

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO

LEONARDO LUCIAN DALL OSTO

**CONCEITO DE REVELAÇÃO NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA:
UMA ABORDAGEM A PARTIR DE JOÃO BATISTA LIBANIO**

Orientador: Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva

Porto Alegre
2016

PÓS - G R A D U A Ç Ã O - S T R I C T O S E N S U



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

LEONARDO LUCIAN DALL OSTO

**O CONCEITO DE REVELAÇÃO NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA:
UMA ABORDAGEM A PARTIR DE JOÃO BATISTA LIBANIO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva

Porto Alegre

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D147c Dall Osto, Leonardo Lucian

O conceito de revelação na Teologia Latino-Americana : uma abordagem a partir de João Batista Libanio / Leonardo Lucian Dall Osto – 2016.

118 fls.

Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul / Faculdade de Teologia / Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Teologia, Porto Alegre, 2016.

Orientador: Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva

1. Religião. 2. Revelação. 3. Teologia da Revelação. 4. Teologia da Libertação. 5. Libanio, J. B., 1932-2014. I. Silva, Cássio Murilo Dias da. II. Título.

CDD 231.74

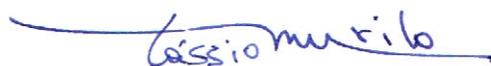
LEONARDO LUCIAN DALL OSTO

**"O CONCEITO DE REVELAÇÃO NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA: UMA
ABORDAGEM A PARTIR DE JOÃO BATISTA LIBANIO"**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Aprovada em 17 de março de 2016, pela Banca Examinadora.

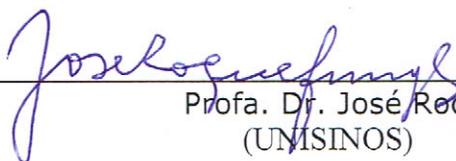
BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva
(Orientador - PPGTeo/PUCRS)



Prof. Dr. Érico João Hammes
(PPGTeo/PUCRS)



Prof. Dr. José Reque Junges
(UNISINOS)

Porto Alegre
2016

“Lá onde todos os aspectos que fazem os homens mais agradáveis, interessantes e amáveis, tais como a riqueza, saúde, beleza, cultura etc. são destruídos ou negados, só resta na verdade a pura realidade de ser humano. E Deus ao mostrar preferência por tais pessoas, revela que o mais amável, agradável, interessante que existe é o elemento universal, a dimensão de humanidade. Ensina-nos que amar o pobre é ter uma caridade universal. E tanto mais universal, mais divino”.

(João Batista Libanio)

RESUMO

A presente pesquisa de mestrado tem como objetivo analisar o conceito de revelação na teologia latino-americana, a partir da abordagem do teólogo João Batista Libanio. Trata-se de verificar como Libanio sistematizou a noção de revelação dentro da Teologia da Libertação e quais as implicações dessa sistematização para a práxis cristã e para a própria teologia. Para isso, aborda-se no primeiro capítulo, a noção de revelação no magistério conciliar a partir do Concílio de Trento até o Concílio Vaticano II, chegando à consequente tradução desse conceito na teologia latino-americana, especialmente por meio da abordagem realizada por Libanio. No segundo capítulo busca-se entender como Libanio elabora o conceito de revelação dentro da lógica da libertação histórica e quais categorias o autor usa para sondar o agir divino na história humana. O terceiro capítulo, seguindo a teologia de Libanio, tematiza a revelação na perspectiva da opção pelos pobres, da denúncia da pobreza como consequência do pecado e a partir das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Por fim, no último capítulo, busca-se esboçar a imagem de Deus que emerge de uma visão da revelação a partir do contexto de opção preferencial pelos pobres e pela sua libertação e como Libanio, partindo da ideia do Deus que se revela na libertação dos pobres, procura elaborar uma nova Teologia Fundamental.

Palavras-chave: Revelação. Teologia da Libertação. Libertação. Pobres. Libanio.

ABSTRACT

This master research has as a goal to analyse the concept of revelation on the Latin-American theology, from the approach of João Batista Libanio theologian. It will verify how Libanio systematized the notion of revelation in the Theology of the release and which implications of this systematization for the Christian praxis and for the theology itself. For that, it approaches in the first chapter, the notion of revelation in the conciliar magisterium since the Council of Trent to the Council of Vatican II, reaching the corresponding translation of this concept in Latin-American Theology, specially through the approach done by Libanio. The second chapter tries to understand how Libanio creates the concept of revelation within the logical of historical liberation and which categories the author uses to see the divine action in the human history. The third chapter, according to Libanio's theology, thematizes the revelation in the view of the option for the poor people, from the disclosure of the poverty as consequence of the sin and from the Basics Ecclesial Communities.) CEBs. Finally, in the last chapter, tries to show the God's image that emerge from one view of revelation from the context of preferential option for the poor people and by its release and as Libanio, starting from God's idea who reveals himself in the release of the poor people, he tries to elaborate one new Fundamental Theology.

