elementos e o modo como ele pode contribuir para essa tarefa. Podemos afirmar, por mais contraditório que pareça, que

⁴³⁰ Sobre essa não pequena responsabilidade dos cristãos na gênese do ateísmo, ver TORRES QUEIRUGA, A., *Ateísmo e imagem crista de Deus*, p. 42-54.

há sempre uma contribuição na crítica que se faz ao cristianismo. Historicamente, a contribuição do ateísmo à fé cristã e à teologia varia de acordo com a proposta do próprio ateísmo. Antes, essa contribuição vinha pela crítica iluminista, ou seja, um ateísmo que correspondia ao projeto iluminista antirreligioso. Essa perspectiva está presente no ateísmo clássico dos mestres da suspeita.

Diante daquele quadro, a resposta da fé e da teologia cristãs tomou como tarefa e se consolidou na busca de sua positividade, da fundamentação de sua plausibilidade; de sua racionalidade como condição razoável, como condição de possibilidade de sua existência e pertinência. É no contexto cultural e social em que a sociedade se apresenta para a fé cristã que a reflexão teológica vai se articulando com as demandas seculares, principalmente no serviço à humanidade.⁴³¹ Resumidamente, podemos concluir que a contribuição do ateísmo moderno à fé e à teologia cristãs foi a plausibilidade, a afirmação e a demonstração de que a fé cristã é razoável e de que a teologia é cientificamente aceitável.

No caso atual do novo ateísmo, a contribuição é o fortalecimento da imagem do Deus da paz. O problema do mal para o novo ateísmo diferencia-se da questão clássica da teodiceia.⁴³² Se antes o problema do mal se colocava como questão e em termos metafísicos, para o novo ateísmo ele se coloca em questão e em termos éticos. Antes, o mal questionava Deus ontologicamente, questionava a bondade, a onisciência de Deus: Deus que permitia o mal. Hoje, o mal questiona a moralidade de Deus: Deus que causa o mal.

A partir dessa perspectiva, seguimos uma linha de raciocínio que procurou elucidar a novidade dos elementos críticos desse novo ateísmo. Sua novidade não estaria tanto na crítica da religião ou na imagem divina nela presente. Mesmo que se levantem dúvidas sobre a novidade do ateísmo característico desse terceiro milênio, mesmo que se afirme que ele apenas faz uma popularização de teses anteriores revisitadas, é preciso perceber sua novidade e contribuição para o debate teológico atual.

Nesse sentido, é preciso reconhecer a ambiguidade das religiões.⁴³³ Essa ambiguidade está presente nas religiões, primeira e consequentemente, por sua dimensão humana. Negar essa ambiguidade carrega consigo o constante perigo de

⁴³¹ GIBELLINI, R., *A teologia do século XX*, p. 522.

⁴³² Sobre a teodiceia “clássica”, ver: ESTRADA, J. A., *A impossível teodiceia*, p. 9-18.197-316.

⁴³³ ESTRADA, J. A., *Imagens de Deus*, p. 66-67.

divinização religiosa. Carrega também o perigo de não reconhecer que ao longo da história as religiões (e as imagens divinas que elas carregam) estiveram à mercê de manipulação, de interesses políticos e econômicos que nelas encontravam uma legitimação para o exercício da violência.⁴³⁴

Vale retomar o questionamento feito por Juan A. Estrada sobre a quantidade de elementos violentos nas religiões e em que medida eles devem nos levar a

perguntar se as religiões são um fundamento confiável sobre o qual possa ser construída a paz ou se, pelo contrário, prestam-se à instrumentalização política e são um obstáculo mais do que uma ajuda para a paz.

Mais adiante afirma que

As religiões precisam dar sua contribuição para a paz mundial a partir de uma perspectiva ecumênica que abarque uma teologia das religiões contrária às imagens violentas de Deus.⁴³⁵

Esse questionamento de Estrada evoca justamente a atenção da teologia cristã para ouvir a demanda do atual ateísmo e para se posicionar teologicamente diante dele. Dizemos teologicamente, pois o aspecto que usamos como recorte da demanda do ateísmo não supõe como resposta uma apreciação filosófica ou científica. Apesar de presente na reflexão dos autores analisados no capítulo anterior, neste trabalho o objeto material não toca tanto os pressupostos filosóficos da existência ou não existência de Deus. Muito menos ele se presta a analisar os paradigmas científicos dessa questão. Vale pontuar: o questionamento do atual ateísmo coloca em evidência o debate sobre Deus,⁴³⁶ sobre a imagem religiosa marcadamente violenta de Deus.

Nesse sentido, se faz necessário ampliar nosso olhar sobre uma consequente reflexão teológica que busca a superação dessa imagem deturpada de Deus e sua vinculação com a teologia da paz.

⁴³⁴ ESTRADA, J. A., *Imagens de Deus*, p. 66. Terry Eagleton faz afirmação idêntica para a ciência, que teria traído “suas origens revolucionárias, tornando-se instrumento dócil das corporações transnacionais e do complexo militar-industrial.”. EAGLETON, T., *O debate sobre Deus*, p. 125.

⁴³⁵ ESTRADA, J. A., *Imagens de Deus*, p. 67.

⁴³⁶ EAGLETON, T., *O debate sobre Deus*, p. 11.

3.4.3

Bases para uma hermenêutica (trinitária) da paz

Na introdução deste trabalho, expusemos a presença histórica e a importância da reflexão sobre a paz no âmbito da teologia, principalmente no período posterior ao Vaticano II. O elenco bibliográfico citado mostra o desenvolvimento de uma produção teológica que destaca a reflexão e o esforço de alguns teólogos sobre a paz e a superação de uma imagem violenta de Deus. Mas ele também mostra algumas carências, principalmente pela falta de pesquisas teológicas sistemáticas sobre o tema da paz e pelas opções metodológicas que ainda persistem.

Nesse sentido, esse contexto nos move a fazer uma exposição de alguns elementos pertinentes que tratam da questão de Deus dentro de pertinências próprias.⁴³⁷ Nossa intenção é, a partir da problemática posta pela hermenêutica da violência religiosa, propor um discurso coerente para falar de Deus nesse contexto hermenêutico, consciente da complexidade tanto da questão como das respostas.

Um primeiro ponto se relaciona com alguns elementos da reflexão sobre o contexto do colapso da modernidade, diante do qual a teologia é interpelada, a partir de um balanço crítico do desmoronamento tanto das pretensões da cristandade quanto da modernidade, e seus respectivos fracassos, a desvelar e a comunicar mais efetivamente o sentido da salvação,⁴³⁸ principalmente por um testemunho histórico. Disso decorre a necessidade de elaboração de uma “teologia fundamental pós-moderna”, ou seja, desenvolver os elementos de uma nova constituição teológica, de uma teologia fundamental como disciplina pós-moderna, cuja tarefa é pensar o despertar da subjetividade. Há uma preocupação de repensar a teologia não só epistemologicamente, mas, principalmente, soteriologicamente. O paradigma para essa tarefa se encontra na gramática do perdão, o “perdão oferecido como princípio de mútuo reconhecimento”.⁴³⁹

Essa perspectiva coloca em choque certa visão extrínseca de Deus, de um Deus distante, ou mesmo um “Deus inofensivo, distante e indiferente”,⁴⁴⁰ e recupera a dimensão mística da intimidade relacional com Deus.⁴⁴¹ Longe de ser ou

⁴³⁷ COSTE, R., *Il est notre paix*. GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino*. MARDONES, J. M., *Matar a nuestros dioses*. MENDOZA-ÁLVAREZ, C., *El Dios escondido de la posmodernidad*.

⁴³⁸ MENDOZA-ÁLVAREZ, C., *El Dios escondido de la posmodernidad*, p. 333.

⁴³⁹ MENDOZA-ÁLVAREZ, C., *El Dios escondido de la posmodernidad*, p. 333.

⁴⁴⁰ GRESHACKE, G., *El Dios uno y trino*, p. 35.

⁴⁴¹ MARDONES, J. M., *Matar a nuestros dioses*, p. 113.

representar um pieguismo religioso, ela é a expressão de uma relação baseada na maturidade do ser humano, que coloca toda sua subjetividade na relação com Deus, visto não como instrumento de realização das vontades, mas aceito na maturidade de sua proposta de fé.

De fato, superar essa imagem exige um grande esforço pessoal e comunitário, pois a relação com o Deus próximo exige um sair de si mesmo para o encontro, para estar com o outro. Nesse sentido, a amizade social faz uma séria crítica à postura de se pensar e sensibilizar mais com quem está distante que com quem está perto. A distância nos isenta de uma ação concreta, de um estar junto, de conviver. A proximidade instiga o indivíduo e a sociedade fechados em si mesmos, para a qual basta o Deus distante, o “Deus distanciado e que distancia”.⁴⁴²

A mudança de uma imagem individualista e solitária de Deus para a (verdadeira) imagem do Deus da vida, relacional-comunitário, significa a recuperação do sentido teológico da Trindade, bem como de seu paradigma antropológico e de seu modelo social. Não só com relação à imanência divina, mas com relação à manifestação econômica de seu amor salvífico. A capacidade comunicativa divina deve questionar nossa incapacidade de comunicação e de comunicar a essa relação, pois sem ela não há verdadeira comunicação. A Trindade é relação, é comunicação na relação amorosa em si e para nós.⁴⁴³ Diante desse quadro, o trabalho teológico deve ter como objetivo mostrar a relevância da Trindade; sua importância teórica e consequência prática para a compreensão da fé cristã e sua vivência nos mais variados âmbitos da realidade. Essa fé cristã não crê “de alguma maneira” em Deus, mas sim crê em um *Deus tri-pessoal*. Não um Deus “abstrato, distante e alheio à vida”, como tem aparentado ser, mas “a visão da vida e do agir do Deus trino enquanto tal, há de revelar-se como o mais concreto e o que toca mais e melhor a realidade.”⁴⁴⁴

Trata-se de mostrar a *analogia trinitatis* como uma “chave hermenêutica” para uma melhor compreensão racional e relacional do mundo empírico a partir da fé e da experiência do mundo.⁴⁴⁵ Destarte, trata-se não somente da relevância da fé trinitária para a experiência humana, mas também, e principalmente, para a mesma

⁴⁴² MARDONES, J. M., Matar a nuestros dioses, p. 114.

⁴⁴³ MARDONES, J. M., Matar a nuestros dioses, p. 196.

⁴⁴⁴ GRESHAKE, G., El Dios uno y trino, p. 40.

⁴⁴⁵ GRESHAKE, G., El Dios uno y trino, p. 63.

experiência especificamente cristã, que, mesmo tendo recebido sua marca do Deus trinitário, todavia, na maioria dos casos, é pouco consciente disso.⁴⁴⁶ Principalmente quando nos damos conta de que a cruz do Cristo é o símbolo do amor e da doação da Trindade. Nela o “Deus trino se torna conosco e por nós um Deus que sofre”.⁴⁴⁷

Não se pode falar apenas da *kenose* do Filho, mas sim da *kenose* da Trindade. O mistério Pascal é, portanto, mistério trinitário, mistérios de paz.

3.5.

Conclusão do capítulo

Concluindo a reflexão feita neste capítulo, podemos afirmar que os elementos elencados acima podem ser vistos como legitimadores de uma teologia da paz como fundamentação de uma hermenêutica da paz. Além disso, legitimam também a razão pela qual destacamos o teólogo René Coste, cuja produção teológica tem demonstrado a pertinência do desenvolvimento teológico sobre o tema da paz.

Sua pesquisa e produção teológica repensam a problemática da paz, aliadas a uma investigação de teologia fundamental que explicita e valoriza as dimensões sociais da fé cristã, dentro da qual a teologia da paz deve estar presente como uma explanação das dimensões sociais da boa nova do evangelho.

A teologia da paz como fundamentação de uma hermenêutica da paz não pode se resumir a uma catarse da violência. Ela se concentra na implementação de uma estratégia englobante da paz, aprofundando a centralidade da paz na Palavra e desdobrando a antropologia da paz como um esforço pessoal e coletivo de um ideal de humanidade no qual a paz seja um valor ético e espiritual essencial.

⁴⁴⁶ GRESHAKE, G., El Dios uno y trino, p. 63.

⁴⁴⁷ “En cuanto el Hijo carga sobre sí ese dolor en la misión recibida por el por el Padre en el Espíritu Santo, el Dios uno y trino está incluido en su acción, de manera diferente en cada una de las personas: el Dios trino se torna con nosotros y por nosotros en un Dios sufriente.” GRESHAKE, G., El Dios uno y trino, p. 63. GRESHAKE, G., Por que o amor de Deus nos deixa sofrer?, p. 65-73.

4

A perspectiva crística-hermenêutica da paz

Introdução

Este capítulo tem como objetivo traçar as linhas fundamentais daquilo que em nossa pesquisa denominamos de hermenêutica da paz. Como se pode perceber, ela tem profunda relação, sendo mesmo como que sua condição de possibilidade, com o caráter hermenêutico da teologia, ou seja, a tarefa ampla e múltipla da interpretação teológica, na qual todos os aspectos da existência cristã são constantemente interpretados nos contextos sempre cambiantes da prática da fé. Como apontado no capítulo anterior, os contextos culturais e existenciais estão em constante mutação, principalmente hoje. Diante deste fato, a tarefa teológica deve sempre procurar interpretar o respectivo horizonte de compreensão, no qual a mensagem salvífica é proclamada, vivida e transmitida continuamente.⁴⁴⁸ E isso para ser fiel à sua missão de ocupar-se do conhecimento e da transmissão da mensagem cristã de modo pertinente e coerente.

Consciente da estrutura hermenêutica do pensamento humano, o pensamento teológico tem que proceder correspondentemente de maneira hermenêutica, reconhecendo que não tem acesso direto ou objetivo às verdades divinas, pois se encontra sempre imerso em processos interpretativos construtivos críticos e autocríticos, através dos quais a revelação de Deus vai se manifestando em nosso universo histórico linguístico.⁴⁴⁹

Destarte, o acesso à Palavra divina é um evento histórico, no duplo e imbricado movimento da Palavra que é dirigida ao ser humano e da apropriação existencial dessa Palavra, operada por cada geração ao longo de toda a tradição judaico-cristã. Assim nos testemunha a Escritura, como texto fundante da tradição, bem como a história da teologia nas suas diversas etapas, cada qual desafiada pela situação histórica e cultural, da qual ela é inseparável.⁴⁵⁰ Portanto, esse processo amplo de recepção da Revelação é sempre um evento hermenêutico.

Desse modo, um quesito que subjaz à nossa pesquisa é a constatação de que

⁴⁴⁸ JEANROUND, W., O caráter hermenêutico da teologia, p. 45.

⁴⁴⁹ SANCHEZ HERNANDEZ, O., *Hermenéutica de la revelación*, p. 53-54.

⁴⁵⁰ LAFONT, G., *História teológica da igreja católica*, p. 7. LIBANIO, J. B.; MURAD, A., *Introdução à teologia*, p. 111-112.

a resposta de fé e a reflexão teológica são hermenêuticas. A partir desse pressuposto teórico, este capítulo de nosso trabalho se propõe a abordar o tema da paz como via interpretativa do Mistério salvífico pascal, a partir da problematização causada pela relação entre religião e violência, na qual esta se apresenta como interpretação daquela, ou seja, violência como interpretação da religião e de Deus.

Essa proposta se coaduna com nossa hipótese de trabalho, que se desdobra em algumas questões.

A primeira diz respeito ao modo e ao nível em que a relação entre religião e violência, especificamente no caso do cristianismo, deturpa a imagem de Deus revelada em Jesus Cristo. Se, do plano epistêmico (teológico) ao ético, essa imagem deturpada tem implicações para a fé e a prática cristãs. Este foi o objeto do capítulo anterior.

A segunda questão de nossa hipótese de trabalho concerne à presença e à importância do tema da paz na revelação cristã de Deus. Essa paz, presente no mistério de Jesus Cristo, desde seu nascimento, percorrendo toda a sua pregação do Reino de Deus, seja na dramaticidade da sua morte iminente, seja como dom vitalizador de sua ressurreição, tem um significado e um alcance soteriológicos, e a hermenêutica da paz opera uma síntese interpretativa do mistério de Jesus Cristo. Esta questão é o objeto deste capítulo, o qual é iniciado com um panorama da pesquisa teológica da paz.

4.1

A pesquisa teológica sobre a paz: pensar uma teologia da paz

O tema da paz (e da guerra) se faz presente na reflexão cristã em textos que vão desde a Antiguidade cristã até nossos dias. Em linhas gerais, a reflexão teológica sobre a paz acompanha as demandas, as preocupações e os desafios dos contextos em que as comunidades cristãs se fazem presentes.⁴⁵¹ Desse modo, podemos observar que a abordagem da reflexão teológica sobre a paz tem se modificado nos últimos anos. Mais especificamente, pode-se constatar um

⁴⁵¹ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 129-170. RUETHER, R. R., *Guerra e paz na tradição católica*, p. 21-29.

desenvolvimento no tratamento dado a esse tema pela reflexão cristã.⁴⁵² O ponto central desse desenvolvimento é o reconhecimento e a importância do lugar central da paz para a teologia: a paz passa a ocupar como que o coração da reflexão teológica.

Não apenas da teologia, pois essa mudança de perspectiva decorre do fato de a paz estar no centro da revelação de Deus em Jesus Cristo.⁴⁵³ Desse fato, decorre teologicamente que ela, a paz, deve estar igualmente no centro, no coração da antropologia, da espiritualidade e da ética cristãs.⁴⁵⁴ Essas duas dimensões da centralidade e catalisação da paz são fundamentais na medida em que a paz se constitui como a ação cristã no mundo, repercutindo nas relações humanas básicas e nas diversas dimensões da vida em sociedade, marcadas por uma verdadeira amizade criatural e social.

Desse modo, é que podemos falar com propriedade de uma teologia da paz, cujos pressupostos se baseiam nas Escrituras e nas exigências de uma teologia pública.⁴⁵⁵

4.1.1

Pressuposto (escriturístico) para se falar de uma teologia da paz

Esse pressuposto se fundamenta no sentido que brota de uma importante expressão presente na Epístola aos Efésios, cuja pertinência deve ser destacada em vista do objetivo deste trabalho: trata-se do “Evangelho da paz” (Ef 6,15; 2,17). A relevância dessa expressão está na relação que ela estabelece entre ambos os termos: Evangelho e paz,⁴⁵⁶ a síntese teológica de toda palavra e ação revelatórias de Jesus,

⁴⁵² A constatação desse desenvolvimento e centralidade da paz na reflexão teológica pode ser verificada no próprio percurso teológico de Coste. Inicialmente, sua abordagem da paz se relaciona com a guerra (a guerra justa), passando para a perspectiva do relacionamento entre as Nações (pós-guerra), chegando à ética social e, mais propriamente, à perspectiva teológica. Sobre esse percurso, ver os artigos: COSTE, R., 40^e Anniversaire de *Pacem in Terris*. COSTE, R., *Doctrine fondamentale de l'Église catholique concernant le problème de la guerre et la paix*. COSTE, R., *Le renouveau de la théologie de la paix dans l'église catholique au cours du XX^e siècle*. COSTE, R., *Une théologie de la paix pour aujourd'hui*.

⁴⁵³ COSTE, R., *Théologie da la paix*, p. 81, 120.

⁴⁵⁴ WILL, J. E., *A Christology of peace*, p. 10.

⁴⁵⁵ TRACY, D., *A imaginação analógica*, p. 19-26.

⁴⁵⁶ Não obstante José Comblin afirmar que o “Evangelho da paz” se refere à justiça e a paz, cremos que essa expressão se relaciona ao sentido presente no trecho de Ef 2,14-18: a paz estabelecida por Jesus como a superação da desigualdade, entre juDeus e pagãos e toda a humanidade. Um hino cristológico, vetor de profundas implicações eclesiológicas e éticas, por causa da paz estabelecida a partir da integração da humanidade. COMBLIM, J., *Epístola aos Efésios*, p. 47.

palavra e ação concretizadas e sintetizadas na paz.⁴⁵⁷ Nesse sentido, a paz se apresenta como o conteúdo da salvação (da obra salvífica).⁴⁵⁸ Podemos deduzir que pela expressão “o Evangelho da paz” se tem a intenção de dizer que a boa nova da Revelação de Deus à humanidade, que culminou em Jesus Cristo, pode ser sintetizada pela paz.

Essa centralidade salvífica da paz encontra respaldo em seu sentido gestado na revelação bíblica. Para as tradições do Antigo Testamento, a paz (*shalom*) é um termo extremamente rico de sentidos, cobrindo a realidade humana em suas dimensões e relações, ou seja, o ser humano, corpo e alma, em toda sua integridade, na relação harmoniosa com Deus, com os outros seres humanos, consigo mesmo e com toda a criação.⁴⁵⁹

Dessa forma, as relações interpessoais e as relações sociais serão permeadas pela integridade e pela harmonia, elementos presentes na concepção veterotestamentária da paz. Estendendo essa concepção para o Novo Testamento, o próprio Sermão da Montanha (Mt 5-7), visto como o centro existencial dos cristãos em suas relações pessoais e sociais, apresenta-se como consequência da paz do Cristo, e que nos leva ao nível mais profundo e íntimo do Mistério trinitário, o qual, sem negar seu conteúdo noético teológico, em um movimento imagético, se torna um mistério ético relacional para a humanidade. É nesse sentido que é preciso unir como que em uma sinfonia ética e espiritual – a sinfonia da paz – a promoção de um cuidado (justo e solidário) da criação,⁴⁶⁰ de justiça, de solidariedade, de relações pacíficas, da libertação das injustiças e da opressão, assim como a da opção preferencial dos pobres.⁴⁶¹

Contudo, ao olharmos para a realidade da história e procurarmos ver como a paz bíblica tem sido acolhida, vivenciada e praticada, constatamos alguns percalços.

⁴⁵⁷ A perícopes de Ef 2,11-22, na qual se encontre o trecho citado acima, pode ser considerada o núcleo da mensagem de Ef, cujo ponto central é justamente a paz estabelecida por Jesus, sua “obra de pacificação e reconciliação” (2,11-18), de uma humanidade dividida e alienada para uma humanidade unida e reconciliada. FABRIS, R., As cartas de Paulo III, p. 160-166.

⁴⁵⁸ CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament*, p. 336.

⁴⁵⁹ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 74-75. Sobre isso ver nossa pesquisa de mestrado: RIBEIRO, M. H. S., *Jesus Cristo, príncipe da paz*.

⁴⁶⁰ O termo francês “*gérance*” (gerência, administração) pode ser compreendido dentro da proposta de uma antropologia responsável para com todo o mundo criado, vendo o ser humano inserido nessa criaturidade. GARCIA RÚBIO, A., *Unidade na pluralidade*, p. 534.

⁴⁶¹ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 80.

4.1.2

O caminho de aprimoramento do pressuposto bíblico da paz

O problema se coloca quando acompanhamos o desenvolvimento histórico do cristianismo e o modo como tal desenvolvimento se relaciona com a paz. Malgrado os exemplos de experiências exitosas de uma vivência do evangelho da paz que frutificaram ao longo dessa história,⁴⁶² devemos reconhecer as ambiguidades que marcam essa mesma história,⁴⁶³ as quais nos mostram que, de modo geral, a experiência dessa concepção profunda do conceito bíblico da paz tem um longo caminho de aprimoramento. De certo, esse fato sempre nos recorda a dimensão escatológica da paz, ao menos a paz em seu pleno sentido. Contudo, como podemos ver nos primeiros capítulos deste trabalho, a violência parece ser a imagem mais refletida no espelho eclesial, assim como no das sociedades humanas.

Outro fato surge da análise a respeito do impacto da paz bíblica sobre a vida eclesial em sua relação com a sociedade, impacto que não se concretizou efetivamente de imediato na reflexão teológica. Em realidade, houve menos uma teologia da paz; em seu lugar, desenvolveu-se por um longo tempo uma teologia da “guerra justa”. O próprio Coste, autor que se dedicou à pesquisa da paz, se inseriu nessa corrente em suas primeiras obras. Inicialmente, se propõe ao exame de como o Papa Pio XII se pôs o problema do direito de guerra e como o resolveu, à luz do direito natural e da Revelação,⁴⁶⁴ numa postura de liberdade de apreciação, principalmente diante de questões mais sutis.⁴⁶⁵ Essa postura é fundamental dentro de uma proposta hermenêutica, já que deixa aberta a possibilidade de uma leitura crítica das opções de Pio XII.

Como podemos observar, o objeto de análise da reflexão teológica acima é a guerra, girando em torno da questão tradicional do “direito de guerra”. Uma

⁴⁶² Coste cita como exemplo a “espiritualidade da paz”, pessoal e comunitária, a partir de dois paradigmas: o monástico e o franciscano. No primeiro, a paz se revela ora pela oração silenciosa diante de Deus (tradição oriental da *philocalia*), ora pela ordem e organização, presentes na dinâmica de oração e trabalho (tradição ocidental beneditina). O paradigma franciscano nos oferece exemplos de valores de felicidade e de humanidade: abandono filial ao Pai e imitação do Cristo “manso e humilde”; partilha de vida com os mais pobres; superação da violência e do ódio; amor pela criação, o qual se conjuga com o atual debate sobre a ecologia e a primazia da criação. COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 412-413.

⁴⁶³ BINGEMER, M. C. L. (Org.) *Violência e religião*, p. 115-172..

⁴⁶⁴ COSTE, R., *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, p. 10-11.

⁴⁶⁵ COSTE, R., *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, p. 11-12. Para Coste, os textos de Pio XII são “escritos circunstâncias”, não possuem uma “significação absoluta”, nem são “intemporal”. Para ele, somente as “verdades reveladas” e as “regras do direito natural” têm um valor invariável. COSTE, R., *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, p.12.

preocupação pontual sobre a situação europeia (ou dos países desenvolvidos) diante do estado de guerra (declarada ou fria), que marcou o pontificado do Papa de então, ou seja, a segunda grande guerra. Nesse contexto, a reflexão teológica parte da realidade da guerra, seja a situação de pós-guerra (morte, sofrimento e destruição) ou a latente possibilidade de sua volta, ou ainda, de modo mais intenso, a ameaça da destruição total. Um tema extremamente complexo e de difícil abordagem, seja pela visão vertiginosa que de um lado nos faz querer ignorá-la e não pensar em sua realidade, ou, noutro extremo, pelo pânico paralisador e fatalista de que nada se pode fazer.⁴⁶⁶

A preocupação sobre a questão da paz aparece, obviamente, como um tema transversal, melhor dizendo, um tema que perpassa a reflexão ampla sobre a guerra. Mesmo que por vezes essa transversalidade cause certo paradoxo, como no caso da aceitação, em certas circunstâncias, da legitimidade da guerra, o que gera uma antinomia com a doutrina de paz do Evangelho. Isso pode ser explicado pelo fato de a paz não configurar como a temática central do esforço reflexivo daquele momento; e mesmo havendo referências a ela,⁴⁶⁷ contudo, há neste caso uma visão muito marcante desse momento: a perspectiva redutora da teologia da paz.

Esta dicotomia redutora entre uma teologia da paz e uma teologia da guerra justa permaneceu até meados do século XX. De certo, em todo esse longo período, surgiram pessoas e ideias que marcaram a teologia da paz. Não obstante todo esse percurso, marcado por momentos em que uma ou outra tendência se sobrepôs, o fato é que a embrionária teologia da paz assim permanece até o século passado. Por mais contraditório que pareça, o problema da violência será a motivação para um desenvolvimento de uma reflexão sobre a paz; a ameaça de uma destruição provocará uma mudança significativa apenas a partir da segunda metade do século passado. Isso porque ainda durante suas primeiras décadas, de modo geral, as Igrejas e os teólogos não se sentiram mobilizados pela questão da construção da paz.

Dessa forma, somente após a Segunda Guerra Mundial e seus efeitos, principalmente em vista do risco de um aniquilamento de toda a humanidade,

⁴⁶⁶ COSTE, R., *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, p. 7.

⁴⁶⁷ Na própria obra de COSTE, R., *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, de modo geral, a reflexão sobre a paz está relacionada a temas como o “bem comum” (p. 98), a visão da guerra como um atentado ao preceito de paz (p. 192), a não passividade e o direito de defesa (p. 207), o respeito aos direitos humanos (p. 299), a “coexistência pacífica” (p. 322).

mesmo por via da violência, surge a promoção de um imperativo ético mundial.⁴⁶⁸ Nesse cenário, assistimos ao surgimento de uma nova consciência, bem como de esforços em favor da paz. Diversas Igrejas, comunidades cristãs e teólogos começaram a se dar conta da necessidade e da seriedade da situação mundial,⁴⁶⁹ bem como da pertinência e contribuição da mensagem bíblica da paz para a humanidade.⁴⁷⁰

Nesse sentido, podemos enumerar alguns pontos sucessivos dessa mudança. Primeiramente, se destaca a ação da Igreja Católica, principalmente a partir da publicação da Encíclica *Pacem in Terris*, do Papa João XXIII (1963),⁴⁷¹ e do processo desencadeado por ela que recolocou a preocupação pela paz – o bem comum que é a paz – no centro da perspectiva cristã.⁴⁷² Essa encíclica, cujo pano de fundo está constituído pelo ensinamento social do papado e cujo objetivo principal era agregar esse ensinamento em torno das exigências da paz de então,⁴⁷³ ecoou fortemente no mundo, de um modo até então nunca visto.

Além disso, é importante observar que o discurso da Igreja em favor da paz não se reduz internamente apenas a um discurso eclesial. No âmbito profético de um discurso fraterno, a Igreja publicamente se dirige e convoca toda a humanidade

⁴⁶⁸ Nesta linha, se coloca a obra de COSTE, R., *Moral internacional*. Nela a questão da paz aparece como ponto central de sua proposta, como a alma da humanidade, dado que “O homem, frente à opção trágica da paz ou da guerra, se quer comportar-se como homem e a *fortiori* como cristão, não tem o direito de escolher como lhe parece qualquer um dos extremos da alternativa: o direito natural e o Evangelho lhe obrigam a querer e procurar com todas as suas forças antes de tudo a paz.” COSTE, R., *Moral internacional*, p. 437-438.

⁴⁶⁹ Veja-se, como exemplo, MOLTSMANN, J., *La justicia crea futuro: política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*. GRUPO DE APOIO À INTERCOMUNICAÇÃO INTERNACIONAL – BRASIL. Paz. RUETHER, R. R.; HUBER, W.; SOBRINO, J.; ELLACURÍA, I., *Uma convocação para a paz*.

⁴⁷⁰ DUCHROW, U.; LIEDEKE, G., *Shalom*. Nessa perspectiva, Coste inicia o desenvolvimento de uma teologia da paz. No ano seguinte à publicação de “*Moral internacional*”, o autor publica sua primeira obra específica sobre a paz: COSTE, R., *Dynamique de la paix*.

⁴⁷¹ De acordo com Coste, a sensibilidade dos papas teve um papel importante no cenário de um mundo ameaçado pela tecnologia militar. Cita, como exemplo, as iniciativas de Leão XIII, sua convocação de uma conferência da paz, e, principalmente, de Bento XV, sua encíclica *Pacem* (1920). COSTE, R., *Le renouveau de la théologie de la paix dans l’église catholique au cours du XX^e siècle*, p. 103-104.

⁴⁷² “Como Representante – ainda que indigno – daquele que o anúncio profético chamou o *Príncipe da Paz* (Is 9,6), julgamos nosso dever consagrar os nossos pensamentos, preocupações e energias à consolidação deste bem comum. Mas a paz permanece palavra vazia de sentido, se não se funda na ordem que, com confiante esperança, esboçamos nesta nossa Carta Encíclica: ordem fundada na verdade, construída segundo a justiça, alimentada e consumada na caridade, realizada sob os auspícios da liberdade.” PT, 167. Sobre esse importante documento, ver: Instituto Nacional de Pastoral; Centro Loyola-Rio (Orgs.). *Violência e paz à luz da Pacem in Terris*.

⁴⁷³ COSTE, R., *Moral internacional*, p. 438.

para que esta se mobilize em favor da paz.⁴⁷⁴ Essa dupla dimensão do diálogo da Igreja, interna e externamente, representa um importante passo, uma evolução de grande importância, na reflexão e ação eclesiais diante da sociedade. Desse modo, tanto no plano interno da Igreja Católica quanto no que diz respeito à sua ação no mundo, a teologia apropria-se de uma preocupação e ao mesmo tempo quer contribuir de forma evidente com a sociedade humana.⁴⁷⁵

Essa evolução que marca o diálogo entre a Igreja Católica, sua reflexão e ação eclesial e social, e a sociedade, mesmo com o horizonte aberto a partir do texto da *Pacem in Terris*, contudo, é uma abordagem da questão da paz desenvolvida predominantemente como uma matéria de lei natural.⁴⁷⁶ Contudo, na medida em que a reflexão teológica passou a abranger questões emergentes na sociedade e na Igreja, como no caso da liberdade religiosa, passou-se a uma abordagem baseada na mensagem bíblica fundamental, com repercussões na ética social.⁴⁷⁷

Um exemplo é o esforço teológico em elaborar uma ética evangélica da liberdade religiosa. Coste defende a tese segundo a qual a liberdade religiosa pode ser fundamentada na Revelação, como um direito à liberdade de consciência e à imunidade de coação externa no âmbito religioso.⁴⁷⁸ De certo, o Evangelho não é um código legal e não há como encontrar nele uma afirmação explícita, como um direito civil, sobre a liberdade religiosa. Contudo, é preciso reconhecer que é possível embasar na concepção cristã da Revelação o direito à liberdade religiosa como um direito humano fundamental. A liberdade religiosa é um direito inerente

⁴⁷⁴ É sintomático que a *Pacem in Terris* inicia com uma preocupação pela humanidade, seja pela afirmação de que a paz é um “anseio de todos os homens de todos os tempos”, seja pela afirmação do princípio fundamental de que o ser humano é pessoa, possuidor de direitos e deveres. PT 1 e 8.

⁴⁷⁵ Do mesmo modo, está a proposta do Concílio Vaticano II que, conforme o prêmio da *Gaudium et Spes*, dirige sua palavra não apenas à Igreja, mas a toda humanidade: “a inteira família humana, com todas as realidades no meio das quais vive; esse mundo que é teatro da história da humanidade, marcado pelo seu engenho, pelas suas derrotas e vitórias”. Humanidade poética e drasticamente apresentada antes como portadora de “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração.”. GS 1-2.

⁴⁷⁶ Uma perspectiva que esta está presente no trabalho do próprio Coste em suas primeiras obras: COSTE, R., *Le Problème du droit de la guerre dans la pensée de Pie XII* e COSTE, R., *Moral internacional*.

⁴⁷⁷ Coste possui uma obra específica: COSTE, R., *Théologie de la liberté religieuse*. Vale observar que no período entre as obras citadas na nota acima e esta, há outras que mostram o desenvolvimento e ampliação de sua reflexão: COSTE, R., *Les Communautés politiques* (1967). COSTE, R., *Évangile et politique* (1968). COSTE, R., *Une morale pour un monde en mutation* (1969). Destaque para uma obra específica sobre a paz: COSTE, R., *Dynamique de la paix* (1965).

⁴⁷⁸ Note-se que a “liberdade de consciência” é citada como parte do título de sua obra sobre a liberdade religiosa.

à opção de fé, intrínseco à própria fé.⁴⁷⁹ A fé está relacionada à opção religiosa que cada pessoa – livremente – faz, tendo como pressuposto sua liberdade de consciência. Ambas são direitos fundamentais da pessoa humana.⁴⁸⁰

A entrada em cena da discussão sobre a liberdade e, mais especificamente, sobre a liberdade religiosa é fundamental para o desenvolvimento do ecumenismo e do movimento ecumênico,⁴⁸¹ bem como sua contribuição ao debate sobre a paz e à teologia da paz.⁴⁸² Desenvolvendo e ampliando a abordagem feita pela Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a Liberdade Religiosa, Coste procura fundamentar sua reflexão primeiramente na Palavra de Deus para iniciar um diálogo com os não-cristãos, no que concerne à contribuição das exigências da Palavra de Deus com relação à liberdade humana,⁴⁸³ e não somente religiosa,⁴⁸⁴ no intento de elaborar uma linguagem comum sobre essa questão.

Na esfera cristã, o Conselho Mundial das Igrejas (CMI) tem demonstrado em sua trajetória grande abertura aos problemas da sociedade, sem perder de vista a perspectiva fundamentalmente teológica. No que se refere à paz, vale citar sua iniciativa lançada na Assembleia de Vancouver (1983) que estabelece um compromisso mútuo – uma aliança – em favor da justiça, da paz e da integridade da criação.⁴⁸⁵ Como se pode perceber, essa chamada mundial (ecumênica) em favor da paz evidencia a imbricação entre esses três elementos: justiça, paz e meio ambiente,⁴⁸⁶ cujo fundamento teológico encontra-se justamente na perspectiva integral da paz no Antigo Testamento.

Ampliando essa questão para o âmbito das Religiões, certamente elas desempenham um papel positivo na promoção da paz no mundo, principalmente ao fomentar o conhecimento mútuo como um frutífero relacionamento entre as

⁴⁷⁹ ARINZE, C. F., *Religiões para a paz*, p. 138.

⁴⁸⁰ COSTE, R., *Théologie de la liberté religieuse*, p. 273.

⁴⁸¹ COMBLIN, J., *As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II*, p. 55.

⁴⁸² ARINZE, C. F., *Religiões para a Paz*, p. 140.

⁴⁸³ “nossa análise estrutural da liberdade religiosa nos leva ao mais profundo do mistério do homem: lá onde ele deve assumir suas próprias responsabilidades com relação ao seu próprio destino e do mundo.”. COSTE, R., *Théologie de la liberté religieuse*, p. 243.

⁴⁸⁴ O debate sobre liberdade religiosa se insere em outro bem mais amplo, como no caso das relações entre a Igreja Católica, Estado e sociedade. Sobre isso ver: ANDRADE, P. F. C. de. *Possibilidades da relação entre fé e política em uma era secular*, p. 64-65.

⁴⁸⁵ CONSEIL ŒCUMENIQUE DES EGLISES, *Rassemblés pour la vie*.

⁴⁸⁶ Segundo Coste, o mérito dessa iniciativa foi conciliar o diálogo ecumênico com questões interconectadas à paz. COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 9, onde cita outras duas importantes assembleias ecumênicas: Basileia (1989) e Seul (1990). Sobre isso ver COSTE, R., *A dinâmica ecumênica “justiça, paz preservação da criação”*. DUCHROW, U.; LIEDKE, G., *Shalom*. CUNHA, M. do N., *Religión y paz*.

diversas religiões. Cada religião pode contribuir para tanto na medida em que intervém a partir de seus fundamentos e crenças. Assim, o diálogo inter-religioso pela paz se constitui como espaço amplo de diálogo e participação ativa de todos.⁴⁸⁷ O pressuposto de Hans Küng – a paz entre as religiões é condição para a paz mundial – e seu projeto de um *ethos* mundial⁴⁸⁸ nos instigam a questionar a configuração e a lógica da experiência religiosa, entendida como resposta à proposta de Deus e como ação propositiva à alteridade humana e de toda a criação.⁴⁸⁹ Assim como o diálogo, a oração comum entre as religiões testemunha para toda a humanidade a necessidade vital da união e cooperação para a promoção da paz,⁴⁹⁰ baseada na justiça e na solidariedade dos recursos ambientais.

Esse pano de fundo elucida que a teologia da paz, ao menos a recente teologia da paz, tem se desenvolvido em um contexto amplo de uma efervescência teológica fecunda, que emerge da convicção de que a fé em Jesus Cristo abarca todas as dimensões da realidade.⁴⁹¹ Como tal, é preciso que as teologias que emergem desse contexto estejam atentas às exigências que a realidade continuamente nos coloca, para contribuir com um diálogo teológico coerente e pertinente.

⁴⁸⁷ Nessa perspectiva do diálogo que exige a abertura, o reconhecimento e o espaço do outro, da outra tradição religiosa está a obra organizada por FÜRST, A., Paz na terra?. Ver também TORRES QUEIRUGA, A.; TEIXEIRA, F.; BINGEMER, M. C. L., *Religiones y paz mundial*.

⁴⁸⁸ Coste não apenas cita mas expressa sua concordância com essa proposição de Küng, na medida em que a “indispensável promoção de uma ordem mundial de paz exige a elaboração e o reconhecimento de uma ética universal.”. COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 309. Não obstante, é possível afirmar que Coste já enunciava a urgência de uma “moral das relações entre nações do mundo”, necessária para “fazer o mundo habitável, pacificando-o e ordenando-o”, entendendo a humanidade como “uma comunidade, um corpo vivo”, da qual dependerá a construção da paz, COSTE, R., *Moral internacional*, p. 37-57.443. Esta perspectiva é reelabora na linha de uma teologia do político em sentido mais amplo, como uma organização mundial em favor do imperativo ético da paz. COSTE, R., *Las comunidades políticas*, p. 329-339 (pontualmente p. 336).

⁴⁸⁹ A perspectiva de Küng é mais complexa, conforme ele mesmo resume conclusivamente em quatro sentenças: “Nenhuma paz entre as nações sem paz entre as religiões. Nenhuma paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões. Nenhum diálogo entre as religiões sem padrões éticos globais. Nenhuma sobrevivência do nosso Globo na paz e justiça sem um novo paradigma de relações internacionais na base de padrões éticos globais.”. KÜNG, H., *Religiões no mundo*, p. 16. KÜNG, H., *Projeto de ética mundial*, 181-186. KÜNG, H., *Religiões mundiais e ethos mundial*.

⁴⁹⁰ Vale recordar as edições da Jornada Mundial de Oração pela Paz, iniciada em 1996 pelo Papa João Paulo II, que tem convocado líderes religiosos para um encontro de oração pela paz. Sobre esses encontros ver PINTARELLI, A. E., *O espírito de Assis*.

⁴⁹¹ “Nessa ótica, a teologia não descreve mais a fé somente com categorias intelectuais, existenciais e personalistas, como adesão, encontro, mas capta-a na dimensão política de seu fazer-se práxis na história e na sociedade.”. GIBELLINI, R., *A teologia do século XX*, p. 522.

4.1.3

Propostas da teologia e da prática da paz à articulação discursiva entre a Igreja e o público

Atento a esse discurso teológico pertinente e coerente, que propostas a teologia e prática da paz oferecem à contemporânea articulação entre o discurso interno da Igreja e o discurso público? Primeiramente, a teologia da paz contribui para a articulação e a cooperação entre as Igrejas, entre as Religiões e entre elas e a sociedade.⁴⁹² Essa perspectiva perpassa a encíclica *Pacem in Terris*,⁴⁹³ bem como diversas mensagens pontifícias. Esse diálogo público tende a promover uma ética planetária e reforçar nas consciências o imperativo ético da paz.⁴⁹⁴

Essa dimensão pública encontra base sólida no discurso interno da Igreja Católica, na medida em que ela propicia e medeia um processo de descoberta e apropriação, por parte dos cristãos, da inesgotável riqueza do conceito bíblico da paz. Isto posto, é imperativa a promoção da teologia e da espiritualidade da paz que partam da necessidade de um discurso e de uma prática, da Igreja e da teologia, que promovam uma tomada de consciência para a construção e a manutenção da paz. Como afirma o papa João Paulo II em sua mensagem pelo Dia Mundial da Paz:

Assim, para os fiéis católicos, a obrigação de construir a paz e a justiça não é secundária, mas essencial, e há-de ser cumprida com um coração aberto aos irmãos das outras Igrejas e Comunidades eclesiais, aos crentes de outras religiões e a todos os homens e mulheres de boa vontade, com quem partilham a mesma ânsia de paz e fraternidade.⁴⁹⁵

Ou ainda, como afirma na Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*

Esta vertente ético-social é uma dimensão imprescindível do testemunho cristão: há que rejeitar a tentação duma espiritualidade intimista e individualista, que dificilmente se coaduna com as exigências da caridade, com a lógica da encarnação e, em última análise, com a própria tensão escatológica do cristianismo. Se esta tensão nos torna conscientes do caráter relativo da história, não o faz para nos desinteressarmos do dever de construí-la.⁴⁹⁶

⁴⁹² Nesse sentido, podemos falar que a paz apresenta um desafio às religiões. RIBEIRO, M. H. S., O desafio da paz. Contribuição das / às religiões, p. 586-596.

⁴⁹³ Frei Carlos Josaphat fala de “uma ética mundial baseada nesses valores que estão no coração de todo ser humano: a verdade, a liberdade, a justiça e o amor.”. Mais adiante, conclui que “Essa ética mundial é, a meu ver, o grande projeto da *Pacem in Terris*.”. JOSAPHAT, F. C., A mensagem profética da *Pacem in Terris*, p. 22-23.

⁴⁹⁴ “Diante do desafio de superar animosidades religiosas, a hermenêutica da paz pode ser uma luz para um caminho de construção e promoção diálogo religioso em nome da paz. A paz como chave hermenêutica da experiência religiosa é o ponto fundamental para falarmos da paz entre as religiões.”. RIBEIRO, M. H. S., O desafio da paz. Contribuição das / às religiões, p. 593. Vale aqui relembrar a reflexão de Hans Küng nas obras supracitadas.

⁴⁹⁵ JOÃO PAULO II, PP., Paz na terra aos homens, que Deus ama!

⁴⁹⁶ NMI 36.

Essas afirmações são de grande importância. Elas nos certificam de que a paz se apresenta como um conceito ou princípio teológico pertinente na medida em que está inserida na tarefa teológica como tal. Seu fundamento está, como dito anteriormente, no fato de a paz se hipostasiar com a mensagem salvífica de Jesus.⁴⁹⁷ Construir a paz é ação primeira e não mera consequência da mensagem e da prática cristãs.

Esse engajamento teológico pela paz se apresenta como ponto central do trabalho teológico, ainda mais quando se conclui que o exposto até aqui nos dá uma ideia inicial da profícua relação entre o Mistério Pascal e a paz. É nesse sentido que destacamos a reflexão teológica de René Coste sobre a paz, profundamente implicada com essa relação. Sua obra especificamente dedicada à teologia da paz⁴⁹⁸ recolhe todo um trabalho anterior, ampliando essa temática para novas perspectivas e situações. Uma obra de maior envergadura, na qual o autor busca responder ao apelo e à preocupação eclesial sobre a grave crise da paz⁴⁹⁹ e apresentar a questão da paz como um desafio teológico ainda pouco desvelado, cujo caminho é a construção de uma teologia da paz como paradigma de construção da paz.⁵⁰⁰

Tendo como base o pleno sentido e significado do conceito bíblico de paz, o autor desenvolve uma teologia da paz que implica uma antropologia, uma espiritualidade e uma ética, que repercutem por meio dos cristãos na sociedade, ainda mais quando ela aparece como opaca e inerte. Não reduzindo a paz apenas a um aspecto da fé, ampliando-a para além das fronteiras da fé, o Evangelho da paz é posto como tema central da vida. Mas a importância da reflexão teológica de René Coste não se resume à abordagem bíblica e ao desenvolvimento eclesial da paz. Solícito aos problemas da sociedade atual, notadamente aos da violência e da questão ecológica, e consciente de suas implicações com a fé cristã e com a mensagem do Evangelho da paz, elabora uma reflexão que conjuga a pluralidade

⁴⁹⁷ “No quarto Evangelho, a paz é sempre apresentada em relação à pessoa do Cristo, sua presença e sua ação.”. Nessa perspectiva é que se pode afirmar categoricamente que “o Evangelho da paz está no centro (coração) da Revelação em Jesus Cristo. COSTE, R., *Le grand secret des béatitudes*, p. 280 e 291.

⁴⁹⁸ COSTE, R., *Théologie de la paix*. A obra segue o esquema clássico de um método genético progressivo: parte das fontes bíblicas; faz uma abordagem da reflexão eclesial sobre guerra e paz no decorrer da história (Patrística, Escolástica e Magistério Eclesial); apresenta uma sistematização a partir do contexto atual; por fim, desenvolve uma teologia da paz implicada em vários aspectos, antropológico, espiritual, social, ampliando o Evangelho da paz como tema central da vida.

⁴⁹⁹ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 8, onde o autor faz referência a diversos documentos de conferências episcopais e comunidades cristãs que abordam essa questão.

⁵⁰⁰ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 26-28.

de aspectos da paz: a paz como coração da ética; o fracasso da paz; dinâmica da paz; cultura da paz e educação para a paz; evangelização e pastoral da paz; espiritualidade da paz; o valor da paz.

Nessa perspectiva, seu trabalho teológico segue a diretiva de se esforçar para viver o Evangelho da paz em todas as dimensões da vida, não somente nas pessoais, familiares e culturais, mas também nas dimensões coletivas, ou seja, a política, a econômica, a ecológica. Em resumo, nas relações sociais e culturais, ter a paz como norma de vida.⁵⁰¹ É para essa diretiva que o autor convoca para vivermos com seriedade a dimensão social do Evangelho;⁵⁰² ou, como diz numa expressão que revela como um verdadeiro conceito teológico, o *Evangelho social*.⁵⁰³ Com esta expressão, Coste se refere ao Evangelho que nos esforçamos em viver em todas as dimensões de nossa vida,⁵⁰⁴ a partir das verdades fundamentais da fé cristã: o Mistério trinitário, o Mistério da encarnação, o Reino de Deus, a Igreja, a Eucaristia, a antropologia etc.⁵⁰⁵

Nesse sentido é que a paz ocupa um lugar central no trabalho teológico; a teologia da paz situada no coração da teologia cristã.⁵⁰⁶ Para dimensionar e afirmar essa centralidade, é necessário ter a atenção para pensar e viver a teologia da paz como uma teologia trinitária: o Deus da paz é o Deus trinitário.⁵⁰⁷ Além disso, na qualidade de uma verdadeira e profunda teologia cristã, a teologia da paz nos convoca para uma espiritualidade da paz, e como toda espiritualidade cristã, ela deve estar fundada e erigida sobre uma antropologia da paz.⁵⁰⁸

⁵⁰¹ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 174.

⁵⁰² Esta afirmação se baseia na reflexão de Coste sobre a dimensão política da fé, que consiste no engajamento responsável de cristãos no domínio do político, como duas realidades – fé e política – que se integram. Essa reflexão está no cerne da obra de COSTE, R., *Les dimensions politiques de la foi*.

⁵⁰³ A “Evangelho social” fundamenta o pensamento de Coste sobre uma ética social teológica. Em linhas gerais, sua visão do Evangelho social se baseia no paradigma do amor proposto à humanidade como mandamento de evangelização em todos os campos da vida social. COSTE, R., *Les dimensions sociales de la foi*, p. 526.

⁵⁰⁴ Os “grandes eixos”, como a cultura, a política, a paz, os direitos humanos, a economia e a ecologia. COSTE, R., *Les dimensions sociales de la foi*, p. 265-524.

⁵⁰⁵ Dando continuidade às suas reflexões sobre as dimensões sociais da fé, Coste busca implementar um princípio hermenêutico nas dimensões sociais essenciais para a fé cristã. Em uma abordagem de teologia fundamental, aprofunda a proposta de uma ética teológica social, especificamente a partir do conceito de “evangelho social” como um sentido pleno do Evangelho. Aprofundando e sistematizando sua investigação, procura evidenciar a relevância dos aspectos da teologia contemporânea para o desenvolvimento de uma ética teológica social atenta ao nosso tempo. COSTE, R., *Les fondements théologiques de l’Evangile social*, p. 7-37.

⁵⁰⁶ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 26-39.

⁵⁰⁷ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 125.

⁵⁰⁸ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 352 e 430.

Do mesmo modo, a teologia da paz é uma teologia da fé, do amor e da esperança; é uma teologia do amor, do amor caridade. No nível eclesial, esse amor está ao mesmo tempo na evangelização e na pastoral da paz, as quais é preciso preconizar como evangelização e autoevangelização. Igualmente, de uma pastoral, de uma liturgia sacramental, de uma catequese e uma diaconia da paz.⁵⁰⁹ Desse modo, pode-se falar de um verdadeiro “novo paradigma de espiritualidade da paz”, baseado na bem-aventurança dos artífices da paz.⁵¹⁰

De certo, a reflexão e a vivência de uma teologia da paz estão inseridas em uma realidade na qual a violência está presente e se evidencia de diversos modos. A teologia da paz é sempre vivida por meio de um esforço contínuo de oferecer respostas pertinentes aos desafios que essa violência nos coloca, incluindo nesse esforço de resposta a própria violência religiosa, como visto nos primeiros capítulos desse trabalho. Seguindo o exemplo do próprio Jesus que viveu e anunciou o Evangelho da paz em um mundo de violência, com vista a curá-lo da violência, é preciso perceber os movimentos de nossa sociedade para bem posicionar nossa reflexão teológica.

Nesse sentido, podemos perceber e recolher algumas dimensões fundamentais presentes no movimento pertinente da teologia e da prática da paz.⁵¹¹ Primeiramente, por conta de sua amplitude e influência no mundo hodierno, coloca-se a questão da globalização, destacando-se a consciência que temos da globalidade da realidade hoje, de seus problemas, de seus desafios e soluções.⁵¹²

Essa tomada de consciência de uma humanidade globalizada requer o diálogo e a necessária solidariedade planetária, principalmente no que se refere à nossa casa comum.⁵¹³ Ela abrange também o nível eclesial. Desse modo, essa visão de mundo

⁵⁰⁹ Sobre a evangelização e pastoral da paz, bem como a liturgia, catequese e diaconia da paz, ver os capítulos finais de COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 365-430.

⁵¹⁰ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 425. Sua intenção de desenvolver uma hermenêutica da paz é movida por seu entusiasmo pela espiritualidade bíblica da paz. COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 10. Vale notar que a espiritualidade da paz é um importante componente na superação da violência religiosa. HAMMES, E., *Mística e espiritualidade da paz e não violência*, p. 66.

⁵¹¹ A reflexão de Coste é marcada por uma “diversidade de campos”, que vai da “política à economia, ao ecumenismo ou à ecologia”, transpassados por um “fio condutor que é a confrontação do Cristianismo com as grandes mutações sociais e os problemas da sociedade.”. DUPLEIX, A., *A l’écoute du monde*, p. 7.

⁵¹² A globalização entendida como um desafio do mundo. COSTE, R., *Les dimensions sociales de la foi*, p. 9-10.

⁵¹³ PUI-LAN, K., *Globalização, gênero e construção da paz*, p. 10. Ver também NODARI, P. C., *Casa comum ou globalização da indiferença*, p. 11-12.

apela para uma nova visão da Igreja. Um apelo que antecipadamente a encíclica *Pacem in Terris* vislumbrava.

O bem comum universal levanta hoje problemas de dimensão mundial que não podem ser enfrentados e resolvidos adequadamente senão por poderes públicos que possuam autoridade, estruturas e meios de idênticas proporções, isto é, de poderes públicos que estejam em condições de agir de modo eficiente no plano mundial. Portanto, é a própria ordem moral que exige a instituição de alguma autoridade pública universal.⁵¹⁴

Na mesma amplitude da globalização, está a urgente questão da promoção da ecologia. A crise ecológica que nos atinge torna urgente uma tomada de posição responsável pela preservação do meio ambiente e da ecologia.⁵¹⁵ Profundamente imbricada com as questões sociais, a relação entre a questão ecológica e a paz está diretamente relacionada com a fé em Deus Criador.⁵¹⁶

Não menos importante que os temas abordados acima, está a sempre premente questão da opção preferencial pelos pobres. Nascida na América do Sul, nas correntes da teologia da libertação, a opção pelos pobres alcançou uma amplitude universal. É preciso ter a audácia de proclamar essa opção, mesmo no discurso público da Igreja; é preciso ter a audácia de falar de uma opção preferencial de Deus pelos pobres.⁵¹⁷

Em nome da opção preferencial de Deus pelos pobres, é necessário denunciar com a veemência dos profetas do Antigo Testamento o grande flagelo do mundo contemporâneo que é a extrema pobreza de milhões de pessoas, flagelo que a própria humanidade engendrou. Do mesmo modo, denunciar a violência econômica que produz vítimas em todo o mundo.⁵¹⁸ Vítimas apresentadas como outros Cristos que continuamente são crucificados, privados de sua dignidade humana e cristã.⁵¹⁹

⁵¹⁴ PT 137.

⁵¹⁵ “E parte duma adequada compreensão da espiritualidade consiste em alargar a nossa compreensão da paz, que é muito mais do que a ausência de guerra. A paz interior das pessoas tem muito a ver com o cuidado da ecologia e com o bem comum, porque, autenticamente vivida, reflete num equilibrado estilo de vida aliado com a capacidade de admiração que leva à profundidade da vida.”. LS 225.

⁵¹⁶ Sobre isso ver: COSTE, R., *Les dimensions sociales de la foi*, p. 487-524. Preocupado em favorecer essa tomada de consciência por parte dos cristãos, Coste publicou as seguintes obras dedicadas a esse tema: COSTE, R., *Paix, justice, gérance de la création*. COSTE, R., *Rio dans la perspective des rassemblements oecuméniques de Bâle et de Séoul*. COSTE, R., *Dieu et l'écologie*.

⁵¹⁷ Nesse sentido, Coste afirma que a opção pelos pobres é “uma exigência fundamental da palavra de Deus”, COSTE, R., *Les dimensions sociales de la foi*, p. 471 (471-486). Ver também sua obra *Pas de pauvre chez toi: la pensée sociale de l'Église*.

⁵¹⁸ “A extrema miséria de uma parte notável da humanidade dever ser considerada como uma violência e, ao mesmo tempo, como uma injustiça estrutural.”. COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 323.

⁵¹⁹ Coste estabelece uma relação entre o amor universal (ágape) e a opção pelos pobres, englobando a justiça e a paz. COSTE, R., *Les dimensions sociales de la foi*, p. 484.

Derradeiramente, completando a teologia e a prática da paz, está a promoção (e a aprendizagem) da não violência.⁵²⁰ A partir da importância e da exigência ética e espiritual da não violência, ela é vista como um dos componentes essenciais da paz, seja a partir das exigências que a paz bíblica nos coloca, seja por conta das exigências de uma resposta adequadamente cristã à violência atual.⁵²¹ Nesse sentido, é possível mesmo falar de um mandamento da não violência, articulado a outro mandamento, tão fundamental e abrangente, que é o mandamento do amor.⁵²²

A não violência se dá, em nível pessoal, na educação e formação espiritual. Mas também no plano coletivo, ela se dá na resistência coletiva não violenta que em várias partes do mundo é experimentada por vários grupos, como uma regra de conduta fundamental.⁵²³ Como nas outras dimensões citadas acima, é preciso reforçar a colaboração dos cristãos em iniciativas da sociedade civil na construção da paz e na superação da violência. Estas de modo algum podem ser vistas como alheias à perspectiva de uma teologia da paz e merecem a atenção por parte das comunidades cristãs.⁵²⁴

Como síntese dessas dimensões fundamentais presentes no movimento pertinente da teologia e da prática da paz, a reflexão de Coste conclui afirmativamente que a promoção da reconciliação e da paz exige como condição *sine qua non* uma capilaridade de ações.⁵²⁵ Essa exigência não é uma novidade, pois é uma ideia presente no que diz respeito à atualidade da *Pacem in Terris*, na medida em que sua mensagem essencial pontua que a promoção da paz é uma tarefa não só dos dirigentes políticos, mas também de todos os homens de boa vontade, de toda a humanidade “feita para a paz”.⁵²⁶

Humanidade da qual cada pessoa é chamada a fazer parte e a desempenhar

⁵²⁰ Dentre a vasta bibliografia, citamos: MULLER, J.-M., O princípio da não-violência. FRAGOSO, A. B. (et al.), A firmeza-permanente. GOSS, J.; GOSS-MAYR, H., A não-violência evangélica. VAILLANT, F., La no violência em el Evangelio.

⁵²¹ “A não violência é uma força ativa, dinâmica e construtiva, fundada sobre o respeito absoluto à pessoa humana.”. COSTE, R., Les dimensions sociales de la foi, p. 364. Coste trata da não violência em sua investigação sobre as fontes neotestamentárias da teologia da paz (junto com a reconciliação), assim como sobre a importância da não violência na perspectiva da ação eclesial em face da violência no mundo. COSTE, R., Théologie de la paix, p. 101-108 e 196-208.

⁵²² COSTE, R., Les dimensions politiques de la foi, p. 212-213. COSTE, R., Théologie de la paix, p. 106.

⁵²³ COSTE, R., Les dimensions sociales de la foi, p. 316.

⁵²⁴ COSTE, R., Les dimensions sociales de la foi, p. 398-406.

⁵²⁵ COSTE, R., Les dimensions sociales de la foi, p. 400. Essa capilaridade está na base de sua reflexão sobre a cultura e a educação da paz. COSTE, R., Théologie de la paix, p. 333-363.

⁵²⁶ JOSAPHAT, F. C., A mensagem profética da *Pacem in Terris*, p. 17.

um papel ativo. Humanidade na qual todos os seres humanos são vistos e agem verdadeiramente em função da sua dignidade humana, o que nos leva a considerar todos os outros como irmãos e irmãs e, por conseguinte, estabelecer com eles os laços de respeito, de escuta, de paz e de solidariedade na justiça. Essa é a ideia de fundo da “promoção da reconciliação e da paz por capilaridade”.⁵²⁷

4.2

A perspectiva crística da paz (a sinfonia da paz)

A abordagem da paz como um lugar teológico tem como fundamentação e ponto de partida o fato de a paz estar no centro da pregação e da atividade de Jesus.⁵²⁸ Ao realizar sua missão de anunciar o Reino de Deus, de nos revelar a vontade do Pai e seu plano de amor para com a humanidade, a práxis de Jesus inclui nessa revelação e nesse plano a paz, como promessa e dom à humanidade. Dom e promessa que articulam com a vida, com as opções de vida de Jesus. Ao assumir nossa humanidade, o Filho de Deus não foge às vicissitudes da história dos homens,⁵²⁹ e sua vida se articula com a de seu povo.⁵³⁰ Desse modo, para uma sociedade que deseja a liberdade e a paz,⁵³¹ mas acaba por optar pela violência, Ele anuncia e testemunha o Deus do Amor e da Paz, revelando, assim, a verdadeira face do Pai, ponto de partida e fundamento para o ser humano superar o pecado e a violência que, muitas vezes, marcam as relações humanas.⁵³²

⁵²⁷ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 349-350.

⁵²⁸ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 81.

⁵²⁹ Jo 1,14 usa o termo *sarx*, que designa o ser humano em sua “materialidade e debilidade”. MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João* p. 34. Esse termo pode indicar também, além da encarnação, a solidariedade do Filho de Deus com o gênero humano, principalmente em seu aspecto de fragilidade. MAGGIONI, B., *O Evangelho de João*, p. 284-285.

⁵³⁰ MOINGT, J., *O homem que vinha de Deus*, p. 263.

⁵³¹ “A mensagem de Jesus sobre a chegada do Reino de Deus tem, pois, que entender-se no horizonte da pergunta da humanidade pela paz, a liberdade, a justiça e a vida.” KASPER, W., *Jesus, el Cristo*, p. 88.

⁵³² Conforme afirma Coste, é ao mesmo “povo ingrato e indócil”, o qual foi interpelado pelos profetas, que a Revelação de Deus em Jesus Cristo se direciona. E a “esse povo violento, tentado a imaginar um Deus violento, ele vai propor um Deus que é Amor e Paz”, COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 82-83.

4.2.1

A lógica do amor incondicional

Para superar a violência humana, da qual o próprio Jesus foi vítima, a lógica empregada será a do amor incondicional. Por amor, o Pai envia e entrega seu Filho, que por amor entrega seu Espírito entregando-se nas mãos dos homens para ser conduzido à morte.⁵³³ A essa incompreensão humana, que o conduz à paixão e à cruz, Jesus responde com seu amor, e é nessa dinâmica de amor que Ele conquista a paz para a humanidade, vencendo assim a violência e o pecado.⁵³⁴ Em Cristo temos a manifestação plena do amor do Pai,⁵³⁵ o “Deus de amor e de paz” (2Cor 13,11). E é por seu amor que o caminho da paz é aberto para a humanidade.⁵³⁶

Essa lógica do amor e da paz é um importante pressuposto para a compreensão e aplicação na hermenêutica da paz da expressão “Deus da paz” (Rm 15,33; 16,20; 2Cor 13,11; Fl 4,9; 1Ts 5,23; 2Ts 3,16; Hb 13,20), que, segundo Coste, é “uma expressão favorita do corpus paulino”.⁵³⁷ A questão principal é que o Pai aparece como a fonte do dom da paz, que nos é concedida por seu Filho (2Ts 3,16). Mesmo que já no Antigo Testamento a *shalom* fosse vista nessa perspectiva de dom de Deus (Sl 85,9),⁵³⁸ a teologia do Novo Testamento apresenta uma novidade na medida em que o próprio “Cristo é associado ao Pai como fonte do dom da paz”,⁵³⁹ o que abre novos horizontes para uma reflexão sobre a paz no coração da Trindade.

Segundo Coste, a epístola aos Filipenses nos abre para tal horizonte, ou seja, da “paz como um atributo de Deus”.⁵⁴⁰ Assim sendo, as expressões o “Deus da paz” e a “paz de Deus” (Fl 4,7), mesmo sendo uma herança de tradições do Antigo Testamento que se fazem presentes nas comunidades e Escrituras cristãs, devem ser vistas na perspectiva da plena Revelação do Mistério de Deus em Jesus Cristo, de tal modo que essas expressões

São penetradas da fé no Deus trinitário, que nos dá a audácia de pensar a paz de Deus como o Mistério da comunhão do Amor das três divinas Pessoas. Nós somos assim

⁵³³ FORTE, B., A Trindade como história, p. 34-36.

⁵³⁴ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 83.

⁵³⁵ RUIZ ARENAS, O., Jesus, epifania do amor do Pai, p. 103.

⁵³⁶ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 83, onde afirma também que o amor é o “mais autêntico caminho da paz e que a dinâmica da paz deve ser antes de tudo uma dinâmica de amor”.

⁵³⁷ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 84-91.

⁵³⁸ Sobre a paz como um dom de Yahweh, ver: RAD, G. von; FOERSTER, W., eirênê col. 198-200.

⁵³⁹ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 85. Essa associação está presente nos textos onde a “graça e a paz” são referidas ao Pai e ao Filho: Rm 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gl 1,3; Ef 1,2; Fl 1,2; Cl 1,2; 1 Ts 1,1; 2 Ts 1,2; 1 Tm 1,2; 2 Tm 1,2; Tt 1,4; Fm 1,3; 1 Pd 1,2; 2 Pd 1,2; 2 Jo 1,3; Ap 1,4.

⁵⁴⁰ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 86.

introduzidos em uma teologia trinitária da paz. (...) Por amor, o Deus da paz nos faz participar do Mistério inesgotável de seu Amor e de sua Paz.⁵⁴¹

Vale observar que o caminho redacional e teológico do Novo Testamento que conduz a tal conclusão tem como ponto de partida e referencial a pregação e a ação de Jesus Cristo. Pregação e ação que devem ser vistas em uma perfeita integralidade e coerência. O compromisso e a fidelidade, presentes nas ações e opções de Jesus, se referem à missão confiada pelo Pai bem como às implicações históricas de sua encarnação, da humanidade assumida pelo Filho, pelo qual Ele nos revela o Deus de Amor e de Paz.⁵⁴² Nessa perspectiva é que em diferentes contextos e de diferentes modos, essa imagem do Deus da paz vai sendo trabalhada dentro da perspectiva de cada teólogo e de cada escritor do Novo Testamento.

Assim é que, por exemplo, o Sermão da Montanha (Mt 5-7) e o Sermão da Planície (Lc 6,13-49) nos apresentam, de modo diverso, mas não contraditório, o Deus de paz e de amor,⁵⁴³ cuja característica principal é seu amor incondicional. Um amor sem limites, de total gratuidade, apresentado como a perfeição de Deus⁵⁴⁴ (Mt 5,44-48; Lc 6,35-36), o qual podemos vislumbrar como sua presença e atuação em nossa história humana, nos diferentes contextos históricos, como o exemplo do mateano e do lucano. E assim como é seu amor, também é seu desejo de paz para a humanidade.

O próprio mistério da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus nos revela a face de amor e paz de Deus. A comunidade cristã vê a morte e ressurreição de Jesus como o ato supremo de seu amor⁵⁴⁵, seja para com o Pai, seja para com a humanidade (1Jo 3,16). Do mesmo modo, elas nos testificam a paz de Deus, por conta do perdão e da reconciliação estabelecidos com a humanidade. Nesse ato de amor, Jesus age efetivamente de acordo com o mandamento de amor: ele se abandona nas mãos dos homens, não respondendo à violência destes com violência. Assim também age o Pai, respeitando a liberdade humana, que conduz seu Filho à morte. Nessa atitude divina fica claro o contraste entre a violência humana e o amor de Deus, principalmente no modo como a justiça divina responde a essa violência humana, ou seja, ressuscitando seu Filho.⁵⁴⁶ Ressurreição que se apresenta não

⁵⁴¹ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 85.

⁵⁴² COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 86.

⁵⁴³ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 87.

⁵⁴⁴ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 87.

⁵⁴⁵ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 89.

⁵⁴⁶ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 90.

apenas como resgate da vítima da violência, mas como restauração dos violentadores, na medida em que lhes é oferecida a mesma graça da ressurreição.

A Ressurreição do Filho é a justiça de Deus a todos os crucificados da história.⁵⁴⁷ Ele dá nova vida ao perseguido, mas sem infligir a morte aos perseguidores. Nisto consiste sua “vingança”. Sua ação não é, portanto, de violência, mas de superação desta por meio da vida nova dada ao Filho, que também é oferecida aos perseguidores, pois a justiça divina só pode ser e agir como potência de vida e de paz.⁵⁴⁸

Assim, o “Deus amor” da literatura joanina (Jo 3,16s; 1Jo 4,10), que não deseja a morte, mas sim a vida em toda a sua plenitude, é o mesmo “Deus da paz”, visto anteriormente. E assim como é o amor que move a Trindade em sua imanência e em sua economia salvífica, também a paz está inserida nessa dinâmica. Ou seja, o Deus que para a fé cristã é Amor e Paz na comunhão das três divinas Pessoas volta-se, justamente, como comunhão de amor e de paz para uma humanidade marcada pelo egoísmo e pela violência, e lhe convida para também ela viver o amor e a paz.⁵⁴⁹

Essa imagem de Deus revelada por Jesus Cristo é o fundamento para um novo comportamento humano. Como foi dito anteriormente, nessa imagem de Deus revelada no encontro com Jesus, o homem e a mulher percebem a verdadeira face da humanidade,⁵⁵⁰ pois vendo a nova face de Deus, veem a da humanidade nova. Esse novo modo de ser homem e de ser mulher deve ser assumido nas suas relações, vivendo assim a dinâmica neotestamentária da paz.⁵⁵¹ Esse novo tipo de humanidade proposto por Jesus é o que veremos a seguir.

⁵⁴⁷ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 24-25.

⁵⁴⁸ BARBAGLIO, G., Dios ¿violento?, p. 236-237.

⁵⁴⁹ COSTE, R., Théologie de la paix, p. 91.

⁵⁵⁰ “Enquanto destinatário da revelação, o homem é objeto dessa revelação. Enquanto destinatário do amor do Pai, chega a conhecer até as últimas consequências quem é ele mesmo. A verdade revelada é verdade de salvação. É justamente essa verdade que nos diz quem é o homem, fazendo-nos conhecer ao que ele é chamado;” LADARIA, L. F., Introdução à Antropologia Teológica, p. 12.

⁵⁵¹ COSTE, R., Théologie de la paix, p. 119.

4.2.2

A humanidade proposta por Jesus

Dissemos que a paz entre os homens é algo efetivo. Ela não é um conceito teórico ou abstrato, mas uma exigência histórica e concreta. O mesmo se pode dizer dentro de sua perspectiva cristã. Contudo, essa dimensão histórica não pode reduzir e aprisionar o conceito de paz à sua imanência. Assim, vemos que essa dimensão existencial do termo *eirēnē* deve ser vista, igualmente, dentro de outra perspectiva, já presente na literatura do Antigo Testamento: a visão da paz como uma realidade escatológica.

Assim, a paz como reconciliação entre os seres humanos está inserida na dinâmica do Reino de Deus, como uma realidade presente, mas ainda em construção, como “já e ainda não”. Ou seja, é uma urgência de nosso mundo, de nossa condição nesta vida, mas que não se limita às nossas contingências, e muito menos se resume a um ato caduco e sem futuro: a paz está inserida na obra de Salvação.

Podemos dizer que na visão cristã há uma correlação entre a reconciliação inter-humana e a reconciliação entre o ser humano e Deus. Conforme Mt 5,23, a reconciliação com Deus exige a paz entre seus filhos. Ao mesmo tempo, essa paz entre as pessoas é possível mediante a unidade estabelecida por Jesus, já que com Ele e por Ele o “ódio” foi destruído (Ef 2,14) e a paz reina nos corações (Cl 3,15).

Deste modo, podemos afirmar que a paz é possível. Mais que isso, ela é uma realidade concreta, como concreta e real é a reconciliação entre as pessoas. Acima de tudo, a paz é possível pela mediação de Jesus Cristo: o Mediador das relações humanas e da humanidade com Deus (Cl 1,20; Rm 5,1), que nos veio anunciar, em definitivo, o “Evangelho da paz” (Ef 6,15) a boa notícia de que a salvação é, em suma, a plenitude da paz.⁵⁵²

A possibilidade da instauração e vitória da paz nos é dada pela própria certeza da palavra eficaz de Deus. Tal certeza faz parte da esperança apocalíptica da vitória do Reino da paz sobre o mal.⁵⁵³ Numa alusão a Gn 3,15, Rm 16,20 fala da vitória do “Deus da paz” sobre Satanás. Se a vitória é da paz, seu inimigo é todo e qualquer tipo de violência que impede a concretização do Reino da paz e a plena realização

⁵⁵² Conforme afirma Hans Conzelmann, “O conteúdo da salvação pode ser definida em todo o Novo Testamento pela paz”. CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament*, p. 336.

⁵⁵³ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 85.

de todas as potencialidades do ser humano.⁵⁵⁴

Por fim, vale observar que ao nos revelar que a paz é um elemento constitutivo do Reino de Deus, que assim o é porque o próprio Deus é Amor e paz, consequentemente, a vida cristã se caracteriza pela realização efetiva desse amor e dessa paz. Essa realização se torna efetiva na medida em que a pessoa se aproxima do modo de vida de Jesus Cristo. Ou seja, na medida em que a pessoa se abre à sua graça salvífica e busca viver de acordo com a qualidade de vida proposta por Jesus. Esta qualidade de vida se funda na vivência das relações fundamentais, descritas na Teologia da Criação, e que constituem o modo de “humanização integral do ser humano”.⁵⁵⁵ Essas relações fundamentais são: a relação com Deus, a relação entre os seres humanos; a relação com o meio ambiente e a relação da pessoa consigo mesma.⁵⁵⁶ E a vida de Jesus foi marcada pela vivência efetiva e plena dessas relações, por isso, a vida que Ele nos concede é a vida verdadeira.

No modo como Jesus viveu sua humanidade, podemos entender por que a paz na perspectiva crística é acima de tudo “*sim-patia*”. Aqui retomamos a afirmação de que a paz que Jesus nos concede é a sua paz (Jo 14,27). Esta afirmação fundamental da teologia joanina encontra seu sentido na dimensão antropológica e social que ela carrega e supõe. Primeiramente por conta da oposição dessa paz àquela proposta pelo mundo, cujo ponto central estaria exatamente na violência. Devemos notar que o conceito joanino de mundo é marcado por uma diversidade semântica.⁵⁵⁷ Neste caso específico, o mundo é identificado com as potências que se colocam contra a proposta do Reino de Deus anunciado por Jesus. O mundo da dominação econômica e política, que se impõe pela violência, cujo símbolo maior

⁵⁵⁴ Em sua escatologia, Leonardo Boff associa a realização plena do humano com o céu, “absoluta realização humana. Encontramo-nos não mais no limiar mas já dentro da casa do amor e da pátria da identidade. Tudo o que o homem sonhou, tudo o que suas utopias lhe projetaram, tudo o que estava abscondido em sua natureza e que se contorcia para vir à luz, agora desabrocha e floresce.”. BOFF, L., Vida para além da morte, p. 67. Essa associação se aproxima da conceituação de violência e paz feita por Johan Galtung, para quem a paz se refere à situação na qual a pessoa encontra todas as condições de se desenvolver plenamente como pessoa humana, ou seja, é capaz de desenvolver suas potencialidades físicas, mentais e mesmo espirituais; a violência se caracteriza quando a realização pessoal fica abaixo de suas potencialidades. GALTUNG, Johan. Paz por meios pacíficos, p. 177-179. Sobre isso ver, CIIP, O estado da paz e a evolução da violência, p. 23-25.

⁵⁵⁵ GARCIA RUBIO, A., Cristianismo, p. 35.

⁵⁵⁶ GARCIA RUBIO, A., Unidade na Pluralidade, p. 131; WOLFF, H. W., Antropologia do Antigo Testamento, p. 129-131. Essa antropologia relacional se aproxima da Carta da Terra, “a paz é a plenitude criada por relações corretas consigo mesmo, com outras pessoas, outras culturas, outras vidas, com a Terra e com a totalidade maior da qual somos parte.”, CT 16f.

⁵⁵⁷ BROWN, R. E., El evangelio según Juan XIII-XXI, p. 1481-1483. BROWN, R. E., A comunidade do discípulo amado, p. 65-68. MATEOS, J.; BARRETO, J., Vocabulário teológico do Evangelho de São João, p. 201-204.

é a “paz romana”.

Em sentido diametralmente oposto, essa paz de Jesus não é apatia, ou seja, a paz conquistada pela atitude de negação de qualquer tipo de conflito, o que, antropologicamente, só é possível se a pessoa se isolar totalmente, se realmente isso for possível. A paz como *sim-patia* se identifica com o próprio modo de vida de Jesus, ou seja, um modo de “existir com os outros, junto com os outros e para os outros”.⁵⁵⁸

Em uma linguagem mais teológica, podemos nos referir à paz como *sim-patia* na perspectiva do que a cristologia tem refletido sobre a questão da substituição-solidariedade da cruz de Jesus Cristo.⁵⁵⁹ O ponto central dessa reflexão está no fato de que a vida de Jesus foi uma existência “para os outros”, ou “para muitos”, como afirma Walter Kasper, “Jesus é o homem solidário por antonomásia”.⁵⁶⁰ Esta solidariedade se expressa no fato de toda a sua vida terrena, desde seu nascimento até sua Morte e Ressurreição, ter sido movida pelo dinamismo do “amor pela humanidade”; “em favor dela” e “em seu lugar”.⁵⁶¹ Assim, a solidariedade ocupa um lugar central em toda a existência terrena de Jesus, a ponto de ser o “centro mais íntimo do seu ser de homem”.⁵⁶²

A solidariedade humana entra na dinâmica do Reino de amor e de paz. E como tal, encontra seu fundamento na solidariedade de Deus para com a humanidade. E, em uma sociedade onde a violência põe a vida em constante perigo, chegando mesmo a impedi-la de se desenvolver plenamente em suas potencialidades, o anúncio do “Evangelho da paz”, em toda a dimensão que buscamos expor neste trabalho, é o modo de exercer essa solidariedade com os homens as mulheres de hoje,⁵⁶³ em suas alegrias e, principalmente, em suas tristezas.

⁵⁵⁸ GARCIA RUBIO, A., Cristianismo, p. 48. “Nele [Jesus], encontramos o modelo vivo do que seja viver uma subjetividade aberta. Como sabemos, ele viveu cada instante da sua existência terrena para-o-Pai e para-os-irmãos e irmãs (existência relacional), mostrando que este é o caminho da verdadeira e integral humanização do ser humano.”

⁵⁵⁹ KASPER, W., Jesús, el Cristo, p. 265-280.

⁵⁶⁰ KASPER, W., Jesús, el Cristo, p. 267. Esta solidariedade está baseada na fórmula *ὕπερ*, encontrada em certos textos como: Mc 10,45; 14,24; Lc 22,19; 1Cor 11,24; 15,3-5.

⁵⁶¹ KASPER, W., Jesús, el Cristo, p. 267.

⁵⁶² KASPER, W., Jesús, el Cristo, p. 267.

⁵⁶³ “A solidariedade de Deus com os homens, revelada e realizada em Jesus Cristo, fundamenta uma nova solidariedade entre os homens. Por isso, a ideia cristã de substituição indica aos cristãos e às igrejas que o mundo é o lugar de seu serviço e os obriga a colaborar em uma nova ordem de paz na liberdade, dirigido pelo pensamento da solidariedade. O amor cristão, que aceita incondicionalmente todo homem, na imitação do amor de Deus, se converte, pois, ao mesmo tempo, em compromisso incondicional pela justiça para todos.” KASPER, Jesus, el Cristo, p. 280.

Este é o ponto original e fundamental que a teologia da paz no Novo Testamento, especificamente em sua perspectiva crística, nos apresenta como base para qualquer desenvolvimento de uma teologia cristã da paz.

4.3

A paz como chave hermenêutica do Mistério Pascal

Antes de abordar a perspectiva específica da hermenêutica da paz, devemos situá-la na reflexão sobre a hermenêutica na teologia. Partimos do princípio de que a teologia, assim como a própria filosofia, tem como comum tarefa a compreensão da realidade, seja do ser humano ou do mundo em sua totalidade.⁵⁶⁴ Essa tarefa, mesmo que ausente no agir teológico, se impõe, em sua tradição e perspectivas, como a função da teologia como tal.⁵⁶⁵ E isso não apenas pela classificação da teologia como ciência hermenêutica, mas principalmente por ser ela hermenêutica.⁵⁶⁶

4.3.1

Pressupostos hermenêuticos da paz como chave hermenêutica do Mistério Pascal

O objeto principal deste capítulo é a hermenêutica da paz. Mas nosso interesse não é a hermenêutica como uma disciplina independente, seja na sua relação com a filosofia ou a teologia. Por isso, não nos deteremos na questão do desenvolvimento da hermenêutica como tal, sua relação com a teologia cristã e seu desenvolvimento filosófico; tampouco no “problema hermenêutico”, ou seja, a relação e a tensão entre a hermenêutica e a teologia e a filosofia. Nosso escopo é a verificação de uma virada nessa relação. O que durante um longo período foi tido como problema, instrumento de separação e isolamento, passa a ser solução para o pensar teológico em tempos de discursos plurais, pontualmente no campo religioso, mais ainda, uma necessidade epistêmica para um discurso teológico que dá “mais atenção às

⁵⁶⁴ PANNENBERG, W., *Filosofia e teologia*, p. 332.

⁵⁶⁵ PANNENBERG, W., *Filosofia e teologia*, p. 332.

⁵⁶⁶ BOFF, C., *Teoria do método teológico*, p. 89. PARRA, A., *Textos, contextos y pretextos*, p. 14.

exigências da imanência”⁵⁶⁷ como no caso da Teologia da Libertação.

Partimos do pressuposto de que o papel da hermenêutica na teologia ultrapassa a mera atividade de leitura, compreensão e interpretação de textos religiosos e/ou jurídicos.⁵⁶⁸ Não se trata apenas de uma hermenêutica teológica ou da hermenêutica como um paradigma da teologia. O que queremos evidenciar é a teologia como hermenêutica, ou seja, a natureza hermenêutica da teologia,⁵⁶⁹ por conta do que ela é propriamente (a natureza da teologia).⁵⁷⁰ A condição de possibilidade da teologia (antes dela, da própria fé) é a Palavra de Deus, ou mesmo o fato e o ato de Deus se revelar ao ser humano, de se comunicar com ele, de comunicar seu Ser a ele num encontro pessoal.⁵⁷¹ A acolhida e a resposta à Palavra de Deus não podem acontecer fora de uma perspectiva hermenêutica, dado que toda atividade humana mediada pela linguagem, nas suas mais variadas formas, está sempre, na qualidade de uma interpretação histórica, inserida em um determinado contexto.⁵⁷²

No caso da teologia, a tarefa hermenêutica possui suas peculiaridades. Primeiramente, se a hermenêutica em geral não pode ser entendida como mera compreensão, mas como dimensão da interpretação, devemos dizer que no caso da interpretação que a comunidade cristã faz de seus textos fundamentais, o que está em jogo é uma autocompreensão. No desenvolvimento da hermenêutica, principalmente nos últimos séculos, vale notar que, a partir das mudanças de nossa capacidade de ler textos antigos, qual foi o impacto e as

consequências imediatas no plano social, especialmente sobre a percepção que a Igreja cristã tem dela mesma, pois que esses textos são considerados como um de seus principais fundamentos. Assim, as reinterpretações incessantes desses textos modificam inevitavelmente nossa percepção da identidade da Igreja.⁵⁷³

Deve-se notar igualmente que no caso da hermenêutica teológica, mesmo quando se sabe que sua intenção não é meramente uma interpretação filosófica, mas uma visão religiosa de textos, ou da realidade como tal, isso não quer dizer que não

⁵⁶⁷ PASTOR, F. A., Teologia e modernidade, p. 100.

⁵⁶⁸ JEANROND, W. G., Introduction à l’herméneutique théologique, p. 10. Ver também JEANROND, W. G., O caráter hermenêutico da teologia, p. 45-65.

⁵⁶⁹ JEANROND, W. G., Introduction à l’herméneutique théologique, p. 16.

⁵⁷⁰ BOFF, C., Teologia e prática, p. 239-240. Obviamente, essa identificação pode variar de acordo com as conceituações de teologia e de ciência como tal. Sobre isso ver as observações feitas por VAGAGGINI, C., Teología, p. 1689-1690.

⁵⁷¹ LATOURELLE, R., Teologia da revelação, p. 13-14.

⁵⁷² MARCONDES, D., Filosofia, linguagem e comunicação, p. 13-14.

⁵⁷³ JEANROND, W. G., Introduction à l’herméneutique théologique, p. 10.

haja uma racionalidade própria que fundamenta certas opções metodológicas na aplicação de uma estratégia hermenêutica, ou seja, uma intencionalidade básica. Quando se fala na interpretação, esta se move na dialética da literalidade – simbologia (alegoria), a qual de certo modo está presente em diferentes culturas, na sua relação com seus textos, seja helênica, judaica ou cristã antiga. O que se quer dizer é que uma hermenêutica teológica não deixa de ter sua racionalidade própria, mesmo quando ela não é explicitada. Essa racionalidade se manifesta na própria escolha de um método em detrimento de outro, na medida em que o escolhido corresponde melhor às exigências que a atividade hermenêutica impõe, de acordo com o texto, o contexto e o pretexto.⁵⁷⁴

Destarte, neste capítulo, após uma breve descrição do desenvolvimento da hermenêutica, faremos uma mirada na reflexão sobre a importância da hermenêutica para a teologia que se quer dialógica.⁵⁷⁵

4.3.2

O problema hermenêutico

Na discussão sobre a origem da hermenêutica, julgamos ser importante verificar tanto a questão filológica quanto sua aplicação prática. Com relação ao termo, da herança grega, pode-se falar de hermenêutica com o significado de exprimir, explicar (esclarecer), traduzir, interpretar;⁵⁷⁶ também o sentido de declarar ou anunciar. Apresenta, pois, uma multiplicidade de acepções, as quais, entretanto, coincidem em significar que alguma coisa é “tornada compreensível” ou “levada à compreensão”.⁵⁷⁷

Dos sentidos verbais, derivam os substantivos intérprete, bem como a destreza, a arte ou o ofício de interpretar; além do adjetivo interpretado. Significados afins ou sinônimos de interpretar são afirmar, proclamar, esclarecer, traduzir e em todos eles predomina a ideia de algo que deve ser entendido, captado,

⁵⁷⁴ PARRA, A., Textos, contextos y pretextos, p. 16.

⁵⁷⁵ Sobre isso ver GEFFRÉ, C., Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica. GEFFRÉ, C., Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia.

⁵⁷⁶ MARLÉ, R., Il problema teológico dell’ermeneutica, p.12.

⁵⁷⁷ CORETH, E., Questões fundamentais de hermenêutica, p. 1.

percebido.⁵⁷⁸

Com relação à atividade hermenêutica, os autores são concordes em afirmar que sua origem e desenvolvimento encontram-se ligados à teologia cristã⁵⁷⁹ (fundada sobre tradições e escolas interpretativas do judaísmo) especificamente à interpretação da Sagrada Escritura. Por outro lado, afirma-se igualmente que o problema hermenêutico é anterior à teologia cristã.⁵⁸⁰ Pode-se dizer que a atividade hermenêutica se faz presente em todas as culturas, na medida em que elas se interrogam sobre seus modos de compreensão da realidade em geral e particularmente da expressão humana, nas suas variadas formas.⁵⁸¹ Vale perguntar então, quando se fala do problema hermenêutico, a que problema se está referindo? O problema hermenêutico envolve basicamente a relação entre as sociedades humanas e seus textos (sagrados ou não), a leitura e interpretação feitas desses textos em vista do desvelamento de seus sentidos (ocultos). Esse problema varia na medida em que essa relação se modifica, ou seja, com a mudança na concepção que o ser humano tem de si e de toda a realidade que o cerca.⁵⁸²

Assim, é necessário destacar a importância que a tarefa hermenêutica teve nas sociedades humanas, o que ia além de uma questão de regras linguísticas. É claro que isso está dentro da sua especificidade de interpretação de textos. Assim sendo, vale dizer que a hermenêutica nasce da necessidade de definir o sentido, a função e

⁵⁷⁸ PARRA, A., Textos, contextos y pretextos, p. 13-45. Vale notar que Marlé, Coreth e Parra fazem referência a Hermes, a quem se atribui a origem da linguagem e tinha a função de ser arauto dos Deuses para interpretação de suas mensagens enigmáticas. Para definições mais complexas, ver ABBAGNANO, N., Interpretação, p. 665-666. FERRATER MORA, J., Hermenêutica, p. 837.

⁵⁷⁹ CORETH, E., Questões fundamentais de hermenêutica, p. 1. FERRATER MORA, J., Hermenêutica, p. 837. GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 57. JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D., Dicionário básico de filosofia, p. 126. JEANROND, W. G., O caráter hermenêutico da teologia, p. 46.

⁵⁸⁰ CORETH, E., Questões fundamentais de hermenêutica, p. 2. JEANROND, W. G., *O caráter hermenêutico da teologia*, p. 46s. JEANROND, W. G., Introduction à l'herméneutique théologique, p. 21-25. MARLÉ, R., Il problema teológico dell'ermeneutica, p. 12-13.

⁵⁸¹ JEANROND, W. G., Introduction à l'herméneutique théologique, p. 21. Este autor define a atividade hermenêutica a partir do verbo grego *hermeneuein* “que se relaciona originariamente com as dimensões mais gerais da comunicação linguística, como a expressão da língua e sua tradução, que não cabem mais em nosso conceito de hermenêutica. Este foi, contudo, o sentido interpretativo do verbo que engendrou os desenvolvimentos mais recentes, dando ao termo uma significação aceita por quase todos: ‘teoria da interpretação de textos’.”

⁵⁸² O problema hermenêutico implica, no fundo, um problema antropológico (e isso vai se refletir na teologia em meados do século XX). Por isso, seu arco vai desde a questão “técnico-gramatical”, como a obra de Aristóteles *Περὶ ἑρμηνείας*, cuja finalidade era contribuir ao esclarecimento dos símbolos gramaticais como única possibilidade de captar os significados dos discursos pelos quais o homem se expressa, até a questão “psicossocial-antropológica”, muito mais complexa, que envolve ainda outras questões, como a linguagem e ou linguística, que marcou e marca os rumos da hermenêutica moderna e contemporânea.

o papel dos textos literários na sociedade.⁵⁸³

Há um elemento comum quando se fala dessa necessidade, tanto para os textos clássicos da Grécia antiga quanto para os textos sagrados de judeus e cristãos. Tais textos desempenhavam um papel fundamental na sociedade, seja para a “formação do homem (o cidadão),”⁵⁸⁴ seja para resguardar a “identidade religiosa”.⁵⁸⁵ Para tanto, essas sociedades desenvolvem métodos para a interpretação de seus textos. Desenvolve-se já na cultura grega uma crítica gramatical e textual, dentro da qual surgem dois métodos de leitura crítica: a interpretação alegórica e a interpretação gramatical.⁵⁸⁶ No caso da hermenêutica judaica, em tempos do início do cristianismo, temos quatro métodos (ou gêneros) diferentes que se relacionam entre si:⁵⁸⁷ *peshat*, *peshet*, *derash* e *alegoria*, que, de certo modo, permanecem nas comunidades cristãs.⁵⁸⁸

A partir de uma necessidade existencial, a intenção desses métodos era aproximar texto e leitor, já que se percebia a existência de uma distância entre eles. Seja por causa das implicações sociais e políticas dos textos, ou por causa da importância vital (regra de vida), como textos fundamentais para a fé, mesmo que incipiente, a tarefa da hermenêutica será minimizar essa distância.⁵⁸⁹ Esse seria o início do problema hermenêutico ou do chamado “problema da interpretação”.⁵⁹⁰

A interpretação das Escrituras segundo os princípios interpretativos de judeus e cristãos, as escolas e correntes de exegese bíblica no antigo judaísmo, presentes no texto do Antigo Testamento, bem como as interpretações no Novo Testamento deram início a uma constante interpretação dos textos sagrados. A certeza de que nesses textos estão a vontade divina e o desejo de segui-la motiva tal empresa e faz

⁵⁸³ É o caso das obras de Homero. JEANROND, W. G., Introduction à l’herméneutique théologique, p. 23.