Key-words: Revelation. Theology of the release. Release. Poor people. Libanio.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

- DAp - Documento de Aparecida
- DH - DENZINGER Hunnermann - Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral
- DP - Documento de Puebla
- DV - *Dei Verbum* - Constituição dogmática do Concílio Vaticano II sobre a Revelação Divina
- EG - *Evangelii gaudium*
- GS - *Gaudium et Spes* – Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje
- LC - *Libertatis Conscientia* - Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação
- LG - *Lumen Gentium* - Constituição dogmática do Concílio Vaticano II sobre a Igreja
- LN - *Libertatis Nuntius* – Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”
- Med - Conclusões de Medellín

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE REVELAÇÃO	14
1.1 O CONCEITO DE REVELAÇÃO NO MAGISTÉRIO DA IGREJA	15
1.1.1 A revelação no Concílio de Trento	15
1.1.2 A revelação no Concílio Vaticano I	17
1.1.3 A revelação no Concílio Vaticano II	21
1.2 A REVELAÇÃO NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA	28
1.2.1 A revelação no horizonte da libertação	29
1.2.2 O conceito de revelação na obra de João Batista Libanio	33
2 REVELAÇÃO E LIBERTAÇÃO	36
2.1 REVELAÇÃO NA HISTÓRIA	39
2.1.1 Reino de Deus	41
2.1.2 Utopia e esperança	45
2.2 CATEGORIAS FUNDAMENTAIS PARA UMA RELEITURA DA REVELAÇÃO	48
2.2.1 A contextualização sociopolítica	48
2.2.2 A práxis	51
2.2.3 Mediações socioanalíticas	54
3 REVELAÇÃO NA PERSPECTIVA DA OPÇÃO PELOS POBRES	60
3.1 A PARCIALIDADE DE DEUS EM FAVOR DOS POBRES	61
3.1.1 A pobreza enquanto pecado estrutural	64
3.1.2 Ideologia e fé	68
3.2 A REVELAÇÃO NAS CEBs	73
3.2.1 Deus revela-se como convocador do povo	75
3.2.2 A hermenêutica bíblica nas CEBs	76

4 UMA NOVA IMAGEM DE DEUS: PRINCÍPIO DE UMA NOVA TEOLOGIA FUNDAMENTAL?	81
4.1 DESMASCARANDO A IDOLATRIA	82
4.2 O DEUS DOS POBRES	87
4.3 UMA NOVA TEOLOGIA FUNDAMENTAL?	92
4.3.1 Uma perspectiva libertadora de revelação	93
4.3.2 As características da revelação na perspectiva da libertação	96
4.4 A TEOLOGIA QUE SE LIBERTA DA ALIENAÇÃO: EM BUSCA DE UMA NOVA TEOLOGIA FUNDAMENTAL	100
CONCLUSÃO	104
REFERÊNCIAS	110

INTRODUÇÃO

“Deus não é um presente ausente”.¹ Com essa expressão R. Latourelle abre seu conhecido tratado sobre a revelação divina. A presença de Deus permeia toda a história. Tudo o que existe é parte de uma criação e o ser humano recebeu o privilégio de poder ser interpelado pelo seu Criador. Deus que é inacessível à criatura humana, deu-se a conhecer, revelou-se ao ser humano.

É possível afirmar que praticamente toda e qualquer religião tem como realidade vital a ideia de revelação, na medida em que considera a si mesma como uma obra divina e não uma simples e pura criação humana.² A fé judaico-cristã está alicerçada sobre a noção de revelação. Mas, afinal, ao que remete o termo revelação? O que significa dizer que o cristianismo, por exemplo, crê-se como uma religião revelada?

Embora a revelação seja basilar para a edificação de todo o edifício teológico, são recentes os estudos sobre essa realidade. A fé judaico-cristã sempre pressupôs a revelação divina. A revelação é o primeiro fato fundamental tanto para o judaísmo como para o cristianismo. O cristianismo especificamente incorporou a ideia de revelação judaica. Deus rompeu o silêncio e veio em direção ao ser humano, manifestou seu mistério e comunicou os desígnios de sua vontade. Aceitou-se essa intervenção divina na história humana. Entendendo essa intervenção como fonte da fé e dos mistérios da fé, não se questionou, ao longo de muitos séculos, no que consiste e como se deu essa intervenção de Deus.