⁵⁸⁴ JAEGER, W., Paideia: a formação do homem grego, p. 104. Esse autor destaca a importância de Homero e Hesíodo para a cultura e a educação.

⁵⁸⁵ No caso da tradição judaica, vale citar as escolas rabínicas e seus mestres que exerceram grande influência na relação das comunidades com a Lei, vista como norma fundamental da conduta do fiel (Sl 119). Essa relação com “as Escrituras” permanece em textos cristãos e revela sua importância para a vida do cristão, como no caso específico de sua instrução (διδασκαλία, m 15,4; 2Tm 3,16).

⁵⁸⁶ JEANROND, W. G., Introduction à l’herméneutique théologique, p. 23.

⁵⁸⁷ TREBOLLE BARRERA, J., A Bíblia judaica e a Bíblia cristã, p. 571-572. Para uma visão mais ampla do processo de interpretação do Antigo Testamento ver a parte V dessa obra: “Hermenêutica”, capítulos 1 a 7, p. 509-592.

⁵⁸⁸ Principalmente com relação à pluralidade de sentidos e ao polimorfismo exegético dos quatro sentidos da Escritura. TREBOLLE BARRERA, J., A Bíblia judaica e a Bíblia cristã, p. 666-669.

⁵⁸⁹ JEANROND, W. G., Introduction à l’herméneutique théologique, p. 24-25.

⁵⁹⁰ CORETH, E., Questões fundamentais de hermenêutica, p. 5-7. JEANROND, W. G., Introduction à l’herméneutique théologique, p. 7-8. É importante perceber a imbricação das reflexões filosóficas e teológicas nesse problema.

surgir a necessidade de definir critérios para uma correta interpretação. Portanto, na origem da atividade e do desenvolvimento da hermenêutica está a preocupação de encontrar modos adequados de interpretação⁵⁹¹ (e de ação coerente com tal interpretação).

Deve-se observar a presença de certo conflito recorrente. Os diferentes “princípios interpretativos” de judeus e cristãos já provocam um problema hermenêutico, o qual se agrava no decorrer da história na medida em que esses princípios se distanciam e se opõem. Jeanrond vê nesse fato uma atividade hermenêutica fecunda, reveladora de uma necessidade vital que os povos têm diante de seus textos. Mesmo reconhecendo que a atividade hermenêutica não fica isenta dos interesses e até das manipulações que os textos podem sofrer, é importante destacar a ideia da hermenêutica como uma necessidade vital. Ela não é uma atividade neutra. O próprio Jeanrond reconhece esse fato quando alerta sobre

as implicações potenciais da interpretação de textos, tanto sociais quanto políticas. Dentro de toda cultura, o debate que procura determinar os métodos de interpretação apropriados para os textos fundadores não é jamais desinteressado. Este debate deverá sempre compor juntos os interesses variados e às vezes conflitantes que pertencem à obra dentro da sociedade e, por via de consequência, dentro da reflexão hermenêutica.⁵⁹²

A partir desse fato, Jeanrond analisa a interpretação das obras de Homero, que variava entre alegórica (simbólica) e literal dependendo do contexto em que era feita, principalmente quando a diferença entre esse contexto e o contexto original do texto era muito grande. Essa postura metodológica, ou modo de aproximação ao texto, era aceitável porque tinha como objetivo salvaguardar a integridade e a racionalidade do texto.⁵⁹³ Por maiores que sejam as tensões entre texto, contexto e leitor, elas terão sempre uma importância fundamental na medida em que dinamizam a atividade hermenêutica, mesmo quando o texto é revestido de um caráter sagrado, como no caso das Escrituras judaicas e cristãs.

O fato de a hermenêutica judaica antiga ser movida por uma necessidade espiritual, não eliminava o elemento de racionalidade em sua estratégia: “ultrapassar o sentido literal do texto e deslocar a interpretação da Escritura para

⁵⁹¹ “o desenvolvimento das atividades hermenêuticas nas culturas ocidentais está ligado de modo especial à busca, tanto judeu quanto cristã, de modelos que permitissem uma interpretação adequada de suas Escrituras.” JEANROND, W. G., *Introduction à l’herméneutique théologique*, p. 21. Do mesmo modo CORETH, E., *Questões fundamentais de hermenêutica*, p. 5.

⁵⁹² JEANROND, W. G., *Introduction à l’herméneutique théologique*, p. 24.

⁵⁹³ JEANROND, W. G., *Introduction à l’herméneutique théologique*, p. 25.

um contexto teológico mais amplo, bem como, definir um conjunto de regras que informe e ao mesmo tempo englobe a gama de interpretações presentes no ceio de uma comunidade.”.⁵⁹⁴ Na base dessa estratégia estava a necessidade de proteger a identidade religiosa da comunidade. Daí, na medida em que a visão geral da atividade interpretativa o exigia, era empregado um ou outro de seus métodos (literal, alegórico, midráshico ou peshet).⁵⁹⁵

Voltando à interpretação cristã, é desnecessário dizer que ela é herdeira das tradições judaicas e não fica isenta das tensões vistas acima. Ademais, sua relação com o texto sagrado evidencia um dado importante: a hermenêutica como a elucidação do sentido oculto de um texto.⁵⁹⁶ Esse elemento nos parece fundamental no processo da interpretação cristã. As escrituras judaicas passam a ter um novo sentido que precisa ser desvelado, principalmente por conta de seu novo *princípio hermenêutico*: “o acontecimento salvador em Jesus Cristo”, tomado como uma “nova e indiscutível autêntica interpretação da Escritura”, na qual o Antigo Testamento encontra seu acabamento.⁵⁹⁷ Um texto exemplar desse fato é Lc 24,27, no qual Jesus abre os olhos dos discípulos interpretando as Escrituras e revelando o que dele falavam. Aqui entra em jogo a relação do texto com seu sentido, não somente um sentido imediato (literal), mas, principalmente, o sentido remoto (alegórico). A controvérsia entre um e outro sentido do texto vai nortear a questão hermenêutica cristã por um longo tempo.

Para a hermenêutica cristã primitiva, o sentido oculto do texto não se resume a uma questão de atualização de um texto antigo. O que se objetiva é chegar ao seu verdadeiro sentido. Os textos evangélicos narram a proclamação do Reino de Deus por Jesus dentro das diferentes correntes da tradição judaica da época. No entanto, sua pregação tratou acima de tudo da resposta que se deve dar à presença e ao apelo de Deus. Assim sendo, o modo como interpreta as Escrituras (a hermenêutica implícita de Jesus) tenciona, numa atitude prática para com elas, levar à sua

⁵⁹⁴ JEANROND, W. G., Introduction à l’herméneutique théologique, p. 28.

⁵⁹⁵ Métodos empregados de acordo como o tipo de texto e da necessidade da aplicação de sua interpretação. JEANROND, W. G., Introduction à l’herméneutique théologique, p. 26-28. TREBOLLE BARRERA, A Bíblia judaica e a Bíblia cristã, p. 571-575. Na p. 511, esse autor enumera também fatores do nascimento e desenvolvimento da interpretação bíblica.

⁵⁹⁶ ABBAGNANO, N., Interpretação, p. 666.

⁵⁹⁷ CORETH, E., Questões fundamentais de hermenêutica, p. 6. O autor cita como exemplo o texto de Lc 24,27 (cf. 24, 32.45) no qual Jesus “explica” ou “interpreta” as Escrituras.

verdadeira mensagem.⁵⁹⁸

Para os primeiros cristãos, o problema hermenêutico era duplo. Primeiramente, eles reinterpretaram as Escrituras hebraicas à luz de sua experiência de Jesus,⁵⁹⁹ constituindo posteriormente um novo corpo de textos, o Novo Testamento, que, por seu lado, necessita de métodos de interpretação adaptados. Em decorrência disso, a formação do cânon do Novo Testamento colocou para as comunidades cristãs a questão hermenêutica de modo mais dramático ainda, principalmente por conta dos gnósticos e sua exegese, o que levou teólogos cristãos a se encarregarem de estabelecer um *Cânon* e princípios de interpretação confiáveis.⁶⁰⁰

4.3.3

A questão hermenêutica para a teologia

O ponto a ser destacado nesta parte de nosso trabalho é que a justa preocupação com os problemas levantados pela interpretação – ou “pelas interpretações” – das Escrituras no seio da teologia cristã, mais especificamente na teologia católica do ocidente, pode ter motivado uma crescente institucionalização da atividade hermenêutica. Pode-se dizer que a hermenêutica teológica acabou por eclipsar a teologia hermenêutica, e isso não é apenas um jogo de palavras. É uma questão de identidade da própria teologia cristã, de entendimento de qual é sua função (que fazer teológico). De certo, não basta afirmar que a teologia tem uma função hermenêutica por excelência; por causa das tensões ocorridas, é necessário perceber o que é a hermenêutica e qual a sua relação com a teologia.

A virada hermenêutica da filosofia coloca para a teologia um novo desafio. Não tanto por questionamentos de plausibilidade da teologia, mas um desafio que recoloca a teologia em sintonia com sua função essencial que é a hermenêutica. O

⁵⁹⁸ JEANROND, W. G., Introduction à l’herméneutique théologique, p. 28. Para quem Jesus adotou claramente uma interpretação não literal das Escrituras (Mt 5,17s; 15,1-20; Mc 2,23-38; Lc 13,10-17 etc.), e sua hermenêutica se situa na tradição *midrash*.

⁵⁹⁹ JEANROND, W. G., Introduction à l’herméneutique théologique, p. 29. Esta reinterpretação das Escrituras judaicas foi então guiada pela ideia que em Jesus Deus havia cumprido o que tinha prometido a Israel, uma interpretação alegórica do Antigo Testamento, geralmente qualificada de tipológica, que se baseia na “pressuposição de que o Antigo Testamento dever ser interpretado exteriormente”. JEANROND, W. G., Introduction à l’herméneutique théologique, p. 29.

⁶⁰⁰ JEANROND, W. G., Introduction à l’herméneutique théologique, p. 29-30.

próprio sentido de hermenêutica recolocado dentro de seu âmbito (original) de mediação dá à teologia essa perspectiva. Mediação é o conceito fundamental. Mediação é diálogo. Portanto, a função hermenêutica da teologia não se resume à elaboração de regras de interpretação de seus textos. Mas, na fidelidade à ação dialogal de Deus, a teologia é diálogo por natureza. E esse diálogo requer a hermenêutica não somente como método fundamental, mas principalmente como postura diante da realidade do texto na relação com o contexto e o pretexto, sejam os originários de seu autor, sejam os contemporâneos do leitor.

A teologia como hermenêutica, além do exposto acima, exerce uma função pedagógica. Na medida em que a hermenêutica se estabelece como diálogo e mediação, a teologia mostra a importância dessa postura e conduz-nos a estabelecer o mesmo com o outro. Essa questão é de fundamental importância para uma teologia da paz. Tanto a teologia quanto a própria prática hermenêutica são iluminadas e orientadas por essa nova perspectiva. Esta perspectiva é objeto da reflexão de Coste.

4.4

A hermenêutica da paz

Tema central na mensagem do Evangelho, a paz é, na verdade, uma de suas características essenciais; ou mesmo ela define o próprio conteúdo da salvação.⁶⁰¹ Em diversas ocasiões, o Novo Testamento nos testifica essa relação íntima entre a paz e o evento Cristo.⁶⁰² Na atividade de Jesus como Messias Salvador, a paz coloca-se como um elemento do Reino e como testemunho de sua vinda.⁶⁰³ Ela se situa no centro de sua pregação e torna-se a expressão do dom do Ressuscitado à Igreja e a toda a humanidade.⁶⁰⁴ Essa relação com o Messianismo de Jesus é que confere à paz os matizes teológicos que nos permitem desenvolver uma reflexão

⁶⁰¹ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 118.

⁶⁰² HASLER, V., *eirene*, col. 1201: como dom ou fruto do Espírito Santo que conduz a Cristo (Rm 8,6; Gl 5,22; Ef 4,3); como o “Evangelho da paz” (At 10,36; Ef 2,17; 6,15); relacionada ao próprio Jesus (Ef 2,14.15); como paz com ou em Deus (Rm 5,1; 15,33; 16,20; 1Cor 7,15; 14,33; 2Cor 13,11; Fl 4,9; 1Ts 5,23; Hb 13,20); designando o Reino de Deus (Rm 14,17); como saudação epistolar, onde a graça e a paz são dons recebidos (Rm 1,7; 1Cor 1,3; 1Pd 1,2; Ap 1,4; 2Cor 1,2; Gl 1,3; Ef 1,2; Fl 1,2; Cl 1,2; 1Ts 1,1; 2 Ts 1,2; 1Tm 1,2; 2Tm 1,2; Tt 1,4; Fm 1,3; 2Pd 1,2; 2Jo 3)

⁶⁰³ KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, p. 87-88.

⁶⁰⁴ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 81.

sistemática sobre a paz como elemento fundamental da fé e da salvação cristãs.⁶⁰⁵

4.4.1

A paz como síntese do Mistério Pascal.

A centralidade da paz no mistério salvífico cristão fundamenta teologicamente a “hermenêutica da paz”, cujo ponto central se encontra na síntese salvífica e teológica presente no texto de Ef 2,14-18:

É ele, com efeito, que é a nossa *paz*: do que era dividido, fez uma unidade. Em sua carne destruiu o muro da separação: o ódio. Ele aboliu a lei e os mandamentos com suas observâncias. Ele quis assim, a partir do judeu e do pagão, criar em si mesmo um só homem novo, estabelecendo a paz, e reconciliá-lo com Deus, ambos em um só corpo, por meio da cruz, onde ele matou o ódio. Ele veio *anunciar a paz a vós que estáveis longe e a paz aos que estavam perto*. E é graças a ele que uns e outros, num só Espírito, temos acesso ao Pai.⁶⁰⁶

Na relação que o texto de Ef traça entre a paz e o Mistério Pascal encontramos uma extraordinária sinfonia de paz, de amor, de unidade, de reconciliação pela cruz e redenção.

Em algumas linhas, que extraordinária sinfonia da Paz (*ele que é nossa paz... fez entre eles a paz... proclamou a paz...*), de Amor (*destruindo o muro que os separava, suprimindo em sua carne o ódio... em si mesmo ele matou o Ódio*), de Unidade (*ele que de dois fez um povo... um só Homem novo... um só Espírito*), de Reconciliação pela Cruz e de Redenção (na qual as Três divinas Pessoas estão engajadas).⁶⁰⁷

Essa surpreendente síntese do Mistério Pascal operada no texto de Ef 2,14-18 nos faz olhar para o coração desse mistério e perceber sua repercussão para toda a realidade humana. Síntese que coloca como ponto central a paz, ou seja, “É a paz que é a temática fundamental. O Mistério Pascal em sua inseparável globalidade (Paixão, Ressurreição, Pentecostes) é todo inteiro reinterpretado a partir dela”.⁶⁰⁸

Há, portanto, uma relação essencial entre a paz e o Mistério Pascal, de tal modo que ambos recebem novos matizes a partir dessa própria relação, isto é, o Mistério pascal imprime (caracteriza) um sentido propriamente cristão à paz; por outro lado, a paz abre nossos olhos para toda intensidade salvífica-existencial do Mistério pascal. É esta relação essencial e existencial que identifica e fundamenta teologicamente como o conteúdo e a forma da hermenêutica da paz, a imbricação

⁶⁰⁵ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 82.

⁶⁰⁶ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 9 (grifos do autor).

⁶⁰⁷ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 10.

⁶⁰⁸ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 10.

da paz com o Mistério pascal.

Nesse cenário contextual e pretextual se insere a intenção de Coste de elaborar uma reflexão teológica cuja hermenêutica da paz tem lugar central. Mais especificamente, sua proposta é colocar a paz no coração dessa reflexão; a paz como uma chave hermenêutica essencial para a interpretação, a compreensão e a vivência do Mistério Pascal. Dessa forma, sobre a questão hermenêutica, não obstante importantes pesquisas filosóficas e teológicas, esse autor prefere permanecer numa perspectiva bíblica, sem entrar em pormenores metodológicos. Percebemos que, em princípio, Coste busca um sentido mais bíblico e existencial para a sua proposta hermenêutica.

4.4.2

O Ressuscitado como hermeneuta de seu mistério Pascal

Dessa forma, Coste se baseia naquilo que o Novo Testamento oferece como um ponto de partida ideal, particularmente, em uma narrativa basilar para essa investigação: a dos “discípulos de Emaús”. Nela, Jesus, ainda não reconhecido pelos discípulos, “começando por Moisés e todos os profetas, ele *lhes explicou em todas as Escrituras o que lhe concernia*” (Lc 24,27). Nas palavras de Coste, “O Ressuscitado Hermeneuta, Exegeta, Intérprete de seu próprio mistério Pascal”.⁶⁰⁹ Na sua visão, esse fato não é uma novidade, já que

durante seu ministério público, não havia ele constantemente interpretado a Lei judaica e seus costumes mais antigos, a partir de um Sentido fundamental novo, que ele tirou das profundezas da Palavra de Deus ou de sua própria criatividade no Espírito? Não esclareceu ele assim constantemente sua própria missão, a qual, por sua vez, dentro de sua prodigiosa novidade, ela não transformou radicalmente a Aliança entre Deus e seu povo, sem a adulterar ou deturpar em nada, mas a superando de um modo frequentemente desconcertante à primeira vista, mas que provocava o assombro e entusiasmo, quando a inteligência e o coração dos ouvintes ficavam abertos à *Novidade de Deus*?⁶¹⁰

Indo mais adiante, afirma que essa postura hermenêutica está presente em todo o Novo Testamento. Este é uma “reinterpretação radical do Antigo Testamento”, ambos como Palavra de Deus, inseridos numa mesma história de fé.

⁶⁰⁹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 12.

⁶¹⁰ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 13.

E a chave⁶¹¹ para essa reinterpretação é o evento Jesus “a partir da novidade inaudita da atividade e das palavras, da Paixão, da Morte e da Ressurreição desse Jesus, cujo Mistério ao mesmo tempo divino e humano não cessamos de aprofundar”.⁶¹²

A relação entre ambos os Testamentos está baseada num “círculo hermenêutico”, na medida em que, de modo fecundo, um interfere no outro, ou melhor, um está imbricado no outro. Mais ainda, não somente por uma questão de continuidade histórica ou literária, mas pelo fato de que ambos constituem uma única e mesma Revelação.

Para Coste, é a partir dessa interpretação, ou, como fala, “reinterpretação”, que a Revelação avança. O antigo Israel constantemente reinterpretava seu passado para iluminar seu presente, na certeza de que sua história estava sob o desígnio salvador do Deus criador e redentor, o Deus da Aliança. Dentro dessa antiga tradição, está inserida a “reinterpretação cristã”, iniciada por Jesus e continuada pela Igreja Apostólica. Contudo, a reinterpretação cristã tem sua peculiaridade. Trata-se, segundo Coste, de uma “recomposição total da compreensão da história da salvação”.⁶¹³

De acordo com o relato citado antes, dos Discípulos de Emaús, a ação hermenêutica de Jesus nos mostra que estamos diante de não apenas uma reinterpretação radical do Antigo Testamento, mas, acima de tudo, “um prodigioso progresso súbito e rápido da Revelação” (com o desvelamento do Mistério trinitário).⁶¹⁴ Essa extrema novidade do “princípio hermenêutico” trazido pelo Mistério de Jesus (a extrema novidade do Evangelho) não se trata, segundo Coste, de uma desvalorização do Antigo Testamento. Tal atitude não encontra fundamento na prática interpretativa do Novo Testamento. O Antigo Testamento deve ser reinterpretado dentro de sua integralidade; mesmo diante da caducidade de algumas de suas concepções (reflexo de uma cultura ultrapassada), o que delas permanece válido (e isso é o essencial) assume um espantoso novo sentido, que supera em muito suas premissas.⁶¹⁵ Isso é o que podemos verificar com a “hermenêutica da paz” em seus elementos vétero e neotestamentários.

⁶¹¹ O termo chave tem um sentido mais hermenêutico que chave. Assim prefere Juan Luiz Segundo, seja para falar da pregação de Jesus, seja do pensamento de Paulo sobre a história de Jesus. SEGUNDO, J. L., *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*, p. 142.

⁶¹² COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 13.

⁶¹³ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 14.

⁶¹⁴ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 14.

⁶¹⁵ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 14.

O que caracteriza a hermenêutica bíblica, tal como ela foi praticada pelas testemunhas da Revelação (os textos mais recentes do Novo Testamento), é que ela, mais que um processo intelectual, constitui uma “dinâmica de vida”.⁶¹⁶

“Não é por curiosidade intelectual que os documentos do passado bíblico são sem cessar meditados e reinterpretados pelas testemunhas da Revelação, mas para deles viver: para lá encontrar o Sentido, para se orientar dentro de sua própria existência, para saber como pensar e como agir. ¿Por que tal atitude? Pois que os crentes do Antigo Testamento e do Novo Testamento estavam convencidos que os textos dos passados lhes transmitiam a autêntica Palavra de Deus e que esta Palavra era definitiva sempre viva e sempre atual, sempre presente como Sol sem eclipse, pois ela era a Palavra da Vida, do Criador, do Senhor da história, d'Aquele que vela amorosamente sobre aqueles e aquelas que nele depositaram confiança. *O passado da divina Palavra torna-se o presente daqueles e daquelas que a meditam, mas também seu futuro, já que eles aí encontraram a bússola que vai lhes permitir avançar.*”⁶¹⁷

Mais que um círculo hermenêutico, estamos diante de um amplo horizonte hermenêutico, cujos elementos são a comunhão com Deus e com suas testemunhas, a inserção em uma corrente de fé e de espiritualidade, em uma história iluminada pela palavra-ação de Deus. Destarte, “a Bíblia toda inteira é assim a Hermenêutica inesgotável da Divina Palavra.”⁶¹⁸

De certo, não se trata apenas de novas leituras, mas de uma interpretação motivada, por um lado, pela realidade atual, pelas interrogações incessantes dos tempos atuais; por outro, pela certeza de que a Palavra de Deus é capaz de nos iluminar diante de tal tarefa. Em outras palavras, o que nos motiva é o duplo movimento de fidelidade: fidelidade ao ser humano e à sociedade atual; fidelidade a Deus e à sua Palavra que nos impele a uma criatividade responsável. Em realidade, uma leitura vital, mergulhada no rio da Tradição e da Memória e que nos faz ser contemporâneos do Evangelho e faz deste contemporâneo nosso.

Esta é na realidade a tarefa da teologia e do teólogo hermeneuta. Sem renunciar ao rigor intelectual, aos princípios metodológicos da exegese e produção teológica comprometida com sua história, ele não é somente um cientista, mas antes de tudo, um crente. E como tal, é um ouvinte, seja da palavra humana, seja da Palavra divina. “Sem isso, como poderá ele interpretar validamente a Palavra de Deus a serviço de seus contemporâneos?”⁶¹⁹

Esse pano de fundo hermenêutico é fundamental para o empreendimento

⁶¹⁶ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 14.

⁶¹⁷ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 14 (grifo do autor).

⁶¹⁸ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 15.

⁶¹⁹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 16.

proposto por Coste, o de “reencontrar por uma reflexão pessoal a hermenêutica da paz aplicada por São Paulo ao Mistério Pascal e a partir dela reelaborar para o hoje que é o nosso”.⁶²⁰ Para tanto, é necessário um questionamento sobre a compreensão contemporânea da paz, da percepção do que a ameaça, dos temores e das aspirações que cercam a humanidade. Este é um quadro demasiado plural.

4.4.3 Compreensão contemporânea da paz

Para se ter uma compreensão contemporânea da paz, é necessário partir de um ponto específico. Isso não significa que estamos diante de uma hegemonia no questionamento atual sobre a paz, pois há uma pluralidade de concepções, de aspirações, de desejos. Surge, então, a questão: somos unânimes com relação à paz que queremos? Logicamente, é necessária uma resposta que dê conta dessa realidade.

De início, Coste aponta para a relação inseparável entre paz e justiça. Sem a seriedade dessa relação, a paz não passa de um deboche diante do quanto de desigualdade social que obriga a milhares de pessoas a viverem em condições desumanas enquanto outras vivem na “paz” da abundância de bens, usufruídos com uma boa saúde. Além disso, há uma “paz caricaturada”, uma das experiências mais dolorosas de nosso tempo: a paz imposta, ditatorial e totalitariamente, que não passa de opressão e exploração, exercida pelo poderio militar e econômico dos “vencedores” das guerras, ou pela “superioridade” étnica, racial ou religiosa imposta à força. O conceito de paz social não corresponde ao que deveria ser, dado que está marcado por desigualdades injustificáveis. E mesmo o de “paz interior” corresponde ao resultado da indiferença e do egoísmo, à falta de compaixão frente ao sofrimento do outro.

Por outro lado, devemos reconhecer que muitas pessoas hoje, por conta principalmente do movimento ecológico, começam a compreender que as ameaças à paz, à justiça e ao meio ambiente estão interconectadas e que a promoção da paz deve estar aliada a uma tomada de consciência da mais alta importância, bem como da necessária integração das culturas e, principalmente das religiões, cujo

⁶²⁰ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 17.

movimento ecumênico se faz promotor.⁶²¹ Por esses motivos, Coste constata que “a concepção contemporânea da paz é plural e contraditória”, possuidora de “uma riqueza potencial incontestável”,⁶²² e que diante dela é indispensável um claro discernimento.

Vale notar que o autor não levanta os questionamentos relativos ao mundo dos pobres, às aspirações de homens e mulheres que são atingidos em sua dignidade humana por violências diversas, principalmente quando essa é entendida como tudo aquilo que impede o desenvolvimento das potencialidades humanas.⁶²³ As violências geram suas vítimas, e ambas compartilham do nosso silêncio.⁶²⁴ Esse questionamento nos leva, então, ao que é essencial para uma teologia da paz: “Em que medida a hermenêutica bíblica da paz pode ser iluminadora para a paz que somos incumbidos de promover?”⁶²⁵

Diante desse desafio, a hermenêutica bíblica da paz pode ser uma luz para nosso caminho, por vezes tão confuso, de construção e promoção da paz, seja no nível sistemático, seja no pastoral. Para Coste, a hermenêutica da paz é “uma das chaves de interpretação e de apropriação pessoal da Bíblia inteira”.⁶²⁶ Sem esquecer que há outras chaves de leitura essenciais, o que mostra a riqueza e a profundidade da Revelação, devemos constatar que a “hermenêutica bíblica da paz é insubstituível e que ela responde maravilhosamente aos problemas, às potencialidades e às melhores aspirações de nosso tempo”.⁶²⁷

Para melhor entender a afirmação acima, basta uma visão, mesmo que geral, das características da paz bíblica.⁶²⁸

Aqui devemos constatar uma primeira tarefa a cumprir. Como expressar em nossas línguas atuais todo o sentido da paz que a experiência do Antigo Testamento nos testemunha. Coste nos diz que a paz bíblica é uma sinfonia e para podermos evocar adequadamente todos os seus sentidos, necessitamos de vários termos essenciais.⁶²⁹ Ele fala ainda da acumulação desses sentidos essenciais. Ora, isso

⁶²¹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 18.

⁶²² COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 18.

⁶²³ Sobre a América Latina, ver o relatório de pesquisas feitas sobre a paz e as violências nessa região: CIIIP, *O estado da paz e a evolução da violência*.

⁶²⁴ “A pobreza, por fim, é a forma de violência mais duradoura e também a violência cometida com maior impunidade.” SOBRINO, J., *A fé em Jesus Cristo*, p. 15.

⁶²⁵ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 18.

⁶²⁶ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 18.

⁶²⁷ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 19.

⁶²⁸ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 19-23.

⁶²⁹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 19.

revela que estamos diante de uma realidade que abarca todas as dimensões da vida e de tudo o que está relacionado com ela. Isso vale para uma dimensão mais interior, na harmonia do ser pessoal consigo mesmo, com Deus, com o próximo e com o meio ambiente. Assim, ela é a própria convivência com tudo e todos que nos cercam. Como tal, ela se articula necessariamente com a justiça e engloba os mais altos valores éticos.

Todas as dimensões da existência humana são concernentes à concepção bíblica da paz: as dimensões sociais, nacionais ou internacionais, assim como nossa vida pessoal e nossas relações familiares. Precisamente também a convivência, o diálogo e a cooperação. A interconexão da paz, da justiça e do meio ambiente (o mundo criado) é fortemente sublinhada.⁶³⁰

Para acentuar a interconexão essencial entre justiça, paz e criação, Coste cita o texto Is 32,15-20. Segundo ele, os três termos convergem para uma significação extremamente rica da paz. A paz bíblica está ligada à integridade (ou salvaguarda) da criação. Nesse sentido, ela está estreitamente ligada à questão atual do desenvolvimento sustentável, não só com relação ao meio ambiente, mas, principalmente, com relação aos seres humanos excluídos de um determinado modelo econômico. Por isso, para que o termo integridade esteja mais próximo do ponto de vista bíblico, deve estar aliado à ideia de gerência ou intendência da criação, “conceitos mais fecundos para a problemática contemporânea”.⁶³¹

Na perspectiva bíblica a paz é, fundamentalmente, um dom divino (Sl 85,9s). Como tal, é expressão de sua vontade e amor salvífico; em suma, de sua presença na história humana. Por isso, ela exige de nossa parte em efetivo esforço e cooperação pela prática da justiça, da verdade e da solidariedade para com o próximo, como resposta ao desejo divino de uma humanidade justa e fraterna.⁶³² A paz é felicidade, ou seja, “uma vida harmoniosa e desenvolvida (plena): sinal de bênção divina para aqueles que se esforçam em viver lealmente sua fé com seus componentes de oração e confiança em Deus, de justiça e de solidariedade com respeito ao próximo”.⁶³³

Por fim, não é possível esquecer o fato da violência, principalmente como ela se faz presente na história de Israel. A revelação divina, em meio às adversidades humanas, nos leva à exigência fundamental de superação da lógica da violência, ou

⁶³⁰ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 19.

⁶³¹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 21. Vale notar que Coste possui uma obra específica sobre essa questão: *Paix, Justice, Gérance de la Création*,

⁶³² COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 21.

⁶³³ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 22. O autor cita como exemplo o Sl 85, 13s.

seja, o uso da violência contra a violência. Assim diz o mandamento absoluto de “não cometerás homicídio” (Ex 20,13).⁶³⁴ A intuição básica desse mandamento é que todo e qualquer assassinato é sempre um fratricídio.⁶³⁵ Há, portanto, um veemente apelo divino para que a humanidade “livre-se ao máximo do germe da violência e da morte dentro de seu seio para viver sempre mais aquela convivialidade que Ele deseja para ela.”.⁶³⁶ Esta é a base de uma dinâmica teológica da não-violência e da paz.

Este esboço do sentido da paz no Antigo Testamento nos permite afirmar que ela extrapola a perspectiva da história e se torna a

Característica essencial dos tempos messiânicos: a mais bela expressão da sua plenitude de graça e humanidade, devido à iniciativa divina: como uma nova criação que realiza aquela harmonia exigida pelo Criador entre ele e os seres humanos e entre os seres humanos entre si (todos irmãos e irmãs nele).⁶³⁷

Para nós cristãos, essa é uma promessa que se torna realidade em Jesus Cristo. Mas não basta crer que as profecias foram cumpridas. Ela nos interpela a ação e cooperação, a nossa decisão livre e consciente de fazer acontecer criativamente esse projeto messiânico da paz, que encontra sua realização concreta em Jesus, o “Príncipe da paz”.

O Novo Testamento assume toda a riqueza da paz descrita acima. Mais ainda. Para a fé cristã toda esperança de paz veterotestamentária (as profecias messiânicas) se realiza em Jesus Cristo (Lc 1,76-76; 2,29-32).⁶³⁸ Desse modo, salvação e paz são termos equivalentes. De acordo com a proposta de Jesus, a paz define o conteúdo da salvação, ou seja, no sentido pleno de salvação como participação definitiva no Reino de Deus, em seu futuro absoluto, a paz designa a plenitude de felicidade, de cumprimento da graça de Deus em Deus.⁶³⁹

A paz se realiza na própria encarnação do Filho de Deus (Lc 2,140), como um evento que abrange todo o universo e manifesta a glória de Deus, sua obra por excelência. A existência terrena toda inteira de Jesus será uma manifestação vinda da criação e direcionada ao Criador, na humanidade daquele que, sendo Deus, é perfeitamente humano, que nos abre a possibilidade de viver a paz mesmo em uma

⁶³⁴ Assim traduz a Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB); já a Bíblia de Jerusalém e a Bíblia do Peregrino traduzem como “não matarás”.

⁶³⁵ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 23.

⁶³⁶ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 23.

⁶³⁷ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 23. O autor cita os textos de Is 2,1-5; 9,1-7; 11,1-9.

⁶³⁸ COSTE, R., *Il est notre paix*, 23-30.

⁶³⁹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 24.

sociedade marcada pelo pecado e pela violência. A teologia da paz desenvolvida a partir do nascimento de Jesus abrange também sua encarnação: ao assumir nossa carne, Ele partilha voluntariamente de nossa pobreza humana. A teologia do Verbo encarnado ganha novos matizes a partir da hermenêutica da paz:⁶⁴⁰ nele a paz se encarna, toda a expectativa sumariada no Cântico de Simeão (Lc 2,29-32) exprime a plenitude de fé da igreja no cumprimento das profecias messiânicas no evento do nascimento do Verbo.

Nessa relação entre a paz e o Reino de Deus está a bem-aventurança dos construtores da paz (ou artífices da paz), cujo sentido pleno está na relação com todas as outras bem-aventuranças e no ideal de vida que elas proclamam,⁶⁴¹ não apenas no nível pessoal, mas em todas as dimensões da nossa vida.

É assim que a paz proclamada pela Bem-aventurança é “pobreza” evangélica (pois, despojamento de si, verdade, amor, realização em Deus), “mansidão”, segundo o modelo do Mestre “manso e humilde de coração” (consequentemente, vontade de não-violência e de diálogo), “esperança” (o sentido fundamental da Bem-aventurança dos “aflitos”), “misericórdia” (e por sequência, aptidão para o perdão e para a compaixão), “pureza de coração” (o homem transfigurado), “justiça” (na qualidade de santidade e participação no combate de nossos irmãos pela justiça). A Bem-aventurança da paz deve ser vivida no mais profundo de nós mesmos (precisamente, assimilando a ética evangélica sintetizada pelo exemplo das Bem-aventuranças, sem esquecer o amor autêntico a Deus e ao próximo), mas ela deve também se concretizar em todas as outras dimensões de nossa vida.⁶⁴²

Decorrente dessa visão, Coste insiste em dois aspectos fundamentais. O primeiro diz respeito a uma atitude interna de construção da paz, ou seja, externar o que se vive em si; a construção da paz atinge o coração humano, lá onde ele experimenta ser “filho de Deus”, ser como Deus é o “Deus da paz”. Essa atitude interna é a base de uma ética, de um modo de ser, de uma existência pautada pela construção da paz, de modo que se promova autenticamente o que se vive pessoalmente,⁶⁴³ e isso em todas as suas dimensões e de forma integral. E nisso consiste o segundo aspecto.

Podemos dizer que há uma relação intrínseca, um círculo hermenêutico que envolve todas as Bem-aventuranças. Mas vale notar a centralidade da bem-aventurança da paz, seja por sua ligação com a filiação divina, seja pelo fato de todo o Sermão da Montanha poder ser considerado como uma explicitação da paz. Isso

⁶⁴⁰ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 25.

⁶⁴¹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 26.

⁶⁴² COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 26.

⁶⁴³ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 27.

quer dizer que todos os aspectos abordados na redação mateana convergem para um núcleo central que catalisa e potencializa a ética da paz, vista na perspectiva de uma ação efetiva e positiva de fazer primeiro ao outro o que se espera que ele faça – a regra de ouro de Mt 7,12. Principalmente quando se trata da dinâmica do perdão e da reconciliação: saber fazer, acontecer, criar, engendrar aquilo que é o mais difícil e custoso: o primeiro passo.⁶⁴⁴

Numa perspectiva paulina de recapitulação, na qual toda realidade vem de Deus e volta para ele, podemos abordar a questão fundamental da imagem de Deus. Assim como no Antigo Testamento o tema da paz evoca a imagem do Deus que supera toda violência humana,⁶⁴⁵ para Coste no Novo Testamento há uma relação entre a paz e a realidade trinitária de Deus, através de duas expressões paulinas: “paz de Deus” e “paz de Cristo”.

A expressão “paz de Deus” (Fl 4,4-9) revela não apenas um dom, mas uma “característica” do Ser mesmo de Deus: “Pode-se mesmo dizer: a Paz como Ser de Deus. Do mesmo modo como a primeira epístola de João nos revela que seu Ser é Amor”.⁶⁴⁶ Da mesma maneira, a expressão “paz de Cristo”, a partir de seu contexto (Cl 3,12-15), revela a “comunhão profunda que deve caracterizar as relações dos cristãos entre si, pois eles pertencem ao mesmo Corpo de Cristo”.⁶⁴⁷ Essas duas expressões, “paz de Deus” e “paz de Cristo”, nos introduzem no próprio mistério divino, na participação humana da intimidade trinitária do amor do Deus da paz. E se o amor – ágape – revela a veracidade da existência cristã, a paz é a expressão máxima dessa veracidade. A intenção de Coste é fundamentar uma ética a partir de uma perspectiva antropológica baseada na “imagem de Deus”. A vivência da paz é o modo de testemunhar essa realidade, é o modo concreto de realizar a essência humana na perspectiva cristã.

Por fim, podemos perceber que a proposta de Coste gravita na órbita do Concílio Ecumênico do Vaticano II. É uma opção de uma reflexão teológica que caminha com a sociedade, conforme está claro no primeiro parágrafo da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

Nossa hermenêutica da paz concernente ao Mistério Pascal, na esteira de São Paulo, é de um mesmo movimento metodológico de fé e de inteligência, assim como de

⁶⁴⁴ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 27.

⁶⁴⁵ Sobre o problema teológico da imagem de Deus e sua relação com a violência, ver a reflexão de COSTE, R., *Théologie de la Paix*, p. 53-74.

⁶⁴⁶ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 29.

⁶⁴⁷ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 30.

compromisso profundo pela promoção da paz do mundo, a partir dos sofrimentos, das aspirações, das frustrações e dos pecados de nosso tempo. Com todas aquelas e aqueles que lutam para que haja mais paz, mais justiça e um meio ambiente mais harmonioso. Em momento algum, não podemos nos esquecer dos dramas da miséria e da fome, nem de aqueles do apartheid (e de seus êmulos) e do terrorismo, assim como de aqueles do fanatismo (de qualquer espécie que seja), da ditadura e do totalitarismo.⁶⁴⁸

O caminho da cruz é um caminho de solidariedade; de Emaús, encorajamento.

Jesus, sobre seu caminho da cruz, era solidário de toda humanidade sofredora e pecadora, sobretudo daqueles e daquelas que são vítimas da injustiça e da violência. Ele nos convoca, nós, seus discípulos, a fazer o mesmo. Sobre o caminho de Emaús, ele acolheu a humilde aflição dos dois discípulos – que era uma busca de si mesmos. Ele acolhe, assim, toda busca autêntica; ele não extingue a chama que ainda arde. Bem ao contrário, ele lhe comunica uma força renovada, inesperada.⁶⁴⁹

A situação dos discípulos é em muito semelhante à nossa. Eles caminhavam, saindo de Jerusalém para Emaús, ou seja, acabaram de experimentar a situação da morte violenta de Jesus. A narrativa lucana descreve a situação de ambos de forma plástica em duas expressões fundamentais: “os seus olhos estavam impedidos de o reconhecer” e “com ar sombrio”.⁶⁵⁰ A violência impossibilita, impede a visão, desfigura e sombreia a realidade, cega suas vítimas. Ela é negatividade, provoca o fechamento em si. A ação de Jesus provoca uma catarse: uma pergunta concisa, direta que provoca uma resposta purgativa do mal provocado que corrói a alma e a esperança de que a violência não é a última palavra. Sua pergunta, portanto, é tão atual como necessária em nossos dias.

*Nós juntaremos assim, em nosso caminho de cruz e nosso caminho de Emaús, todos os sofrimentos do mundo, todos aqueles sobretudo que são causados pela injustiça e violência. Nos juntaremos assim a todos aqueles e a todas aquelas que lutam corajosamente para que o mundo seja – ou volte a ser – aquilo que quis o Deus Criador e aquilo que Jesus tornou possível por sua Paixão e Ressurreição. Nós juntaremos ainda todas as autênticas buscas de Deus, mesmo aquelas que não conhecem seu nome. Como não experimentar intensamente nossa proximidade de cristãos e cristãs que partilham a plenitude de nossa fé no Mistério de Jesus e, ao mesmo tempo, por causa mesmo desta fé, trabalham com ardor para a promoção da paz, da justiça e da gerência da criação?*⁶⁵¹

Há, portanto, uma preocupação ecumênica aberta a toda e qualquer iniciativa verdadeira de construção da paz, bem no espírito de abertura e comunhão do Vaticano II. Outra coisa não é senão fruto da dinâmica inclusiva do Mistério de Cristo, de uma fé que encontre nele o sentido de toda realidade: da vida, da morte,

⁶⁴⁸ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 30-31.

⁶⁴⁹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 32.

⁶⁵⁰ Assim traduz a Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB); já a Bíblia do Peregrino traduz como “semblante aflito”, .

⁶⁵¹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 33-34.

da paz; da comunhão e do compromisso de um mundo autenticamente em paz.⁶⁵²

O método para elaboração de uma teologia hermenêutica da paz é essencialmente um método vital de inteligência, de fé e de engajamento prático em favor da paz, na esteira do Crucificado e Ressuscitado. Ao mesmo tempo, uma iniciativa de teologia e de espiritualidade, de prática responsável e criativa da fé cristã no Mistério Pascal, tendo como eixo a paz do Cristo, assim como a paz do mundo.

4.5.

Conclusão do capítulo

Concluindo este capítulo, podemos nos questionar sobre as implicações e os desdobramentos do tema da paz presente na Revelação cristã, e da hermenêutica da paz como um elemento essencial, sem os quais não é possível perceber todo o conteúdo dessa Revelação, seja como desvelamento da verdadeira imagem do próprio Deus, seja como a revelação do projeto divino sobre o ser humano.

Retomando a análise feita nos primeiros capítulos, esse questionamento inclui todas as implicações da relação entre religião e violência. Diante da violência como hermenêutica religiosa, ou da hermenêutica religiosa violenta, presente na crítica feita à religião e à imagem de Deus, vale retomar nossa hipótese em forma de pergunta: em que medida a hermenêutica da paz, como chave interpretativa do Mistério Pascal de Jesus Cristo, se apresenta como resposta e recuperação da imagem de Deus, revelada por e em Jesus Cristo, deturpada pela relação entre religião e violência?

Este será o objeto de estudo do capítulo seguinte.

⁶⁵² COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 34.

5

Mistério Pascal, mistério trinitário de paz

Introdução

O objetivo deste capítulo é abordar e desenvolver a segunda questão de nossa hipótese de trabalho, que concerne à presença e à importância do tema da paz na revelação cristã de Deus, a partir do Mistério Pascal. O ponto principal dessa hipótese é se a paz, presente no mistério de Jesus Cristo, desde seu nascimento, percorrendo toda a sua pregação do Reino de Deus, seja na dramaticidade da sua morte iminente, seja como dom vitalizador de sua ressurreição,⁶⁵³ tem um significado e um alcance soteriológicos, e se a hermenêutica da paz opera uma síntese interpretativa do mistério de Jesus Cristo, de seu Mistério Pascal.

Nossa resposta preliminar a essa questão segue o caminho de que a presença do tema da paz na Revelação implica que a paz é um elemento essencial, sem o qual não é possível perceber todo o conteúdo dessa Revelação, seja como desvelamento da verdadeira imagem do próprio Deus, seja como a revelação do projeto divino sobre o ser humano. Desse modo, estabelecendo a relação da hermenêutica da paz com o Mistério Pascal, baseado em um conceito de paz que parta de sua concepção bíblica, devidamente relacionado com a Revelação cristã, a “hermenêutica da paz”, como chave interpretativa do Mistério Pascal de Jesus Cristo, se apresenta como resposta e recuperação da imagem de Deus, revelada por e em Jesus Cristo, deturpada pela relação entre religião e violência.

Por isso, para recuperar a identidade de paz e não-violência cristã, faz-se necessário desenvolver uma reflexão teológica que seja capaz de demonstrar a importância da temática da paz circunscrita ao mistério salvífico cristão, como componente essencial da revelação trinitária de Deus, na pessoa de Jesus. A paz como uma chave interpretativa do seu mistério pascal, como um conceito ou princípio teológico pertinente ao momento atual, e como tal, orientadora da fé e da práxis cristãs. Uma reflexão teológica necessária para desmistificar as imagens

⁶⁵³ A presença da paz no mistério de Jesus Cristo foi desenvolvida em nossa dissertação de mestrado RIBEIRO, M. H. S., Jesus Cristo príncipe da paz.

deturpadas de um Deus violento, abolir as visões idolátricas da violência religiosa, assim como refutar toda e qualquer situação que se relacione a uma e a outra.

Seguindo a metodologia estabelecida em nosso trabalho, este capítulo se baseia na análise do tema da paz em perspectiva cristã presente na reflexão teológica de Coste, feita no capítulo anterior. Esta análise teve como objetivo elencar alguns elementos da teologia da paz para se estabelecer os referenciais de uma hermenêutica da paz. Para tanto, seguimos uma argumentação indutiva para indicar os conceitos fundamentais para basear a hermenêutica da paz. Do mesmo modo, para os desdobramentos da hermenêutica da paz com condição para o entendimento e a inteligência do mistério salvífico cristão, suas implicações teológicas e exigências éticas, bem como suas respostas aos questionamentos postos pela violência religiosa.

Como em nosso trabalho temos a intenção de apropriação de alguns elementos da hermenêutica da paz de Coste, julgamos pertinente uma explanação de sua visão sobre essa temática e sua pertinência para a teologia da paz. A princípio, vamos expor alguns dados apresentados pelo autor. Posteriormente, vamos apresentar uma crítica conclusiva sobre tal questão e sua pertinência para a hermenêutica da paz.

5.1

A Missão de Jesus na perspectiva da paz

Ao iniciar este capítulo, faz-se necessário um rápido esclarecimento do posicionamento metodológico ao abordar a missão de Jesus ou a aproximação ao mistério de Jesus pela via de sua missão. Primeiramente, nesse caso, o caminho seguido por este trabalho segue não tanto uma via de interesse pela figura histórica de Jesus.⁶⁵⁴ A perspectiva é a cristológica, naquilo que é seu específico: a interpretação do evento Jesus a partir de sua identidade e missão como o Messias, o Cristo. Disso decorre que nossa abordagem é sempre permeada pela fé no messianismo de Jesus, sintetizada na afirmação de que ele é o Cristo.⁶⁵⁵

Profundamente relacionado com a profissão de fé cristológica, está o fato de

⁶⁵⁴ Sobre isso ver GARCIA RUBIO, A., *Orientações atuais da cristologia*, 38-41.