Em meio à reforma protestante do século XVI, quando as bases da fé católica começaram a ser postas em questão, foi surgindo a consciência de que o tema da revelação divina não estava livre de divergências. Os reformadores não aceitavam as posições católicas em relação aos mais variados artigos da fé. O princípio *sola scriptura*, que rege o pensamento de Lutero e Calvino e que já havia sido esboçado por Wycliff, coloca em questão a Tradição e o magistério dos papas e dos concílios. A Igreja Católica reage afirmando suas posições, apelando para a Escritura, para a Tradição e para o magistério eclesial. Porém, católicos e protestantes tinham a mesma base de fé: a revelação.

Foi nesse momento que os teólogos católicos e também protestantes iniciaram um trabalho teológico mais acurado, buscando discernir o que é a revelação divina, como ela ocorreu e de que maneira pode ser acessada. Eram os primórdios da modernidade e a

¹ LATOURELLE, René. **Teologia da revelação**. São Paulo: Paulinas, 1972. p. 5.

² SOARES, Afonso Maria Ligorio. Revelação. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. (Orgs.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015. p. 837-845.

revelação não foi apenas *quaestio disputata* entre teólogos católicos e protestantes, mas enfrentou também as investidas iluministas contra a religião.

O iluminismo desponta no cenário intelectual do século XVIII trazendo indagações à religião. Até então católicos e protestantes digladiavam-se quanto a alguns pontos referentes à interpretação da revelação divina, sua transmissão e suas fontes. No entanto, com o iluminismo a questão da revelação é posta em dúvida na sua integralidade. A pretensão da revelação cristã de possuir um caráter universal e obrigatório fere a razão moderna em sua autonomia. E contra essa tentativa de imposição autoritária da revelação, os defensores da razão autônoma reagem virulentamente contra a religião.

A origem divina da Escritura, seu caráter de palavra de Deus, a verdade da fé cristã e a própria existência de Deus são realidades totalmente questionadas. A revelação pode dizer algo a uma humanidade que se encaminha para uma fase adulta, racional, autônoma? Como uma experiência particular de fé, como é o caso do cristianismo, pode arrogar a si a pretensão de ser universal e definitiva? Como diz A. T. Queiruga “o iluminismo abriu duas frentes fundamentais – a da crítica racional e aquela da confrontação histórica – que nunca mais se fechariam”.³

A reação dos teólogos é o desenvolvimento de uma teologia defensiva, que assegure a fé na revelação através de uma abordagem crítica a toda e qualquer investida externa. Surge então a apologética como um primeiro esforço para rebater os inimigos da fé. Dividida tradicionalmente em três partes, *demonstratio religiosa, christiana et catholica*, a apologética combateu os ateus, os deístas (que refutavam a necessidade e a razoabilidade da revelação de Deus) e os protestantes. A teologia é obrigada a pensar nos seus pressupostos.

A Igreja Católica com o Concílio Vaticano I no fim do século XIX, defendeu o primado da revelação e combateu o fideísmo e o racionalismo. Não obstante, permaneceu com a postura defensiva diante das indagações realizadas pela modernidade. A modernidade é considerada como uma realidade ruim e a teologia não se permitiu dialogar com os novos tempos. Exemplo claro disso é a crise modernista que, iniciada no século XIX, permanecerá como um fantasma até às vésperas do Concílio Vaticano II.

Mas a postura defensiva da teologia católica não pôde resistir intacta ao avanço da modernidade. A subjetividade moderna, repleta de indagações surgidas não de fora do ambiente de fé, mas de dentro do horizonte dos crentes, exige da teologia um aprofundamento das bases da fé cristã. O homem moderno, autônomo, precisa saber o porquê de sua fé. Em

³ QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar a revelação**: a revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulus, 2010. p. 16.

uma mentalidade pluralista, tolerante, relativista, que reina na modernidade e na pós-modernidade, as pretensões exclusivistas e particularistas da revelação são conflitantes.⁴ Não adianta mais tentar defender a fé de ataques externos, é necessário mostrar ao homem atual a razoabilidade interna da revelação. Esse será o desafio do Concílio Vaticano II na segunda metade do século XX, onde a secularização minou a confiança do homem na revelação divina.

Um desafio duplo, ou uma dupla modernidade é horizonte no pós Vaticano II. A modernidade vivida nos países desenvolvidos, outrora chamados de países de primeiro mundo, com sua intelectualidade questiona a fé no seio de uma cultura científica em que o sujeito exige a autonomia do pensar e do agir. Mas uma segunda modernidade ganha a atenção dos teólogos também nos pós-concílio. Esta é a modernidade vivida nos países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento, outrora chamados de terceiro mundo.⁵ Neste segundo caso, em que se enquadrou e ainda se enquadra a América Latina, os questionamentos vieram da realidade de exclusão social e econômica sofrida nestes locais.

Enquanto a modernidade avançava tecnologicamente, cientificamente, culturalmente e economicamente nos países desenvolvidos, os países subdesenvolvidos encontravam-se, cada vez mais, imersos na miséria por estarem fora do eixo econômico mundial. Nesta segunda modernidade, brotam angustiantes perguntas a fé: “como ser cristão num continente de tanta injustiça social e miséria do povo? Como crer no meio de tanto sofrimento injusto, de tantos condenados prematuramente, de tantos crucificados deste mundo?”⁶

A presente pesquisa de mestrado tem como objeto de estudo o conceito de revelação no contexto da modernidade vivida na América Latina. Em meio a essa realidade de dominação e opressão sociopolítica, surge no continente latino-americano a Teologia da Libertação, cujo foco na opção preferencial pelos pobres é escopo para a construção de toda uma nova forma de fazer teologia desde a América Latina. Como a teologia latino-americana desenvolve, nesse contexto específico a noção de revelação?

Trata-se, no entanto, não de uma abordagem genérica do conceito de revelação na teologia da América Latina. A abordagem aqui realizada faz-se a partir do teólogo brasileiro João Batista Libanio. Libanio foi um pensador que se ocupou de sistematizar e ensinar

⁴ LIBANIO, João Batista. **Eu creio, nós cremos**: tratado da fé. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2000. (Coleção Teológica I), p. 31.

⁵ Alguns círculos intelectuais consideram hoje superadas as expressões “países de primeiro mundo” ou “países de terceiro mundo”. No entanto muitos estudiosos continuam usando tais expressões. Especialmente a expressão “países de terceiro mundo”, para designar os Estados assolados pela exclusão social e econômica. (DOMEZI, Maria Cecília. **O Concílio Vaticano II e os pobres**. São Paulo: Paulus, 2014. p. 94).

⁶ LIBANIO, João Batista. **Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação**. São Paulo: Paulinas; Siquem, 2003a. p. 129.

teologia, com enfoque na Teologia da Libertação. Com preocupação pedagógica, escreveu muito na área de Teologia Fundamental, que, ao longo de sua vida acadêmica, foi sua principal preocupação. Logo, a noção de revelação aparece em muitos de seus escritos.

Libanio enfrenta os desafios lançados pela modernidade e pela pós-modernidade, sempre com os olhos voltados para o seu contexto social: a teologia e a práxis pastoral da Igreja na América Latina. Nesse sentido Libanio procura responder à luz da fé as diversas perguntas e inquietações levantadas pela situação sociopolítica latino-americana. Sua teologia, então, como parte da tradição teológica da América Latina, aponta para a relação entre teoria e prática.

É nesse contexto teológico que a teologia de Libanio pode ajudar a traduzir um conceito de revelação que ponha em evidência o diálogo contínuo entre Deus e a humanidade, especialmente na sua relação com os pobres e excluídos. Este teólogo trabalha o privilégio dos pobres na revelação de Deus, não como um exclusivismo da salvação, mas como um ponto de partida para se compreender a universalidade do amor divino.

Elaborando uma reflexão crítica e atual, Libanio ajuda a solidificar o pensamento latino-americano, desenvolvendo uma teologia que possibilita repensar o modo como Deus se revela ao homem, bem como as mediações dessa revelação. A forma como se compreende a revelação vai traduzir-se na práxis das comunidades cristãs. Quando o processo de libertação integral da pessoa humana é entendido como condição intrínseca à revelação, surge a capacidade de se elaborar novas relações entre as pessoas não apenas espirituais, mas sociais e políticas.

Destarte, no primeiro capítulo busca-se verificar como a ideia de revelação foi sendo compreendida no magistério da Igreja a partir do Concílio de Trento. Em seguida lança-se um olhar sobre o desenvolvimento da noção de revelação natural e sobrenatural realizada, de forma ainda insipiente, mas sistemática, pelo Concílio Vaticano I. Depois se analisa a *Dei Verbum*, que no contexto do Concílio Vaticano II aprofundou o tema da revelação no século XX, abrindo possibilidades para novos horizontes da Teologia da Revelação. Apoiado na concepção de revelação apresentada pela *Dei Verbum*, passa-se a um olhar sobre a elaboração do conceito de revelação no contexto da Teologia da Libertação. O capítulo encerra-se iniciando a abordagem que Libanio desenvolve sobre a revelação dentro da teologia da América Latina e que será dividida metodologicamente nos demais capítulos.

O segundo capítulo, já seguindo a abordagem de Libanio, trabalha o conceito de revelação no contexto da libertação. Este capítulo resgata a historicidade da revelação que se visibiliza nos aspectos concretos do Reino de Deus e que presentifica a esperança escatológica

por meio da utopia. O capítulo ainda apresenta as três categorias históricas que Libanio elege para uma releitura da revelação: a contextualização sociopolítica, a práxis libertadora e as mediações socioanalíticas como categorias possibilitadoras de uma leitura da revelação divina na história humana.