⁶⁵⁵ KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, p. 14.

que a afirmação do messianismo de Jesus é central e fundamental para a compreensão do evento Jesus.⁶⁵⁶ Por isso, é importante recuperar a importância histórica do título de Messias, pois este é aquele que designa a especificidade de Jesus para a fé do Novo Testamento.⁶⁵⁷ Essa relação corre o risco de empobrecimento teológico quando não se considera toda a sua importância para a experiência de Jesus e de seus discípulos, assim como nossa experiência, cristãos que somos, quando não valorizamos sua contextualização histórica.⁶⁵⁸

Contudo, diante da multiforme possibilidade de abordagens cristológicas do messianismo de Jesus, faz-se necessário operar um recorte teórico e focalizar esse messianismo a partir de sua relação com a realidade histórica e social em que foi realizado. Essa contextualização pode ser realizada através da chamada de “tese da politização de Jesus”.⁶⁵⁹ Segundo tal tese, os Evangelhos, por sua situação contextual religiosa e política, teriam apresentado a figura de Jesus em um sentido não político. A justificativa para esse fato (tal tese) se finca na situação da igreja apostólica diante do seu contexto político e cultural.⁶⁶⁰

De fato, o fundamental naquela situação, e que sustenta essa tese, é a percepção de que esse empreendimento evoca a necessidade de considerar a relevância do tangenciamento do histórico no modo como a comunidade cristã interpretou, no caso da comunidade primitiva, o messianismo de Jesus e sua Boa Nova. Empreendimento que continua válido, na medida em que

*Cada época tem (e deve ter) sua própria maneira de interrogar o Evangelho, pois as culturas e os problemas se renovam constantemente: o que traz umas respostas novas de sua parte.*⁶⁶¹ (o que traz consigo novas respostas)

⁶⁵⁶ FABRY, H.-J.; SCHOLTISSEK, K., O messias, p. 75.123. PAGOLA, J. A., Jesús, aproximación histórica, p. 451.

⁶⁵⁷ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 217.

⁶⁵⁸ SCHILLEBECK, E., Jesús: la historia de un viviente, p. 37-41.

⁶⁵⁹ SEGUNDO, J. L. A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré, p. 142-179, onde aborda a política como chave histórica de Jesus. HORSLEY, R. A., Jesus e o império, p. 11-20, onde aborda a questão da despolitização e domesticação de Jesus. RIEGER, J. Cristo e o império, p. 3-37, onde desenvolve a relação da Igreja primitiva e o império.

⁶⁶⁰ COSTE, R., Il est notre paix, p. 52.

⁶⁶¹ COSTE, R., Il est notre paix, p. 52 (grifo do autor).

5.1.1

O messianismo político de Jesus

Coste não tem a intenção de apresentar e discutir os pontos problemáticos e as questões sobre a historicidade do messianismo de Jesus.⁶⁶² Por isso, ele conclui de pronto que não se pode admitir que tenha havido um falseamento da imagem de Jesus.⁶⁶³ Sua conclusão se baseia em dois pontos. O primeiro, mais objetivo, leva em conta a veracidade do testemunho da Igreja apostólica e por isso, não há como contradizer os dados do Novo Testamento.

O segundo ponto evoca uma questão interpretativa da postura de Jesus, que necessita ser devidamente sustentada. As condições para propor um método de interpretação dessa postura encontram sua sustentação no fato fundamental da recusa de Jesus em assumir um messianismo político-religioso. É o que se pode concluir a partir das narrativas sinóticas das tentações (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13), cujo background é constituído pelos “mitos da ideologia político-messiânica”.⁶⁶⁴ Em seu messianismo, Jesus recusa essa ideologia e os elementos que a compõem, ou seja, a abundância como meta social, os poderes miraculosos do messias, o poder de um império teocrático. Com eles Jesus não foi conivente. Este é o sentido essencial das narrativas, a saber, de marcar sua opção de vida, opção à qual será fiel em todo o seu ministério.⁶⁶⁵

Essa oposição e recusa da proposta desse messianismo são afirmadas e compartilhadas por vários autores.⁶⁶⁶ Mas como nosso foco está na reflexão de Coste, é necessário dar atenção à interpretação que esse autor faz sobre essa recusa de Jesus: qual seria o fundamento, o motivo ou a razão de Jesus ter recusado-se a assumir um papel político.

A resposta a essa questão, segundo Coste, se relaciona com a consciência do

⁶⁶² Como exemplos de obras que abordam a questão da historicidade de Jesus, citamos: KASPER, W., *Jesus, el Cristo*. PAGOLA, J. A., *Jesús: aproximación histórica*. PALACIO, C., *Jesus Cristo: história e interpretação*. SCHILLEBECK, E., *Jesús: la historia de un viviente*, THEISSEN, G.; MERZ, A., *O Jesus histórico*.

⁶⁶³ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 52.

⁶⁶⁴ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 53. Joachim Jeremias fala de uma única tentação, a de Jesus se apresentar como Messias político, própria do contexto da vida de Jesus (uma tradição pré-pascal). JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, p. 114. Mas é preciso certo cuidado com o termo político. O que se quer evidenciar é a recusa de um messianismo eficaz, seja pela via de uma aceitação popular ou pela via do poder opressor. Em seu lugar, Jesus aceita sua missão de ser o Messias Servo. DUQUOC, C., *Cristología: ensaio dogmático I*, p. 62-63.

⁶⁶⁵ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 53s.

⁶⁶⁶ DUQUOC, C., *Cristología: ensaio dogmático I*, p. 47, onde apresenta os diversos autores que se dedicam a essa análise.

próprio Jesus sobre a missão que lhe foi confiada pelo Pai, bem como com sua vontade de se consagrar inteiramente a ela. Entretanto, parece-nos que o argumento central está em sua afirmação de que “essa missão não é de ordem política nem, de modo mais geral, de ordem profana.”⁶⁶⁷ De acordo com as respostas dadas por Jesus nas narrativas sinóticas das tentações, sua missão consiste em “proclamar a *Palavra de Deus*, de revelar seu desígnio de salvação e sua vontade para a humanidade”; “convidar a humanidade para um *caminho de fé autêntica*, isto é, livre e pessoal, ao invés de recorrer a prodígios que violentariam sua consciência forçando a adesão”; “enfim, de lhe auxiliar a reconhecer sua *total dependência com relação ao Deus vivo*: dependência que é a condição mesmo de sua liberdade, de sua criatividade, de sua responsabilidade e de sua realização.”⁶⁶⁸

Certamente, o que se põe em causa nesse caso não é o poder político como tal, como um mal em si. O problema é a pretensão de utilização e de manipulação do poder político, assim como do poder religioso, como instrumentos de opressão e de exploração. Nesse caso, a missão de Jesus, sem negar a validade da realidade política, comporta que Ele livremente a recusasse. Sua missão deve ser vista como “exclusivamente da ordem da fé”. Justamente para evitar toda e qualquer ambiguidade, o Messias se abstém da perspectiva especificamente política.⁶⁶⁹

Como se pode inferir, Coste se posiciona favoravelmente à tese segundo a qual a missão de Jesus se situa mais na ordem da fé que da libertação sociopolítica; isso de acordo com o modo como o próprio Jesus concebeu sua missão, ou seja, essencialmente de salvação, de reconciliação entre Deus e a humanidade, de participação na Paz de Deus.⁶⁷⁰ Entretanto, o próprio Coste alerta para o fato de que não se pode afirmar que haja necessariamente estanqueidade entre os dois planos, isto é, entre o político e o salvífico. Sua visão é de que

aqueles que acolhem a salvação (a reconciliação com Deus, a Paz de Deus) devem

⁶⁶⁷ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 54. Vale notar que para fundamentar essa afirmação o autor cita o texto de Lc 12,14 no qual Jesus se recusa a dirimir uma questão de herança. Mas será que esse texto serve realmente para fundamentar uma atitude não mundana de Jesus?

⁶⁶⁸ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 54 (grifos do autor), onde citas os seguintes textos: Mt 4,4 cf. Dt 8,3; Mt 4,7 cf. Dt 6,16; Mt 4,10 cf. Dt 6,13.

⁶⁶⁹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 55. Devemos ressaltar que há que se ter um posicionamento crítico sobre essa abstenção, o qual envolve a tensão entre a crítica histórica e a redacional dos textos evangélicos, ou a tensão entre o histórico e o interpretativo, mediada pelos contextos de ambos. Nesse sentido, tem tomado corpo a preocupação com a perspectiva política do ministério de Jesus e seu contexto social histórico, bem como o impacto daquele neste. Sobre isso ver: HORSLEY, R., *Jesus e a espiral da violência*. HORSLEY, R., *Jesus e o império*. HORSLEY, R., *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia*. MALINA, B. J., *O evangelho social de Jesus*.

⁶⁷⁰ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 55.

se fazer os promotores da reconciliação entre os homens, da paz humana, da libertação sociopolítica. Pois Deus quer uma humanidade justa e fraterna.⁶⁷¹

Sua reflexão, na qualidade de uma teologia social, tem relação com sua visão da ação política ajustada à fé cristã, na qual se faz presente a consciência da necessidade de uma ação em favor da promoção da justiça e da política como valorização da vida. É desse modo que podemos precisar o sentido no qual Coste fala da “figura política” de Jesus: que sua ação teve e deve ter um impacto radical na política, com sentido libertador, principalmente naquilo que os Evangelhos sinóticos narram sobre a realização do *Reino de Deus*, a chegada de “uma sociedade fraterna fundada sobre o Deus que quis ser nosso Pai”, “a transformação do mundo pelo amor ao próximo”, de uma “sociedade fraterna, justa, livre, convivial, pacífica e solidária”. Como conclui o autor, *a participação ativa na Paz de Cristo supõe a adesão a seu autêntico “messianismo”*.⁶⁷²

Esse nível de profundidade do que poderíamos denominar de ação política de Jesus está no nível de profundidade da solidariedade de sua cruz, a qual não pode ser desvinculada de sua vida: uma existência “para os outros”, ou “para muitos”, um ser humano “solidário por antonomásia”.⁶⁷³ Essa perspectiva política de Jesus é fundamentada a partir do “aniquilamento” do Filho de Deus, do Mistério de Cristo na perspectiva de seu despojamento amoroso, de sua *kénose*, que caracteriza toda a existência terrena de Jesus.⁶⁷⁴

Nesse sentido, cabe a cada cristão, em seu momento histórico, viver de acordo com a fé no messianismo de Jesus; de acordo com a fé da Igreja como testemunha fiel da fé apostólica. Mas essa mesma fé, para manter sua fidelidade ao projeto do Reino, deve ser criativa e audaciosamente desenvolvida para que possa exprimir-se nos diferentes contextos humanos e sociais. “A mesma fé toda ao longo dos séculos, mas também uma fé sempre nova, sempre atual, que seja a expressão mais íntima,

⁶⁷¹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 56. É possível perceber que a Teologia Latino-americana apresenta caminhos para a superação dessa dicotomia ou hermetismo com relação ao ministério de Jesus, bem como de superação de um perigoso vácuo histórico de sua intervenção: “A única forma possível para conhecer a Jesus está no seguimento, real e vivido, de sua pessoa, no esforço de identificar-se com suas preocupações históricas, na tentativa de plasmar seu Reino entre nós. Em outras palavras, só a partir da práxis cristã é possível aproximar-nos de Jesus.”. SOBRINO, J., *Cristologia a partir da América Latina*, p. 11.

⁶⁷² COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 56-57 (grifos do autor).

⁶⁷³ KASPER, Jesús, *el Cristo*, p. 267.

⁶⁷⁴ O hino de Fl 2,6-11 revela a fé da Igreja nascente e o centro da confissão da fé cristã. THEISSEN, G.; MERZ, A. *O Jesus histórico*, p. 586. Tanto a dimensão do aniquilamento quanto a da dignidade perduram no decorrer dos tempos e permanecem como o que identifica o cristão como discípulo de Jesus.

a mais pessoal daquele que está vivo.”.⁶⁷⁵ A tarefa teológica é exatamente esta, a de investigar com inteligência e criatividade o Mistério de Cristo e dele tirar as consequências concretas para a vida, não apenas no contexto religioso, mas em todos, inclusive no contexto político-social.⁶⁷⁶

Concluindo a discussão sobre o messianismo político de Jesus na perspectiva da teologia da paz desenvolvida por Coste, é fundamental perceber que o Messias é o Senhor, mas não o senhor dominador e explorador, mas o Cristo Libertador que justamente contesta todo poder que explora e domina. Nessa perspectiva é que se encontra a gênese da relação entre o messianismo de Jesus e a paz, fonte para toda e qualquer reflexão e experiência teológicas cristãs sobre a paz.⁶⁷⁷

5.1.2

Jesus, o messias da paz

A reflexão supra sobre o messianismo de Jesus já aponta para certas questões complexas sobre o entendimento e as repercussões contextuais (religiosas, políticas, sociais) do messianismo de Jesus. Essa complexidade se aprofunda quando inserimos os elementos de uma reflexão bíblica sobre a paz, especificamente com a aplicação do título de “Príncipe da paz” (Is 9,5), um “título messiânico”, a Jesus. Coste é cômico de que tal fato não é isento de turbulências por causa da relação entre teologia sistemática e os estudos bíblicos, exegéticos, hermenêuticos e literários.⁶⁷⁸ Em todo caso, o autor afirma que tal título messiânico é “o que melhor sintetiza a dinâmica axial” das profecias isaianas e sua relação com a experiência de fé de Jesus, assim como seu desejo de interpretá-las, realizá-las e levá-las do nível profético ao soteriológico.⁶⁷⁹ O ponto principal é a percepção da relação que

⁶⁷⁵ Na análise que faz, Coste levanta a questão sobre a afirmação do Senhorio do Cristo (*Kyrios*), ou seja, Jesus como o único senhor, e as implicações políticas da visão do senhorio do imperador no contexto do Império romano. Há uma potente e radical contestação de um poder opressor e explorador. COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 59.

⁶⁷⁶ LIBANIO, J. B., *Teologia da Libertação*, p. 8. Aqui não podemos nos furtar de mencionar o empreendimento da Teologia Latino-americana da Libertação de viver e refletir a fé cristã num contexto marcado pela violência e o mal. GESCHÉ, A., *La Teología de la Liberación y el mal*. MOREIRA, A. S., *Religião politizada contra violência institucionalizada*.

⁶⁷⁷ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 61.

⁶⁷⁸ FITZMYER, J. A., *Escritura, a alma da teologia*, p. 80-89. Sobre o texto de Is 9, ALONSO SCHÖKEL, L., *Hermeneutica de la palabra II*, p. 329-349.

⁶⁷⁹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 37.

pode ser estabelecida entre essas profecias e a pessoa e a mensagem de Jesus.⁶⁸⁰

Mantendo a consciência e o respeito ao contexto do título messiânico acima, um sentido político, dirigido ao rei, a questão exegética que envolve tal título não nos permite falar tão diretamente de um messianismo, mais ainda de um messianismo de cunho salvífico escatológico.⁶⁸¹ De acordo com Coste, a questão é encontrar um caminho de conciliação possível entre a realidade do texto profético e a interpretação que lhe é dada pela comunidade cristã, a qual aplica a Jesus toda uma expectativa de um rei justo, que se reveste de uma perspectiva salvífica e que desemboca na esperança do reino messiânico.⁶⁸² De certo, essa aplicação é menos uma síntese científica de uma exegese histórico-crítica que o fruto de uma perspectiva hermenêutica de fé. Foge a ela tanto uma aplicação literal do texto quanto a conclusão lógica da sequência de anúncio-realização. Entretanto, mesmo reconhecendo a realidade epocal do texto, seu contexto social, religioso, cultural e político, a sua dimensão bíblico-teológica não pertence somente a tal contexto vital, como um texto que se encerra na caducidade do passado. Por isso, podemos dizer que ele nunca é passado, mas é sempre presente aberto ao futuro.

Seguindo essa lógica hermenêutica teológica, para a tradição cristã é inegável que Jesus seja o Príncipe da paz. Não obstante, mais questionável que a aplicação do título isaiano é sua implicação, principalmente quando nos questionamos pelo sentido dessa paz: de que paz estamos falando? Aquela “que somente Deus pode conceder, a paz que é a salvação da humanidade, a participação na intimidade do Mistério trinitário”.⁶⁸³ Este seria o verdadeiro sentido da paz, seu sentido mais profundo e autêntico da profecia isaiana. Em favor de sua hipótese, Coste argumenta que a Igreja apostólica, ao aplicar esse título a Jesus, demonstra que compreendeu corretamente sua perspectiva.⁶⁸⁴

⁶⁸⁰ Sobre isso ver nossa pesquisa de mestrado: RIBEIRO, M. H. S., Jesus Cristo príncipe da paz.

⁶⁸¹ Sobre isso, ver SICRE, J. L., Profetismo em Israel, p. 456-461.

⁶⁸² Conforme José Luís Sicre, há três tipos de textos: estritamente messiânicos, pré-messiânicos A e pré-messiânicos B, que na leitura cristã acabam sendo sobrepostos. SICRE, J. L., Profetismo em Israel, p. 494.

⁶⁸³ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 38.

⁶⁸⁴ COSTE, R., *Paix messianique et paix humaine*, p. 630-631. De certo, é necessário fazer a devida conexão com outros elementos, do Antigo Testamento e do Novo Testamento, para se perceber o alcance dessa afirmação dentro da dinâmica do messianismo de Jesus. Para tanto o autor propõe estudar os “poemas do Servo de Yahweh”, bem como o hino de Efésios sobre o “aniquilamento” do Filho de Deus, o que “lança uma luz fulgurante sobre o Mistério de Jesus, recebe um sentido novo de nossa interpretação fundamental”. COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 38.

Na análise que faz sobre o principado ou o reinado de Jesus,⁶⁸⁵ Coste se utiliza de duas narrativas: a entrada messiânica de Jesus em Jerusalém e o episódio dos vendedores expulsos do templo (respectivamente, Mt 21,1-9; Mc 11,1-10; Lc 19,28-40; Jo 12,12-19; e Jo 2,13-19). Alude a duas razões para sua escolha: primeiramente, a sequência que existe entre essas duas narrativas (principalmente nos sinóticos); além disso, elas apresentam Jesus como Mestre do Reino. Também define sua postura metodológica: fazer ressaltar a “significação profunda” das narrativas.

Consequentemente, o que caracteriza a entrada de Jesus em Jerusalém, um evento narrado de modo vivo e concordante, é a descrição do “triunfo popular de um pobre entre os pobres; um triunfo caloroso e espontâneo, mas de modo algum o triunfo de um rei ou de um general vitorioso”.⁶⁸⁶ Não é, portanto, uma ação ou um evento político, principalmente pelo fato de não ser um triunfo violento. Há uma preocupação em evidenciar a paz, ou seja, ele é um evento pacífico e pacificador. Jesus não vem montado num cavalo, mas sim num jumento. É necessário perceber a lógica presente no texto em torno do simbolismo desses animais, algo que dirá muito do messianismo de Jesus.

O cavalo faz referência ao poderio militar. Um animal que era um instrumento de guerra, um sinal de poder e de prestígio, de imposição de força, de exploração e de opressão de um povo sobre outro. Estar montado num cavalo significava estar sobre os outros, “o triunfador a cavalo lépido quer impor seu próprio poder em vez de pretender ser o servidor de Deus e dos homens seus irmãos”,⁶⁸⁷ numa atitude preponderante e desigual, uma autoconfiança, uma *hybris* condenada pela fé e tradição bíblicas.⁶⁸⁸ Estas insistirão na atitude de confiança em Deus, no seu apelo de superação da guerra e da violência e da aceitação da fraternidade universal; tal é o caminho assumido por Jesus.⁶⁸⁹

Estamos diante de uma narrativa cujo simbolismo nos revela uma profunda afirmação teológica de fé no messianismo de Jesus. Nesse caso, o símbolo tem uma

⁶⁸⁵ Para tanto, cita Mt 21,5, que faz referência ao texto de Zc 9,9.

⁶⁸⁶ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 39.

⁶⁸⁷ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 40.

⁶⁸⁸ Conforme certos textos de cunho bélico, ora apenas o cavalo, ora junto com o carro. Ex 15,1; Sl 20,8; 33,16s; 76,7; 147,10s *et passim*.

⁶⁸⁹ Coste insere a não violência na dinâmica do messianismo de Jesus não apenas como uma opção ou proposição; ela é verdadeira e intrinsecamente um mandamento, e isso com todo o peso de o ser. Tanto que a não violência é condição essencial do mandamento do amor ao próximo. COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 106.

importância fundamental para a interpretação do messianismo de Jesus, ou seja, um messianismo não violento,⁶⁹⁰ libertador, relacional; um messianismo essencialmente “pacífico, no sentido mais profundo do termo, pois ele faz apelo aos mais altos valores éticos e espirituais”.⁶⁹¹ A implicação teológica desse simbolismo supera o simples alegórico. Ele recompõe o interesse e a importância do messianismo de Jesus na perspectiva da paz e da hermenêutica da paz, em sua face não violenta e de paz.

Tudo isso gira em torno da releitura cristã de uma fundamental tradição profética, cuja importância corre o risco de passar despercebida se ela não for considerada dentro de seu contexto teológico veterotestamentário.⁶⁹² Tradição e contexto que sumariam as promessas antigas e, ao mesmo tempo, põem à luz a verdadeira esperança messiânica do rei salvador dos últimos tempos: o rei, humilde, justo e grandioso, que acaba com as armas e estabelece a paz em toda a terra.⁶⁹³ Como afirma Sicre,

Humildade e grandeza são duas características desconcertantes deste rei futuro, irreconciliáveis para a mentalidade humana. (...) Desta forma, o último texto do Antigo Testamento, recolhendo e adaptando promessas antigas, nos conduz ao autêntico messianismo, à esperança de um salvador definitivo dos últimos tempos.⁶⁹⁴

A paz seria então a grande missão do Messias. Mas não apenas anunciar ou proclamar a paz, mas sim agir de forma efetiva para que ela se torne uma realidade concreta, seja eliminando tudo aquilo que lhe é contrário, seja trabalhando nos fundamentos para que seja estabelecida. Isso só é possível na medida em que a paz se torna a missão de toda uma vida. Não um elemento a mais, mas sim o objetivo central, o motivo vital que move todo o ser e a existência da pessoa. O que torna coerente toda uma atitude de vida, mesmo diante de ambiguidades inevitáveis. Essa é, segundo Coste, a experiência de Jesus, revelada em sua entrada messiânica em Jerusalém: a paz é o centro vital, o coração de sua missão evangelizadora. Ele a

⁶⁹⁰ Tomamos como referencial a visão da não violência como um “*não* categórico”, como a “recusa em reconhecer a legitimidade da violência”. MULLER, J.-M., O princípio da não-violência, p. 49. Na perspectiva cristã, a não violência se reveste de uma dimensão teológica ao se associar ao martírio cristão: o mártir como testemunha da não violência. BINGEMER, M. C. L., Christian nonviolence for secular causes, p. 110.

⁶⁹¹ COSTE, R., Il est notre paix, p. 41.

⁶⁹² Trata-se da tradição presente no texto de Zc 9,9-10, do rei vitorioso cujo triunfo está exatamente na superação da violência e da guerra, que, conforme Is 2,4 e Os 2,20 faz parte da própria esperança escatológica messiânica.

⁶⁹³ SICRE, J. L., Profetismo em Israel, p. 492. Para esse autor, na verdade, a crítica à violência é uma constante na denúncia dos profetas pré-exílicos em seu anúncio da conversão e do retorno a Deus.

⁶⁹⁴ SICRE, J. L., Profetismo em Israel, p. 492-493.

encarna, a assume para si como sua própria identidade, como a realidade que revela sua presença no meio da humanidade.⁶⁹⁵ É desse modo e com essa intensidade que podemos afirmar que “toda sua vida será o Evangelho da Paz: que culminará no Mistério Pascal”.⁶⁹⁶

5.1.3

Jesus, o messias “violento”

De certo, o anúncio e a realização do Evangelho da Paz acontecem na existência concreta e nas situações da vida. A realidade, mesmo não sendo a causa dessa ação, condiciona o modo de agir e de se situar diante dela.⁶⁹⁷ Exemplificando essa lógica, Coste analisa o “episódio dos vendedores expulsos do templo”, mantendo o olhar na intenção teológica das narrativas,⁶⁹⁸ qual seja, a atitude profética de Jesus. Certamente, a questão que mais chama a atenção, principalmente em uma leitura superficial, é o seu gesto carregado de “violência” de expulsar os vendedores, derrubando suas mesas e fazendo uso de um chicote. Contudo, como intérprete da Palavra de Deus, Jesus age energicamente contra a verdadeira violência, para fazer cessar imediatamente o que considera uma “profanação inadmissível”. Por isso, fala energicamente na qualidade do Filho que zela não só pela casa, mas, principalmente, pelos filhos do Pai.⁶⁹⁹

A reflexão sobre essa atitude (violenta?) de Jesus nos leva a uma distinção muito profícua com relação à violência nela presente. Por um lado, quando se dirige

⁶⁹⁵ Assim como Jo o identifica como o “caminho, verdade e vida” através da expressão “Eu sou” (14,6) bem como Lc repete a proclamação angélica da paz por ocasião de seu nascimento (19,38). A identificação da paz com a pessoa de Jesus é fundamentada em seu messianismo que transforma, converte, ou seja, que potencializa a *metanoia* da dinâmica de violência em dinâmica de paz e solidariedade. COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 287. Vale citar a visão desse autor ao propor soluções criativas diante dos desafios que a construção da paz arrosta. Sobre isso ver os capítulos V e VI de COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 219-332; ver também as soluções construtivas propostas por COSTE, R., *Dynamique de la paix*, p. 83-154.

⁶⁹⁶ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 42.

⁶⁹⁷ Essa afirmação se relaciona com o ser humano como ser de finitude e historicidade. Além disso, a busca pela paz, seja na ação concreta ou em uma dimensão de espiritualidade da paz, não nos pode desconectar da realidade na qual esta paz deve acontecer. COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 93. GONZÁLEZ de CARDEDAL, O., *Cambio, cambios históricos e identidad cristiana*, p. 14. RAHNER, K., *Curso fundamental da fê*, p. 58.

⁶⁹⁸ Segundo Jo, esse episódio abre o ministério público de Jesus (Jo 2,13-16); já nos Sinóticos, ele se situa em seu final, em sua entrada messiânica em Jerusalém (Mt 21,10-17; Mc 11,15-19; Lc 19,45-48).

⁶⁹⁹ BINGEMER, M. C. L., *Violência e religião*, p. 83-84.

às pessoas, no caso aos vendedores e cambistas, Jesus exerce uma “violência moral”, ou seja, um agir imperativo cujo centro não está na ação em si, mas na sua intenção profética, representada pelo “chicote de cordas”. Somente quando entra em contato com os bens comercializados é que exerce uma “violência física”. Ambos os casos manifestam uma cólera, uma “cólera santa”, provocada por seu senso de santidade, pelo zelo divino.⁷⁰⁰ Porém, essa distinção não nos leva ainda ao ponto central da atitude de Jesus no Templo: teria sido a atitude correta naquela situação? Ou ainda, e principalmente, se tal atitude representa uma contradição ou mesmo uma negação da não violência evangélica?

A não violência evangélica é expressão e concretização de um amor sem limites, amor que não se resigna à passividade.⁷⁰¹ Sua força é a força da verdade e da justiça, a qual se coloca categoricamente contra tudo o que contraria essa mesma verdade e justiça, tudo o que é mentira e injustiça; contra tudo o que fere o absoluto respeito à dignidade da pessoa humana.⁷⁰² Esta teria sido a situação encontrada por Jesus no templo. Até que ponto a prática religiosa do templo estava de acordo com a verdade e a justiça da fé bíblica? Até que ponto tal prática conduzia ao verdadeiro encontro com Deus libertador? A “violência” de Jesus é uma violência profética, na medida em que ela é inserida na tradição da denúncia feita pelos antigos profetas de um culto sem ética. Uma vez que Jesus assume as exigências do direito e da justiça,⁷⁰³ sua ação quer atingir não exatamente os vendedores e cambistas, mas o poder da aristocracia sacerdotal. Um poder violento, que, veladamente, autorizava aquele comércio e dele tirava benefícios, em nome da fé popular. Um poder conivente com todo um sistema político-econômico-religioso, instituído no santuário de Jerusalém.⁷⁰⁴

É diante desse quadro de violência gritante que a atitude de Jesus assume não apenas uma perspectiva não violenta, como se limitasse à renúncia à violência, mas a atitude de Jesus é a negação e a denúncia da violência.⁷⁰⁵ Inclusive a de uma religião centrada na violência, na medida em que substitui a justiça e a solidariedade

⁷⁰⁰ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 43.

⁷⁰¹ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 104.

⁷⁰² COSTE, R., *Les dimensions sociales de la foi*, p. 364.

⁷⁰³ BOUZON, E., A possibilidade da paz na perspectiva bíblica, p. 125. Muito instigante é a perspectiva posta por Varone quando reflete sobre o modo como Jesus recusa o “profetismo de poder”, VARONE, F., *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*, p. 47-48.

⁷⁰⁴ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 45.

⁷⁰⁵ Para melhor entender essa atitude ver RIBEIRO, M. H. S., *A atitude de Jesus no templo de Jerusalém*, p. 80-85.

pela exterioridade ritualística, uma ruptura com o verdadeiro culto.⁷⁰⁶ Por isso, a atitude de Jesus, essa “*violência profética de Jesus*”

Implicava a condenação de toda religião que busca suas vantagens materiais, que idolatra o Dinheiro e corteja o Poder. A Paz messiânica deve rejeitar tal religião, opressiva e não libertadora.⁷⁰⁷

A paz messiânica é uma paz desopressora e libertadora. Por isso, é preciso que se faça um esclarecimento fundamental. Em favor de quem age dessa maneira, Jesus? Será que realmente age assim em favor do Templo? Parece-nos que este é relativizado por Jesus. Qual seria então a realidade absoluta, aquela pela qual ele se coloca como servidor, aceitando ser vítima da violência? Só podem ser as vítimas.⁷⁰⁸ Jesus age em favor dos pequenos, dos pobres e desprezados; Jesus assume e experimenta suas dores.⁷⁰⁹ Desse modo, de acordo com o caminho escolhido por Jesus, eles são “convidados a serem os primeiros beneficiados da paz messiânica”.⁷¹⁰

Essa reflexão é de suma importância para a reflexão teológica da paz, assim como para a hermenêutica da paz. Esta não pode ser vista como algo meramente teórico, neutro, sem uma inserção e engajamento na história humana. A paz messiânica é uma tomada de posição frente a uma sociedade, seja diante das suas injustiças, seja diante daquilo que ela tem de valor humano e social. Paz é a identificação, a visibilização e a resolução possível das violências, através da cura dos violentadores e do resgate dos violentados. O problema é que tratamos da violência como algo sem rosto, sem nome. Essa atitude é fruto e alimenta nossa indiferença frente à realidade das vítimas humanas. Sim, humanas!

O Templo não era vítima; ele produzia vítimas: as vítimas animais imoladas em sacrifícios; mas também produzia outras vítimas, imoladas pelo culto à

⁷⁰⁶ MARSILI, S., A liturgia, momento histórico da salvação, p. 51.

⁷⁰⁷ COSTE, R., Il est notre paix, p. 45 (grifo do autor).

⁷⁰⁸ As vítimas de toda e qualquer violência, representadas nesse caso pelos mais pobres que eram vítimas de uma exploração religiosa brutal, já que tinham que pagar – e caro – pela reconciliação com Deus. Vale notar que certos produtos, inclusive utilizados nos sacrifícios, tinham seus preços exorbitantemente elevados em Jerusalém, o que impossibilitava a classe pobre de cumprir com suas obrigações rituais. JEREMIAS, J., Jerusalém no tempo de Jesus, p. 51. Ver também RIBEIRO, M. H. S., A atitude de Jesus no templo de Jerusalém, p. 83.

⁷⁰⁹ SALVODI, V., O Evangelho da solidariedade, p. 10. “La sociedad humana es violenta, produce víctimas, y la revelación de Dios se tiene que descubrir en medio de esta violencia, en el lado de las víctimas.” Este é o fundamento do que Alison chama de “*inteligência das vítimas*”. ALISON, J., Conocer a Jesús, p. 58.

⁷¹⁰ COSTE, R., Il est notre paix, p. 46.

violência e à injustiça. É em favor delas, das vítimas, que Jesus age.⁷¹¹ Por isso, o episódio do Templo exige um olhar atento e profundo que nos leve a perceber seu verdadeiro significado e sua verdadeira função de revelar o messianismo de Jesus em favor das vítimas. Essa opção e atitude de Jesus que decorrem de seu messianismo encontram como resposta uma dialética de aceitação e oposição. Aceitação por parte dos pequenos, que se percebem acolhidos pela proposta de Jesus; oposição por parte das classes dirigentes, que se sentem ameaçadas em seu *status quo*. Contra tal situação injusta, a paz messiânica se revela como um enfrentamento daquilo que é contrário à vontade de Deus, mesmo que esteja revestido de um caráter “oficial”, mas que na realidade é uma estrutura de pecado, a qual não se pode franquear.⁷¹²

A identificação e a opção pelas vítimas são ponto-chave para a interpretação do mistério e da missão de Cristo a partir da hermenêutica da paz.⁷¹³ Coste reflete sobre isso a partir da inspiração fundamental dos “Poemas do Servo”.⁷¹⁴ Consciente da dificuldade de se saber ao certo quem é esse servo, vale mais perceber a profundidade de sua experiência. Estamos diante de uma teologia e espiritualidade intensamente profundas. Esse servo “vive uma profunda intimidade com Deus a qual se encontra em muito poucos casos em todo o Antigo Testamento”, bem como põe em evidência “a não violência e o amor sacrificial com intensidade e amplitude tais que não se encontra nenhuma comparação ao mesmo nível no conjunto de escritos veterotestamentários.”⁷¹⁵

Questões exegéticas à parte, o fato é que os primeiros cristãos encontraram

⁷¹¹ É nessa perspectiva que está a reflexão cristológica de Jon Sobrino, mais especificamente em sua obra SOBRINO, J., *A fé em Jesus Cristo*, p. 13, onde o autor discorre sobre a perspectiva das vítimas como o “*lugar de onde fala*” seu livro. Vale observar que por vítimas, Segundo se refere aos povos crucificados. SOBRINO, J. *Os povos crucificados*, atual servo de sofredor de Javé, p.117-127.

⁷¹² VAILLANT, F., *La no violencia en el Evangelio*, p.49.

⁷¹³ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 89.

⁷¹⁴ O autor cita os textos de Is 42,1-7; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12.

⁷¹⁵ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 47. Vale citar as observações de José Luís Sicre: “Este personagem desempenha na segunda parte um papel semelhante ao de Ciro na primeira. Ciro deve trazer a salvação temporal, a libertação do jugo da Babilônia. O Servo traz a salvação eterna, a consolação perpétua de Sião. Ciro baseia a sua atividade no poder das armas; o Servo – modelo de fraqueza e de não-violência – só conta com o poder do sofrimento. Ciro conquista a admiração e a glória. O Servo arrasta o desprezo de todos. Mas a dor e a morte dão-lhe a vitória definitiva, mais duradoura que a de Ciro.

Nestes cânticos atingimos um dos auge teológicos do Antigo Testamento. Nunca até então se havia falado tão claramente do valor redentor do sofrimento. (...) que o sofrimento tivesse um valor redentor em si mesmo. O Dêutero-Isaías proclama pela primeira vez que “se o grão de trigo cair na terra e morrer, produz muito fruto”. Não há nada de estranho em a Igreja primeva conceder tão grande valor a estes poemas e ver antecipados neles a existência e o destino de Jesus.”. SICRE, J. L., *Profetismo em Israel*, p. 312-313.

nesses poemas uma forte referência à missão do Cristo.⁷¹⁶ Destarte, a meditação interpretativa do olhar cristão, após destacar as características de cada poema, questiona como não se pode ver neles uma profecia do Mistério de Jesus e, particularmente, do Mistério pascal; ou mesmo não supor que o próprio Jesus os meditou intensamente, de modo a melhor descobrir e pensar sua própria missão.⁷¹⁷ Mas o fundamental é perceber em que ponto esses textos nos auxiliam a perceber a paz messiânica, que Jesus é a nossa paz:

não somente como aquele que nos concede a paz em seu sentido pleno de salvação definitiva, mas também como aquele que é nosso Educador supremo em seu necessário aprendizado (com seus componentes de não-violência, de humildade, de bondade compassiva, de diálogo, de abertura a todos, de devotamento desinteressado). Sua meditação [dos poemas do Servo] deve estar assim no coração de nossa experiência cristã e de nossa autoeducação para a paz.⁷¹⁸

O que até aqui foi exposto já apresenta o germe de nossa resposta ao problema da relação entre a violência e a imagem de Deus, exposta nos primeiros capítulos. A ação de Jesus em favor das vítimas, ação marcada pela paz e pela não violência, fundamenta uma ética comprometida com a hermenêutica da paz. Contudo, em se tratando de uma perspectiva cristã, há outros elementos que devem ser considerados. Elementos que fazem parte de uma perspectiva ontológica da hermenêutica da paz.

5.2

A dimensão salvífica da morte de Jesus: a entrega do Filho

A abordagem acima sobre a missão de Jesus, uma aproximação ao mistério de Jesus pela via de sua missão, não pode ser vista como algo isolado ou que dá conta de todos os aspectos do evento Jesus. Por isso, a análise sobre a dinâmica messiânica da paz de Jesus, como um elemento fulcral da teologia e da hermenêutica da paz, engloba também a Paixão e a Cruz de Jesus. Entretanto, diante

⁷¹⁶ DUQUOC, C., *Cristologia: ensaio dogmático I*, p. 155. Vale ressaltar a reflexão sobre a dimensão da solidariedade salvífica de Jesus como o “homem para os outros” e sua importância para a paz feita por KASPER, Jesus, el Cristo, p. 265-280.

⁷¹⁷ BINGEMER, M. C. L., *Jesus Cristo: servo de Deus e Messias glorioso*, p. 106 e 109. Contudo, há uma discussão sobre essa autoaplicação. KASPER, Jesús, el Cristo, p. 266, DUQUOC, C., *Cristologia: ensaio dogmático I*, p. 152-153.

⁷¹⁸ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 51. Essa é a base para a reflexão sobre a antropologia e a educação da paz na visão de Coste. Sobre isso ver COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 351-363.

da complexidade que cerca a morte de Jesus,⁷¹⁹ nossa abordagem se centra em uma reflexão que parte do seguinte questionamento: seria a cruz o sinal do fracasso de Jesus, e como tal, um obstáculo a ser superado pelas igrejas nascentes?⁷²⁰

O caminho de resposta a esse questionamento engloba a questão fundamental da hermenêutica do Novo Testamento; mais especificamente, a interpretação que é feita da morte de Jesus. Esta é totalmente interpretada a partir de sua vida, a partir da experiência e da percepção do modo de vida de Jesus. É a partir disso que se entende a insistência sobre a morte de Jesus, não como valorização masoquista do sofrimento e da dor, mas como ato supremo do amor que se doa, da vida entendida como ser para o outro, uma vida movida pela “lógica da solidariedade e da doação”.⁷²¹ Vida e morte como testemunho do amor.

5.2.1

A substituição-solidariedade da cruz de Jesus

Esse caminho interpretativo está na base da reflexão cristológica sobre a questão da substituição-solidariedade da cruz de Jesus Cristo.⁷²² O ponto central dessa reflexão está na vida de Jesus, que foi uma existência “para os outros”, ou “para muitos”, um ser humano “solidário por antonomásia”.⁷²³ Esta solidariedade se expressa não apenas em sua morte, mas em toda a sua vida terrena, pois desde seu nascimento até sua Morte e Ressurreição, ela foi movida pelo dinamismo do “amor pela humanidade”, “em favor dela” e “em seu lugar”.⁷²⁴ Assim, a

⁷¹⁹ Como exemplo dessa complexidade, citamos os seguintes aspectos: as causas históricas, THEISSEN, G.; MERZ, A., *O Jesus histórico*, p. 467-499; o sentido teológico, ESTRADA, J. A., *Da salvação a um projeto de sentido*, p. 165-207; a violência inerente, SOBRINO, J., *Jesus, o libertador*, p. 287-319; as suas consequências teológicas, MOLTSMANN, J., *El Dios crucificado*, p. 2175-400.

⁷²⁰ Esse questionamento se relaciona com a crítica feita pelo novo ateísmo sobre a morte de Jesus: a morte de Jesus revela então a imagem de um Deus “cruel, sadomasoquista e repugnante”, dado que essa mesma tortura e execução tiveram como causa última “um pecado simbólico cometido por um indivíduo inexistente”.

⁷²¹ MAGGIONI, B., *Os relatos evangélicos da paixão*, p. 10.

⁷²² Sobre essa reflexão ver KASPER, W., *Jesus, el Cristo*, p. 265-280.

⁷²³ KASPER, W., *Jesus, el Cristo*, p. 267. Esta solidariedade está baseada na fórmula *uper*, encontrada em certos textos como: Mc 10,45; 14,24; Lc 22,19; 1Cor 11,24; 15,3-5.

⁷²⁴ Esses sentidos básicos da fórmula *úpér* têm uma profunda relação com a dinâmica de abertura e acolhimento, elementos essenciais de uma espiritualidade da paz. COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 402.

solidariedade ocupa um lugar central em toda a existência terrena de Jesus, a ponto de ser o “centro mais íntimo do seu ser de homem”.⁷²⁵

É importante notar a perspectiva litúrgica e, principalmente, a perspectiva existencial dessa interpretação da morte de Jesus. A liturgia fornece as bases teológicas para uma interpretação sacrificial da morte de Jesus; mas ela é feita em função do drama existencial vivido pelos cristãos,⁷²⁶ seja por causa da morte e do aparente fracasso da missão de Jesus, seja pela experiência de perseguição e morte pelas quais os primeiros cristãos passaram. Nesse contexto, a perseguição, o sofrimento e a morte aparecem como sinais de identificação entre o discípulo e o Mestre.⁷²⁷

Seguindo uma lógica interpretativa paulina, cujo ponto central é o Cristo crucificado, sinal supremo do poder e da sabedoria de Deus, para quem a cruz não é derrota, mas sim vitória,⁷²⁸ a interpretação da morte de Jesus como vitória do amor encontra seu sentido pleno numa perspectiva que integra a morte e a vida de Jesus. Assim, a morte não seria um fato isolado, mas a etapa de uma existência que só pode ser interpretada na perspectiva do amor.⁷²⁹ Esta é a chave interpretativa essencial de toda a existência e o destino de Jesus.⁷³⁰

Vida e morte alinham-se numa mesma perspectiva de doação-identificação. O mesmo Jesus que, em toda sua vida, se identificou com os mais pobres,⁷³¹ se

⁷²⁵ “Jesus é o homem solidário por antonomásia”, KASPER, W., *Jesus, el Cristo*, p. 267.

⁷²⁶ A experiência cristã opera a tão anunciada síntese entre culto e vida. Estes não são mais vistos como realidades paralelas, ou mesmo tangentes. Mas, a partir do mistério da Encarnação, pelo qual o Verbo assume toda a realidade humana, o culto cristão “não se revelava uma ação organizada ao lado da *vida*, mas constituía a própria razão de ser cristãos, isto é, criava homens que viviam *em Cristo*”. Destarte, os ritos cristãos, dentro da dinâmica de sacramento e mistério, configuram-se como “a expressão perfeita e única do culto 'espiritual', porque eram 'sinais-síntese' de um momento salvífico, isto é, sinal nos quais se condensava ao mesmo tempo a *presença santificadora* do mistério de Cristo e a presença santificada dos fiéis.”. MARSILI, S., *A liturgia, momento histórico da salvação*, p. 62.

⁷²⁷ FLORES, J. J., *Introducción a la teología litúrgica*, p.18-19.

⁷²⁸ Principalmente em 1Cor 1,23-25 e Gl 3,1. A lógica paulina inverte a lógica corrente na medida em que aquilo que parecia ser a derrota e o fracasso era, em realidade, a vitória suprema de Deus. COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 107.

⁷²⁹ Esta seria a síntese da mensagem Pascal, “*a vida toda inteira de Jesus é a Explosão do Amor: o desvelamento inimaginável de Deus que é Amor. A Paixão e a Cruz constituem seu ápice. Pois a suprema concretização do amor é o amor sacrificial.*”. COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 108 (grifos do autor).

⁷³⁰ Não somente da experiência de Jesus, mas a “plenitude do Ser e da Vida é a plenitude mesma do Amor.”. COSTE, R., *Les fondements théologiques de l’Evangile social*, p. 42.

⁷³¹ Seu nascimento (Mt 1,8-25; Lc 2,1-20), seu batismo, sua experiência de vida (Mt 25,31-46) atestam essa identificação. Conforme a análise de Valentino Salvodi, nos momentos fortes de sua vida e de seu ministério, Jesus sempre escolheu estar ao lado dos pobres, pecadores e justos. SALVODI, V., *O Evangelho da solidariedade*, p. 14.

identifica com todos os injustiçados em sua morte,⁷³² em outras palavras, o “Deus crucificado” se identifica com o “povo crucificado”.⁷³³ Na realidade, pobres e injustiçados são realidades que se identificam, seja na sociedade de Jesus, seja na nossa. Essa atitude de Jesus tem um sentido claro de nos revelar que, fundamentalmente, o amor que se identifica com os pobres e injustiçados clama por uma atitude de solidariedade, assim como de crítica de sua situação. Para que haja, efetivamente, em nossas sociedades mais paz, mais justiça, mais fraternidade,⁷³⁴ o caminho que se coloca não é outro – o caminho para a justiça e a paz – senão justamente o caminho do “amor sacrificial”.

*A Paixão e a Cruz – vitória do amor – nos revelam o caminho essencial da justiça e da paz: o caminho do amor sacrificial. Todo outro caminho é discutível. A Paixão e a Cruz não têm apenas um sentido para nossa piedade pessoal. Elas têm igualmente um sentido fundamental para toda nossa vida e em todas as dimensões coletivas.*⁷³⁵

Na análise que faz sobre esse caminho sacrificial de Jesus – o caminho da Paixão e da Cruz –, Coste não descarta a dimensão de sofrimento experimentado por Jesus durante esse caminho. Nesse sentido, ressalta dois pontos importantes: a intensa tristeza (angústia) e a profunda crise diante da Cruz. O sofrimento e o drama íntimos do Salvador são elementos importantes na interpretação de sua Paixão e Morte: aqueles (sofrimento e drama) são etapas decisivas destes. Do mesmo modo, são etapas para a interpretação e a consolidação da Paz: a paz que Ele viveu e partilhou em sua vida; a paz que Ele quis fundar e doar para toda a humanidade.⁷³⁶

5.2.2

Sympathie, compaixão e misericórdia

Outro aspecto da solidariedade-substituição se relaciona com a dimensão da humanidade de Jesus, a qual partilha intensamente conosco a fraternidade na fragilidade humana. Na narrativa do Getsêmani (Mt 26,39-46, paralelos Mc 14,32-

⁷³² Em continuidade com a identificação aos mais pobres (Mt 25,31-46), Jesus “se identifica, em sua Paixão e sua Morte livremente aceita pela salvação da humanidade, *a todos os perseguidos da história, todos os torturados, todos os assassinados, todas as vítimas da exploração e da opressão*.” COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 108 (grifo do autor).

⁷³³ SOBRINO, Jesus, o libertador, p. 366-368.

⁷³⁴ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 108. De forma mais ampla, Coste também fala, a partir da ontologia da comunhão que deriva da teologia da imagem e semelhança humanas do Deus trinitário, da “justiça, paz, solidariedade e promoção de uma ética universal” como testemunho cristão do Reino. COSTE, R., *Les fondements théologiques de l’Evangile social*, p. 191-203.

⁷³⁵ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 109.

⁷³⁶ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 121.

42; Lc 22,39-46), a tristeza (angústia) e a crise na qual se encontra Jesus nos revelam tal dimensão. Consciente de seu destino, ou seja, de sua prisão e condenação à morte, Jesus se coloca totalmente aberto à concretização daquela identificação com os injustiçados e sofredores.⁷³⁷ Ele assume em seu ser, no mais íntimo, o sofrimento do mundo.

Ao tratar desse assunto, Coste utiliza o termo “sympathie”. Uma tradução direta por simpatia não dá conta do sentido profundamente teológico desse termo.⁷³⁸ Primeiramente, esse sentido expressa a experiência fundamental do Antigo Testamento: o Deus presente, o Deus que sente com seu povo, que vê, que ouve, que conhece seus sofrimentos e desce para estar junto de seu povo e libertá-lo (Ex 3,7-8),⁷³⁹ movido pela compaixão pela humanidade.⁷⁴⁰ Para a teologia cristã, a prioridade está no fato da abertura de Deus em direção à humanidade,⁷⁴¹ no movimento da transcendência em direção à imanência e à subjetividade humanas, subjetividade que é chamada a abrir-se à intersubjetividade.

Essa perspectiva nos leva a pôr em causa uma visão de Deus extrínseca e desinteressada pela realidade e existência humanas. Uma imagem de um “Deus distanciado e que distancia” que se busca superar não é outra senão o mesmo “Deus do cristianismo burguês”, inofensivo, distante e indiferente.⁷⁴² De fato, superar essa imagem exige um grande esforço pessoal e comunitário. Perceber a relação com o Deus próximo exige um sair de si mesmo para o encontro. É mais fácil pensar e mesmo se sensibilizar com quem está distante que com quem está perto. A distância isenta de uma ação concreta, de um estar junto, de conviver. Para o individualismo

⁷³⁷ Não somente conforme Mt 25,31-46, mas uma identificação-solidariedade com os sofredores que o faz aceitar também sofrer. COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 126.

⁷³⁸ Como exemplo da amplitude semântica e teológica desse termo, citamos sua relação com a dimensão da compaixão divina feita por DAVIES, O., *A theology of compassion*, p. 240-241; e com a misericórdia divina feita por KASPER, W., *A misericórdia*, p. 64-65.

⁷³⁹ Significativa é a sequência dos verbos: vi, ouvi, conheci e desci. A revelação da ação divina se conecta a de seu nome, descrito também em Ex 3,14. Para além da querela sobre o nome, o fundamental é perceber a intenção mais existencial que filosófica da expressão empregada pelo autor bíblico, cuja intenção principal é mostrar o plano de Yahweh de estar com seu povo. Gerhard Von RAD, G., *Teologia do Antigo Testamento. Volume I*, p. 187. Sobre a intervenção libertadora de Deus ver: GONÇALVES, P. S. L., *Liberationis mysterium*, p. 361.

⁷⁴⁰ Tema fortemente presente na tradição profética, principalmente quando trata da justiça divina como compaixão. HESCHEL, A. J., *Los profetas II*, p. 105s. Assim como em outras tradições literárias bíblicas, SICRE, J. L., *A justiça social nos profetas*, p. 616.

⁷⁴¹ CASTILLO, J. M., *Jesus: a humanidade de Deus*, p. 293-301, “*O Deus apresentado e representado por Jesus é um Deus que se faz presente, antes de tudo e acima de tudo, na humanidade, no humano dos seres humanos.*”, p. 298 (grifo do autor).

⁷⁴² GRESHACKE, G., *El Dios uno y trino*, p. 35.

peçoal e social basta o Deus distante, o “Deus distanciado e que distancia”.⁷⁴³

Nesse sentido, é mais próprio falar de uma intimidade, a “intimidade mais íntima que nós mesmos”,⁷⁴⁴ como a expressão de uma relação baseada na maturidade de ambos os sujeitos: do ser humano, que coloca toda a sua subjetividade na relação com Deus, visto não como instrumento de realização das vontades, mas aceito na maturidade de sua proposta de fé. Deus como interioridade é inteiramente bíblico. Paulo nos testemunha sua experiência do Deus envolvente, em quem “vivemos, nos movemos e existimos” (At 17,28). Essa intuição incrivelmente existencial paulina tem profundas implicações teológicas para a ética e para a espiritualidade cristãs. A proximidade e interioridade se nos apresentam como paradigmas da fé e da experiência cristãs em nossos tempos, nos quais se faz presente o risco de uma virada não só antropocêntrica, mas egocêntrica.

A dimensão de “*sympathie*”, de compaixão e de misericórdia divina, assim como a experiência do Deus próximo, têm na experiência de Jesus seu ícone. Ainda mais na dimensão trinitária vivida e testemunhada por Ele: o Pai que é próximo, que constantemente está voltado para seus filhos; o Filho que é próximo, próximo na radicalidade da encarnação; o Espírito próximo, como dom e como presença. O câmbio de uma imagem individualista e solitária de Deus para a (verdadeira) imagem do Deus da vida, relacional-comunitário, significa a recuperação da Trindade. A Trindade é relação, é comunicação na relação amorosa em si e para nós.⁷⁴⁵

Toda essa realidade trinitária se condensa no modo de ser e de agir de Jesus, revelado em sua encarnação, na *kênose* do Filho que veio estar, como ser humano, entre os humanos; estar na humanidade, em humanidade; que por *sympathie*, compaixão e misericórdia se encarnou e assumiu nossa *sarx*.⁷⁴⁶ Ora, tal disposição

⁷⁴³ MARDONES, J. M., *Matar a nuestros dioses*, p. 114.

⁷⁴⁴ MARDONES, J. M., *Matar a nuestros dioses*, p. 113.

⁷⁴⁵ MARDONES, J. M., *Matar a nuestros dioses*, p. 196-197. Para Joseph Moingt, a comunicação é como que uma propriedade da Trindade, seja em sua imanência, dado que em vista dela a Trindade “se constitui eternamente”, seja em sua economia, pois ao se “comunicar às criaturas” a Trindade abre espaço para que a humanidade tenha acesso à sua presença viva e vivificante. Seguindo a intuição rahneriana da identidade entre imanência e economia, afirma que a Trindade “se constitui eternamente em si mesma em vista de se comunicar às criaturas. MOINGT, J., *Deus que vem ao homem: da aparição ao nascimento*. Vol. II - Nascimento, p. 106.

⁷⁴⁶ “*O Logos se tornou carne*: v. 14. O v. 14 exprime o fato central no qual é preciso crer para ter a salvação (1Jo 4,2; 2Jo 7). (...) Por que *carne* (*sarx*) e não simplesmente *homem* (*anthrôpos*)? Sem dúvida porque o termo *carne* estava carregado de maior ressonância e era polêmico em relação a determinada mentalidade. Seríamos tentados a traduzir “e o Verbo se tornou história”, se com isso não corrêssemos um grande risco. O termo história exprime bem os aspectos de concretude, de devir,

agrega em si o risco inerente a esse modo de ser, na partilha da vida e na partilha da morte. Como afirma Coste

E como aquele que quis se identificar com todos os infelizes (Mt 25,31-46), ele não teria experimentado, com uma particular intensidade, nesse momento a consequência nele próprio por sua intensa *sympathia* – os sofrimentos atrozes de tantos condenados injustamente à morte ao longo da história? Como ele que era só amor, que era desprovido de todo egoísmo, não a teria vivido com uma incomensurável intensidade?⁷⁴⁷

5.2.3

O sofrimento e o abandono de Jesus

A questão do sofrimento de Jesus como algo querido ou mesmo exigido pelo Pai levanta questionamentos.⁷⁴⁸ Como vimos nos primeiros capítulos desta pesquisa, essa visão religiosa é alvo da crítica do novo ateísmo, pela violência intrínseca que há nela, principalmente quando certas vertentes cristãs defendem a tese do sofrimento necessário de Jesus. A princípio, Coste parece aceitar a tese do sofrimento, conquanto percebamos que a questão do sofrimento é vista pelo autor como expressão da fidelidade e da própria intimidade de Jesus para com o Pai.⁷⁴⁹ Assim sendo, as narrativas evangélicas conjugam a oração de Jesus com a angústia e a crise diante de sua cruz, de modo a nos mostrar que, apesar de toda a tensão e de tudo o que iria lhe custar tal decisão, Jesus a toma na total abertura, disponibilidade e confiança no Pai.

de aparente contraditoriedade, de solidariedade, tão características da manifestação de Deus em Jesus de Nazaré. Mas não exprime tão bem a *unicidade* do evento-Jesus – dado de fé irrenunciável – que correria o risco de ficar diluída. O que é decisivo para a história toda apareceu num ponto preciso da mesma. Na fórmula de Jo exprime-se toda a importância que tem para a fé cristã de lodo os tempos o encontro com a pessoa do Jesus histórico.

Carne significa mais do que o mero assumir a natureza humana. Não só porque acentua energicamente a visibilidade e concretude (uma encarnação real, portanto), mas porque evoca a esfera de fragilidade e fraqueza na qual se desenvolve a existência humana; é a natureza humana na sua fragilidade, sua “normalidade”, seu *devoir*. Jo insiste neste aspecto da verdadeira humanidade de Jesus: apresenta-o cansado e acomodado (4, 6.7; cf. 19,28), chorando (11,35), perturbado (12,27; 13,21), e no discurso eucarístico insiste nos termos “carne” e “sangue” (6,53).

Carne evoca toda a distância entre o homem e Deus, que em Jesus é superada.

A finalidade da encarnação é expressa com uma frase tipicamente bíblica: *Ele pôs sua morada (tenda) no meio de nós*. No meio de nós: o mundo, os que creem? Talvez caiba melhor o sentido geral: na nossa história.”. MAGGIONI, B., O Evangelho de João, p. 284-249.

⁷⁴⁷ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 111.

⁷⁴⁸ LIMBECK, M., *A Deus à morte sacrificial*, p. 13. VARONE, F., *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*. Ver também TORRES QUEIRUGA, A., *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. VASSE, D.; BEAUCHAMP, P., *A violência na Bíblia*. BARBAGLIO, G., *Dios ¿violento?* VAILLANT, F. *La no violencia en el Evangelio*. BINGEMER, M. C. L., (Org.), *Violência e religião*.

⁷⁴⁹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 112.

É por isso que se pode afirmar que a cruz e todo o sofrimento que ela acarreta não são causa de desespero ou desesperança. Muito menos que ela seja consequência de uma atitude passiva de aceitação da injustiça e da violência. A atitude de Jesus naquele momento era unicamente de disponibilidade total ao plano salvífico do Pai, o qual Ele aceita e assume para si não como um escravo, mas no protagonismo de Filho.⁷⁵⁰

Nesse mesmo sentido, podemos interpretar a “crise” de Jesus na cruz.⁷⁵¹ Como anteriormente vimos, não se trata de uma crise provocada pela desesperança, mas sim da exclamação do sofrimento humano em seu paroxismo, exclamação que denuncia toda a violência da tortura, da traição e do abandono (incluindo o silêncio de Deus) diante do destino injusto do inocente.⁷⁵² Segundo Coste, estamos diante do clamor de alguém que se coloca totalmente confiante diante do outro, do “Filho a seu Pai amado, na noite do sofrimento e do fracasso (aparente)”.⁷⁵³

O fundamental é perceber o real motivo pelo qual Coste interpreta assim esses dois episódios. Sua intenção não é a de amenizar ou de suavizar aspectos que poderiam aparentar certa contradição na hora da morte de Jesus. Na verdade, esse autor quer enfatizar a íntima relação (teológica e salvífica) entre a morte e a vida de Jesus: o sentido de sua morte está no sentido profundo de sua vida; assim como durante toda sua existência, ele morre nos braços do Pai.⁷⁵⁴ Como em tantas outras vezes o fez, Jesus invoca o nome do Pai, mas naquele momento crucial, essa invocação assume a importância de ser a palavra final da total entrega de sua vida.

⁷⁵⁰ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 113. Esse protagonismo não é apenas do Filho, mas trinitário, conforme as “entregas” descritas por FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 33-40. Sobre isso, José A. Pagola afirma que “Prostrado no chão, Jesus começa a orar. A fonte mais antiga recolhe assim sua oração: ‘Abbá, Pai! Tudo é possível para ti; aparta de mim essa taça, porém não seja o que eu quero, mas o que tu queres’ [Mc 14,36]. Neste momento de angústia e abatimento total, Jesus volve a sua experiência original de Deus: *Abbá*. Com esta invocação em seu coração, Ele se submete confiadamente ao mistério insondável de Deus, que lhe está oferecendo uma taça tão amarga de sofrimento e morte”. PAGOLA, J. A., *Jesús: aproximación histórica*, p. 401.

⁷⁵¹ Essa crise se revela pela exclamação “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste...?” (Mt 27,45-50; cf. Mc 15,33-37) de Jesus que “morre na noite mais escura. Não entra na morte iluminado por uma revelação sublime. Morre com um ‘por quê’ em seus lábios”. PAGOLA, J. A., *Jesús: aproximación histórica*, p. 408.

⁷⁵² Como afirmam Theissen e Merz, ao analisar a aceitação deliberada e modelar do sofrimento por Jesus que “aparece como o *justo sofredor*, que vai para a morte de forma soberana e presciente”. THEISSEN, G.; MERZ, A., *O Jesus histórico*, p. 478 (grifo dos autores).

⁷⁵³ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 116.

⁷⁵⁴ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 113. Assim como em toda sua existência terrena, em sua morte de cruz revela de maneira surpreendente o rosto do Pai: Aquele que está presente numa ausência doadora de vida e possibilidade do ser e de libertação. Conforme a afirmação lapidar de Bonhoeffer “o Deus que está conosco é o mesmo Deus que nos abandona”. DUQUOC, C., *Cristologia: ensaio dogmático II: o Messias*, p. 61.

No que tange à hermenêutica da paz, toda essa reflexão se relaciona com o que os Evangelhos nos mostram, paulatinamente, sobre a paz de Cristo e seus aspectos. O primeiro aspecto dessa paz se refere e evidencia sua morte como total entrega confiante nos braços do Pai. A suma proclamação de sua paz, da paz que Ele nos comunica, é sua confiança no Pai, em sua presença e ação, pois

é ele que terá a última palavra. Abandonar-se como Jesus em suas mãos é saber que isto será uma palavra de amor. A paz torna-se então a esperança suprema, assegurando que ela não seja confundida.⁷⁵⁵

Esse abandono confiante e essa esperança que firmam a atitude de Jesus não se fazem presentes somente em suas últimas horas; são características de sua missão na fidelidade ao Pai e seu projeto de Reino. Fidelidade que perpassa sua vida, mesmo em ocasiões extremas, nas quais outros caminhos e outros métodos se apresentam como mais eficazes. Isso podemos perceber nas narrativas sobre a “tentação de Jesus”, diante das quais Ele mantém a fidelidade ao seu messianismo de serviço, bem como à sua condição de Servo que recusa o poder da força ou da dominação (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13).⁷⁵⁶

Outro aspecto sobre a paz de Cristo, que tem profunda relação com o visto acima e é de fundamental importância para a hermenêutica da paz, é a recusa e a rejeição de qualquer recurso violento. Um claro exemplo é a sua palavra de total desaprovação da atitude de um dos discípulos que faz uso de uma espada para proteger o Mestre (Mt 26,47-56; Mc 14,43-52; Lc 22,47-53; Jo 18,2-11).⁷⁵⁷ Por isso, é importante dar o devido destaque a um elemento comum a todas as narrativas evangélicas sobre tal episódio: elas estão de acordo naquilo que é essencial, ou seja, a recusa de Jesus à violência. Mais uma vez, esse momento se conjuga com sua vida, com sua missão e seus ensinamentos, marcados pela não violência e pela constatação de que a violência gera violência, “uma verdadeira diretiva de não

⁷⁵⁵ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 117.

⁷⁵⁶ Sobre os relatos da tentação de Jesus e seus significados ver: DUQUOC, C., *Cristologia: ensaio dogmático I*. JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento. Sobre a relação de Jesus com a violência*, ver: SOBRINO, J., *Jesus, o libertador: I. A história de Jesus de Nazaré*, p. 309-319. Para uma visão mais ampla, ver: HORSLEY, R. A., *Jesus e a espiral da violência*.

⁷⁵⁷ É interessante analisar como cada narrativa interpreta esse uso. A narrativa mais curta de Mc nos informa que Jesus se deixa prender, sem recorrer à violência, por menor que fosse. A narrativa de Mt dá destaque à reprovação de Jesus ao ato do discípulo; uma reação conforme a lógica apresentada no Sermão da Montanha, particularmente sobre a não-violência. O texto de Lc apresenta a mesma recusa de Jesus, contudo acrescenta que ele cura a orelha decepada. Por fim, a narrativa joanina apresenta a mesma repreensão mateana, mas sublinha a soberana liberdade de Jesus e sua obediência ao Pai. Sobre isso ver: BINGEMER, M. C. L., (Org.). *Violência e religião*, p. 85-86.

violência em todas as circunstâncias”.⁷⁵⁸

Dessa reprovação podemos inferir que as narrativas evangélicas nos mostram que a violência presente na prisão de Jesus é um risco tanto para os que o prendem quanto para os discípulos, pois seu uso é uma tentação que ronda seus corações. A violência, portanto, não é um privilégio de nenhum grupo. Ela é uma constante opção. Dessa forma, a postura de Jesus revela sua tomada de decisão contra a violência,⁷⁵⁹ assim como sua proposta de não violência como uma dinâmica de amor presente no coração e na existência concreta dos discípulos, os quais são chamados a responderem positivamente diante das situações que se lhes apresentam.⁷⁶⁰

Isto acontece porque a vivência e a construção da paz estão inseridas nas adversidades da história humana, pessoal e social, diante das quais se faz necessário um combativo testemunho da paz.⁷⁶¹ Destarte, é preciso ter a consciência de que o anúncio do Evangelho da Paz acontece num mundo marcado pela violência,⁷⁶² violência que nos ronda não apenas como uma ameaça a nos vitimar, mas como uma ameaça a nos tornar vitimadores. Em vista dessa dupla ameaça da violência, uma verdadeira educação para a paz baseada no Evangelho da Paz⁷⁶³ se apresenta como um caminho necessário. Por isso, afirma Coste

Proclamar, como nós devemos, o Evangelho da Paz em um mundo de violência supõe um apelo constante à conversão de nossos irmãos e, primeiramente, de nós mesmos. Devemos ajudá-los a tomar consciência da violência que há neles e dela se curarem, através de um caminho de conversão. Assumamos conscientemente, antes de tudo e de todos, nossa própria violência e sejamos os primeiros a seguir, humildemente, o caminho da conversão. O evangelizador deve, com a graça de Deus, curar a violência no mais profundo de seu ser. Ele deve se tornar “pacífico” antes de ser um “pacificador”. Jesus, sem pecado, estrangeiro em toda violência em si, todo amor por seu Pai e pelo Espírito Santo, assim como por todos os homens, seus irmãos, pôde ser plenamente o Evangelizador da Paz e fazer dela um dom à sua Igreja e a todos os que a desejam acolher: melhor ainda, como não cessamos de descobrir, ser “nossa Paz”.⁷⁶⁴

A recusa de uma ação violenta não se limita ao plano individual, pois não se

⁷⁵⁸ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 119-120 (grifo do autor).

⁷⁵⁹ VAILLANT, F., *La no violencia en el Evangelio*, p. 15.

⁷⁶⁰ COSTE, R., *Les dimensions sociales de la foi*, p. 95.

⁷⁶¹ COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 28.

⁷⁶² BOSC, R., *Evangelho, violência e paz*, p. 35-36.

⁷⁶³ Coste tem consciência do debate que envolve afirmação, qual seja, de que em “um mundo de violência, os discípulos de Jesus devem sempre obrigatoriamente recorrer à não-violência, ou antes, em certas circunstâncias, para evitar o pior e porque eles estarão convencidos de que os meios não violentos serão insuficientes para lhe prevenir, podem eles apelar à contra-violência face à violência injusta?” COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 120.

⁷⁶⁴ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 122s.

trata apenas de atitudes violentas individuais, mas de não compactuar com um modo de ser, um *ethos* violento,⁷⁶⁵ e mesmo como uma sociedade violenta ou uma cultura da violência. A violência presente nesse *ethos*, nessa sociedade, nessa cultura é, antes de tudo, uma sequela da recusa e oposição à proposta de Jesus; ela é um reflexo da rejeição à sua proposta. A experiência de Jesus nos oferece elementos basilares para uma avaliação e uma reflexão teológicas sobre essa questão antropológica e sociológica.

A análise da trama das narrativas da paixão de Jesus traz à luz três traços essenciais de sua rejeição à violência e da perspectiva de sua paz,⁷⁶⁶ fundamentais para a hermenêutica da paz. Primeiramente, a recusa por parte de Jesus de um messianismo baseado no poder político e na força (“meu reino não é deste mundo”).⁷⁶⁷ Portanto, sua paz não é a paz imposta pela força e pela dominação. Ela é “de uma toda outra essência que nossa paz humana”;⁷⁶⁸ sua paz é a verdadeira paz.

O segundo é a verdade, que, inserida na ação revelatória de Jesus, se apresenta como caminho que conduz ao amor e à vida. “Jesus foi o Mártir da Verdade: do Deus que é a Verdade, da verdade sobre Deus e da verdade sobre o ser humano”.⁷⁶⁹ Vale dizer que a verdade no quarto evangelho não é uma questão de adequação do intelecto ao real, uma propriedade do juízo ou do consenso; ela é um elemento teológico fundamental: a relação integradora em tipologia trinitária do amor, da verdade e da vida. A verdade, portanto, não se apresenta como algo extrínseco à

⁷⁶⁵ Por *ethos* violento queremos destacar a ação humana marcada pela violência. Portanto, um modo de agir, um hábito, um costume que se verifica no indivíduo ou na sociedade e que não se limita a uma questão de instinto da natureza violenta, mas por ser um comportamento social ou cultural. Sobre isso ver COSTA, M. R.; PIMENTA, C. A. M., A violência, p. 11-17. BASTOS, A.; CABRAL, A. M.; REZENDE, J. Ontologia da violência, p. 35-39.

⁷⁶⁶ As narrativas evangélicas da Paixão, principalmente a do quarto evangelho, por sua importância teológica (como afirma Coste, “A narrativa joanina do comparecimento de Jesus diante de Pilatos é uma *surpreendente dramatização de uma incalculável profundidade teológica*”, COSTE, R., Il est notre paix, p. 127-128 (grifo do autor), trazem à luz quatro atores da recusa à proposta do Reino de Deus: de um lado o Sinédrio e a multidão manipulada (atores coletivos); e, do outro lado, Herodes e Pilatos (atores individuais), COSTE, R., Il est notre paix, p. 124

⁷⁶⁷ O autor baseia-se na resposta de Jesus de Jo 18,36, que assim como no episódio da tentação estamos diante de uma radical expressão da recusa de Jesus da concepção de um messianismo de cunho político religioso e do suposto poder dele advindo, isto é, o poder da força e da violência. Essa mesma perspectiva é compartilhada por MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 742.

⁷⁶⁸ COSTE, R., Il est notre paix, p. 128. Sobre a rejeição feita por Jesus de uma sociedade e de sua paz, ver: WENGST, K., Pax Romana. LOHFINK, G., Como Jesus queria as comunidades?. ARIAS, G., La no violencia como alternativa. HORSLEY, R. A., Jesus e o império. MALINA, B., O Evangelho social de Jesus.

⁷⁶⁹ COSTE, R., Il est notre paix, p. 128.

realidade de Deus, pois Deus é o Amor, a Verdade e a Vida (Jo 14,6). Nesse sentido, a verdadeira paz engloba a dimensão de uma verdade e de um amor libertadores.

Por fim, como o derradeiro traço essencial da importância teológica dos relatos da Paixão na perspectiva da paz e da hermenêutica da paz, está a declaração da humanidade de Jesus. Essa afirmativa central que fundamenta a identidade e o messianismo de Jesus se encontra, segundo o evangelho de João, na declaração de Pilatos: “eis o homem” (Jo 19,5). O que, a princípio, parece ser apenas uma afirmação banal, ou seja, a simples conclusão de Pilatos, para a fé cristã não o é. Seguindo a lógica teológica do quarto evangelho, estamos diante do coração do Mistério do Cristo, do Verbo encarnado em nossa humanidade, do Deus feito homem, do Senhor que se fez servo, do doador da vida que doa sua vida por nós, que recebe um significado profundo ao ser identificado com o servo de Isaías:⁷⁷⁰

O homem que ofereceu sua vida por amor para salvar a humanidade. Mas ainda, ele é para nós o Homem em toda sua perfeição, o modelo supremo da vida humana: o Homem perfeito, porque ele é Deus, em razão mesmo de nossa fé no Verbo encarnado. É precisamente no momento em que ele está desfigurado que melhor resplandece aos olhos de nossa fé sua humanidade transcendente. Porque é, exatamente, nessa face desfigurada e nesse corpo revestido de um traje humilhante que melhor se manifesta a nós a intensidade prodigiosa de seu amor sacrificial, pois temos sempre que nos lembrar de que ele é ao mesmo tempo o eixo e a medida do amor autêntico. Sim, nós adoramos o Cristo desfigurado pela Paixão. Nós podemos, então, adorar melhor o Cristo resplandecente da Transfiguração e da Ressurreição. Porque é o mesmo Cristo, e só assim é que nós podemos verdadeiramente lhe descobrir: Ele que é “nossa Paz”.⁷⁷¹

É no momento dramático da Paixão, quando vemos o Cristo humilhado, que se nos revela o Cristo que é a nossa paz. Isso não é por uma patologia masoquista, mas a partir da perspectiva da solidariedade suprema e de tudo mais que ela agrega em si: perdão, reconciliação, comunhão. Portanto, sem solidariedade não há paz. Solidariedade presente na expressão de Jesus padecente: “Pai, perdoa-lhes” (Lc 23,34).⁷⁷²

Este é o sentido mais fundamental da vida e da morte de Jesus, e exatamente na relação que há entre elas. Se bem percebido, o texto de Lucas, dentro da intenção

⁷⁷⁰ “O homem das dores é conhecido pelo sofrimento”, descrito nos Poemas do Servo Sofredor (pontualmente Is 52,4-5 e 53,3) que nos revela uma perspectiva redentora, retomada posteriormente numa interpretação cristológica da redenção e da paz. COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 78-79. Vale citar dois outros poemas de Is, 8,23-9,6 e 11,1-16, nos quais uma criança é o centro e o cume e cuja interpretação cristológica se apoia no tema dessa criança. Aqui importa ver importância teológica da paz presente nesses poemas: a paz definitiva, a paz vencedora. ALONSO SCHÖKEL, L., *Hermeneutica de la palabra II*, p. 329-349.

⁷⁷¹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 129-130 (grifos do autor).

⁷⁷² Vale notar que Lucas é o único evangelho que relata essa oração de Jesus na cruz.

teológica e catequética própria das narrativas evangélicas, recoloca para a fé cristã o perdão e a reconciliação em momentos cruciais da atividade de Jesus, cujo ápice é a misericórdia que atravessa sua paixão.⁷⁷³ Essa ênfase na cruz tem a intenção de revelar o poder do perdão como caminho para a salvação e a construção da paz em seu sentido mais amplo, na medida em que

Uma paz obrigatória não dá abertura às vozes de querelas que sempre acabam por recomençar. Somente o perdão permite a instauração da confiança indispensável à construção da paz.⁷⁷⁴

Concluindo e sintetizando, a morte de Jesus é vista não como derrota, como palavra final da violência, mas como vitória, como paz: a vitória do Amor. Certamente, para que essa afirmação teológica seja devidamente compreendida, devemos levar em conta toda a dimensão existencial da vida de Jesus, para a qual e na qual a paz é a própria vida em toda a sua plenitude. A vida como posse total da existência, que, por sua vez, dá sentido à morte, o qual é plenificado pela experiência da ressurreição. Vida, morte e ressurreição de Jesus como vitória do amor e como caminho de paz. Esta é a interpretação que a hermenêutica da paz nos oferece sobre o Mistério Pascal.⁷⁷⁵

5.3

A restauração da vida na ressurreição: o perdão e a reconciliação do Pai

A reflexão feita até aqui tem como pressuposto o fato de que o Mistério Pascal exerce uma função catalisadora a qual, de acordo com a argumentação de fé e a pregação da Igreja apostólica, pela experiência de discernimento e atualização da mensagem de Jesus,⁷⁷⁶ se constitui na unidade e continuidade da missão do Filho de realizar o desejo salvífico do Pai.⁷⁷⁷ Em nossa reflexão, é fundamental perceber

⁷⁷³ MAGGIONI, B. Os relatos evangélicos da paixão, p. 313

⁷⁷⁴ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 135-136. COSTE, R. «Pas de pardon sans paix», p. 63-72. Sobre a relação entre o perdão e a paz, vale citar as seguintes mensagens papais para o dia mundial da paz: FRANCISCO, Perdoa-nos as nossas ofensas, concede-nos a tua paz. JOÃO PAULO II, Oferece o perdão, recebe a paz. JOÃO PAULO II, Não há paz sem justiça não há justiça sem perdão..

⁷⁷⁵ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 136. A paz como o “prêmio mais caro” que nos mostra o desejo de Deus de nos reconciliar em Jesus. SCHENKER, Adrien. *Substitution du châtiment ou prix de la paix?*, p. 89.

⁷⁷⁶ PASTOR, F. A., *Semântica do mistério*, p. 12. Sobre a pregação apostólica, seu esquema e elementos constitutivos, ver: At 2,36, 2,14-36; 3,13-15; 4,10-12, particularmente a nota explicativa de At 2,14 da Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB).

⁷⁷⁷ SC 5 coloca Mistério Pascal como centro da história da salvação, FLORES, J. J., *Introducción a la teología litúrgica*, p. 241.

como a hermenêutica da paz nos exorta a pensar esse desejo salvífico como a comunhão na Paz de Deus, um dom oferecido à humanidade em Cristo, em sua paz. Se até aqui isto se percebe na morte de Jesus, essa comunhão se evidencia a partir de sua Ressurreição, como a “grande explosão da Paz e que a Paz do Ressuscitado é a vitória definitiva sobre a violência do mundo”.⁷⁷⁸

Essa leitura da Ressurreição estabelece uma relação profunda entre Jesus ressuscitado e a paz, principalmente quando temos em mente sua perspectiva de realização das profecias messiânicas da paz.⁷⁷⁹ Desse modo, é não apenas possível, mas de suma importância ver nas narrativas evangélicas sobre as aparições do Ressuscitado o “poder radiante da Paz do Ressuscitado”.⁷⁸⁰ Esse modo de abordagem dessas narrativas amplia seus horizontes redacional e relacional. Com isso se quer dizer duas coisas: primeiro, que não se pode reduzir o entendimento da paz do Ressuscitado somente aos textos onde ela é mencionada literalmente;⁷⁸¹ além disso, as situações e experiências que envolvem o Jesus ressuscitado são aparições que provocam algo para quem Ele aparece. Dizendo de outro modo, tais experiências não passam sem resultar e provocar (Is 55,10-11), sem conduzir a uma nova perspectiva, a uma nova situação existencial e de fé. A Paz do Ressuscitado é não somente evocativa, mas, principalmente, provocativa e performativa.

5.3.1

A paz de Jesus ressuscitado como dom operativo de mudanças

O fato de nos colocarmos diante da ressurreição de Jesus deveria sempre nos levar a nos interrogarmos se realmente damos a devida importância à ressurreição de Jesus. A retomada teológica de sua centralidade e relevância na experiência de Jesus⁷⁸² nos leva a algumas questões. O que ela representou para os discípulos, para os homens e as mulheres que colocaram sua esperança naquele homem que

⁷⁷⁸ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 137-138.

⁷⁷⁹ COSTE, *Thologie de la paix*, p. 120.

⁷⁸⁰ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 138. Vale observar que os evangelhos não narram a ressurreição como tal, o fato ou como ela teria acontecido. Há sim narrativas do Ressuscitado que aparece aos seus; e essas estão no final de um processo de maturação da fé. Como afirma Etienne Charpentier, pelas narrativas “os apóstolos nos dizem como fizeram essa experiência fundamental e a interpretam, graças ao conhecimento progressivo que dela tiveram, através de sua vida cotidiana vivida na fé.”, CHARPENTIER, E., *Cristo ressuscitou*, p. 64.

⁷⁸¹ SCHILLEBEECKX, E., *Jesús: la historia de un viviente*, p. 372.

⁷⁸² SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*, p. 23-25.

sofreu e morreu tão tragicamente? Como entender que aconteça conosco hoje uma renovação a partir de tal representação? Para tanto, é vital analisar e verificar a relação entre o Ressuscitado que aparece com suas testemunhas, dando a devida atenção às mudanças provocadas pelas aparições e pelos encontros com o Ressuscitado.⁷⁸³ Mudança, mais precisamente, experiência de conversão – de *metanóia* – seja num plano individual ou comunitário, como o principal corolário das aparições e do encontro com o Ressuscitado.

Tendo como base a discussão exegética sobre a Ressurreição e a questão da estrutura das narrativas pascais,⁷⁸⁴ mesmo que este não seja objeto de nosso trabalho, nosso olhar se concentra naquilo que se relaciona com as transformações provocadas pela experiência do encontro com o Ressuscitado, ou seja, a situação anterior na qual se encontravam as testemunhas e como elas reagem após tal encontro. Para tanto, é importante destacar alguns elementos contidos nos relatos sobre o Ressuscitado (Mc 16,1-8; Mt 28,1-20; Lc 24,1-53; Jo 20,1-21,23).

De início podemos perceber que o contexto situacional e existencial comum que envolve as testemunhas é o temor causado pela morte de Jesus. De acordo com os relatos dos Sinóticos, as mulheres, que são as primeiras testemunhas, experimentaram o sofrimento e a morte de Jesus como um drama pessoal, como a morte de suas esperanças. Elas estavam imersas numa incompreensível noite de sofrimento, nas trevas do silêncio divino.⁷⁸⁵

A mesma experiência – o contexto existencial – se repete, com algumas variações e diferenças, em outras situações, seja no sofrimento e na agonia de Maria de Mágdala, seja na desesperança, na tristeza e na amargura experimentadas pelos discípulos de Emaús, na situação dos discípulos trancados, ou mesmo na incredulidade de Tomé. Esse medo atinge os discípulos numa perspectiva antropológica e na perspectiva da fé.⁷⁸⁶ Antropologicamente, a morte de Jesus causa

⁷⁸³ BROWN, R. E., Um Cristo ressuscitado na páscoa, p. 5.

⁷⁸⁴ Sobre isso ver: BROWN, R. E., La Resurrección de Jesús, p. 742-752. BROWN, R. E., Um Cristo ressuscitado na Páscoa. GHIBERT, G., A ressurreição de Jesus, p. 291-321. GHIBERT, G., A ressurreição de Jesus na problemática atual, p. 233-263. JEREMIAS, J., Teologia do Novo Testamento, p. 453-458. THEISSEN, G.; MERZ, A., O Jesus histórico, p. 510-530.

⁷⁸⁵ COSTE, R., Il est notre paix, p. 139.

⁷⁸⁶ “Este medo sempre é causado pelo mundo (os juDeus), que o usa para impedir que a luz abra caminho; um medo que encontra cumplicidade no coração do próprio homem, prisioneiro da estima do mundo e excessivamente preocupado consigo mesmo; medo que o torna cego e hesitante. Medo experimentado pela comunidade joanêia, hostilizada pela sinagoga e pelo mundo. O discípulo deve superar este medo e abrir-se à fé; só assim torna-se disponível para o dom da paz e da alegria, os dois dons que Jesus tinha prometido aos seus no seu discurso de testamento. A paz de Cristo é o

uma situação de impotência humana. Soma-se a isso o drama do silêncio de Deus diante da morte violenta de seu Servo.

Diante desse contexto, a resposta da ressurreição envolve as perspectivas do amor e da fé, da alegria e da paz (Gl 5,22) como os incipientes frutos do encontro com o Ressuscitado. A fé e a esperança messiânicas, antes desvanecidas, recuperam seu sentido e sua potência. O Jesus vitorioso (sua vitória sobre a morte) anuncia e gera uma situação nova de liberdade, retirando o ser humano do medo, não só da morte. Ao mesmo tempo, o ser humano está diante de uma nova possibilidade de libertar-se do fatalismo e do medo e de toda a violência que eles geram.⁷⁸⁷ Tudo isso porque o silêncio divino dá lugar à afirmação e à vitalidade da experiência de Jesus, sua vida e sua fé; experiência vital que inunda agora a vida das testemunhas do Ressuscitado.⁷⁸⁸

Se antes o contexto situacional e existencial comum que envolvia as testemunhas era o temor causado pela morte de Jesus, agora há uma conversão. Principalmente quando damos atenção ao modo como os relatos joaninos ampliam a perspectiva do amor e da fé (Jo 20,19-29) através da saudação do Ressuscitado: “a paz esteja convosco”; conquanto seja uma saudação usual, aqui ela é carregada de uma profunda significação, pois

*ela é o cumprimento do dom da paz do Discurso antes da Ceia (Jo 14,27). A plenitude de promessa da paz das profecias messiânicas se realiza de agora em diante no dom da Paz do Ressuscitado aos seus discípulos (à sua Igreja, a todos os cristãos, a todos aqueles e aquelas que estarão dispostos a acolhê-la, pois o chamado à salvação é universal). O dom da Paz de Deus através da Paz do Cristo. Compreende-se o transbordamento de alegria dos discípulos seguidores: a Paz de Deus é Alegria e Felicidade.*⁷⁸⁹

A plenitude da paz está, então, no dom do Ressuscitado: de posse da vida plena, Ele concede a paz, sua paz, aos seus discípulos. E, do mesmo modo como visto acima, a paz tem uma dimensão fortemente existencial: ela representa a superação e a libertação de tudo o que, interna ou externamente, impede a pessoa de experimentar uma vida plena.⁷⁹⁰ Vida que não pode ser resumida à imanência de

contrário do medo (14,27; 16,33). A paz e a alegria são o dom do Cristo ressuscitado (v. 20.21), mas são também condição para reconhecê-lo. E importa sobretudo compreender que a paz e a alegria são dados unicamente ao homem que superou o apego a si e portanto já não é vassalo do mundo: a paz e a alegria nascem na liberdade, na verdade, no dom de si.”. MAGGIONI, B., *O Evangelho de João*, p. 484. Sobre o tema do “medo”, ver também: KONINGS, J., *O evangelho segundo João*, p. 355-356.

⁷⁸⁷ FABRIS, R., *O Evangelho de Lucas* p. 246.

⁷⁸⁸ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 139.

⁷⁸⁹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 142.

⁷⁹⁰ MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João*, p. 829.

nossas experiências, como o caso da dimensão do biológico (ou qualquer outra); vida em toda a sua plenitude, inserida em sua realidade teológica: vida eterna.⁷⁹¹ Por isso, a paz como dom do Ressuscitado é a paz conquistada pela vitória de seu amor sobre o pecado, a violência e a morte, pois a paz é uma exigência da dinâmica do amor. Por esse mesmo amor o Pai nos envia seu Filho, que na dinâmica de sua Morte e Ressurreição nos concede a vida.⁷⁹²

5.3.2

A paz do Ressuscitado na dinâmica do perdão e reconciliação

As palavras de paz de Jesus ressuscitado recolhem toda uma história e projetam toda uma expectativa. Em sua paz, há uma dimensão cósmica, protológica e escatológica que integra toda temporalidade humana marcada pela ação divina; em sua paz, as promessas se cumprem na abertura de um novo horizonte. Em se tratando da palavra do Ressuscitado, sua paz se transforma num elemento de conexão de passado-presente-futuro, de promessa-realização-plenitude. Quem fala é o mesmo Jesus, e aqui entra em cena o sentido teológico das narrativas da infância: as genealogias (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38), a anunciação (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38), o nascimento (Mt 2,1-5; Lc 2,1-7), a vida em Nazaré (Lc 2,51-52) cuja intenção teológica aponta para a raiz da fé, ou seja, a Cruz do Ressuscitado. Mas é o Jesus Ressuscitado, não uma lembrança, mas uma presença viva e atuante, ao mesmo tempo sinal escatológico da ação salvadora do Pai.

Pensar teologicamente a paz do Ressuscitado nos leva a ver suas implicações na vida eclesial e social. Do ponto de vista eclesial, o dom da paz é essencialmente um dom a ser partilhado, anunciado e celebrado: na dinâmica sacramental de fundamentos axiais da vida cristã, a saber, o sacramento da fraternidade, o sacramento da Palavra de Deus e o sacramento da Eucaristia.⁷⁹³ Desse modo, são igualmente dimensões da prática cristã na perspectiva da Paz do Cristo.⁷⁹⁴ É,

⁷⁹¹ Principalmente no sentido da vida com Deus: Jo 20,31; 1,12-16; 3,16.

⁷⁹² COSTE, R., *Théologie de la paix*, p. 83.

⁷⁹³ Esses três elementos sacramentais são conformes à narrativa de Lc 24,13-35. O termo sacramento é usado aqui no sentido de acesso e revelação da presença salvífica do Ressuscitado. CASTILLO, J. M., *Símbolos de libertad*, p. 432.

⁷⁹⁴ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 140 e 142. Principalmente quando tomamos a perspectiva dos sacramentos como “práticas religiosas fundamentais do cristão. (...) os ritos sacramentais são em

igualmente, um dom que deve ser aceito como resposta à gratuidade divina, que partilha conosco sua vida e seu Espírito. Como, então, não pensar e viver a paz do Ressuscitado como insufladora da dinâmica do perdão e da reconciliação,⁷⁹⁵ do Espírito de perdão e reconciliação que é dado e passa a acompanhar seus seguidores em sua missão (Jo 20,22-23).⁷⁹⁶

Esse processo eclesial de aprendizagem de viver a paz do ressuscitado, na dimensão comunitária do perdão e da reconciliação, nos permite dizer com propriedade que a dimensão social e mesmo política não pode ser desvinculada dessa reflexão.⁷⁹⁷ A razão deste fato está na dimensão social (e política) da comunidade eclesial e da fé cristã, que, inseridas na comunidade humana, são geradoras e promotoras de solidariedade e de fraternidade.⁷⁹⁸

Nesse sentido, é importante notar o desenvolvimento de uma teologia da paz e as implicações da hermenêutica da paz, sua formulação na relação com o Mistério Pascal e sua contribuição para um diálogo profícuo entre a Igreja e a sociedade. Nos últimos anos, há diversos estudos referenciais sobre as mudanças na Doutrina Social da Igreja (DSI), seus elementos característicos e as mudanças significativas presentes nas argumentações dos documentos e a relação que se estabelece entre a Igreja e o mundo.⁷⁹⁹

A reflexão sobre as mudanças do paradigma da DSI nos revela que, ao longo

concreto as práticas religiosas que têm o lugar prioritário na religião cristã.”. CASTILLO, J. M., *Simbolos de libertad*, p. 12.

⁷⁹⁵ Sobre a relação entre a reconciliação e a paz, vale citar as mensagens de PAULO VI, *Educar para a paz, através da reconciliação*. PAULO VI, *A reconciliação, caminho para a paz*.

⁷⁹⁶ “O perdão da violência e do egoísmo de todo pecado: violências e egoísmos que marcam tão profundamente a vida da humanidade. E, por isso, o dom da Paz de Deus: o dom da paz com Ele e da paz com nossos irmãos. Detenhamo-nos por um momento nesta Paz que é a sua e a qual ele nos dá. Nele, não há nem conflito nem angústia e o seu coração nada mais é que abertura e dom. O dom de sua Paz supõe nosso aquiescência e nosso esforço. Se nós recebermos um diamante como presente, podemos nos contentar em contemplá-lo. Não se pode fazer o mesmo com um dom espiritual (os dons essenciais). De nós mesmos, nós somos marcados pelos conflitos íntimos e com os outros, bem como pelas angústias. Nós temos, na medida em que acolhemos a Paz do Cristo, fazer a aprendizagem a qual Ele nos convoca: aprender dominar nossos conflitos internos e os que os conflitos com os outros (e que são susceptíveis de se renovar constantemente), assim como as angústias que podem vir a nós pelas mais diferentes causas.”. COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 143.

⁷⁹⁷ NARVAEZ GOMÉZ, L., *A reconciliação*, p. 20. Ver também as reflexões de SCHREITER, R. J., *Reconciliação*.

⁷⁹⁸ Sinais paradigmáticos podem ser encontrados na GS 1 e sua centralidade da solidariedade com a realidade humana, LOPES, G., *Gaudium et Spes*, p. 14-15. Solidariedade ampliada com a visão da *Evangelii Gaudium* de uma Igreja em saída, comunidade evangelizadora que “Acompanha a humanidade em todos os seus processos, por mais duros e demorados que sejam.” EG 24. Ponto culminante é a fraternidade e a amizade social postas em evidência na *Fratelli Tutti* e sua cultura do encontro, NODARI, P. C., *Casa comum ou globalização da indiferença*, p. 74.

⁷⁹⁹ ANDRADE, P. F. C., *Democracia e Doutrina Social da Igreja*, p. 171-209. ANDRADE, P. F. C., *Um novo paradigma na Doutrina Social da Igreja*..

dos documentos que formam esse corpo doutrinal, há uma alteração no modo da relação da Igreja com a sociedade. Essas mudanças revelam a preocupação por parte da Igreja de estar mais alinhada com as demandas sociais. Esse alinhamento, ao longo do tempo, apresenta mudanças mais radicais na perspectiva e na relação da Igreja com o mundo, como pode ser observado, principalmente na Carta Encíclica *Pacem in Terris*, do Papa João XXIII, e na Carta Encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco, dois documentos que representam as mudanças mais radicais nessa perspectiva eclesial.