No terceiro capítulo o foco está em buscar entender a revelação dentro da opção preferencial pelos pobres. A opção preferencial pelos pobres é princípio metodológico da Teologia da Libertação e a Teologia da Revelação produzida na América Latina também está alicerçada nesta opção. Busca-se compreender como Libanio trabalha a ideia de que a opção preferencial pelos pobres da Igreja latino-americana constitua o reflexo de uma opção realizada por Deus. Neste sentido observa-se a denúncia que Libanio realiza em relação a pobreza como consequência do pecado estrutural. Também, seguindo a lógica libaniana, se tematiza como a revelação cristã, entendida a partir da opção pelos pobres, denuncia a tentativa de ideologização do cristianismo. Por fim, busca-se verificar como essa opção preferencial ganha concretude nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a partir da experiência que estas comunidades realizam da fé em Deus e na sua Palavra.

O último capítulo procura apresentar uma nova imagem de Deus oriunda de uma nova compreensão da revelação divina. Para isso, se tematiza o tema da idolatria econômica e a visão de um Deus que se revela para o pobre e por meio dos pobres ao mundo. Partindo de toda a análise realizada sobre a revelação no contexto da América Latina, que desemboca em uma nova imagem de Deus, a pergunta que surge a partir da teologia elaborada por Libanio é: a teologia latino-americana produz uma nova Teologia Fundamental? A conclusão do texto se dá na tentativa de esboçar uma resposta a essa indagação. Para isso busca-se entender como Libanio entende a revelação em chave libertadora, quais as características dessa ideia de revelação e se o conceito de revelação em uma perspectiva libertadora capacita ou não à elaboração de uma nova Teologia Fundamental.

1 O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE REVELAÇÃO

O conceito de revelação é estudado dentro daquilo que hoje se chama Teologia Fundamental⁷. A Teologia Fundamental, e, dentro dela, o conceito de revelação, não precisaram ser pensados e elaborados praticamente até a modernidade. Isto por um motivo bastante simples: o clima religioso que imperou na Europa desde os primórdios da Idade Média até o início da Modernidade, gerou uma homogeneidade de pensamento e uma tranquilidade na fé para os cristãos. Mesmo a tarefa dos Santos Padres ou, na alta Idade Média, de Tomás de Aquino, não visavam a elaboração de uma Teologia Fundamental, pois os fundamentos da fé não estavam abalados.⁸

Até o término da Idade Média, a revelação não foi questionada. Geralmente as questões giravam em torno de pontos específicos da revelação, mas sem negá-la, ao contrário, pressupondo-a. Nas palavras de Libanio a revelação “impunha-se, sem rodeios, como Palavra de Deus”.⁹

O conceito de revelação, seus desdobramentos e sua verificabilidade, se tornaram centrais quando, nos primórdios da modernidade, o clima de homogeneidade religiosa e cultural deixaram de existir. Primeiramente, com a reforma protestante, questiona-se a autoridade da Igreja para interpretar autenticamente a revelação divina. Enquanto os reformadores acentuavam os aspectos subjetivos da revelação: *sola scriptura, sola fide, sola gratia* (só a Escritura, só a fé, só a graça), a parte católica reforçava os aspectos objetivos da mesma, com a Tradição (e atrelado a ela, o Magistério), com a objetividade das verdades definidas na doutrina da Igreja e com a vivência dos sacramentos, das obras, do agir humano.¹⁰

Em seguida, enfrentam-se os filhos da Ilustração, os deístas. Com a Ilustração a razão torna-se o “dogma” da modernidade, sendo então aceito como o eixo e o crivo de todo o conhecimento humano. Para os deístas, Deus é aquele que a razão pode conhecer, o arquiteto que fez um mundo perfeito. Logo, qualquer revelação, que prescindia da realidade natural,

⁷ A teologia fundamental é a que estabelece os fundamentos necessários para todo o trabalho teológico, pois, enquanto os diferentes tratados da teologia utilizam os dados da revelação (comunicados pela Tradição e pela Sagrada Escritura), para refletir em particular sobre realidades como a Igreja, os sacramentos etc, a teologia fundamental trata da revelação como tal, sua natureza, os critérios para identificá-la, sua expressão na Tradição e na Escritura e sua interpretação. Assim, a teologia fundamental vai direto à fonte do conhecimento teológico, isto é, à revelação e à fé. (ARENAS, Octavio Ruiz. **Jesus, epifania do amor do Pai**. São Paulo: Loyola, 1995. p. 88).

⁸ LIBANIO, João Batista. **Introdução à teologia fundamental**. São Paulo: Paulus, 2014. p. 58 (Coleção Introduções).

⁹ LIBANIO, 2000, p. 28.