No escopo desta pesquisa, mais nos interessa outro documento que, mesmo não figurando no elenco da DSI, apresenta um importante aspecto na relação entre a Igreja e o mundo pela perspectiva que ele aborda: o pedido de perdão feito pela Igreja por suas culpas no passado da humanidade.⁸⁰⁰ Dos vários elementos abordados neste documento, vale salientar o reconhecimento do uso da violência que se apresenta como um contratestemunho cristão no processo de evangelização. Diante desse fato, a Igreja reconhece suas culpas e busca o perdão e a reconciliação com o mundo.⁸⁰¹ É pertinente observar a centralidade do perdão nessa relação. Mais ainda, como o perdão revela a verdadeira face de Deus em Jesus Cristo: ao mesmo tempo, o lugar do perdão no desejo derradeiro de Jesus em suplicar para a humanidade que o condena à morte o perdão, perdão que é retomado na missão dada pelo Ressuscitado, aliado ao dom do Espírito e da paz (Lc 23, 34 (42-43); Jo 20, 21-23).⁸⁰²

Destarte, vale elencar alguns elementos teológicos e existenciais sobre o perdão. Primeiramente, devemos observar que para a ética bíblica, pontualmente a do Novo Testamento, o perdão tem um lugar central, é o âmago de sua ética escatológica.⁸⁰³ Nesse sentido, é possível se falar de uma “*explosão do perdão do Deus trinitário no que diz respeito à humanidade inteira*”, de modo que para o Novo Testamento, o mandamento do amor é em sua dinâmica mais profunda o “*mandamento de perdão*”. Mandamento que se insere nas relações humanas, na nossa disposição de perdoar o outro, como uma resposta ao perdão divino, pois “*o infinito do perdão divino reclama a abertura de nosso próprio coração, a cura de*

⁸⁰⁰ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Memória e reconciliação.

⁸⁰¹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Memória e reconciliação, p. 51 e 54.

⁸⁰² Vale notar a simbólica perspectiva da paz pascal na trilogia do envio, do dom do Espírito e do poder de perdoar, ZUMSTEIS, J., *La paix dans le quatrième évangile*, p. 187.

⁸⁰³ SCHRAGE, W., *Ética do novo Testamento*, p. 42.

nosso egoísmo, nossa disponibilidade para o perdão.”.⁸⁰⁴ Mais ainda. O perdão divino nos incita a dar o primeiro passo, a agir primeiro na construção, na criação do perdão inter-humano. A experiência do perdão fecunda a vida e recria relações.

A experiência humana nos mostra que o ressentimento e o ódio envenenam nossa alma e nosso coração. A cura e a libertação estão no perdão, especificamente, no perdão generosamente concedido,⁸⁰⁵ que se torna plenamente efetivo na medida em que é acolhido por aqueles que foram ofendidos. Nesse ponto, o perdão gera o arrependimento, início de uma real conversão. Igualmente, nossa experiência relacional nos revela que o perdão, com efeito, é parte essencial da relação. E na medida em que ele é compartilhado, passa a constituir uma profícua oportunidade de crescimento para ambas as partes, tanto a ofendida quanto a ofensora. Por fim, vale dizer que a sincera disponibilidade para o perdão, para a reconciliação e a comunhão, por si só, é cura e libertação: cura do egoísmo, de tudo o que paralisa e entrava nosso crescimento autenticamente humano; libertação de tudo, enfim, que sufoca nossas capacidades para amar.⁸⁰⁶

No que se refere à importância da relação do perdão (e reconciliação) com a morte e ressurreição de Jesus, e suas implicações para a hermenêutica da paz, vale ressaltar que para se compreender em profundidade a extrema importância da prece de perdão de Jesus na cruz (Lc 23, 34) é preciso uma leitura mais teológica desse fato. Neste caso, mais importante que a discussão sobre o dado factual, ou seja, se Jesus, ao morrer na cruz, pronunciou ou não em alta voz tal prece, é a intenção menos descritiva e mais interpretativa sobre a morte de Jesus. Para a fé cristã, a importância e o valor de tal afirmação estão na afirmação teológica do texto, baseada no sentido da morte, no reconhecimento de seu pleno e autêntico valor salvífico e teológico, reveladora de Deus.⁸⁰⁷ Revelação que se torna plena na medida em que o perdão é inserido na dinâmica da morte e ressurreição de Jesus; em que o perdão é relacionado à ação do Espírito do Ressuscitado.

Destarte, podemos afirmar que o perdão divino, seja o pedido por Jesus em

⁸⁰⁴ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 130 (grifo do autor).

⁸⁰⁵ A pesquisa e a reflexão sobre o perdão e a reconciliação têm tido nos últimos anos um florescimento que revela sua importância e pertinência individual e social. E isso não apenas no religioso, mas em diversos âmbitos da vida social. Sobre a pesquisa e a reflexão sobre o perdão e a reconciliação citamos como exemplos: NARVÁEZ GOMÉZ, L.; ARMATO, A., *La revolución del perdón*. NARVÁEZ GOMÉZ, L. *Cultura Política de Perdón y Reconciliación*. NARVÁEZ GOMÉZ, L., *A reconciliação*, p. 15-27. Ver também TUTU, D.; TUTU, M. A., *O livro do perdão*.

⁸⁰⁶ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 132s. MOYA, C., *Conflito, libertação e reconciliação*, p. 66-74.

⁸⁰⁷ MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 277-288

favor da humanidade que o condena à morte na cruz (Lc 23, 34), seja o concedido após a Ressurreição (Jo 20, 22-23), é o perdão do Deus misericordioso trinitário.⁸⁰⁸ Para fundamentar essa relação, devemos perceber a conexão entre a afirmação teológica de Lucas e a de João na perspectiva do Verbo encarnado, do Deus que se faz carne (*sarx*). A afirmação de que Deus enviou seu Filho com a missão de salvar o mundo (Jo 3, 16-17) tem uma dimensão englobante da história humana na realidade divina, sumariada no perdão, pois

*A salvação da humanidade não poderia ser de outro modo senão pelo perdão da humanidade. A Morte de Jesus é o Perdão de Deus, oferecido como uma prova incontestável. O que nos resta a nós seres humanos, senão o acolher no mais profundo de nosso coração transfigurado pelo amor e gratidão?*⁸⁰⁹

5.3.3

A paz do Ressuscitado como dinâmica social e comunitária do bem comum

Retomando um ponto abordado anteriormente, sobre as implicações na vida eclesial e social do pensar teologicamente a paz do Ressuscitado, podemos relacioná-lo com a visão antropológica social da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* no que tange à atividade (criativa) humana no mundo, a qual tem como base de sua legitimidade a manifestação da grandeza de Deus.⁸¹⁰ Desse modo, podemos perceber que a preocupação com o bem comum evidencia a noção cristã de uma ética social como “ética da responsabilidade”,⁸¹¹ uma responsabilidade diante de Deus assumida na responsabilidade das e pelas relações humanas. A reflexão sobre ética e política tem como ponto central a noção de responsabilidade, a qual, diante da complexidade presente nas sociedades, deve ser baseada em princípios e valores de alcance universal.⁸¹²

Diante de valores como o respeito pela liberdade pessoal, o reconhecimento

⁸⁰⁸ KASPER, W., A misericórdia, p. 120-121.

⁸⁰⁹ COSTE, R., Il est notre paix, p. 133s (grifos do autor).

⁸¹⁰ “Longe de pensar que as obras do engenho e poder humano se opõem ao poder de Deus, ou de considerar a criatura racional como rival do Criador, os cristãos devem, pelo contrário, estar convencidos de que as vitórias do gênero humano manifestam a grandeza de Deus e são fruto do seu desígnio inefável. Mas, quanto mais aumenta o poder dos homens, tanto mais cresce a sua responsabilidade, pessoal e comunitária. Vê-se, portanto, que a mensagem cristã não afasta os homens da tarefa de construir o mundo, nem os leva a desatender o bem dos seus semelhantes, mas que, antes, os obriga ainda mais a realizar essas atividades.”. GS 34.

⁸¹¹ COSTE, R., Les dimensions sociales de la foi, p.211.

⁸¹² COSTE, R., Les dimensions sociales de la foi, p. 212.

da dignidade humana e seus direitos, a sustentabilidade, o bem-estar das pessoas e de nossa Casa comum, os cristãos devem tomar essa responsabilidade como inserida na dimensão social da fé. Desse modo, cada cristão assume a responsabilidade pelo bem comum dos seus irmãos e suas irmãs, criados à imagem e semelhança de Deus. Igualmente, como colaboradores no grande empreendimento da Criação e da Salvação, todos devemos assumir a responsabilidade por toda a criação.

A noção de bem comum se refere, de modo amplo, à dignidade, à unidade e à igualdade de todas as pessoas. Seu fundamento mais evidente é a dimensão social da existência e experiência humanas. Não apenas social, mas também essencial. A responsabilidade assumida diante do Deus Criador e Salvador é uma responsabilidade conjugada com a alteridade, pois implica o cuidado com o outro, irmão e irmã em humanidade. Tal responsabilidade se baseia e evidencia o fato de que a humanidade é sempre ontologicamente co-humanidade.⁸¹³

Em suma, a dimensão comunitária (social, política) da fé e da prática cristãs se configura na medida em que nos aproximamos do outro, principalmente quando esse outro é vítima da injustiça, da violência ou de qualquer outra situação que clama por nossa proximidade. Por isso, não devemos ser indiferentes aos males que acontecem com o outro, pois somos responsáveis por eles.⁸¹⁴

Retomando alguns elementos vistos acima sobre o perdão e a dimensão antropológica social da fé, a reflexão teológica sobre a hermenêutica da paz, nos coloca diante do fato e da urgência de ver o outro como sacramento: “*O sacramento do irmão é capital para a aprendizagem da Paz de Cristo. Uma autêntica comunidade cristã é uma comunidade geradora de paz.*”.⁸¹⁵ Nessa perspectiva, a análise do poder dado por Jesus aos discípulos (Jo 20, 22-23) ganha novo prisma, principalmente em decorrência da relação que o próprio Jesus estabelece no interior do mandato missionário da Igreja, entre perdão, reconciliação e paz: uma tríade fundamentada no Cristo, no príncipe da Paz, no Libertador, no Profético de “paz, de não-violência, de justiça e de solidariedade com os pobres”.⁸¹⁶

É preciso notar que nos relatos evangélicos sobre a missão dada pelo

⁸¹³ COSTE, R., Les fondements théologiques de l’Evangile social, p. 208.

⁸¹⁴ COSTE, R., Les fondements théologiques de l’Evangile social, p. 218.

⁸¹⁵ COSTE, R., Il est notre paix, p. 144 (grifo do autor).

⁸¹⁶ COSTE, R., Il est notre paix, p. 144.

Ressuscitado aos discípulos (Mc 16,14-19 e Mt 28,16-20) a missão da Igreja é uma questão principal. As derradeiras palavras do Ressuscitado se relacionam com a missão universal de evangelização, a missão dada a toda comunidade cristã. Essa universalidade é ampla, de tal modo que o termo criação/criatura abrange não somente a humanidade, mas todo o cosmos, toda a realidade criada.⁸¹⁷ Mais ainda, ele une protologia e escatologia, pois faz referência tanto à origem quanto ao fim da criação. Assim, estamos diante de uma ordem dada pelo Cristo servidor que é o Senhor da história e de toda a realidade criada; criação e história agora inseridas numa nova perspectiva: a do Reino de Deus em Cristo e de sua Paz.

O poder dado aos discípulos é o poder dado pelo Cristo, Senhor e Mestre da história, o Ressuscitado, em posse de todo o poder dado pelo Pai no Espírito e que convida a humanidade a participar da Comunhão Trinitária de amor e de paz. E a garantia dessa participação é a presença constante do Filho junto ao ser humano. A presença e ação do Príncipe da Paz nos colocam à missão de direcionarmos nossa vontade e prioridade na participação em sua Paz.⁸¹⁸

O Jesus apresentado por São Mateus no final de seu Evangelho é o Jesus da fé Igreja apostólica, em sua plena maturidade de reflexão: o Senhor e Mestre da história, o Filho de Deus no sentido dogmático do termo. O *Pantocrator* da teologia e da arte bizantinas, assim como de todas as correntes teológicas e artísticas decorrentes, e, em definitivo, da patrologia grega. Uma das dimensões definitivas da fé cristã, que não deve jamais separar o rebaixamento [quênose] da Cruz e o triunfo cósmico da Ressurreição. Jesus é Deus e Homem da Paz, como Ele é o Crucificado da Paz.⁸¹⁹

Por fim, é importante salientar o papel da comunidade cristã nessa nova ordem: ela é e deve ser portadora e construtora da paz. Para que a comunidade cristã seja efetivamente uma portadora da boa nova, seu anúncio e seu modo de proceder devem estar coerentemente conectados. Sua estrutura e seus membros devem ser “constantemente testemunhas e atores da paz, da justiça, do amor e da solidariedade com os pobres”.⁸²⁰

⁸¹⁷ Além de Mc 16,15, o termo *ktísis* é utilizado também em 10,6 e 13,19 com esse sentido cósmico. GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W., *κτίσις*, p.122.

⁸¹⁸ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 150 (grifo do autor).

⁸¹⁹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 147.

⁸²⁰ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 146. O autor considera como uma ação efetiva de construção da paz uma profunda inserção da Igreja em todas as culturas, especialmente naquelas onde sua presença é ainda incipiente. Obviamente, dentro de suas perspectivas sociais e temporais (páginas 150-151): Que nos países islâmicos a Igreja dê um testemunho de oração e de caridade. Que na América Latina a Igreja seja a Igreja dos pobres à luz do Evangelho, sem ser influenciado por ideologia qualquer. Que nos regimes comunistas, ela dê um forte testemunho de sua fé no Deus vivo e acolha para si as necessidades espirituais, manifestas particularmente entre jovens intelectuais revoltados com ideologia que parece vazia e enganadora. Que nos países industrializados do Ocidente os cristãos se tornem conscientes do perigo que o materialismo prático representa para a fé. Por fim, que os cristãos

Importa recordar, então, que essa paz, construída e sustentada na superação de toda violência e divisão que marcam a existência humana, sinal da condição pecadora na qual o ser humano se encontra, insere esse ser humano na dimensão do perdão. A paz é fruto do perdão divino; a paz é sustentada na vivência do perdão entre as pessoas,⁸²¹ consolidada na constante busca do bem comum para todas as pessoas e para toda a criação.

5.4

A linguagem de comunhão reconciliadora de Pentecostes: o Espírito unificador

Profundamente vinculadas ao exposto acima, vale destacar a reflexão que podemos fazer a partir da hermenêutica da paz sobre um elemento fundamental do testemunho de Jesus sobre sua relação com o Pai: a unidade trinitária (Jo 14,20, 6,57).⁸²² Elemento de profunda importância para a mística e a espiritualidade cristãs comprometidas com a paz. Por si só, a unidade trinitária suscita uma análise devidamente meticulosa. Entretanto, nossa intenção fundamental é fazer uma reflexão sobre algumas afirmações de Jesus pelo ângulo da hermenêutica da paz. Como afirma Coste

*Sua grande contribuição, de acordo com esse ponto de vista, é que Deus é Paz assim como ele é Amor e que ele é a Fonte última da paz à qual nós aspiramos e que nós iremos promover entre nossos irmãos. Deus, sublinhamos, o Deus Trinitário, o Deus que é Comunhão de Amor entre as Três Divinas Pessoas. O Deus que nos é revelado de uma maneira incomparável pelas palavras de despedida (palavras de aDeus) do Senhor. (...) A Comunhão de Amor Trinitária é a Fonte e a Origem suprema da comunhão de amor entre os seres humanos. A Paz do Deus Trinitário é a Fonte e a Origem da paz inter-humana.*⁸²³

sejam, no mundo todo, testemunhas e construtores da paz, da justiça e da salvaguarda da criação. Testemunha e construtores pela graça da Paz do Ressuscitado. Esta é uma visão sumamente importante sobre uma eclesiologia da paz.

⁸²¹ COSTE, Theologie de la paix, p. 120. COSTE, R., Il est notre paix, p. 178s.

⁸²² A unidade entre o Pai e o Filho como tema central de Jo que fundamenta a unidade do Filho com a humanidade. GRESHAKE, G., El Dios uno y trino, p. 343.

⁸²³ COSTE, R., Il est notre paix, p. 84 (grifos do autor).

5.4.1

O mandamento novo: comunhão como fundamento da paz

Profundamente relacionado com a relação de causalidade entre a comunhão trinitária e a paz (inter-humana) está o fato da inserção da comunhão no centro do mandamento dado por Jesus aos discípulos. Para Coste, a formulação “mandamento novo”, inserida na dinâmica das chamadas “palavras de despedidas” (Jo 13,33-35; 15,12.17), é uma grande contribuição à teologia e à espiritualidade cristãs.⁸²⁴ Essa contribuição se refere ao fato de que no Evangelho de João há uma ampliação do amor, comparada com o amor ao próximo dos sinóticos (Mt 22,39 (5,44); Mc 12,31; Lc 10,27). Mais que uma sobrepujança de amor, há uma tautologia teológica cujo sentido está no fato de que seu parâmetro é o amor do próprio Jesus (não o nosso, limitado e ambíguo), pelo qual o próprio Jesus se faz presente na comunhão fraterna.⁸²⁵ Amor, como já visto, inserido na dinâmica de uma vida que se põe a serviço da humanidade, o ser para a alteridade.⁸²⁶

Se o amor-comunhão inter-humano encontra seu fundamento e razão de ser no amor divino, no amor do Pai, no amor trinitário, ele é, então, universal. Como tal, não pode ser restrito à comunidade cristã, mas aberto a toda humanidade e a toda criação.⁸²⁷ Assim, não há contradição entre o amor ao próximo dos sinóticos e a caridade do quarto evangelho. Superando o perigo da exclusão e do sectarismo, ele contribui efetivamente para abrir nossos olhos e ver toda a sociedade humana como nosso próximo. Como afirma Coste:

A dinâmica do amor que vem do “mandamento novo” deve ser assumida e vivida pelos cristãos como uma contribuição essencial aos olhos de toda a humanidade. Em um esforço gigantesco – colaborando com todos os irmãos e com todas as irmãs que agem no mesmo sentido – para transformá-la, se possível, *na dinâmica axial da história*. Eles compreenderão e farão compreender que ela é *a condição fundamental para a promoção da paz*.⁸²⁸

Essa proposta de Jesus parece uma utopia diante de um mundo marcado pela violência, pelo egoísmo e pelo ódio. De fato, é diante dessa realidade adversa que a proposta de paz do Evangelho deve ser vivida;⁸²⁹ é nesse contexto que a hermenêutica da paz deve estar presente dando sentido ético e estético às nossas

⁸²⁴ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 85.

⁸²⁵ MAGGIONI, B., *O Evangelho de João*, p. 418.

⁸²⁶ KASPER, W., *Jesus, el Cristo*, p. 267.

⁸²⁷ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 86.

⁸²⁸ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 89.

⁸²⁹ É o que já aparece em certos textos joaninos, como Jo 15,18-20; 1Jo 3,13, bem como em textos dos sinóticos sobre o ódio (Mt 10,22; 24,9; Mc 13,13; Lc 21,17) e sobre a perseguição (Mt 5,11-12; Lc 6,22-23).

relações humanas e sociais. Esse mundo, como objeto do amor de Deus, é, ao mesmo tempo, mundo do pecado e mundo da graça. Ao mesmo tempo em que é fonte de violência, é o campo e o terreno em que semeamos a não violência, em que geramos e construímos a paz.

É importante perceber que essa dialética do amor que se volta à realidade da violência e do ódio, não apenas como reação opositora, mas como cura, só é possível pela afirmação do amor incondicional divino e da comunhão que dele deriva. Amor-comunhão possui implicações profundas e basilares na construção da paz, pois é neste mundo que, como cristãos, somos chamados a corresponder ao amor trinitário e promover, no seu dinamismo e radicalidade, a justiça, a fraternidade, a comunhão e a paz.

Essa foi a experiência e o testemunho das primeiras comunidades cristãs. Desde os primeiros tempos, a Igreja experimentou uma severa oposição e perseguição; entretanto, sua resposta não foi a violência ou o ódio, mas uma atitude e um testemunho de amor fraternal, solidário e não violento.⁸³⁰ É interessante perceber naquele contexto uma interessante estratégia pastoral, marcada pela abertura e pela presença fraterna na sociedade. Sem negar valores que nela se faziam presentes, fazia-se, ao mesmo tempo, a necessária crítica de tudo o que ia contra os valores evangélicos, tendo em conta que contra o ódio do mundo, a melhor resposta é o amor.⁸³¹

Diante dos interesses de um mundo fechado em si mesmo, a luta e a promoção dos direitos humanos, da justiça e da paz provocam hostilidade e ódio. Esse fato é anterior e independe da fé cristã. Por isso é que a perseguição por causa da justiça precede a que é feita por causa da fé cristã (Mt 5,10-11).⁸³² Mesmo que não se possa afirmar que o objetivo seja despertar o ódio, este deve ser encarado como um possível desafio a ser superado. Desse modo, para o discípulo de Jesus, a coragem se constitui como um genuíno elemento na construção da paz.⁸³³

Essa coragem é um desdobramento da hermenêutica da paz, diante da

⁸³⁰ WENGST, K. *Pax romana*, p. 100-101.

⁸³¹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 94.

⁸³² De certo, fé e justiça não são contraditórias. Há aqui uma profunda relação entre ambas, pois a perseguição por causa da justiça se dá pela identificação com o próprio Cristo. ZEILINGER, F., *Entre o céu e a terra*, p. 66. Principalmente quando se leva em conta e se reconhece a “violência estrutural e da espiral ascendente da violência” na época. HORSLEY, R. A., *Jesus e a espiral da violência*, p. 27.

⁸³³ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 95.

realidade na qual a paz é vivida e construída. Ela é uma resposta àquela proposição provocativa do Jesus ressuscitado feita aos discípulos: a doação de sua paz (Jo 20, 19.21, “Eu deixo a paz, eu vos dou a minha paz”, Jo 14,27a). Essa afirmação de Jesus é extremamente provocativa, pois ela se dirige a uma situação concreta: o drama no qual se encontravam os discípulos (Jo 14,1.27c).⁸³⁴ Naquela situação limite, sua palavra ecoou como um apelo para que permanecem firmes na fé, na esperança e no amor. Em outras palavras, para que permanecem nele, para que vissem em Jesus, em sua pessoa, em suas palavras e em todos os seus atos a referência do modo de agir do discípulo do “Caminho, Verdade e Vida”, no seguimento de Jesus, vivo e presente, como foi sua experiência com seus discípulos.

Seguindo essa linha de raciocínio, não se pode ver no qualificativo “minha paz” apenas uma questão superficial pela qual ela se diferencia da “paz do mundo”. “Minha paz” quer evidenciar a dimensão e a gênese trinitária da paz de Cristo. Essa paz é sua paz porque é um convite a colocar no Cristo a fé, a dirigir o olhar para sua pessoa e seu ministério e descobrir o sentido da paz inserida no Mistério trinitário.⁸³⁵ A paz é um convite à comunhão trinitária, a entrada no mais íntimo da relação existente entre o Pai, o Filho e o Espírito. Diante desse convite, como não comungar do amor infinito do Deus

que é Pai, Filho e Espírito Santo (o Paráclito, o Consolador), o Deus que é Amor na inefável Presença de cada um dos Três na relação com o outro (a mais total partilha e, não obstante, a peculiaridade pessoal mais perfeita), e que ama cada um de nós com o mais terno amor? (...) É isso que Jesus nos revela: nós nunca estamos, em realidade, sós. Sempre há, no mais profundo de nossa vida, a divina, a adorável Presença.⁸³⁶

Ora, se a realidade divina é uma presença constante na realidade humana, é possível afirmar que também a humanidade participa, *mutatis mutandis*, da presença trinitária e dela comunga. A partir dessa comunhão trinitária e de nossa participação na presença trinitária, a paz é um dom divino; assim como a presença divina está imbricada com a presença-realidade messiânica, salvadora, reveladora de Jesus, dom supremo do Pai à humanidade, que se faz presente e agente no Espírito Paráclito. Nesse sentido, pode-se afirmar, teologicamente e fundamentalmente, que essa paz somente pode ser dada por Deus. E é efetivamente

⁸³⁴ Esse drama, ou crise, é o pano de fundo para o dom escatológico da paz presente no final do discurso de Jesus. ZUMSTEIN, J., *La paix dans le quatrième évangile*, p. 181.

⁸³⁵ GALINDO GARCÍA, A., *Paz y teología trinitaria*, p. 163-184. O autor estabelece uma interessante relação entre a paz e as funções das Pessoas trinitárias.

⁸³⁶ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 97-98.

o que Ele concede à sua criação: sua paz fundada na *comunhão pericorética*.

*A Paz mesma (própria) de Deus: a Paz do Deus trinitário, que é bem mais que aquela do Deus solitário (aquele do Antigo Testamento, dentro de uma Pedagogia divina). Pelo dom desta Paz, nós somos inseridos no círculo de fogo da Comunhão trinitária. Esta Paz do Deus trinitário nos é comunicada pelo próprio Jesus, dado que ela é propriamente a sua Paz: a Paz do Cristo, a Paz do Verbo encarnado. (...) Ela estimula grandemente nosso esforço de promoção da paz humana (sempre de acordo com sua trilogia englobante: paz, justiça, cuidado com a criação). Pois ela repousa sobre o amor. (...) A Paz do Cristo (comunicação da Paz do Deus trinitário) é ao mesmo tempo o desabrochamento supremo no amor e o convite mais forte que seja à ação em nossa história humana. O dom de Cristo é ao mesmo tempo dom de Felicidade e da transfiguração do nosso mundo de pecado e de violência em um mundo de graça e de amor.*⁸³⁷

5.4.2

Uma antropologia da paz como específico da fé cristã

Coerentemente com uma abordagem antropológica da Revelação, na qual a realidade humana é inserida e o ser humano não é apenas destinatário como também objeto da Revelação,⁸³⁸ falta dizer em que medida a hermenêutica da paz se refere à realidade e à atividade humanas.

A perspectiva crística da paz nos permite afirmar categoricamente que a paz é expressão da nova humanidade. Nesse ponto, mais nos interessa uma aproximação de cunho antropológico existencial⁸³⁹ sobre uma ética marcada pela dinâmica da paz. Dentre suas principais características vale destacar como ponto central o “mandamento de amor”, do qual derivam duas atitudes fundamentais: a não violência e o amor aos inimigos (Mt 5,38-42 (paralelo Lc 6,29s) e Mt 5,43-48).

Sobre a não-violência, vale destacar a escala decrescente de intensidade presente na linguagem provocante da ética radical de Jesus sobre a superação da violência.⁸⁴⁰ Trata-se do “desejo ardente”⁸⁴¹ de Jesus de interromper a espiral de violência, não por uma atitude de aceitação passiva, mas sim como defensor e

⁸³⁷ COSTE, R., Il est notre paix, p. 99-100.

⁸³⁸ “Enquanto destinatário da revelação, o homem é objeto dessa revelação. Enquanto destinatário do amor do Pai, chega a conhecer até as últimas consequências quem é ele mesmo. A verdade revelada é verdade de salvação. É justamente essa verdade que nos diz quem é o homem, fazendo-nos conhecer ao que ele é chamado”. LADARIA, L. F., Introdução à antropologia teológica, p. 12.

⁸³⁹ GONZÁLEZ FAUS, J. I., La humanidad nueva, p. 315.

⁸⁴⁰ LOHFINK, G., Como Jesus queria as comunidades, p. 75.

⁸⁴¹ Assim traduz a Carta Apostólica *Desiderio Desideravi* a afirmativa de Jesus em Lc 22,15, indicando seu desejo de nos revelar o amor trinitário, DD 2.

iniciador de uma dinâmica ativa de não-violência,⁸⁴² vivida nas situações concretas da vida. Por isso, as sentenças mateanas estão baseadas em fatos tirados do cotidiano dos ouvintes de Jesus.⁸⁴³ Essa ética da paz baseada na não violência encontra seu ponto culminante na exigência do “amor ao inimigo”, como a radicalidade do amor ao próximo.⁸⁴⁴ Um amor radical que encontra no amor incondicional de Deus sua razão de ser, pois quando o ser humano ainda era “pecador” e “inimigo” de Deus, Ele nos enviou seu Filho, que nos reconciliou com Deus (Rm 5,7-10).

Numa direção mais comunitária, a paz revela-se como expressão da comunhão fraterna. Nela, a paz com Deus reflete-se no relacionamento comunitário, pois é nele que o amor ao próximo torna visível e mostra toda a autenticidade do amor a Deus, bem como é na coexistência em paz que o Deus da paz se torna presente (1Jo 4,20; 2Cor 13,11).⁸⁴⁵

A comunhão fraterna como expressão da paz é o elemento que define em que consiste a ética social do Reino de Deus, ou seja, “justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (Rm 14,17). A justiça se relaciona ao cuidado que cada membro da comunidade deve ter para com os outros, para que ninguém seja juiz do outro, ou causa de escândalo; a alegria se entende em relação à tristeza causada pela opção alimentar de alguns; e a paz é o elemento catalisador, é a expressão da concórdia que deve ser parte essencial do Reino (Rm 14,13-17). Essa vocação revela o modo de ser da humanidade nova, de todos aqueles e aquelas que querem assumir em suas relações pessoais e sociais o “novo tipo de humanidade proposto por Jesus”.⁸⁴⁶

Contudo, a antropologia da paz não elimina a responsabilidade e a ambiguidade humanas, mas, na qualidade de uma dinâmica de transformação, ela é transformadora de nossa humanidade e da sociedade. É nesse sentido que podemos falar de uma antropologia cristã da paz como um dado constitutivo específico da fé e do modo de ser cristão.⁸⁴⁷ É inegável a convicção de que Cristo é a nossa paz. Mas essa certeza, como certeza de fé, não se limita a uma questão teórica; ela é

⁸⁴² COSTE, R., *Théologie de la Paix*, p. 103.

⁸⁴³ LOHFINK, G., *Como Jesus queria as comunidades*, p. 77.

⁸⁴⁴ COSTE, R., *Théologie de la Paix*, p. 86.

⁸⁴⁵ COSTE, R., *Théologie de la Paix*, p. 85.

⁸⁴⁶ COSTE, R., *Théologie de la Paix*, p. 119.

⁸⁴⁷ Esse dado fica mais claro quando analisado na perspectiva da nova humanidade, principalmente na relação da paz com a reconciliação. MOYA, C., *Conflito, libertação e reconciliação*, p. 39-40; ou na perspectiva do aspecto eco-humano na relação da paz com a justiça. SELLA, A., *A justiça*, p. 113.

uma questão ética, pois o “dom maravilhoso da paz de Cristo chama nossa livre cooperação para poder se enraizar e frutificar em nós”. Ela é como que um agente que opera uma transformação profunda, capaz de transformar as pessoas em “amantes, libertos do egoísmo, pacíficos, prontos para escutar o outro e dialogar com ele, ardentes promotores da paz e da justiça”.⁸⁴⁸

Essa perspectiva antropológica da paz está baseada na unidade: “para que eles sejam um como nós somos um.” (Jo 17, 11): a unidade trinitária como paradigma da unidade humana.⁸⁴⁹ Para Coste, a petição de Jesus presente na chamada “oração sacerdotal” (Jo 17) tange nossa realidade humana não apenas como beneficiários de sua súplica, em um sentido passivo. A oração de Jesus sobre a unidade revela uma dimensão ativa e proativa de comunhão, ou seja, há uma profunda identificação entre a oração e a ação de Jesus e a nossa oração e ação. Por isso, é importante perceber a perspectiva da hermenêutica da paz nessa oração de Jesus.

Na medida em que a oração cristã abarca a pessoa em sua integralidade, ela assume suas dimensões e expressa o ser por inteiro no encontro com Deus⁸⁵⁰ e na solidariedade humana.⁸⁵¹ Baseado nessa premissa, se a narrativa joanina apresenta uma oração dirigida pelo próprio Filho ao Pai, por ela, então, Jesus nos introduz na íntima comunhão trinitária, na relação entre as Pessoas divinas. Portanto, na relação fundamental da Filiação divina, ou seja, o diálogo íntimo do Filho com o Pai, é inserida nossa dimensão filial e fraternal.⁸⁵² Em outras palavras, na oração cristã, nossa humanidade é inserida na comunhão trinitária e na realidade salvífica;⁸⁵³ um desdobramento da relação entre imanência e economia divinas.

Mas se essa realidade salvífica nos dignifica, ela também questiona e instiga nossa dimensão filial e fraternal, pois

Se tantos cristãos, no curso de séculos, foram tão facilmente coniventes com a violência e a guerra, não era que sua fé em Deus era caricatural, radicalmente ilógica?

⁸⁴⁸ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 100.

⁸⁴⁹ “Pai santo, guarda-os em teu nome, que tu me deste, para que eles sejam um, como nós somos um. (...); que todos sejam um, como tu, Pai, estás em mim e eu em ti; que também eles estejam em nós, (...); para que sejam um como nós somos um, eu neles como tu em mim, para que eles cheguem à unidade perfeita”. Jo 17, 11.21.22-23. Essa unidade se funda na afirmação categórica de Jo 10,30: “Eu e o pai somos um”, na qual podemos ver, assim como em outras citações, não apenas a unidade metafísica, mas a dimensão operativa da unidade: Jesus *trabalha* como o Pai *trabalha* (5,17); *faz* o que o Pai *faz* (5,19-20); *conhece* o Pai como é *conhecido* por Ele (10,15). De certo, uma unidade supõe a outra; mas no contexto da petição e preocupação de Jesus, a unidade significa a permanência, com todo o sentido teológico desse termo em Jo, na missão e na comunhão do Cristo (1Jo1,3).

⁸⁵⁰ GS 14. GONZÁLEZ BUELTA, B., *Orar em um mundo fragmentado*, p. 61-62..

⁸⁵¹ METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 117.

⁸⁵² COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 102.

⁸⁵³ MOIOLI, G., *Oracion*, p.1174.

*O cristão é aquele que, como Jesus, com Jesus e em Jesus, se dirige com confiança para o Pai, para lhe dizer: Nosso Pai. E, por este mesmo fato, se sua fé é coerente, ele confessa que todos os outros seres humanos são seus irmãos e suas irmãs e ele se engaja a lhes tratar como tais.*⁸⁵⁴

Se a hermenêutica da paz se apresenta como um elemento essencial da fé e da oração cristãs, ela também o é da vivência cristã, das relações que o ser humano estabelece com os outros seres e com toda a criação. A hermenêutica da paz configura, portanto, a alteridade. Como tal, ela é elemento essencial no anúncio da salvação-libertação do Cristo glorioso, vencedor da morte e da violência. Em outras palavras, a hermenêutica da paz é elemento constitutivo e formativo da evangelização, da fraternidade, da solidariedade, do diálogo.⁸⁵⁵

Assim, a paz se torna o ideal de uma humanidade fraterna e solidária. Tal como o desejo do Criador, toda a criação encontra na paz sua expressão mais perfeita (1Cor 14,33). E essa paz, entendida como ordem e harmonia, está em conformidade com a vontade de Deus, pois toda a criação é boa (Gn 1, 4.10.12.18.25.31). Essa bondade da criação não se restringe à dimensão ôntica das criaturas: mais do que ser bom, cada ser é criado para o bem, para o bom relacionamento entre todos os seres. A força do adjetivo “bom” está, justamente, na expressão da harmonia da criação.⁸⁵⁶

Essa visão da paz como harmonia da criação revela a necessária ordem na sociedade, como expressão da vontade de Deus que tudo criou em e para a paz. Igualmente, ela é manifestação da ação salvadora de Cristo, que veio anunciar a boa nova do Reino de Amor e de Paz;⁸⁵⁷ que nos veio anunciar, em definitivo, o “Evangelho da paz” (Ef 6,15.17), a boa notícia de que a salvação é, em suma, a plenitude da paz.⁸⁵⁸

É na plenitude da paz que o ser humano chega àquela condição que lhe foi dada, por graça, pelo Pai: ser filho no seu Filho, pois os construtores da paz

⁸⁵⁴ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 102.

⁸⁵⁵ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 105s.

⁸⁵⁶ RAD, G., *El Libro del Genesis*, p. 73.

⁸⁵⁷ COSTE, R., *Théologie de la Paix*, p. 83.

⁸⁵⁸ “Na soteriologia da *Carta aos Efésios* e da *Carta aos Colossenses*, destacam-se os temas de paz e reconciliação: “Ele (Cristo) é a nossa paz” (Ef 2,14). Aqui, paz (*shalom*) e reconciliação tornam-se o centro e a melhor expressão da redenção.”. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algumas questões sobre a teologia da redenção*, n. 17. Vale aqui retomar a afirmação de Conzelmann, “O conteúdo da salvação pode ser definido em todo o Novo Testamento pela paz”. CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament*, p. 336.

encontram a felicidade plena⁸⁵⁹ na convocação à filiação divina e à fraternidade universal, construtoras da justiça e da paz.⁸⁶⁰ Abarcando toda a realidade humana e sem ignorar a dimensão cósmica da consumação, como ser criado na paz e para a paz, nela a criatura humana, em toda sua dramaticidade histórica, encontra a plenitude do ser. A concepção cristã da paz, expressa na complexidade semântica do termo *shalôm*, inseparável da dimensão crística, corresponde à plenitude escatológica de toda realidade criada.⁸⁶¹

O Papa Francisco nos alerta para a inseparável relação da concepção cristã da paz com a preocupação e o cuidado pela natureza, pela justiça e pelos pobres.⁸⁶² Desse modo, podemos afirmar que não apenas a violência é uma ameaça à paz; tudo o que atinge e oprime o ser humano e o meio ambiente é contrário à paz. Portanto, a hermenêutica da paz, como reveladora do projeto de Deus sobre a paz, implica a superação de toda e qualquer forma de ameaça à vida, de todo tipo de violência e de toda causa de sofrimento da mãe-terra e do irmão pobre.⁸⁶³

5.5

A dimensão litúrgica da hermenêutica da paz: Eucaristia, Mistério Pascal e hermenêutica da Paz

O anúncio da paz do Ressuscitado é não somente evocativo, mas, igualmente, provocativo e performativo. O sentido dessa afirmação se funda na reflexão sobre a Eucaristia como a presença sacramental do Verbo encarnado que se realiza na nossa realidade humana.⁸⁶⁴ Na visão teilhardiana, a Hóstia sacramental abarca toda a realidade do universo, de modo a revelar a presença do Cristo Universal. É uma perspectiva na qual toda a realidade criada é portadora de um dinamismo sacramental que caminha para sua consumação em Cristo.

Essa reflexão de Teilhard de Chardin explicita uma corrente presente na

⁸⁵⁹ Felicidade, a bem-aventurança, entendida como a finalidade do ser humano, tal como afirma Santo Tomás, GESCHÉ, A., O ser humano, p. 136.

⁸⁶⁰ FT 30, 127, 271.

⁸⁶¹ BOFF, L., Vida para além da morte, p. 67.

⁸⁶² É interessante notar como o Papa Francisco estabelece uma relação entre a situação contextual da *Pacem in Terris* e o da *Laudato Si'*, entre a “crise nuclear” e a “crise da deterioração global do ambiente”.

⁸⁶³ LS 53.

⁸⁶⁴ “The center of Christ's personal energy is really situated in the Host.”. CHARDIN, P. T., Science and Christ, p. 65.

teologia e na fé cristãs que se relaciona com a visão do Cristo cósmico da Carta aos Romanos (Rm 8,18-23), retomada pelo Vaticano II, especificamente na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*.⁸⁶⁵ A questão fundamental é o Cristo presente em nossa história, sua presença eucarística como ponto culminante de toda realidade humana e cósmica. Segundo Coste, ela está em consonância com a pungente questão do meio ambiente e sua relação com a paz, na medida em que “transfigura a trilogia ecumênica: Paz, Justiça e Gerência da criação.” A Eucaristia desvelaria assim “o Sacramento da Paz requerido pelo Senhor da Igreja e do mundo”.⁸⁶⁶

Essa brevíssima introdução se coaduna com a reflexão sobre a Ceia do Senhor,⁸⁶⁷ cujo ponto central é a percepção da teologia que perpassa a tradição da ceia como Eucaristia, sua relação com a missão de Jesus, com o Mistério Pascal e suas implicações na experiência cristã, dado que uma teologia eucarística não pode se separar das questões da existência crista.⁸⁶⁸

5.5.1

Eucaristia, comunidade e reconciliação

Em linhas gerais, vale pontuar que no ensinamento sobre a Eucaristia, ela é apresentada, esquematicamente, como um rito da aliança entre Deus e a humanidade; um rito central da “Nova Aliança”; um rito eclesial apresentado como um memorial. Neste caso, o termo memorial tem um sentido

que vai bem mais longe que uma simples ideia de lembrança ou mesmo de símbolo: o Único sacrifício de Cristo dentro de suas três fases indissociáveis (Eucaristia, Paixão, Ressurreição), que operou, uma vez e para sempre, a salvação da humanidade inteira até o fim da história, e atualizado como fonte de graça para toda comunidade participante, cada vez que é celebrado o rito eucarístico.⁸⁶⁹

Para Coste, essa é a intensidade do realismo sacramental da Eucaristia: uma

⁸⁶⁵ LG 11, onde afirma a dimensão do sacrifício eucarístico como “fonte e ponto culminante de toda a vida cristã”. Ver também SC 10, “A liturgia é o cimo e a fonte da vida da Igreja”.

⁸⁶⁶ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 63.

⁸⁶⁷ Conforme o relato, tido como mais primitivo, de 1Cor 11,17-33, principalmente os versículos 23-26.

⁸⁶⁸ O contexto de 1Cor 11,17-33 nos mostra como a teologia sobre a Eucaristia está relacionada a um problema de fundo. Nesse caso específico, o individualismo e o partidarismo presentes na comunidade, verificado de forma clara no fato de que cada um se preocupa apenas em satisfazer sua fome (glotonaria).

⁸⁶⁹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 65.

hermenêutica eucarística, ou seja, o rito eucarístico na perspectiva do sacramento do sacrifício redentor que decorre da relação profunda e plena entre o Mistério de Cristo e o Mistério Eucarístico. Essa perspectiva apoia-se numa compreensão da teologia sacramental que não resume a instituição à simples questão factual de um ato formal quase que jurídico. A instituição da Eucaristia, bem como o próprio rito eucarístico presente no Novo Testamento, são entendidos na perspectiva do mistério de Jesus e de toda sua experiência que dele decorre, sintetizada em sua Paixão, Morte e Ressurreição.⁸⁷⁰

Um dado que deve ser levado em conta é que essa prática e teologia da eucaristia supõem uma perspectiva antropológica pensada a partir da vivência humana da refeição, ou seja, a relação entre o ato de comer e a experiência comunitária, na qual estão inseridas as tradições da hospitalidade e da convivialidade.⁸⁷¹ Há aqui uma significação de complementariedade: a relação entre a vida cristã e a vida humana; aquela que se enraíza nesta. O fato de Jesus ter colocado uma refeição como ato central da comunhão cristã se fundamenta na própria dimensão central que a refeição tem na vida humana, naquilo que há de mais humano: a refeição como uma necessidade biológica e como uma realidade social, comunitária, que se traduz na partilha do alimento, na comensalidade, na convivialidade.

Segundo Coste, essa “antropologia da refeição” é perfeitamente aplicável à “Ceia do Senhor”, pois a refeição “supõe, cria ou desenvolve as ‘relações de amor’ entre aqueles e aquelas que dela participam”, ou mesmo as recria na medida em que atestam a *reconciliação* entre antigos inimigos.⁸⁷² Nesse caso específico, estamos diante de uma realidade fundamental: o ministério de reconciliação, o qual está no centro vital do ministério eclesial, de modo que há um vínculo essencial entre o sacramento da reconciliação e a eucaristia (2Cor 5,18s).

A afirmação de que Jesus viveu profundamente essa dimensão humana comunitária de convivialidade vai além de uma constatação biológica ou mesmo

⁸⁷⁰ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 65.

⁸⁷¹ Vale notar que a admoestação presente no texto de 1Cor 11,17-33 é motivada pela postura incoerente com a partilha da mesa, 1Cor 1120-22. A tradição bíblica da hospitalidade, como na narrativa de Mambré (Gn 18,1-15), mostra como essa dimensão humana é estendida à relação com o próprio Deus, que se faz hóspede de Abraão. No Novo Testamento, há a exigência do acolhimento como interação da filiação divina em Jo 1,11s e Rm 12,13.

⁸⁷² COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 70 (grifo do autor).

sociológica. Ela é uma afirmação teológica.⁸⁷³

Isto significa que a vida cristã é essencialmente comunitária (como foi sua comunidade de vida itinerante com seus discípulos, durante seu ministério público): Comunidade reunida nele, o Senhor, Deus-conosco, convocada a pôr em comum a extrema diversidade de dons pessoais de cada um e o respeito mútuo.⁸⁷⁴

5.5.2

Eucaristia, Mistério Pascal e a perspectiva da hermenêutica da paz

Encaminhando uma aproximação entre o Mistério eucarístico e o objetivo deste trabalho, é preciso perceber a importância da relação entre a dimensão litúrgica da Eucaristia e o Mistério Pascal, inseridos na perspectiva da hermenêutica da paz. Para tanto, é preciso destacar alguns pontos sobre o Mistério da Eucaristia que nos revelam suas implicações em nossa realidade.

Primeiramente, o Mistério da Eucaristia nos coloca diante de uma poderosa síntese: a Eucaristia sumaria a história da salvação. Essa síntese deve ser interpretada a partir da “palavra trinitária”, um importante aspecto para se evitar a separação ou a dicotomia entre a Palavra e o Mistério da Eucaristia, pois o Cristo é a realização da Palavra dirigida à comunidade; ele é a Palavra encarnada na comunidade; ele é a Palavra que age, na potência do Espírito, na comunidade que continuamente invoca o Pai, de quem a Palavra vem e a quem a Palavra volta; e com quem a Palavra nos espera.

No sacramento eucarístico, a Igreja tem a realização e tudo o que a palavra anuncia. Ali é presente a Páscoa da morte e ressurreição do Senhor, vértice e recapitulação de todas as palavras ditas por Deus a nossos pais por meio dos profetas e todos os eventos da história da salvação. Ali chega ao cumprimento o mistério da encarnação, (...) Ali é renovado o mistério de Pentecostes, (...) Ali, em um banquete preparado por Cristo, se antecipa e degusta a Parusia.⁸⁷⁵

Aqui nos apoiamos na compreensão da história da salvação segundo a *Sacrosanctum Concilium* e a *Dei Verbum*, isto é, no modo como esses documentos e a própria teologia do Vaticano II designam a história da salvação na relação com o caráter dinâmico da Revelação divina.

⁸⁷³ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 67-68, onde o autor percorre vários textos do Novo Testamento argumentado em favor dessa teologia.

⁸⁷⁴ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 68. A essência da ceia do Senhor é exatamente a comunhão. LÉON-DUFOUR, X., *O pão da vida*, p. 20.

⁸⁷⁵ SORCI, P., *Dalla parola scritta alla parola celebrata*, p. 25s. Em outro artigo, esse autor retoma essa temática, com algumas modificações. SORCI, P., *La Parola di Dio nella liturgia. Non è un monologo, ma azione viva*.

A Dei Verbum, ao sumariar o denso conteúdo e o sentido pleno da Revelação cristã, relaciona fato e economia, a automanifestação de Deus com o seu mistério salvífico.⁸⁷⁶ O diálogo estabelecido por Deus, por meio de sua Palavra, com a humanidade é um convite para uma relação e um convívio amoroso entre ambos, pois a palavra-ação de Deus é criadora e salvadora, num movimento de comunhão entre Deus e a humanidade. E a expressão mais concreta dessa palavra criadora-salvadora se dá na encarnação do Verbo. No evento Jesus Cristo a economia salvífica encontra sua plenitude.

Igualmente, a imagem de Deus nos é revelada plenamente, de modo que em Jesus temos acesso ao Pai e somos ungidos com o Espírito, na certeza de que participamos da filiação divina: no Espírito, participamos da comunhão existente entre as três divinas Pessoas. Portanto, por Revelação compreendemos muito mais que um simples fato verbal. Ela compreende a ação trinitária salvífica de Deus em favor de toda a sua criação.

A revelação plena de Deus em Jesus Cristo, esse evento trinitário, é a base do cristianismo;⁸⁷⁷ seu fundamento encontra-se no fato de ser uma religião de revelação.⁸⁷⁸ Esta afirmação toca o coração da religião cristã, pois a Revelação não é apenas sua essência, mas é o próprio sentido de sua origem, de sua possibilidade de existência, de sua identidade, de sua missão.⁸⁷⁹ A realidade da Revelação manifesta mais que simplesmente uma categoria na qual o cristianismo se encontra.⁸⁸⁰ Este é possuidor da tarefa de anunciar e testemunhar o projeto do Reino de Deus e o Deus do Reino.

Desde a tradição veterotestamentária, o encontro entre Deus e o ser humano é uma realidade fundamental.⁸⁸¹ Esse encontro é marcado pela dimensão interpessoal, o encontro da pessoa divina com a pessoa humana, no qual Deus manifesta seu ser e seu desígnio salvífico para a humanidade e, por palavras e gestos, age e se faz presente na história humana, fazendo dessa história lugar de sua Revelação-Comunhão.⁸⁸² Ao mesmo tempo, é nessa história que o ser humano

⁸⁷⁶ DV 2 e 4.

⁸⁷⁷ PIKAZA, X., *Dios como espíritu y persona*, p. 15.

⁸⁷⁸ LIBANIO, J. B., *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 17.

⁸⁷⁹ LATOURELLE, R., *Teologia da revelação*, p. 5.

⁸⁸⁰ Alguns autores elaboram uma taxionomia das religiões, na qual o cristianismo, junto com o judaísmo e o islamismo, é classificado como religião da revelação profética. KÜNG, H., *Religiões do mundo*, p. 15. PIKAZA, X., *Dios como espírito e persona*, p. 22.

⁸⁸¹ LATOURELLE, R., *Teologia da revelação*, p. 14.

⁸⁸² LIBANIO, J. B., *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 93.

responde à interpelação divina. A história humana é, portanto, o *locus* dessa história salvífica: da proposta divina e da resposta humana.

Por isso, essa dimensão histórica da Revelação, com seu projeto divino de comunhão, encontra eco no coração humano. A Revelação acontece na história e lhe dá novo rumo. A Revelação perpassa as aspirações do coração humano. Tudo que o ser humano faz relaciona-se com o projeto de Deus, seja como resposta positiva, seja como negativa.⁸⁸³ A relação entre a Revelação divina e a história humana chega à sua plenitude na encarnação do Verbo. Em Jesus, o Verbo Eterno se faz história humana. Ele assume nossa história com todas as suas implicações, de modo que sua vida não fica isenta das vicissitudes da realidade humana.

O ponto central da Revelação cristã é a Trindade. Jesus Cristo nos revela o Pai, do qual procede o Espírito que, a partir da unção do Messias encarnado, passa a ser o Espírito do Cristo. A relação existente entre as três divinas pessoas na imanência trinitária se manifesta na revelação da mesma. Em sua economia salvífica, o Pai, origem e princípio de toda a realidade, nos envia seu Filho, cuja missão é no-lo revelar em plenitude (Ef 1,3-14). Pelo mesmo Filho nos é dado o Espírito, o qual nos ensina tudo aquilo que o Verbo nos comunicou (Jo 4,26) e nos faz participar da relação do Filho com o Pai.⁸⁸⁴

Seguindo essa mesma linha de pensamento, mas na perspectiva da teologia litúrgica, Salvatore Marsili afirma que a “Revelação manifesta-se como um suceder-se de eventos, que de maneiras e em tempos diferentes indicam o realizar-se do mistério da salvação, existentes na eternidade em Deus”.⁸⁸⁵ A reflexão desse autor se baseia e desenvolve uma importante correlação entre Liturgia e Revelação em perspectiva econômica. Ela se insere na perspectiva da *Sacrosanctum Concilium* que apresenta a realização da história da salvação em três momentos: o momento profético, de anúncio do amor salvífico do Pai, presente no Antigo Testamento; o momento da plenitude dos tempos, na qual a salvação torna-se realidade humana através da encarnação do Verbo, o tempo do Cristo, mediador e reconciliador; o momento da continuidade, tempo da Igreja, originado na salvação operada de uma vez por todas por Cristo e em Cristo.⁸⁸⁶

⁸⁸³ SCHILLEBEECKX, E., Revelação e Teologia, p. 12.

⁸⁸⁴ LIBANIO, J. B., Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 93.

⁸⁸⁵ MARSILI, S., A liturgia, momento histórico da salvação, p. 108.

⁸⁸⁶ SC 5-6.

Há, portanto, uma centralidade do mistério do Cristo.⁸⁸⁷ Toda atuação de Jesus, a totalidade de sua vida, é um oferecimento ao Pai. Por isso, toda a sua vida é salvífica.⁸⁸⁸ Esse é o culto oferecido por Cristo ao Pai,⁸⁸⁹ o mesmo que se torna o culto da Igreja. Cada pessoa oferece seu culto ao Pai, em todo tempo e lugar, “na medida em que participa no mistério de Cristo celebrado / realizado na liturgia”.⁸⁹⁰ Desse modo, compreendemos melhor a correlação teológica entre Liturgia e Revelação em perspectiva econômica: a Liturgia é “um momento na história da salvação e precisamente o último, por meio do qual se estende a salvação realizada por Cristo ao âmbito da comunidade humana em todo o tempo e em todo o lugar”.⁸⁹¹

Partindo do pressuposto teológico da liturgia cristã como uma realidade que participa da dimensão teológico-econômica do mistério de Cristo, “história da salvação em ação”,⁸⁹² ela é uma contínua realização sacramental da salvação de Deus realizada na história humana, pela qual a Palavra se fez carne.⁸⁹³ Ela é o “momento-síntese” da história da salvação, sendo ao mesmo tempo seu momento último, cuja função é configurar tudo e todos em Cristo.⁸⁹⁴ A verdadeira natureza da liturgia é, então, a “transmissão do mistério de Cristo através de um rito, que é ao mesmo tempo *realização e revelação* do mesmo mistério, de modo sempre novo e sempre adaptado ao suceder-se dos tempos e ao variar dos lugares”.⁸⁹⁵

Ora, toda essa reflexão é fundamental para nossa compreensão da Eucaristia na perspectiva da hermenêutica da paz. Na perspectiva da teologia litúrgica, a Eucaristia é a atuação de Jesus em toda sua realidade na relação que ele estabelece com o ser humano.⁸⁹⁶ É nessa perspectiva que Coste afirma que “*A eucaristia em sua autenticidade é desta maneira: Fraternidade, Diálogo, Convivialidade, Reconciliação, Partilha: ao mesmo tempo fundamentos e componentes constitutivos da paz*”.⁸⁹⁷

⁸⁸⁷ MARSILI, S., Teologia Litúrgica, p.1177, 1183.

⁸⁸⁸ O Cristo símbolo-sacramento de Deus na sua humanidade, MARSILI, Teologia Litúrgica, p. 1184.

⁸⁸⁹ MARSILI, S., Liturgia, p. 643.

⁸⁹⁰ FLORES, J. J., Introducción a la teología litúrgica, p. 183.

⁸⁹¹ FLORES, J. J., Introducción a la teología litúrgica, p. 183. MARSILI, S., A liturgia, momento histórico da salvação, p. 110-112.

⁸⁹² MARSILI, Teologia Litúrgica, p. 1186.

⁸⁹³ FLORES, J. J., Introducción a la teología litúrgica, p. 184. MARSILI, Teologia Litúrgica, p. 1184.

⁸⁹⁴ FLORES, J. J., Introducción a la teología litúrgica, p. 185. MARSILI, Liturgia, p. 643.

⁸⁹⁵ MARSILI, S., A liturgia, momento histórico da salvação, p. 106.

⁸⁹⁶ LÉON-DUFOUR, X., O pão da vida, p. 154-155.

⁸⁹⁷ COSTE, R., Il est notre paix, p. 74 (grifo do autor).

Desse modo, podemos estabelecer uma confluência entre a Eucaristia e o Mistério Pascal a partir da hermenêutica da paz. Se a Revelação acontece na história humana, nessa mesma história acontece a história trinitária. No desenrolar do Mistério Pascal, Deus manifesta seu ser solidário. Pontualmente, a cruz é história trinitária de entrega de Deus por amor à humanidade: o Pai que entrega seu Filho, o Filho que se entrega ao Pai, o Espírito que é entregue pelo Filho.⁸⁹⁸ Na cruz, em estreita conexão com toda a vida de Jesus, manifesta-se a Trindade. Esse acontecimento é o conteúdo do anúncio cristão: o *kerigma* trinitário. O Mistério Pascal, mistério trinitário, é o mistério do amor salvífico de Deus. E a chave de leitura desse mistério é a paz (Ef 2,13-18).⁸⁹⁹

5.6

Conclusão do capítulo

A modo de conclusão deste capítulo, podemos perceber que no coração da prática de Jesus e na globalidade de seu Mistério Pascal, está presente a dimensão da diaconia (Jo 13,1-20).⁹⁰⁰ O fato e o fundamento para essa relação é a realidade sacramental presente no conjunto do Mistério Pascal, a relação profunda entre a dimensão Eucarística e o Mistério Pascal, principalmente por causa do messianismo de serviço vivido por Jesus.

Essa relação pode ser vista analiticamente do seguinte modo. Nos relatos neotestamentários sobre a Eucaristia está presente sua dinâmica de fundo: a encarnação do Verbo, que se fez humilde servidor de toda a humanidade, que livremente entregou seu Espírito na cruz, gloriosamente ressuscitado pelo Pai e que, como tal, sopra seu Espírito sobre os seus discípulos. Ora, essa é a descrição da Páscoa nova e definitiva em e por Jesus Cristo, a Páscoa da Nova Aliança. Como

⁸⁹⁸ Sobre essas sucessivas entregas ver FORTE, B., A Trindade como história, p. 33-40.

⁸⁹⁹ Interpretando o texto de Ef 2,14-18, Coste afirma que “É a paz a temática fundamental. O Mistério pascal dentro de sua inseparável globalidade (Paixão, Ressurreição, Pentecostes) é todo inteiro reinterpretado a partir dela”. COSTE, R., Il est notre paix, p. 10.

⁹⁰⁰ Não há no relato joanino sobre a última ceia a instituição da eucaristia. Contudo, em outros textos, o quarto evangelho relaciona o pão e o vinho com a carne e o sangue de Jesus (Jo 6,55s). Seja qual tenha sido o motivo pelo qual falta esse relato explícito da instituição, isto não seria, no nosso caso o mais importante.

afirma Coste, é Mistério Pascal em sua inseparável globalidade: Paixão, Ressurreição e Pentecostes.⁹⁰¹

Um elemento importante que deve ser destacado é que, na última ceia, Jesus, a partir de uma perspectiva nova, reveladora de seu senhorio de serviço, realiza o gesto de lavar os pés dos seus seguidores (Jo 13,3-5).⁹⁰² Gesto concreto, simbólico e sacramental, que não se esgota em si mesmo, mas aponta para a cruz, aceita por Ele na liberdade e total posse de sua consciência messiânica. A purificação dos pés aponta para a purificação do pecado do mundo na cruz; e assim como lavar os pés era um ritual de acolhimento, a cruz é sinal da íntima união entre Deus e a humanidade em Jesus, na dimensão mais profunda da realidade humana.

Essa atitude de serviço de Jesus evoca outro ponto fundamental: o seguimento de Jesus. O gesto de Jesus, Mestre e Senhor, torna-se norma do agir cristão (Jo 13,15).⁹⁰³ A intenção de Jesus vai além de um gesto de humildade, na medida em que Ele quis indicar que o serviço deve ser concreto, nas diversas realidades e situações. É a bem-aventurança da caridade evangélica. Esse seguimento aponta para um tema fundamental da ética neotestamentária: a diaconia, o ato de colocar a vida a serviço do outro sem nenhum interesse, um serviço amoroso, que não deve conhecer nenhuma exclusividade, prestado do modo mais concreto possível. A diaconia é a vivência do seguimento de Jesus, a vivência comunitária das mesmas disposições de Jesus (Fl 2,4-11).

A hermenêutica da paz encontra na diaconia um elemento fundamental, pois ambas abarcam toda a realidade humana, e toda a existência passa por elas. A questão é aprofundar a relação entre a diaconia e a paz.

A diaconia revela a ação mesma do Cristo Servidor. Como vimos, há toda uma contraposição do poder dominador presente na atitude de Jesus,⁹⁰⁴ a qual deve ser seguida pelo verdadeiro discípulo de Jesus. O discípulo deve ser um servidor, assim como Jesus, que não veio para ser servido, mas para servir (Mc 10, 45). Essa mesma perspectiva está presente também na contraposição entre superioridade e humildade, pelo aniquilamento de si, como fez Jesus, do qual o discípulo deve ter o mesmo sentimento. Logo, o próprio Jesus é modelo de diaconia, “*O Filho do*

⁹⁰¹ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 10.

⁹⁰² Segundo os escritos rabínicos, a obrigação de lavar os pés cabia não ao escravo judeu, mas ao pagão, ou seja, a condição maior de desprezo da sociedade. COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 78.

⁹⁰³ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 79.

⁹⁰⁴ Conforme os textos de Mt 20,25-28 e os paralelos em Mc 10,42-45; Lc 22,25-27.

*homem é assim o Servidor (diakonos) por excelência. Deus em Jesus Cristo se fez o Servidor dos homens que somos nós”.*⁹⁰⁵

É desse modo que podemos relacionar mais profundamente a paz com a diaconia, tendo como liame a hermenêutica da paz, como fundamento último do seguimento cristão.

*A teologia da paz deve sem cessar recordar que, como Gandhi a teve admiravelmente cumprido, não pode haver uma autêntica paz humana sem dom de si, vontade e constante serviço ao outro. Ou a paz é dominação e opressão ou bem ela é autêntico serviço. (...) Cristãos, saibamos pois colocar a eucaristia no coração mesmo de nossa diaconia da paz.*⁹⁰⁶

⁹⁰⁵ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 80 (grifo do autor).

⁹⁰⁶ COSTE, R., *Il est notre paix*, p. 80-81 (grifo do autor).

6

Conclusão

Ao concluir esta tese, vale retomar alguns pontos iniciais relativos à sua intenção de apresentar uma perspectiva do estado atual da crítica à religião, cuja característica é o viés da violência. Vale lembrar que, seguindo um método analítico-sintético e hermenêutico dos textos do novo ateísmo, nosso objetivo foi analisar a relação entre violência, religião e imagens de Deus. Esta foi a metodologia para se estabelecer o estado da crítica religiosa atual: o viés da violência religiosa e divina.

Essa leitura possibilitou uma apreciação e resumo da crítica do ateísmo atual. Mesmo não sendo o fenômeno do ateísmo objeto deste trabalho, a aproximação com o atual ateísmo foi feita com uma intenção mediadora do objetivo primário: analisar o modo como esses autores criticam a religião e a divindade em chave da violência, crítica que nos serve como mediação analítica da religião e da questão de Deus hoje.

A crítica à religião é uma questão antiga e que sempre se renova. O modo como hoje ela se apresenta está no centro desta pesquisa: a religião é questionada por causa de sua relação com a violência. Esse aspecto é o que nos importa, sua vertente atual, exatamente no que ele tem de novo, principalmente no que tange a um de seus objetivos: o combate às religiões para a construção de um mundo de paz, dado que elas representam um grande mal para a sociedade.

Um importante aspecto a ser destacado nessa análise é a incompatibilidade entre a paz e a religião, pois na visão do ateísmo atual, o mal é visto como intrínseco e como o que caracteriza a religião. Concomitantemente, essa incompatibilidade atinge a própria imagem de Deus. Disso deriva um dado fundamental e central para nosso trabalho: a imagem de Deus posta em questão. Por isso, nossa análise procurou evidenciar como a imagem religiosa de Deus é aliada à violência, como são elucidados os malefícios das divindades e as razões pelas quais são combatidos e negados.

A característica dessa percepção, a base interpretativa dessa leitura e hermenêutica religiosa, em linhas gerais, é marcada por um exame a partir do

fascínio que as religiões, pontualmente os monoteísmos, têm pela pulsão de morte e pela presença usual do ódio dirigido a toda a realidade deste mundo.

Mesmo conscientes das críticas e ressalvas a essa interpretação feita pelo novo ateísmo, principalmente por visão reducionista, concluimos que é necessário perceber sua validade e pertinência, sendo preciso assumir a responsabilidade diante dessa situação. Isso quer dizer que a imagem divina e o modo como as religiões são interpretadas têm um papel importante para nossa reflexão teológica.

Na tentativa de relacionar o que há de válido na análise crítica do novo ateísmo, como a responsabilidade das religiões por causa de sua negligência e deficiências, e, principalmente, que imagens de Deus e da religião estão sendo contestadas, é preciso interrogar, por um lado, sobre seus fundamentos e, por outro lado, pelas imagens de Deus e da religião que estão sendo encobertas, e pelas imagens que surgem dessa situação. Nesse sentido, foi feita uma síntese das percepções e ideias que são recorrentes nos autores analisados, a fim de delimitar que rosto de Deus e da religião surge da reação ateísta à situação da religião em nossos dias. Isso é fundamental para responder, de modo pertinente e coerente, às demandas da atual crítica religiosa e divina.

Vale notar que a própria reflexão eclesial é questionada e questiona o fenômeno do ateísmo. Como uma autoavaliação, se reconhece que o ateísmo pode ter como origem a oposição ao mal ou certa visão divina de realidades humanas, que passam a ocupar o lugar de Deus. De modo mais incisivo, essa origem pode estar relacionada ao modo de agir de certos cristãos, no modo como interpretam e vivem sua fé, ou ainda, e justamente o que mais se evidencia na crítica vista do novo ateísmo, na deturpação do rosto de Deus e da religião.

Se hoje a existência do mal questiona a moralidade de Deus, ou seja, Deus como causa do mal, assim como a ambiguidade das religiões, deve-se reconhecer que as religiões e as imagens divinas que elas carregam sempre o perigo de manipulações e de interesses que nelas encontram legitimação para o exercício da violência. Essa questão evoca justamente a atenção da teologia cristã para se posicionar teologicamente diante dela, pois o questionamento do atual ateísmo coloca em evidência o debate sobre Deus, sobre sua imagem religiosa e sua influência na vida das pessoas e dos grupos religiosos, imagem e influência marcadas pela violência divina.

Essa afirmação se apresenta como uma provocação que nos interroga sobre o autêntico rosto de Deus e da religião e o que surge na medida em que esse rosto é escondido? Esta interrogação existencial se desdobra em outra teológica: que resposta teológica daremos a tal situação? Levando a sério a complexidade dessas questões e a responsabilidade de encaminhar a solução demandada, vislumbramos a necessidade da superação dessa imagem deturpada de Deus e da religião. Tal superação engloba não apenas a afirmação de que Deus não é violento, mesmo que a partir de uma determinada perspectiva, mas, principalmente, a afirmação e a demonstração do alcance da proposta de paz da Revelação cristã, através da relação essencial entre a paz e o Mistério trinitário de Deus.

A demonstração da plausibilidade de nossa hipótese de trabalho incluiu a visibilização de uma hermenêutica violenta da religião e o consequente desvelamento do “autêntico rosto de Deus”, os quais decorrem da consolidação dos fundamentos e do estabelecimento em nossa reflexão teológica e em nossa prática de fé da hermenêutica da paz. Essa resposta da fé e da teologia cristãs se consolida na busca da positividade, fundamentação, plausibilidade e racionalidade de sua existência e pertinência, na articulação com as demandas seculares e, principalmente, no serviço à humanidade.

Nesse sentido, a intenção deste trabalho se concentrou na necessária ampliação do olhar sobre uma consequente reflexão teológica que busca a superação de uma imagem deturpada de Deus através de sua vinculação teológica com a paz, sintetizada pela expressão hermenêutica da paz, sendo abordada a partir de diferentes contextos e perspectivas, seja bíblico, pastoral ou filosófico.

A reflexão sobre a paz se faz presente no âmbito da teologia ao longo da história. No período posterior ao Vaticano II, ela encontra certo desenvolvimento em obras que se dedicam direta e indiretamente a esse tema. Entretanto, a produção e a reflexão teológicas abordam a paz de modo transversal. Do mesmo modo, no quadro atual da produção teológica sobre a experiência religiosa violenta, constatamos a reflexão de teólogos para a superação da imagem violenta de Deus. São abordagens a partir de contextos diversos, bíblico, pastoral ou filosófico, os quais inserem a reflexão sobre a imagem de Deus, sobre a violência e sobre a paz.

Essa exposição nos permitiu perceber que a mudança de uma imagem individualista e solitária de Deus para a (verdadeira) imagem do Deus da vida, relacional-comunitário, significa a recuperação do sentido teológico da Trindade,

não apenas com relação à imanência divina, mas com relação à manifestação econômica de seu amor salvífico. Trata-se de mostrar a comunhão trinitária como “chave hermenêutica” para uma melhor compreensão relacional da fé e da experiência com o mundo. A relevância da fé trinitária para a experiência humana e a experiência especificamente cristã, que encontra na cruz do Cristo o símbolo do amor doação trinitário. Por isso, é fundamental afirmar e ampliar a *kenose* do Filho para a *kenose* da Trindade. O mistério Pascal é, portanto, mistério trinitário e como tal mistério de paz.

Por essa razão, nesta pesquisa foi dado destaque à reflexão de René Coste, cuja produção teológica tem contribuído para um desenvolvimento sobre o tema da paz no âmbito da teologia cristã. Sua pesquisa fundamental repensa a problemática da paz em sínteses essenciais de sua investigação de teologia fundamental, cuja tarefa é explicitar e valorizar as dimensões sociais essenciais da fé cristã, dentro da qual a teologia da paz deve estar presente. Nesse sentido, sua teologia da paz pretende promover a implementação de uma estratégia englobante da paz, cujo objetivo é desdobrar a centralidade da paz na Palavra de Deus e no Mistério Pascal, no qual a paz, a compaixão, o perdão e a reconciliação são valores éticos e espirituais essenciais.

Dentro da produção desse autor, destacamos seu esforço em traçar uma relação intrínseca entre a paz e o Mistério Pascal, relação que denomina de “hermenêutica da paz”: a paz como elemento central, propriamente teológico, que sintetiza o mistério econômico salvífico de Deus. O Mistério Pascal, em sua inseparável globalidade da Paixão, da Ressurreição e de Pentecostes, reinterpretado na perspectiva da paz.

A proposta de uma hermenêutica da paz como chave interpretativa do mistério salvífico cristão nos leva a atinar as implicações do tema da paz presente na Revelação cristã como um elemento essencial, sem o qual não é possível perceber todo o conteúdo dessa Revelação, seja como desvelamento da verdadeira imagem do próprio Deus, seja como a revelação do projeto divino sobre o ser humano. Diante da violência como hermenêutica religiosa, ou da hermenêutica religiosa violenta, nossa hipótese foi confirmada pela hermenêutica da paz, como chave interpretativa do Mistério Pascal de Jesus Cristo e como resposta e recuperação da imagem de Deus.

Nesse sentido, a hermenêutica da paz se nos apresenta como um rico

fundamento e um poderoso instrumento de reconfiguração do papel que a paz tem na perspectiva imagética divina, na lógica da experiência religiosa, assim como na resposta à proposta de Deus. Além disso, uma hermenêutica dialógica da paz é fundamental para o diálogo religioso, baseado no pressuposto de que a paz mundial tem como condição a paz religiosa e a paz entre as religiões. Sem desconsiderar a ação afirmativa da alteridade, da fraternidade e da justiça, do cuidado com a Casa Comum.

A hermenêutica da paz se relaciona com a necessidade de rever o *ethos* humano violento, um *ethos* mimético que espelha uma imagem divina violenta, pela conversão baseada na proposição de um *ethos* baseado no *pathos* divino de compaixão e de misericórdia. Para a fé cristã, a compaixão e a misericórdia implicam uma vertente ética e teológica compreendida a partir do ser e do agir de Deus. O *ethos* compassivo e misericordioso se identifica com o modo de vida de Jesus, um modo de existir com o outro e para o outro. Esse fato nos recoloca no coração da relação entre a paz e o Mistério Pascal, baseada na dimensão de solidariedade salvífica da cruz de Jesus Cristo como ponto culminante de sua vida de Jesus, de sua existência para e pelos outros.

Nesse sentido, a hermenêutica da paz reafirma que no coração da prática de Jesus e na globalidade de seu Mistério Pascal está presente a dimensão da diaconia, da qual deriva outro elemento fundamental, a saber, o seguimento de Jesus. A hermenêutica da paz encontra na diaconia da paz e no seguimento dessa diaconia como que sua fonte inspiradora. A relação entre a diaconia e a paz revela a ação mesma do Cristo Servidor, ação que inspira e configura o seguimento de Jesus. É desse modo que podemos relacionar mais profundamente a paz com a diaconia e o seguimento, tendo como liame a hermenêutica da paz, como fundamento último do ser e do agir cristãos.

A hermenêutica da paz, a partir da reflexão sobre a diaconia da paz, engloba alguns critérios fundamentais. Primeiramente, a visão de salvação integral, salvação que abarca toda a realidade humana, cujo impacto histórico se cumpre pela livre responsabilidade e criatividade dos cristãos. A vivência do Evangelho em todas as dimensões da existência e no exercício da caridade não pode perder de vista a perspectiva da esperança escatológica, compreendida e profundamente vivida no dinamismo responsável da história.

Além disso, ela também engloba a relação inseparável entre paz e justiça, uma constante na tradição bíblica e teológica. Sem a seriedade dessa relação, a paz não passa de uma hipocrisia diante do quadro de desigualdade social e das condições desumanas. Seria uma caricatura de paz, uma compreensão de paz que não corresponde ao que ela deve ser, dado que está marcada por desigualdades e injustiças. Ou ainda uma falsa paz, egoísta, indiferente e sem compaixão diante do sofrimento alheio, das demandas e questionamentos do mundo dos pobres, das aspirações de homens e mulheres que são atingidos em sua dignidade por violências diversas, por tudo aquilo que impede o desenvolvimento de suas potencialidades.

Outrossim, devemos reconhecer que muitas pessoas e grupos começam a compreender que as ameaças à paz, à justiça e ao meio ambiente estão interconectadas e que a promoção da paz deve estar aliada a uma tomada de consciência da mais alta importância, bem como da necessária integração das culturas e, principalmente, das religiões.

Esses questionamentos nos levam, então, a refletir sobre uma teologia da paz coerente e pertinente com nossa realidade, tendo por base uma hermenêutica da paz como fonte iluminadora para a paz que somos incumbidos de promover. Tendo em conta que é preciso ter uma concepção contemporânea da paz como uma realidade plural, aberta aos vários contextos humanos e sociais, às suas riquezas e potencialidades. Nesse sentido, a teologia da paz convoca para um trabalho hermenêutico que aprofunde o rico e complexo dado bíblico, que apela os cristãos a praticar o “Evangelho da paz”, fazendo assim da paz um conceito-chave da Palavra de Deus, do mistério cristão, da fé cristã e da prática cristã. Uma paz assumida, vivida e promovida responsavelmente nas realidades concretas e nas exigências de cada contexto humano, social e eclesial.

A hermenêutica da paz nos exorta a descobrir a centralidade da paz no Reino de Deus, assim como sua centralidade na espiritualidade e no agir pessoal e social. Desse modo, no contexto humano e planetário como o nosso, que aspira por paz, por solidariedade e por sustentabilidade, a hermenêutica da paz promove uma estratégia englobante de convivência pacífica e fraterna, de relações de justiça, de solidariedade, de resolução pacífica de conflitos, de reconciliação e de perdão. Incluso o cuidado e proteção com a natureza, pois a promoção da ecologia e de um

meio ambiente sustentável tornou-se, em nossa época, um componente essencial para a paz.

Em suma, a hermenêutica da paz nos exorta a descobrir a centralidade e a exemplaridade da paz na Revelação divina e na vivência do Reino de Deus, assim como sua centralidade na espiritualidade e no agir pessoal e social.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. Interpretação. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 665-668.

ABBAGNANO, Nicola. Religião. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 997-1002.

ALISON, James. **Conocer a Jesús**: Cristología de la no violencia. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993.

ALLISON, Henry E. Autonomia, In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. Volume 1. Tradução Ana Maria Ribeiro-Althoff, Magda França Lopes, Maria Vitória Kessler de Saí Brito, Paulo Neves. São Leopoldo: UNISINOS, 2003, p. 134-141.

ALMEIDA, Juliano Ribeiro. Natureza, graça e cristianismo anônimo em Rahner. **Theologica Xaveriana**, vol. 69, núm.188, 2019, p. 1-18, 2019. Disponível em: <[https://revistas.javeriana.edu.co/files-articulos/TX/69-188%20\(2019-II\)/191059376001](https://revistas.javeriana.edu.co/files-articulos/TX/69-188%20(2019-II)/191059376001)>. Acesso em: 25 jun. 2023.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Hermeneutica de la palabra II**: interpretación literaria de textos bíblicos. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

AMADO, Joel Portela; FERNANDES, Leonardo Agostini (Orgs.). **Cultura da paz num mundo em conflito**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Letra Capital, 2017.

AMALADOS, Michaël. Religiões para a Paz ou para a Guerra? In: **Simpósio Internacional Filosófico e Teológico**. Religiões para a paz ou para a guerra? Diálogos transdisciplinares: anais do Simpósio Internacional FAJE-PUC Minas / XI Simpósio Internacional Filosófico e Teológico, VI Simpósio Internacional das Ciências da Religião, I Simpósio Internacional das Relações Internacionais. Belo Horizonte: FAJE: PUC Minas, 2015, p. 29-40.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. Democracia e Doutrina Social da Igreja. In: LESBAUPIN, Ivo; PINHEIRO, José Ernani (Orgs.). **Democracia, Igreja e sociedade**: desafios atuais. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 171-209.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. Possibilidades da relação entre fé e política em uma era secular. In: ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de; BINGEMER, Maria Clara (Orgs.). **Secularização**: novos desafios. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012, p. 53-76.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. Um novo paradigma na Doutrina Social da Igreja. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 79, n. 314, p. 615-636, 18 dez. 2019.

AQUINO JÚNIOR, F. **Teologia e hermenêutica**: da “teologia como hermenêutica” ao momento hermenêutico da teologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

AQUINO JUNIOR, Francisco de. Teologia como hermenêutica: por um diálogo crítico-criativo com Claude Geffré. **Theologica Xaveriana**, vol. 71, p. 1-23, 2021. Disponível em: <[https://revistas.javeriana.edu.co/files-articulos/TX/71%20\(2021\)/191069309003/index.html](https://revistas.javeriana.edu.co/files-articulos/TX/71%20(2021)/191069309003/index.html)>. Acesso em 14 mai. 2024.

ARAÚJO, Melvina; CUNHA, Christina Vital da (Orgs.). **Religião e conflito**. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

ARIAS, Gonzalo. **La no violencia como alternativa**. Madrid: Nueva Utopía, 1999.

ARINZE, Cardeal Francis. **Religiões para a paz**: um apelo de solidariedade às religiões do mundo. Tradução Euclides Luiz Calloni e Cleusa Margô Wosgrau. São Paulo: Editora Pensamento, 2003.

ARMSTRONG, Karen. **Em defesa de Deus**: o que a religião realmente significa. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARMSTRONG, Karen. **Fields of Blood**: Religion and the History of Violence. New York: Anchor Books, 2015.

ASSMANN, Hugo. (Ed.). **René Girard com teólogos da libertação**: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios. Petrópolis: Vozes, Piracicaba, Editora UNIMEP, 1991.

ASSMANN, Jan. **Violencia y monoteísmo**. Introducción de Luíz Duch. Traducción de Mayka Lahoz. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2014.

BAIERL, Luiza Fátima. A violência construindo novas configurações urbanas. In: BAIERL, Luiza Fátima. **Medo social**: da violência visível ao invisível da violência. São Paulo, Cortez, 2004, p. 51-73.

BARBAGLIO, Giuseppe. **Dios, ¿violento?** Lecturas de las Escrituras hebreas y cristianas. Navarra: Verbo Divino, 1992.

BASTOS, Aguinaldo de; CABRAL, Alexandre Marques; REZENDE, Jonas. **Ontologia da violência**: o enigma da crueldade. Rio de Janeiro: Mauad, 2010.

BAUDRILLAR, Jean.; MORIN, Edgar. **A violência no mundo**. Tradução de Leneide Duarte-Plon. Rio de Janeiro: Anima Editora, 2004.

BAUMANN, Gerlinde. **Entender as imagens divinas da violência no Antigo Testamento**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo, Loyola, 2001.

BEAUCHAMP, Paul; VASSE, Denis. **A violência na Bíblia**. Tradução Maria Cecília M. Duprat. São Paulo: Paulus, 1994.

BEUTLER, J. A violência e sua superação no Novo Testamento. In: **Simpósio Internacional Filosófico e Teológico**. Religiões para a paz ou para a guerra? Diálogos transdisciplinares: anais do Simpósio Internacional FAJE-PUC Minas / XI Simpósio Internacional Filosófico e Teológico, VI Simpósio Internacional das Ciências da Religião, I Simpósio Internacional das Relações Internacionais. Belo Horizonte: FAJE: PUC Minas, 2015, p. 79-88.

BÍBLIA. Português. **Bíblia do Peregrino**. Coordenação editorial Paulo Bazaglia; tradução do texto bíblico Ivo Storniolo e José Bortolini; tradução de introduções, notas, cronologia e vocabulários José Raimundo Portugal. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA. Português. **Tradução Ecumênica da Bíblia** (TEB). 5ª ed. Direção

Gabriel C. Galache. Supervisão Científica J. Konings. Revisão M. Marciolino, N. B. Pereira. São Paulo: Loyola, de 1997.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. (Org.). **Violência e Religião**: Cristianismo, Islamismo, Judaísmo: três religiões em confronto e diálogo. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. “No tendrás otros dioses más que a mí”. ¿Es el monoteísmo una fuente de violencia? **Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica**, año 17, n° 40, p. 69-94, julio-diciembre 2010.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Christian Nonviolence for Secular Causes: The Case of Two Twentieth-Century Religious Communities. In: BUDDE, Michael L. (Ed.). **Put away your sword: gospel nonviolence in a violent world**. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2024, p. 73-91.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Crer depois do 11 de setembro de 2001: atualidade da violência nas três religiões monoteístas. In: PEREIRA, Mabel Salgado; SANTOS, Lyndon de A. (Org.) **Religião e violência em tempos de globalização**. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 99-135.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Jesus Cristo**: servo de Deus e Messias glorioso. São Paulo: Paulinas; Valência (Espanha): Siquem, 2008.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. O cristianismo: uma religião? **CONCILIUM**, vol. 337, p. 75-90, 2010/4.

BOFF, Clodovis. **Teologia e prática**: teologia do político e suas mediações. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 1993.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

BOFF, Leonardo. **Vida para além da morte**: o presente: seu futuro, sua festa, sua contestação. 17ª edição. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz**: desafios para o século XXI. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BONNÍN, Eduardo. **La justicia y la paz se besan**: escritos de moral social. México, DF: Ediciones Dabar, 2000.

BONOME, José Roberto; LEMES, Fernando Lobo. Terrorismo e violência face à hermenêutica fundamentalista da religião. **Mosaico**, v. 8, n. 1, p. 49-57, Jan./Jun. 2015.

BONS, Ebehard; GERBER, Daniel; KEITH, Pierre. **Bible et paix**. Mélanges offerts à Claude Coulot. Paris : Les Éditions du Cerf, 2010.

BOSC, Robert. **Evangelho, violência e paz**. Traduziu João Pedro Mendes. São Paulo: Ed. Paulinas, 1977.

BÖTTRICH, Christfried; EGO, Beate; EISSLER, Friedmann. **Abraão no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Loyola, 2013.

BOUZON, Emanuel. A possibilidade da paz na perspectiva bíblica. In: Instituto Nacional de Pastoral; Centro Loyola-Rio (Orgs.). **Violência e paz à luz da *Pax in Terris***. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 113-126.

BRENNEMAN, L.; SCHANTZ, B. D. (Edit.). **Struggles for Shalom**: Peace and Violence across the Testaments. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2014.

- BRICEÑO-LEÓN, Roberto (Compilador). **Violencia, sociedad y justicia en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2002.
- BROWN, Raymond E. **A comunidade do discípulo amado**. 2ª ed. Tradução Euclides Carneiro da Silva. Revisão: Vitor Hugo Lapenta. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BROWN, Raymond E. **El evangelio según Juan XIII-XXI**. Madrid: Cristiandad, 1999.
- BROWN, Raymond Edward. La Resurrección de Jesús. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER Joseph A., MURPHY, Roland E. (dir.) **Comentario Bíblico “San Jerónimo”**. Traductores: Alfonso de la Fuente Adáñez y Jesús Valiente Malla. Tomo V. Madrid: Cristiandad, 1971-1972, p. 742-752.
- BROWN, Raymond Edward. **Um Cristo ressuscitado na Páscoa**: ensaios sobre as narrativas evangélicas da ressurreição. Tradução Suely Mendes Brazão. São Paulo: AM Edições, 1996.
- BUDDE, Michael L. (ed.). **Put away your sword**: gospel nonviolence in a violent world. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2024.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; MOURA, José Francisco de (Orgs.). **Violência na história**. Rio de Janeiro: Mauad X, FAPERJ, 2009.
- CARTA DA TERRA INTERNACIONAL. **Carta da terra**. Disponível em: <<https://cartadaterrainternacional.org/>>. Acesso em: 14 set. 2025.
- CASTILLO, J. M. **Jesus: a humanização de Deus**: ensaio de cristologia. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- CASTILLO, José M. ¿Sirve la religión para resolver el problema de la violencia? **Exodo**, n. 57, p. 48-56, enero-febrero de 2001.
- CASTILLO, José María. **Jesus: a humanização de Deus**: ensaio de cristologia. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- CASTILLO, José María. **Símbolos de libertad**: teología de los sacramentos. Tercera edición. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1981.
- CAUSSE, Jean-Daniel; CUVILLIER, Élian; WÉNIN, André. **Divina violência**: abordagem exegética e antropológica. Tradução: Joaquim Pereira. São Paulo: Edições Loyola, 2019.
- CENTRO INTERNACIONAL DE INVESTIGAÇÃO E INFORMAÇÃO PARA A PAZ; UNIVERSIDADE PARA A PAZ DAS NAÇÕES UNIDAS. **O estado da paz e a evolução da violência**: a situação da América Latina. Tradução: Maria Dolores Prades. Campinas: Ed. UNICAMP, 2002.
- CENTRO LOYOLA DE FÉ E CULTURA; FUNDAÇÃO KONRAD Adenauer. **Cultura da paz e prevenção da violência**. São Paulo, Loyola, 2003.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Science and Christ**. Translated from the French by René Hague. New York: Harper & Row Publishers, 1955.
- CHARPENTIER, Etienne. **Cristo ressuscitou**. Tradução das Monjas Dominicanas; revisão de José Joaquim Sobral. 2ª. ed., São Paulo: Paulus, 1984.
- CHAUI, Marilena. Ética, violência e niilismo. **Revista de Filosofia SEAF**, ano III, nº 3, p. 67-80, set. 2003.

- CHAUÍ, Marilena. **Sobre a violência**. Organizadoras Ericka Marie Itokazu, Luciana Chauí-Berlink. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- COLLINS, John J. **A Bíblia justifica a violência?** Tradução Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2006.
- COMBLIM, José. **Epístola aos Efésios**. Petrópolis: Editora Vozes; São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987.
- COMBLIN, J. **Théologie de la paix**. t. I, Principes ; t. II, Applications. Paris: Éditions universitaires, 1960-1963.
- COMBLIN, José. As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II. In: LORSCHIEDER, Aloisio (et al.). **Vaticano II: 40 anos depois**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 51-70.
- COMBLIN, José. **Teologia da Reconciliação: ideologia ou reforço da libertação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Algumas questões sobre a teologia da redenção**. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1995_tologia-redenzione_po.html>. Acesso em 14 maio 2024.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Deus Trindade, unidade dos homens: o monoteísmo cristão contra a violência**. Vaticano, 2013. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140117_monoteismo-cristiano_po.html#_ftnref3>. Acesso em: 19 set. 2024.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Memória e reconciliação: a Igreja e as culpas do passado**. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- CONCEIÇÃO, Marcio André Rocha da. **A fé em diálogo: aspectos da teologia de Andrés Torres Queiruga em diálogo com o pensamento neo-ateu de Richard Dawkins**. 2010. Dissertação (Mestrado), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2010.
- CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES. Rassemblés pour la vie. Rapport officiel de la VI^e Assemblée du Conseil œcuménique des Églises. **Revue Théologique de Louvain**, 15^e année, fasc. 3, p. 383-384, 1984. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1984_num_15_3_2060_t1_0383_0000_>. Acesso em 10 maio 2016.
- CONZELMANN, Hans. **Théologie du Nouveau Testament**. Traduit en français par Étienne de Peyer. Paris: Éd. Du Centurion; Genève: Labor et Fides, 1969.
- CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. Tradução de Carlos Lopes de Matos. São Paulo: EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- COSSA, Mussá Maria Cossa; CAUDURO, Mercio Jose. Cristão anônimo: uma análise da ação salvífica de Deus no mundo repleto de religiões e culturas diferentes à luz da teologia de Karl Rahner. **Frontistés**, v. 16, n. 29, 2024. Disponível em: <<https://revistas.fapas.edu.br/index.php/frontistes/article/view/91>>. Acesso em: 26 jun. 2025.

COSTA, Márcia Regina da; PIMENTA, Carlos Alberto Máximo. **A violência: natural ou sociocultural?** São Paulo: Paulus, 2006.

COSTE, René. «Pas de pardon sans paix. ». Le pardon : une exigence pour la paix ? **Le Journal de la Paix**, n° 473, p.63-72, décembre 2001.

COSTE, René. 40^e Anniversaire de *Pacem in Terris*: le mot paix restitué aux chrétiens. **Le Journal de la Paix**, n° 479, p. 59-75, mars 2003.

COSTE, René. A dinâmica ecumênica “justiça, paz, preservação da criação” (JPPC). **CONCILIUM**, 236, p. 23-35, 1991/4.

COSTE, René. **Dieu et l'écologie** : environnement, théologie, spiritualité. Paris : Les Éditions de l'Atelier, 1994.

COSTE, René. Doctrine fondamentale de l'Église catholique concernant le problème de la guerre et de la paix. In: VIAUD, Paul (Dir.). **Les religions et la guerre**: judaïsme, christianisme, islam. Paris : Les Éditions du Cerf, 1991, p. 83-120.

COSTE, René. **Dynamique de la paix**. Paris: Desclée. 1965.

COSTE, René. **Évangile et politique**. Paris : Aubier/Montaigne, 1968.

COSTE, René. **Il est notre paix**. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1991.

COSTE, René. **L'Église et la paix**. Paris: Desclée. 1979.

COSTE, René. **L'homme-prêtre**. Paris : Desclée , 1966.

COSTE, René. **Las comunidades políticas**. Versión de Enrique Molina. Barcelona: Editorial Herder, 1971.

COSTE, René. **Le grand secret des béatitudes** : une spiritualité unifiée et créative pour notre temps. Deuxième édition, entièrement revue, actualisée et enrichie. Paris : Éditions de l'Emmanuel, 2004.

COSTE, René. **Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII**. Paris: Aubier, 1962.

COSTE, René. Le renouveau de la théologie de la paix dans l'église catholique au cours du XX^e siècle. In: CENTRE D'ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA DÉFENSE. **Penser la Paix**. Cycle de conférences 1999-2000. Paris : Éditions CEHD, 2002, p. 102-114.

COSTE, René. Les défis de la paix à l'aube du III^e millénaire : quelles tâches pour l'Église. **Nouvelle Revue du Théologique**, tome 117, n° 3, p. 321-338, mai-juin 1995.

COSTE, René. **Les dimensions politiques de la foi**. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1972.

COSTE, René. **Les dimensions sociales de la foi** : pour une théologie sociale. Paris : Les Éditions du Cerf, 2000.

COSTE, René. Les fondements biblico-théologiques de la justice et de la paix. **Nouvelle Revue Théologique**, tome 105, n° 2, p. 179-217, mars-avril 1983.

COSTE, René. **Les fondements théologiques de l'Évangile social**. La pertinence de la théologie contemporaine pour l'éthique sociale. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.

COSTE, René. **Moral internacional**. Versión castellana de Alejandro Esteban Lator Ros. Barcelona: Editorial Herder, 1967.

COSTE, René. **Moral para uma sociedade que se transforma**. Tradução de José J. Queiroz. São Paulo: Paulinas, 1976.

COSTE, René. Pacifismo e legítima defesa. **CONCILIUM**, nº 5, p. 65-74, maio 1965.

COSTE, René. Paix messianique et paix humaine. **Nouvelle Revue Théologique**, tome 95, nº 6, p. 622-634, juin 1973.

COSTE, René. **Paix, justice, gérance de la création**. Paris: Nouvelle Cité. 1989.

COSTE, René. **Pas de pauvre chez toi**: la pensée sociale de l'Église. Paris : Nouvelle Cité, 1984.

COSTE, René. Rio dans la perspective des rassemblements oecuméniques de Bâle et de Séoul. In : COSTE, René ; RIBAUT, Jean Pierre (sous la direction). **Les nouveaux horizons de l'écologie**: dans le sillage de Rio. Paris: Centurion, 1993, p. 183-202.

COSTE, René. **Théologie de la liberté religieuse** : liberté de conscience - liberté de religion. Gembloux : Duculot, 1969.