¹⁰ LIBANIO, 2014, p. 61.

desacreditaria ao próprio Deus. Pois, sendo perfeito, deve ser conhecido na sua criação, sem a necessidade de uma intervenção sobrenatural. A revelação é questionada na sua totalidade.¹¹

Por fim, a própria existência de Deus é questionada pelos ateus e libertinos, de mentalidade racionalista e subjetivista. Agora os teólogos travam uma luta contra a irreligião, buscando construir uma teodiceia rigorosa que demonstre a necessidade da religião e a positividade do cristianismo como sendo a verdadeira religião. Este movimento enraizado na França em círculos burgueses anunciava a independência das autoridades religiosas e a própria irreligião, contrastando com o clima religioso epocal.¹²

1.1 O CONCEITO DE REVELAÇÃO NO MAGISTÉRIO DA IGREJA

Não havendo acontecido questionamentos em relação à revelação enquanto tal, os concílios, ao longo dos séculos, não tocaram neste assunto. Apenas se pressupôs que o conteúdo sempre crido, testemunhado pela Escritura ou pela Tradição, era fé revelada.

O Magistério da Igreja terá um primeiro desenvolvimento em relação à revelação somente com o cenário religioso e político da Reforma. Diante dos crescentes questionamentos dos reformadores em relação às práticas, mas também ao conteúdo de fé da Igreja Católica, o Papa Paulo III, após muita relutância, decide convocar um concílio que pudesse responder aos problemas teológicos de sua época.

1.1.1 A revelação no Concílio de Trento

As respostas oficiais da Igreja ao problema da revelação como tal, amadureceram com dificuldade. O Concílio de Trento (1545-1563) respondeu à teologia dos reformadores do século XVI. Os protestantes, em sua antropologia, consideravam que o ser humano teve sua capacidade de conhecer enfraquecida pelo pecado. Destarte, somente se pode chegar a Deus pela revelação atestada na Escritura (*sola scriptura*), logo, dos dois modos de conhecimento de Deus, tradicionalmente aceites, o natural e o sobrenatural, o primeiro é desconsiderado em favor do segundo.¹³ O Espírito Santo exerce seu influxo sobre cada fiel, individualmente, ensinando-o como interpretar a Escritura e, conseqüentemente, no que deve crer. Em síntese, se poderia alicerçar a doutrina protestante em três pontos: a) a Bíblia é a única fonte da

¹¹ LIBANIO, 2000, p. 31.

¹² LIBANIO, 2014, p. 62.

¹³ LATOURELLE, 1972, p. 289.

revelação, portanto, é também a única autoridade em questões de fé e de costumes; b) a única norma para interpretá-la é o critério subjetivo (ação do Espírito Santo diretamente sobre o fiel); c) os livros sagrados contêm em si mesmos o testemunho de sua própria inspiração.¹⁴

Diante dessa realidade, o Concílio de Trento fixará a doutrina em um contexto mais global, retirando o acento único dado pelos reformadores à Escritura, reafirmando a Tradição viva e a autoridade da Igreja.¹⁵ A declaração do decreto tridentino não usa a expressão “revelação”, mas “Evangelho” para designar o objeto da fé cristã:

O sacrossanto sínodo ecumênico e geral de Trento, legitimamente reunido no Espírito Santo,...tendo sempre diante dos olhos sua intenção de que, extirpados os erros, se conserve na Igreja a pureza do Evangelho, que, prometido primeiramente pelos profetas nas santas Escrituras, nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, promulgou por sua própria boca e então mandou aos seus apóstolos “pregá-lo a toda criatura” [Mc 16,15] como fonte de toda a verdade salutar e de toda a ordem moral, vendo claramente que essa verdade e essa ordem estão contidas em livros escritos e tradições não escritas, que recebidas pelos Apóstolos da boca do próprio Cristo ou transmitidas como que de mão em mão pelos Apóstolos, sob o ditado do Espírito Santo chegaram até nós, seguindo o exemplo dos padres ortodoxos recebe e venera com igual sentimento de piedade e reverência, todos os livros tanto do Novo como do Antigo Testamento, já que o mesmo Deus é o autor de ambos e igualmente as tradições concernentes tanto a fé como aos costumes, como provenientes da boca de Cristo ou ditadas pelo Espírito Santo e conservadas na Igreja católica por sucessão contínua (DH 1501).

Sem usar a expressão “revelação”, o Concílio apresenta a revelação como o conteúdo de uma palavra, prometida pelos profetas, promulgada por Cristo, anunciada pelos apóstolos e transmitida ao longo dos séculos pela Igreja. Esse “Evangelho” é transmitido tanto pela Escritura Sagrada como pela Tradição e contém a totalidade daquilo que deve ser crido e vivido pela comunidade cristã.¹⁶ O Concílio, portanto, não desenvolve uma ideia orgânica de revelação, mas apenas reafirma a Tradição e a Escritura como “fontes” de onde se coletam os dados da fé.

Entre católicos e luteranos, hoje, após um grande desenvolvimento do diálogo ecumênico, é possível colher uma consciência madura no tocante ao tema da relação entre Escritura e Tradição. Lutero, de fato considerava a Escritura como *primum principium*, no qual todas as afirmações teológicas deveriam estar contempladas. Assim, a Escritura é a testemunha da revelação de Deus. Ao mesmo tempo, Lutero sempre leu os textos bíblicos em consonância com as confissões cristológicas e trinitárias da fé, de modo que, a Escritura não

¹⁴ BOADA, Rubén. La lectura de la Biblia. In: ALONSO SHÖKEL, Luis (Org.). **Concílio Vaticano II:** comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación. Madrid: BAC, 1969. p. 774.

¹⁵ ARENAS, 1995, p. 79.

¹⁶ LATOURELLE, 1972, p. 295.

se opõe a toda Tradição, mas sim, apenas às tradições humanas, tradições eclesiásticas sem origem apostólica. Por sua vez, o Concílio de Trento sustentou que a Tradição apostólica não escrita, juntamente com a Escritura, são dois meios de acesso à revelação. Porém, tomou-se maior clareza de que a Tradição apostólica não se refere às tradições eclesiásticas menores. O medo do Concílio em relação à abordagem luterana da Escritura se encontrava na possibilidade de que uma leitura privada dos textos bíblicos pudesse gerar implicações no campo doutrinário. Por esse motivo a Comissão Luterana – Católico-Romana para a Unidade, em seu documento preparatório para a celebração conjunta dos 500 anos da reforma, intitulado *Do conflito à comunhão*, expõe que, no tocante a relação entre Escritura e Tradição, católicos e luteranos possuem hoje um amplo acordo, com ênfases distintas apenas.¹⁷

1.1.2 A revelação no Concílio Vaticano I

Somente no século XIX, com o Concílio Vaticano I (1869-1870) é que surgiu a primeira manifestação explícita do Magistério eclesiástico sobre a revelação divina. Este concílio, em sua constituição dogmática *Dei Filius*, erige a revelação como tema central de seu ensinamento. Na *Dei Filius*, é fundamental a distinção que se faz entre a “luz natural da razão” e a “revelação sobrenatural”. Distinção, portanto, entre as duas vias para o conhecimento de Deus: a ascendente, percorrida pelo homem na sua busca por Deus e a descendente, que Deus mesmo abriu gratuitamente para que os homens pudessem chegar a Ele.¹⁸

Sob a expressão “revelação natural”, deve-se entender, objetivamente, que a criação, plenificada na pessoa humana, em analogia com o Criador (*analogia entis*), revela ou manifesta a existência de Deus.¹⁹ O primeiro Concílio do Vaticano, se expressa nos seguintes termos:

A mesma santa mãe Igreja sustenta e ensina que Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana, a partir das coisas criadas; “pois o invisível dele é percebido, entendido a partir da criação do mundo, por meio do que foi feito [*Rm 1,20*]” (DH 3004)

¹⁷ COMISSÃO LUTERANO - CATÓLICO ROMANA PARA UNIDADE. **Do conflito à comunhão**: comemoração conjunta católico-luterana da reforma em 2017. Brasília: Sinodal; CNBB. 2015. p. 75-80. Disponível em: <https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/dtpw-from_conflict_to_communion_pt.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2016.

¹⁸ THEOBALD, Christoph. **La rivelazione**. 2 ed. Bologna: Edizione Dehoniane, 2009. p. 39.

¹⁹ FEINER, Johannes; MAGNUS, Loehrer. (Orgs.). **Mysterium salutis**: Compêndio de dogmática histórico-salvífica: teologia fundamental. Petrópolis: Vozes, 1971. v. I/1, p. 177.

Aqui o texto remonta a uma via de conhecimento de Deus, mais a uma possibilidade (*cognosci posse*), do que a um conteúdo revelado. Ou seja, não se diz nada sequer sobre o modo como se manifesta (ou manifestaria) tal conhecimento, apenas sua possibilidade. Portanto, quando se fala da revelação natural, ou seja, da possibilidade natural, racional, que o homem possui para chegar a conhecer Deus, essa acessibilidade remete à forma de conhecimento. Essa reinvidicação conciliar, no entanto, tem um motivo claro: combater o ateísmo, que nega tal possibilidade e o tradicionalismo estrito, que concede à razão apenas uma possibilidade passiva de conhecer a Deus, onde o conhecimento de Deus só pode vir da revelação sobrenatural.²⁰