COSTE, René. **Théologie de la paix**. Paris: Les Éditions du Cerf. 1997.

COSTE, René. Une théologie de la paix pour aujourd'hui. **Bulletin de Littérature Ecclésiastique**. Institut Catholique de Toulouse, Toulouse, 2002, vol. 103, nº 3, juill. Et septembre 2002, p. 213-226.

CRENSHAW, James L. **Defending God**: Biblical Responses to the Problem of Evil. New York: Oxford University Press, 2005.

CRISTALDI, Giuseppe; MANCINI, Italo; ROSSANO, Pietro. Religion. In: BARBAGLIO, Giuseppe; DIANICH, Severino (Dirs.). **Nuevo Diccionario de Teología**. II. Matrimonio – Unción. Traductores M. Olasagasti, A. Ortiz, A. Neira. Revisión y adaptación J. Larriba. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 1439-1482.

CUNHA, Magali do Nascimento. Religião y paz: contribuciones del movimiento ecuménico a la superación de la violencia y a la construcción de la paz con justicia. In: TORRES QUEIRUGA, Andrés; TEIXEIRA, Faustino; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Religiones y paz mundial. Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica**. Año 17, nº 40, julio-diciembre 2010. Manágua: Editorial Lascasiana.

DADOUN, Roger. **A violência**: ensaio acerca do *homo violens*. Tradução de Pilar Ferreira de Carvalho e Carmen de Carvalho Ferreira. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

DALGALARRONDO, Paulo. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Tradução de Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

- DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. Tradução Maria Lúcia Machado; tradução de notas Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo**: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18), 2 v. Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003.
- DENNETT, Daniel C. **Quebrando o encanto**: a religião como fenômeno natural. Tradução Helena Londres. 1ª reimpressão. São Paulo: Globo, 2011.
- DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni (Org.) **A religião**: o seminário de Capri. Tradução Roberta Barni (et al.). São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- DESJARDINS, Michel. **Peace, Violence, and the New Testament**. Sheffield Academic Press, 1997.
- DIAMOND, Jared. **Guns, germs, and steel**: the fates of human societies. New York: Norton & Co., 1997.
- DOMINGUES, José António. Nota de abertura. In: ROSA, Jose Maria Silva (et al.). **Religião & violência**: da ambivalência de um nexos. Coimbra: Edições Almedina, 2024, p. 7-15.
- DOUSSE, Michel. **Dieu en guerre**: la violence au cœur des trois monothéismes. Paris: Editions Albin Michel, 2002.
- DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion Brepohl (Orgs.). **A banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- DUCHROW, Ulrich; LIEDKE, Gerhard. **Shalom**: biblical perspectives on creation, justice & peace. Geneva: WCC Publications, 1989.
- DUPLEIX, André. À l'écoute du monde. In: COLOMBANI, Pierre, (dir). **Les combats de la paix** : Mélanges offerts à René Coste pss. Bayard Édition/Centurion (Institut Catholique de Toulouse), 1996, p. 7-8.
- DUQUOC, Christian. **Cristologia: ensaio dogmático I: o homem Jesus**. Tradução Atico Fassini. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- DUQUOC, Christian. **Cristologia: ensaio dogmático II: o Messias**. Tradução Atico Fassini. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus**: razão, fé e revolução. Tradução de Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das religiões**. Com a colaboração de H. S. Wiesner. 2ª edição. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- EMERY, Gilles; GISEL, Pierre (éd.). **Le christianisme est-il un monothéisme?** Actes du 3^e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande. Édités par Pierre Gisel et Gilles Emery. Avec la collaboration de Nicole Girou et Thierry Laus. Genève: Labor et Fides, 2001.
- ESTRADA, Juan Antonio. **A impossível teodiceia**: a crise da fé em Deus e o problema do mal. Tradução Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2004.

ESTRADA, Juan Antonio. **Da salvação a um projeto de sentido**: como entender a vida de Jesus. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2016.

ESTRADA, Juan Antonio. **Imagens de Deus**: a filosofia ante a linguagem religiosa. Tradução José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2007.

ESTRADA, Juan Antonio. **Por una ética sin teología**: Habermas como filósofo de la religión. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

ESTUDOS BÍBLICOS. Monoteísmos: intolerância, discriminação e violências em nome de Deus. Petrópolis, vol. 29, nº 116, out/dez 2012.

FABRIS, R. O Evangelho de Lucas. In: FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. **Os Evangelhos II**. Tradução Giovanni de Biasio (Lc) e Johan Konings (Jo). Supervisão exegetica Johan Konings. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 1995, p. 9-247.

FABRIS, Rinaldo. **As cartas de Paulo III**. Tradução e comentário Rinaldo Fabris. Tradução José Maria de Almeida. Supervisão exegetica Johan Konings. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

FABRY, Heinz-Josef; SCHOLTISSEK, Klaus. **O Messias**. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

FARIAS, José Jacinto Ferreira de (et al.). **Religião e violência**. Lisboa: UCP; Paulus Editora, 2002.

FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL; PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. **Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação**. Disponível em:

<http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_po.html>. Acesso em: 14 abril 2023.

FERRATER MORA, José. Hermenéutica. In: FERRATER MORA, José. **Diccionario de filosofía**. 2ª reimpresión de la 5ª edición. Tomo I (A–K). Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971, p. 837-838.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.

FITZMYER, Joseph A. **Escritura, a alma da teologia**. Tradução Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

FLORES, Juan Javier. **Introducción a la teología litúrgica**. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2003.

FOERSTER, Werner; RAD, Gerhard von. eirene. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Vol. III. Brescia: Paideia, 1967, cols. 191-244.

FOHRER, George. **História da religião de Israel**. Tradução de Josué Xavier; revisão de João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

FORNERO, Giovanni. Deus. In: ABBAGNAO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 289-306.

FORTE, Bruno. **A Trindade como história**: ensaio sobre o Deus cristão. 2ª edição. Tradução Alexandre Macintyre; revisão José Joaquim Sobral. São Paulo: Paulinas, 1987.

FRAGOSO, Antônio Batista (et al.). **A firmeza-permanente**: a força da não-violência. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Laudato Si'* do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da Casa Comum** (LS). São Paulo: Paulus Editora, Edições Loyola, 2015.

FRANCISCO, PP. **Perdoa-nos as nossas ofensas, concede-nos a tua paz**. Mensagem do Santo Padre Francisco para o LVII Dia Mundial da Paz, 1 de janeiro de 2025. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/20241208-messaggio-58giornatamondiale-pace2025.html>>. Acesso em: 7 jan. 2025.

FRANCISCO, PP. **Carta Apostólica *Desiderio Desideravi*** do Santo Padre Francisco aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre a formação litúrgica do povo de Deus. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html>. Acesso em: 14 mar. 2024.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Fratelli Tutti***, todos irmãos, sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

FÜRST, Alfons. **Monoteísmo y violencia**. Disponível em: <http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol44/176/176_furst.pdf>. Acesso em mar. 2015.

FÜRST, Alfons. **Paz na terra?** As religiões universais entre a renúncia e a disposição à violência. Tradução Karina Jannini. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

GALINDO GARCÍA, Ángel. Paz y teología trinitaria. In: GARCÍA LÓPEZ, Félix. (et al.). **La Santísima Trinidad y la paz**. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2007, 147-184.

GALTUNG, Johan. **Paz por medios pacíficos**: paz y conflicto, desarrollo y civilización. Traducción del inglés: Teresa Toda. Bilbao: Bakeaz; Artekalea: Gernika Gogoratuz, 2003.

GARCÍA BAZÁN, Francisco. **Aspectos incommuns do sagrado**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulinas, 202.

GARCÍA LÓPEZ, Félix. (et al.). **La Santísima Trinidad y la paz**. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2007.

GARCÍA RUBIO, Alfonso. Cristianismo: uma religião de sofrimento e morte? **Atualidade Teológica**, ano I, nº 2, p. 19-52, janeiro/junho, 1998.

GARCÍA RUBIO, Alfonso. Em direção à V Conferência Geral do Episcopado da AL e do Caribe: fidelidade ao legado de Medellín? **Atualidade Teológica**, ano XI nº 25, p. 9-42, janeiro/abril, 2007.

GARCÍA RUBIO, Alfonso. Orientações atuais da Cristologia. In: MIRANDA, Mario de França (Og.). **A pessoa e a mensagem de Jesus**. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 33-67.

GARCIA RUBIO, Alfonso. **Unidade na Pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 2ª ed., São Paulo: Paulinas, 1989.

GARCÍA-MURGA, José Ramón. ¿Dios impasible o sensible a nuestro sufrimiento? **Selecciones de Teología**, vol. 33, nº 130, p. 83-98, Abril-Junio, 1994.

GAUTHIER, Paul. **O evangelho de justiça**. Tradução: Luis Leal Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1969.

GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica**. Tradução Benôni Lemos; revisão Edson Gracindo. São Paulo: Paulinas, 1989.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia**. Tradução de Lúcia M. Endlich; apresentação de Faustino Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2004.

GEFFRÉ, Claude. O futuro da religião entre fundamentalismo e modernidade. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Teologia para outro mundo possível**. Tradução Luís Marcos Sander e Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 321-336.

GERLEMAN, G. shlm. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, cols. 1154-1173.

GESCHÉ, Adolphe. La Teología de la Liberación y el mal. **Selecciones de teología**, vol. 33, nº 130, abril – junio 1994. Disponível em: <https://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/ir-rscs/images/130_gesche.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2016.

GESCHÉ, Adolphe. **O ser humano**. Tradução: Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2003.

GHIBERT, Giuseppe. *A ressurreição de Jesus na problemática atual*. In: LATOURELLE, Rene; O'COLLINS, Gerald (Orgs.). **Problemas e perspectivas de teologia fundamental**. Tradução Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1993, p. 233-263.

GHIBERT, Giuseppe. A ressurreição de Jesus: realidade histórica e interpretação. In: FABRIS, Rinaldo (Org.) **Problemas e perspectivas das ciências bíblicas**. Tradução Luiz João Caio. São Paulo: Loyola, 1993. p. 291-321.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. Tradução: João Paixão Neto. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GIMENEZ, M. **La paix**: la joie sans mélange d'être en vérité. Paris: Les Éditions du Cerf, 2011.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *ktisiç*. In: GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico do Novo Testamento Grego / Português** (tradução de Júlio P. T. Zabatiero). São Paulo: Edições Vida Nova, p. 122.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. 2ª edição. Tradução Martha Conceição Gambini; revisão técnica Edgard de Assis Carvalho. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1998.

GOBRY, Ivan. *theós*. In: GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. Tradução Inove C. Benedetti; revisão técnica Jacira de Freitas; caracteres gregos e

transliteração do grego Zelia de Almeida Cardoso. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 145-151.

GOMES, Tiago de Fraga. **Hermenêutica teológica da revelação**: uma abordagem a partir de Claude Geffré. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. ***Liberationis mysterium***. O projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da «Regula fidei». Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATO, Vera Ivanise (Orgs.). **Concílio Vaticano II**: análise e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2004.

GONZÁLES FAUS, José. Ignacio (et al.). **A justiça que brota da fé**. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

GONZÁLEZ BUELTA, Benjamín. **Orar em um mundo fragmentado**. Tradução Maria Clara L. Bingemer. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

GONZÁLEZ de CARDEDAL, Olegario. Cambio, cambios históricos e identidad cristiana. In: GONZÁLEZ de CARDEDAL, Olegario (et al.). **Cambios históricos e identidad cristiana**. Segunda Edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979, p. 13-40.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. **La humanidad nueva**: ensayo de cristología. 9ª edición. Santander: Editorial SAL TERRAE, 1984.

GOSS, Jean; GOSS-MAYR, Hildegard (Reds.). **A não-violência evangélica**: força de libertação: encontro dos bispos da América Latina. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

GRESHAKE, Gisbert. **El Dios uno y trino**: una teología de la Trinidad. Traducción de Roberto Herald Bernet. Barcelona: Herder, 2001.

GRESHAKE, Gisbert. **Por que o amor de Deus nos deixa sofrer?** Tradução Inês Antonia Lohbauer. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010.

GRUCHY, J. W. **Reconciliation**: restoring justice. Minneapolis: Fortress Press, 2002.

GRUPO DE APOIO À INTERCOMUNICAÇÃO INTERNACIONAL – BRASIL. **Paz: o desafio da era nuclear**: documentos sobre a paz: conferências episcopais: Estados Unidos, Holanda, Japão e Conferência Mundial Cristã. Apresentação: D. Luciano Mendes de Almeida. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente**: uma reflexão sobre o livro de Jó. Tradução de Lúcia Mathilde Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

HAAG, Herbert. **El problema del mal**. En colaboración con Katharina y Winfried Elliger. Versión castellana de Xavier Moll. Barcelona: Editorial Herder, 1981.

HAMERTON-KELLY, R. G. **Violência sagrada**: Paulo e a hermenêutica da cruz. Tradução Maurício G. Righi. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

HAMMES, Erico. (2015). Mística e espiritualidade da paz e não violência. **Revista Pistis & Praxis**, vol. 7, n. 1, p. 65–82, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/12974/12302>>. Acesso

em 13 abr. 2024.

HÄRING, Bernhard; SALVODI, Valentino. **Tolerância: por uma ética de solidariedade e de paz.** Tradução João Paixão Neto. São Paulo: Paulinas, 1995.

HÄRING, Bernhard; SALVOLDI, V. **O Evangelho que nos cura: diálogo sobre a não-violência.** São Paulo: Paulinas, 1992.

HARRIS, Sam. **A morte da fé.** Tradução Isa Maria Lando e Claudia Carina. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HARRIS, Sam. **Carta a uma nação cristã.** Tradução Isa Maria Lando. Prefácio Richard Dawkins. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HASLER, V. Eirene. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhar (eds.). **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento.** Salamanca: Sígueme, 1996, col. 1201-1209.

HAUGHT, John F. **God and the new atheism: a critical response to Dawkins, Harris, and Hitchens.** Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Los profetas II: concepciones históricas y teológicas.** Supervisión de Marshall T. Meyer. Versión castellana de Víctor A. Mirelman. Buenos Aires: Paidós, 1973.

HIMES, Kenneth R. A retórica da guerra justa. **CONCILIUM**, 290, p. 43 [211] – 52 [220], 2001/2.

HITCHENS, Christopher. **Deus não é grande: como a religião envenena tudo.** Tradução de Alexandre Martins. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

HORSLEY, Ricahrd A. **Jesus e a espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina romana.** Tradução Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.

HORSLEY, Richard A. **Arqueologia, história e sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos Rabis.** Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2000.

HORSLEY, Richard A. **Jesus e o império: o reino de Deus e a nova desordem mundial.** Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

IGREJA CATÓLICA. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II** (1962 – 1965). Organização geral Lourenço Costa; tradução Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997.

INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL; CENTRO LOYOLA-RIO (Orgs.). **Violência e paz à luz da *Pacem in Terris*.** São Paulo: Paulinas, 2005.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego.** Tradução de Artur M. Parreira [adaptação do texto para a edição brasileira Monica Stahel; revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza], 4ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia.** 3a ed., rev. e amp., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

JEANROND, Werner G. **Introduction à l'herméneutique théologique : développement et signification.** Préface par Claude Greffé. Traduit de l'anglais par Pierre-Loup Lesafre. Paris: Cerf, 1995.

JEANROND, Werner G. O caráter hermenêutico da teologia. In: GIBELLINI, Rosino (ed.). **Perspectivas teológicas para o século XXI**. Tradução de Carlos Felício e Roque Frangiotti. Aparecida (SP): Editora Santuário, 2005, p. 45-65.

JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no tempo de Jesus**: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário. São Paulo: Paulus, 1983.

JEREMIAS, Joachim. **Teologia do Novo Testamento**: a pregação de Jesus. Tradução de João Rezende Costa. 4ª ed. São Paulo: Paulinas, 1977.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte**. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html>. Acesso em: 11 mai. 2016.

JOÃO PAULO II, PP. **Não há paz sem justiça, não há justiça sem perdão**. Mensagem de sua Santidade João Paulo II para a celebração do XXXV Dia Mundial da Paz, 1º de janeiro de 2002. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20011211_xxxv-world-day-for-peace.html>. Acesso em: 7 jan. 2025.

JOÃO PAULO II, PP. **Oferece o perdão, recebe a paz**. Mensagem de sua Santidade João Paulo II para a celebração do XXX Dia Mundial da Paz, 1º de janeiro de 1997. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121996_xxx-world-day-for-peace.html>. Acesso em: 7 jan. 2025.

JOÃO PAULO II, PP. **Paz na terra aos homens, que Deus ama!** Mensagem de sua santidade João Paulo II para a celebração do XXXIII dia mundial da paz (1º de janeiro de 2000). Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace.html>. Acesso em: 11 mai. 2016.

JOÃO XXIII, PP. **Carta encíclica Pacem in terris**: Sobre a paz de todos os povos na base da Verdade, Justiça, Caridade e Liberdade. 5ª edição. São Paulo: Paulinas, 2003.

JOSAPHAT, Frei Carlos. A mensagem profética da Pacem in Terris. In: Instituto Nacional de Pastoral; Centro Loyola-Rio (Orgs.). **Violência e paz à luz da Pacem in Terris**, São Paulo: Paulinas, 2005, p. 11-24.

KASPER, Walter. **A misericórdia**: condição fundamental do evangelho e chave da vida cristã. Tradutora Beatriz Luiz Gomes. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

KASPER, Walter. **Jesús, el Cristo**. Sexta edición. Tradujo Severiano Talavero Tovar. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986,

KASPER, Walter. **Le Dieu des chrétiens**. Traduit de l'allemand par Morand Kleiber. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985.

KNEALE, Matthew. **Crença, a nossa invenção mais extraordinária**. Tradução Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

KONINGS, Johan. **O evangelho segundo João**: amor e fidelidade. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. Tradução Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 1993.

- KÜNG, Hans. Religiões mundiais e ethos mundial. **Cadernos de Teologia Pública**, ano IV, nº 33, 2007.
- KÜNG, Hans. **Religiões no mundo**: em busca dos pontos comuns. Tradução Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus Editora, 2004.
- KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. Tradução Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 1999.
- KÜNG, Hans. **Uma ética mundial e responsabilidades globais**: duas declarações. Em colaboração com Helmut Schmidt e prefácio do Hon. Lord Menuhin, OM, KBE. Tradução brasileira Milton Camargo Mora e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2001.
- KÜNG, Hans; FONDATION ÉTHIQUE PLANÉTAIRE. **Religions au service de la paix**. Les Éditions du Cerf, 2011.
- LABBÉ, Yves. **Dieu contre le mal**: un chemin de théologie philosophique. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003.
- LADARIA, Luis Fernando. **Introdução à Antropologia Teológica**. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998.
- LAFONT, Ghislain. **História teológica da igreja católica**: itinerário e formas da teologia. Tradução Mariana N. Ribeiro Echalar. São Paulo: Paulinas, 2000.
- LATOURELLE, René. **Teologia da revelação**. Tradução de Flávio Cavalcanti de Castro. 3ª ed., São Paulo: Paulinas, 1985.
- LEFEBVRE, Solange; TORRES QUEIRUGA, Andrés; BINGEMER, Maria Clara. Ateístas de qual Deus? **CONCILIUM**, 337, 2010/4.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. **O pão da vida**: um estudo teológico sobre a Eucaristia. Tradução de Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LIBANIO, João Batista. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.
- LIBANIO, João Batista. **Teologia da Libertação**: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Edições Loyola, 1987.
- LIBANIO, João Batista. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. 2ª ed., São Paulo: Loyola, 1995.
- LIBANIO, João Batista. *Teologia no Brasil: reflexões crítico-metodológicas. Perspectiva Teológica*, v. 9, n. 17, p. 27-79, jan./jun., 1977.
- LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**: perfis, enfoques, tarefas. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- LIMA, Anderson de Oliveira. O imaginário religioso fundamentalista e a narrativa bíblica. **Perspectiva Teológica**, v. 47, n. 133, p. 399-414, Set./Dez. 2015.
- LIMBECK, Meinrad. **A Deus à morte sacrificial**: repensando o Cristianismo. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- LOHFINK, Gerhard. **Como Jesus queria as comunidades?**: a dimensão social de fé cristã. São Paulo: Paulinas, 1986.

- LOHFINK, Norbert. Deus e a violência: o Antigo Testamento à luz de René Girard. **Revista Portuguesa de Filosofia**, vol. 56, fasc. 1-2, p. 37-52, janeiro-junho 2000.
- LOHFINK, Norbert. Violencia y monoteísmo: un ejemplo según el Antiguo Testamento. **Cuestiones Teológicas**, vol. 32, n° 77, p. 11-24, Enero-Junio 2005.
- LOPES, Geraldo. **Gaudium et Spes**: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2011.
- LOPES, Marcos Antônio; MARTIS, Marcos Lobato. **A peste das almas**: histórias de fanatismos. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- MAGGIONI, Bruno. *O Evangelho de João*. In: FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. **Os Evangelhos II**. Tradução Giovanni de Biasio (Lc) e Johan Konings (Jo). Supervisão exegética Johan Konings. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 1995, p. 249-497.
- MAGGIONI, Bruno. **Os relatos evangélicos da paixão**. Tradução Bertilo Brod. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MALDAMÉ, Jean-Michel. **Monothéisme et violence**: l'expérience chrétienne. Paris: Les Éditions du Cerf, 2018.
- MALINA, Bruce J. **O Evangelho social de Jesus**: o Reino de Deus em perspectiva mediterrânea. Tradução Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.
- MANCINI, Italo. Dios. In: BARBAGLIO, Giuseppe; DIANICH, Severino (Dirs.). **Nuevo Diccionario de Teología**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, p. 312-344.
- MARCONDES, Danilo. **Filosofia, linguagem e comunicação**. 2ª ed., revista e ampliada. São Paulo: Cortez, 1992.
- MARDONES, José María. **Matar a nuestros dioses**: um dios para um creyente adulto. 2ª ed., Madrid: Editorial PPC, 2007.
- MARLÉ, René. **Il problema teologico dell'ermeneutica**. Traduzione dal francese di Mario Cuminetti e di Gianbattista Muzzi. Brescia: Queriniana, 1968.
- MARSILI, Salvatore. A liturgia, momento histórico da salvação. In: NEUNHEUSER, Bourkhard. (et al.). **A liturgia**: momento histórico da salvação. Tradução de Anacleto Álvarez; revisão de João Luís Mógano, José Joaquim Sobral. São Paulo: Paulinas, 1986, 39-165.
- MARSILI, Salvatore. Liturgia. In: Domenico SARTORE; Achille M. TRIACA. **Dicionário de Liturgia** (tradução de Isabel Fontes L. Ferreira). São Paulo: Paulinas, 1992, 1058-1069.
- MARSILI, Salvatore. Teologia Litúrgica. In: Domenico SARTORE; Achille M. TRIACA. **Dicionário de Liturgia** (tradução de Isabel Fontes L. Ferreira). São Paulo: Paulinas, 1992, p.1177-1183.
- MARTÍN VELASCO, Juan. Religião. In: MORENO VILLA, Mariano (Dir.) **Dicionário de pensamento contemporâneo**. Revisão Honório Dalbosco e equipe; tradução coordenada por Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000, p. 650-654.

- MARTÍNEZ GUSMÁN, V. La violencia como condición humana y patología social. **Exodo**, n. 57, p. 4-10, enero/febrero de 2001.
- MARTINI, Carlo Maria. **Abraão, nosso pai na fé**. Tradução Mauricio Ruffier. São Paulo: Loyola, 1992.
- MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. **Vocabulário teológico do Evangelho de São João**. São Paulo: Paulus, 2019.
- MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. **O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético**. Tradução Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989.
- McGRAPH, Alister E. *Ateísmos bestseller: o novo cientismo*. **CONCILIUM**, 337, p. 9-19 [465-475], 2010/4.
- McGRAPH, Alister; McGRAPH, Joanna. **O delírio de Dawkins: uma resposta ao fundamentalismo ateu de Richard Dawkins**. Traduzido por Sueli Saraiva. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.
- MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. **O horizonte hermenêutico da paz: essencialidade nas relações de conflito**. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2020.
- MENDITTI, Carlos Henrique. **Cristianismo em diálogo com o ateísmo: as críticas do ateísmo humanista, suas interpelações e a fundamentação da fé cristã como formação e desenvolvimento integral do humano**. 2009. 2 v. Tese (Doutorado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, C. Sobre a invisibilização do outro: uma recepção latino-americana de Levinas e Girard. In: MENDOZA-ÁLVAREZ, C.; JOBIM, J. L.; MÉNDEZ-GALLARDO, M. (Orgs.). **Mímesis e invisibilização social: a interdividualidade coletiva latino-americana**. Tradução Simone Campo. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 31-50.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. **El Dios escondido de la posmodernidad: deseo, memoria e imaginación escatológica: ensayo de teología fundamental posmoderna**. Prefacio de Rosino Gibellini. México: Sistema Universitario Jesuita: Fideicomiso Fernando Bustos Barrena sj, 2010.
- MERTON, Thomas (et al.). **Ofensiva de paz**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1965.
- MERTON, Thomas. **Paz na era pós-cristã: testemunho de um dos maiores místicos do século XX**. Tradução Maria Silvia Morão. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007.
- MERUJE, Márcio; ROSA, José Maria Silva. Sacrifício, rivalidade mimética e “bode expiatório” em R. Girard. **Griot, Revista de Filosofia**, v.8, n. 2, p. 153-165, dezembro 2013. Disponível em: <<https://www2.ufrb.edu.br/griot/images/vol8-n2/13.pdf>>. Acesso em: 13 mar. 2016.
- METZ, Johann Baptist. Cómo hablar de Dios frente a la historia de sufrimiento del mundo. **Selecciones de Teología**, vol. 33, n° 130, p. 99-106, abril-Junio 1994.
- METZ, Johann Baptist. **Mística de olhos abertos**. Tradução Inês Antonia Lohbauer. São Paulo: Paulus, 2013.

- MICHAUD, Yves. **A violência**. Tradução L. Garcia . São Paulo: Ática, 1989.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Violência e saúde**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza; SOUZA, Edinilsa Ramos de. Violência e saúde como um campo interdisciplinar e de ação coletiva. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, IV(3), p. 513-531, nov. 1997-fev. 1998.
- MINOIS, Georges. **História do ateísmo**: os descrentes no mundo ocidental, das origens até nossos dias. Tradução de Flávia Nascimento Falleiros. São Paulo: Editora UNESP, 2014.
- MIRANDA, Mario de França. **A salvação de Jesus Cristo**: a doutrina da graça. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- MODENA, Maura Regina (Org.). Conceitos e formas de violência. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016.
- MOINGT, J. **Deus que vem ao homem**: da aparição ao nascimento de Deus: volume II: Nascimento. Tradução Walter Salles. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- MOINGT, Joseph. **O homem que vinha de Deus**. Tradução Nadyr Salles Penteado. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- MOIOLI, G. Oración. In: BARBAGGLIO, G.; DIANICH, S. (dirs.). **Nuevo diccionario de teología**. II Matrimonio – unção. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982. p.1174.
- MOLTMANN, Jürgen. **El Dios crucificado**: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana. Segunda edición. Tradujo Severiano Talavera Tovar. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- MOLTMANN, Jürgen. **La justicia crea futuro**: política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado. Traducción Jesús Gracia-Abril. Santander: Editorial Sal Terrae, 1992.
- MONDIN, Battista. **O homem, quem é ele?**: elementos de antropologia filosófica. Traduziram R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari; revisão de Danilo Moralis. São Paulo: Paulinas, 1980.
- MOREIRA, Alberto da Silva. Religião politizada contra violência institucionalizada: a Teologia da Libertação no imaginário religioso mundial. **Horizonte**, v. 12, n. 33, p. 12-42, jan./mar. 2014.
- MORIN, Edgar. **Cultura e barbárie europeias**. Tradução Daniela Cerdeira. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- MOYA, César. **Conflicto, libertação e reconciliação**: ética teológica para a reconciliação a partir das vítimas na América Latina. Tradução Roseli S. Giese. São Leopoldo: Editora Sinodal; Quito, CLAI, 2012.
- MULLER, Jean-Marie. **O princípio da não-violência**: uma trajetória filosófica. Tradução de Inês Polegato. São Paulo: Palas Athena, 2007.
- NARVÁEZ GOMÉZ, Leonel (Ed.). **Cultura Política de Perdón y Reconciliación**. Bogotá: Fundación para la Reconciliación, 2009.
- NARVÁEZ GOMÉZ, Leonel. A reconciliação: para prevenir a violência e

construir a paz duradoura. In: CENTRO LOYOLA DE FÉ E CULTURA; FUNDAÇÃO KONRAD ADENAUER. **Cultura da paz e prevenção da violência**. São Paulo, Loyola, 2003, p. 15-27.

NARVÁEZ GOMÉZ, Leonel; ARMATO, Alessandro. **La revolución del perdón**. Traducción Luis Alberto González. Bogotá: San Pablo, 2010.

NEVILLE, Robert Cummings (Org.). **A condição humana**: um tema para religiões comparadas. Apresentação Peter L. Berger. Tradução Eduardo Rodrigues Cruz (Org.). São Paulo: Paulus, 2005.

NICKEL, Jesse P. **The Things that Make for Peace: Jesus and Eschatological Violence**. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2021.

NODARI, Paulo César. **Casa comum ou globalização da indiferença**: ensaios sobre ecologia integral, fraternidade, política e paz. São Paulo: Paulus, 2022.

NOUWEN, Henri. **Estrada para a paz**: escritos sobre paz e justiça. Organizado por John Dear. Tradução: Cecília Camargo Bortolini. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; PAIVA, Marcio Antonio de (orgs.). **Violência e discurso sobre Deus**: da desconstrução à abertura ética. São Paulo: Paulinas, 2010.

ONFRAY, M. **Tratado de ateologia**: física da metafísica. Tradução de Mônica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PACE, Enzo; STEFANI, Piero. **Fundamentalismo religioso**. Lisboa: Paulus Editora, 2002.

PAGOLA, José Antonio. **Jesús**: aproximación histórica. Octava edición. Madrid: PPC Editorial, 2008.

PALACIO, Carlos. **Jesus Cristo**: história e interpretação. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia**: tensões e convergências de uma busca comum. Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: Paulinas, 2008.

PARRA, Alberto. **Textos, contextos y pretextos**. Teología Fundamental. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2005.

PASTOR, Félix Alejandro. Teologia e modernidade: alguns elementos de epistemologia teológica. In: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes (Orgs.). **Teologia na pós-modernidade**: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 71-101.

PASTOR, Felix Alexandre. **Semântica do mistério**: a linguagem teológica da ortodoxia trinitária. São Paulo: Loyola, Rio de Janeiro: Pontificia Universidade Católica, 1982.

PAULO VI, PP. **A reconciliação, caminho para a paz**. Mensagem de sua Santidade Papa Paulo VI para a celebração do VIII Dia Mundial da Paz, 1 de janeiro de 1975. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/paul->

vi/pt/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19741208_viii-world-day-for-peace.html>. Acesso em: 7 jan. 2025.

PAULO VI, PP. Educar para a paz, através da reconciliação. Mensagem de sua Santidade Papa Paulo VI para a celebração do III Dia Mundial da Paz, 1 de janeiro de 1970. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19691130_iii-world-day-for-peace.html>. Acesso em: 7 jan. 2025.

PEREIRA, Mabel Salgado; SANTOS, Lyndon de A. (Org.) **Religião e violência em tempos de globalização**. São Paulo: Paulinas, 2004.

PETERS, Ted; BENNET, Gaymon (Orgs.). **Construindo pontes entre a ciência e a religião**. Tradução Luís Carlos Borges; supervisão científica Eduardo R. Cruz. São Paulo: Edições Loyola; Editora UNESP, 2003.

PIKAZA, Xabier. Bibliografía trinitaria del Nuevo Testamento. Estudios Trinitarios. **Bibliografía Trinitaria II**, vol. XXV, núms. 1-3, p. 125-129, Enero-diciembre, 1991.

PIKAZA, Xabier. **Dios como espíritu y persona**: razón humana y misterio trinitario. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989.

PIKAZA, Xabier. Experiencia religiosa. In: PIKAZA, Xabier. **Experiência religiosa e cristianismo: introdução ao mistério de Deus**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1981, p. 127-300.

PIKAZA, Xabier. **Violência e diálogo das religiões**: um projeto de paz. Tradução: Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2008.

PINTARELLI, Ary Estevão. **O espírito de Assis**: discursos e alocuções de João Paulo II sobre a paz. Petrópolis: Vozes, 1996.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ” (PCJP). **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. Tradução: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Paulinas, 2005.

PUI-LAN, Kwok. **Globalização, gênero e construção da paz**: o futuro do diálogo interfé. Tradução Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulus, 2015.

RAD, Gerhard von. **El libro del Génesis**. Tradujo Santiago Romero. Segunda edición. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1982

RAD, Gerhard von. **Genesis**: a commentary. Revised edition. Philadelphia: The Westminster John Knox Press, 1973.

RAD, Gerhard von. **Teologia do Antigo Testamento**: teologia das tradições históricas de Israel. Tradução de Francisco Catão. Reedição da 1ª edição. São Paulo: ASTE, 1986.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**: introdução ao conceito de cristianismo. Tradução Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989.

RAHNER, Karl. Pour une théologie de la paix. In: RAHNER, Karl. **Écrits théologiques**: Tome X. Monde moderne et théologie. [S. l.] Desclée de Brouwer, Mame, 1970, p. 143-158.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: do humanismo a Kant. Volume 3. 8ª edição. São Paulo: Paulus, 2007.

- RIBEIRO, Marcio H. S. A atitude de Jesus no templo de Jerusalém. In: BINGEMER Maria Clara L. (Org.). **Violência e religião**: Cristianismo, Islamismo, Judaísmo: três religiões em confronto e diálogo. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001, p. 80-85.
- RIBEIRO, Marcio H. S. **Jesus Cristo príncipe da paz**: estudo teológico-pastoral da paz bíblica e sua relação com a pessoa e a mensagem de Jesus Cristo. Rio de Janeiro, 2002. Dissertação de Mestrado, PUC-Rio.
- RIBEIRO, Marcio H. S. O desafio da paz. Contribuição das/às religiões: alguns elementos iniciais. **Atualidade Teológica**, ano XV, nº 39, p. 586-596, setembro a dezembro de 2011.
- RICCARDI, Andrea. **A paz preventiva**: esperanças e razões num mundo de conflitos. Tradução: Humberto Luiz Sada de Almeida. São Paulo: Cidade Nova, 2008.
- RIEGER, J. **Cristo e o império**: de Paulo aos tempos pós-coloniais. Tradução: Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulinas, 2009.
- ROSA, José Maria Silva. Monoteísmo, Trindade e Teologia Política. In: **Convergências & Afinidades**. Homenagem a António Braz Teixeira, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa / Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica, Lisboa, 2008, p. 905-918.
- ROSA, José Maria Silva. Religião & violência. Ambivalência de um nexos. In: ROSA, José Maria Silva (et al.). **Religião & violência**: da ambivalência de um nexos. Coimbra: Edições Almedina, 2024, p. 215-264.
- ROSSANO, Pietro. Dios. In: BARBAGLIO, Giuseppe; DIANICH, Severino (Dirs.). **Nuevo Diccionario de Teología**. I A. Testamento – Mariología. Traductores M. Olasagasti, A. Ortiz, A. Neira. Revisión y adaptación J. Larriba. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 312.
- ROUX, F. de. Imágenes de Dios de la Guerra y de la Paz. In: **Simpósio Internacional Filosófico e Teológico**. Religiões para a paz ou para a guerra? Diálogos transdisciplinares: anais do Simpósio Internacional FAJE-PUC Minas / XI Simpósio Internacional Filosófico e Teológico, VI Simpósio Internacional das Ciências da Religião, I Simpósio Internacional das Relações Internacionais. Belo Horizonte: FAJE: PUC Minas, 2015, p. 89-100.
- ROY, Cardeal Maurice. **10º aniversário da *Pacem in Terris***. Tradução Tipografia Poliglota do Vaticano. São Paulo: Edições Paulinas, 1973.
- RUETHER, Rosemary Radford. Guerra e paz na tradição católica. **CONCILIUM**, 215, p. 21-29, 1988/1.
- RUETHER, Rosemary Radford; HUBER, Wolfgang; SOBRINO, Jon; ELLACURÍA, Ignacio. Uma convocação para a paz. **CONCILIUM**, 215, 1988/1.
- RUIZ ARENAS, Octavio. **Jesus, epifania do amor do Pai**: Teologia da revelação. Tradução Orlando Soares Moreira. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 1995.
- RUSHDIE, Salman “O nome do problema é Deus”. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 17 mar. 2002, p. 29. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u38501.shtml>>. Acesso em 10 maio 2021.

SALVODI, Valentino. **O Evangelho da solidariedade**: Jesus com os pobres, os pecadores, os não-violentos. Tradução João Paixão Netto. São Paulo: Paulinas, 1997.

SANCHEZ HERNANDEZ, Olvani. Hermenéutica de la revelación: comprender más para orientar mejor la experiencia creyente. In: MEZA, José Luis (Dir.). **El arte de interpretar en Teología**. Compendio de hermenéutica teológica. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017, p. 53-70.

SARAMAGO, Jose. “Fator Deus”. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 19 set. 2001. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u29519.shtml>>. Acesso em 10 maio 2021.

SCHENKER, Adrien. Substitution du châtiment ou du prix de la paix ? Le don de la vie du Fils de l’homme en Mc 10,45 et par. à la lumière de l’Ancien Testament. In: BENZERATH, Martin; SCHMID, Aloyse; GUILLET, Jacques (Présentat). **La Pâque du Christ, Mystère de Salut**. Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell pour son 70^e anniversaire. Paris : Les Éditions du Cerf, 1982, p. 75-90.

SCHILLEBECK, Edward. **Jesús**: la historia de un viviente. Segunda edición. Lo tradujo al castellano A. Aramayona. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana**: revelação de Deus. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994.

SCHILLEBEECKX, Edward. **Revelação e Teologia**. Tradução de Gerardo Dantas Barretto. São Paulo: Paulinas, 1968.

SCHOMMER, Aurélio. **O evangelho segundo a filosofia**: do filósofo Jesus às ideias sobre Jesus. Rio de Janeiro: Record, 2016.

SCHRAGE, Wolfgang. **Ética do Novo Testamento**. Tradução: Hans A. Trein. Revisão da tradução: Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1994.

SCHREITER, Robert J. **Reconciliação**: missão e ministério numa ordem social em transformação. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

SEGUNDO, Juan Luis. **A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré**: dos Sinóticos a Paulo. Tradução de Magda Furtado de Queiroz. São Paulo: Paulus, 1997.

SELLA, Adriano. **A justiça**: novo rosto da paz. Prefácio de Alex Zanotelli. São Paulo: Paulus, 2006.

SÉMELIN, Jacques. **Purificar e destruir**: usos políticos dos massacres e dos genocídios. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

SESBOÜÉ, Bernard. **Jesucristo, el único mediador**. Ensayo sobre la redención y la salvación. Salamanca: Ed. Secretariado Trinitario, 1990.

SESBOÜÉ, Bernard; WOLINSKI, J. (Dirs). **História dos dogmas**. Tradução: Marcos Bagno. 3^a ed. 4v. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

SICRE, José Luis. **A justiça social nos profetas**. Tradução Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Paulinas, 1990.

SICRE, Jose Luis. **Los dioses olvidados**: poder y riqueza en los profetas preexílicos. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

SICRE, José Luís. **Profetismo em Israel**: o profeta, os profetas, a mensagem. Tradução João Luis Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1996.

SOBRINO, Jon. **A fé em Jesus Cristo**: ensaio a partir das vítimas. Tradução: Ephraim F. Alves. Coleção Teologia e Libertação. Série II, tomo VI. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOBRINO, Jon. **Cristologia a partir da América Latina**: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico. Tradução de Orlando Bernardi. Petrópolis: Vozes, 1983.

SOBRINO, Jon. **Jesús, o libertador**: I. A história de Jesus de Nazaré. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1994.

SOBRINO, Jon. **Onde está Deus?** Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia. Tradução de Beatriz Neves da Fonseca. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SOBRINO, Jon. Os povos crucificados, atuais servo sofredor de Javé. À la mémoire d'Ignacio de Ellacuría. **CONCILIUM**, 232, p.117-127, 1990/6.

SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (SOTER). **Religiões e paz mundial**. São Paulo: Paulinas, 2010.

SORCI, Pietro. Dalla parola scritta alla parola celebrata. In: FALSINI, Rinaldo (a cura). **La parola di Dio nella celebrazione**. Milano: Edizioni O.R., 1984, p. 7-31.

SORCI, Pietro. La Parola di Dio nella liturgia. Non è un monologo, ma un'azione viva. **Vita Pastorale**. N. 4, Aprile, 2008. Disponível em: <<http://www.stpauls.it/vita/0804vp/0804vp72.htm>>. Último acesso em 25 de agosto de 2011.

STARK, Rodney; FINKE, Roger. **Acts of faith**: explaining the human side of religion. Berkeley: University of California Press, 2000.

STERN, Jessica. **Terror em nome de Deus**: por que os militantes religiosos matam. Tradução Marta Góes, Mario Góes. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.

SWEETMAN, Brendan. **Religião**: conceitos-chave em filosofia. Tradução: Roberto Cataldo Costa; revisão técnica: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Penso, 2013.

TALIAFERRO, Charles. Filosofia da religião. In: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES. E. P. **Compendio de filosofia**. Tradução: Luis Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 445-482.

TAMAYO, Juan José. Paz. In: FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan-José (eds.) **Conceptos fundamentales del cristianismo**. Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 971-983.

TAMOYO, Juan José. **Fundamentalismos y diálogo entre las religiones**. Segunda edición. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.

TEIXEIRA, Faustino do Couto. Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida do outro. In: BINGEMER, Maria Clara L.; ANDRADE, Paulo Fernando C. de. **O mistério e a história**: ensaios de teologia em homenagem ao Pe. Félix Pastor por ocasião dos seus 70 anos. São Paulo: Loyola, 2003, p. 49-74.

TEIXEIRA, Faustino. Karl Rahner e as religiões. **Perspectiva Teológica**, v. 36, n. 98, p. 55, 2004. Disponível em:

<<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/462>>.

Acesso em: 26 jun. 2025.

TERÁN-DUTARI, Julio. Paz. In: RAHNER, Karl et al. (Dirs.). **Sacramentum Mundi**. Enciclopedia Teológica. Tomo V. Barcelona: Editorial Herder, 1985, cols. 319-328.

TERRIN, Aldo Natale. **Introdução ao estudo comparado das religiões**.

Tradução Giuseppe Bertazzo. São Paulo: Paulinas, 2003.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annete. **O Jesus histórico: um manual**. Tradução de Milton Camargo Mota e Paulo Nogueira. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

THOMAS, Laurence. Autonomia da pessoa. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. Volume 1. Tradução Ana Maria Ribeiro-Althoff, Magda França Lopes, Maria Vitória Kessler de Saí Brito, Paulo Neves. São Leopoldo: UNISINOS, 2003, p. 141-144.

THOMPSON, J. Milburn. **Justice and peace: a Christian primer**. Second edition revised and expanded. New York: Orbis Books, 2003.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **A revelação de Deus na realização humana**.

Tradução Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulus, 1995.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. Ateísmo e imagem cristã de Deus.

CONCILIUM, 337, p. 42-54 [498-510], 2010/4.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2001.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. Monoteísmos e violência versus monoteísmo e fraternidade universal. **CONCILIUM**, 332, p. 65-77, 2009/4.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã**. Tradução Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulus, 1999.

TORRES QUEIRUGA, Andrés; TEIXEIRA, Faustino; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Religiones y paz mundial. **Alternativas**. Revista de análisis y reflexión teológica. Año 17, nº 40, julio-diciembre de 2010.

TRACY, David. **A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo**. Tradução Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.

TREBOLLE BARRERA, Julio. **A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia**. Tradução de Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1996.

TUTU, Desmond; Mpto A. TUTU. **O livro do perdão: para curarmos a nós mesmos e o nosso mundo**. Compilação Douglas C. Abrams; tradução Heloísa Leal. Rio de Janeiro: Valentina, 2014.

VAGAGGINI, Cipriano. Teología. In: BARBAGLIO, Giuseppe; DIANICH, Severino (Dirs.). **Nuevo Diccionario de teología**. Tomo II: Matrimonio – Unción de los enfermos. Traductores M. Olasagasti, A. Ortiz, A. Meira. Revisión y adaptación J. Larriba. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 1688-1806.

VAILLANT, François. **La no violencia en el Evangelio**. Traducción: Alfonso

Ortiz García. Santander: Editorial Sal Terrae, 1993.

VALADIER, Paul. Violence et monothéismes. **Études**. Revue de culture contemporaine, Tome 398, n° 6 (3986), p. 755-764, juin 2003.

VALLET, Odon. **Uma outra história das religiões**. Tradução e edição Rosemarie Ziegelmaier, Silvio Fudissako. São Paulo: Globo, 2002.

VARONE, François. **Esse Deus que dizem amar o sofrimento**. Tradução José Augusto da Silva. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2001.

VARONE, François. **Ce Dieu absent qui fait problème**: religion, athéisme, et foi: trois regards sur le Mystère. Preface de Christian Duquoc. 3^e édition. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1984.

VASSE, Denis; BEAUCHAMP, Paul. **A violência na Bíblia**. Tradução Maria Cecília M. Duprat. São Paulo: Paulus, 1994.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. Igreja-reflexo vs. Igreja-fonte. **Cadernos Brasileiros**, 46, p.17-22, março-abril 1968.

VERDES, Lorenzo Álvarez; VIDAL, Marciano. La paz. In: VIDAL, Marciano (Org.) **Conceptos fundamentales de ética teológica**. Madrid: Editorial Trotta, 1992, p. 789-807.

VIAUD, Pierre (éd.). **Les religions et la guerre**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.

VILA-CHÃ, João J. (Org.), Religião, violência e sociedade: o contributo de René Girard. **Revista Portuguesa de Filosofia**, vol. 56, n. 1, 2000.

WENGST, Klaus. **Pax Romana**: pretensão ou realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 1991.

WILL, James. E. **A Christology of Peace**. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1989.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. Tradução Antônio Steffen. São Paulo: Loyola, 1975.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Hermenêutica fundamentalista: uma estética do interpretar. **Estudos de Religião**, ano XXII, n. 35, 14-27, jul./dez. 2008.

ZAMPAGLIONE, G. **L'idea della pace nel mondo antico**. Torino: Edizioni RAI Radiotelevisione Italiana, 1967.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

ZUMSTEIS, Jean. La paix dans le quatrième évangile. In: BONS, Eberhard; GERBER, Daniel; KEIT, Pierre. **Bible et paix** : mélanges offerts à Claude Coulot. Paris : Les Éditions du Cerf, 2010, p. 177-187.