No entanto, dizer que ainda que essa possibilidade de se conhecer a Deus não tenha se concretizado, pois desde os primórdios da vida humana Deus se comunicou gratuitamente com o ser humano, revelando-se a ele, essa doutrina do Vaticano I é importante. Nela, a Igreja reconhece que o homem é essencialmente aberto a Deus e possui como elemento natural, a possibilidade de conhecer e de ouvir a Deus.²¹ Destarte, o dogma do Concílio Vaticano I é uma formulação de caráter teológico-transcendental, pois a sua preocupação é afirmar a condição de possibilidade pressuposta pela fé: coloca-se, então, em evidência que o homem é responsável tanto no tocante à fé como no tocante à incredulidade e, conseqüentemente, afirma a razoabilidade e honestidade da fé.²²

O conhecimento natural de Deus não deve ser interpretado como a tentativa de obrigar a Deus a estar disponível para a razão; antes, o Deus reconhecido por esta via permanece um mistério para a razão. O conhecimento natural de Deus é suficiente apenas para chegar a Deus enquanto um conceito-limite positivo.²³

Logo, o Concílio defende essa capacidade radical do homem, pelo fato de que a fé é adequada à natureza humana. Se não se assumisse essa capacidade humana, a revelação divina, dita “sobrenatural”, violentaria o homem, ou por que o homem seria obrigado a aderir a algo que lhe é inteligível ou então, pelo fato de que exigiria uma mudança radical de sua

²⁰ GRECO, Carlo. **La rivelazione**: fenomenologia, dottrina e credibilità. Milano: San Paolo, 2000. p. 204.

²¹ SCHUMAUER, Michael. **A fé da Igreja**: fundamentos 1. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 53.

²² FORTE, Bruno. **Teologia da história**: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009. p. 149.

²³ BÖTTIGHEIMER, Christoph. **Manual de teologia fundamental**: a racionalidade da questão de Deus e da revelação. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 259.

condição ontológica.²⁴ Nas palavras de Libanio, “todos os homens de fato tem acesso a Deus pela via de sua estrutura existencial sobrenatural”.²⁵

Para a constituição conciliar *Dei Filius*, a revelação natural é complementada pela revelação sobrenatural. A revelação sobrenatural é a manifestação de Deus que não está positivamente inclusa na criação e que o homem não pode alcançar somente por meio de suas capacidades intelectuais. A revelação sobrenatural é uma intervenção objetiva de Deus.²⁶ Diz o Concílio:

Mas ensina que aprova a sua misericórdia e bondade revelar-se à humanidade a si mesmo, bem como os eternos decretos de sua vontade, por outra via e esta sobrenatural, conforme diz o Apóstolo: “Havendo Deus outrora em muitas ocasiões e de muitos modos falado aos pais pelos profetas, ultimamente, nestes dias, falou-nos pelo Filho” [*Hb* 1,1] (DH 3004).

Este trecho, que sucede imediatamente o texto sobre a possibilidade da revelação natural é pequeno, mas de relevância. Neste, fica estabelecido à facticidade da revelação positiva, que se dá tanto no Antigo como no Novo Testamento, retomando-se a Carta aos Hebreus (cf. *Hb* 1,1-2). Estabelece-se, também, que Deus é autor e causa da revelação, por “misericórdia e bondade”.

Esta revelação sobrenatural possibilita que o homem possa conhecer sem erros “aquilo que nas coisas divinas não é de per se inacessível à razão humana” (DH 3005). A revelação sobrenatural se assenta sobre o conhecimento natural da razão humana. Acontece que, por obra do pecado o conhecimento natural da razão humana está enfraquecido e necessita ser auxiliado pela intervenção divina. Assim, o conhecimento natural, que se sabe, está alicerçado na realidade criatural, tem, na linguagem bíblica, o apoio para reconhecer e compreender verdades que até então estavam encobertas.²⁷

Entretanto, a *Dei Filius* vai afirmar que não é tanto o conhecimento que deve ser sublinhado, mas a finalidade deste. A revelação sobrenatural se faz necessária pelo fato de que “Deus, em sua infinita bondade, ordenou o homem para o fim sobrenatural, isto é, para participar dos bens divinos, que superam de todo a compreensão humana” (DH 3005). Destinando o homem a um fim sobrenatural, Deus, para respeitar a natureza livre e inteligente da criatura humana, precisa fazê-la conhecer esse fim e os meios para assegurar a posse do

²⁴ GRECO, 2000, p. 204.

²⁵ LIBANIO, João Batista. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. 6. ed. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção Fé e realidade), p. 385.

²⁶ ARENAS, 1995, p. 82.

²⁷ BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 259.

mesmo, logo, é necessário a revelação. O desejo salvífico de Deus justifica a necessidade da revelação sobrenatural.²⁸

C. Greco elenca elementos importantes que podem ser recolhidos da *Dei Filius* no que tange à revelação sobrenatural: a) Deus é seu autor e causa, a revelação é, portanto, uma ação gratuita de Deus, originada em sua bondade; b) apesar de ser gratuita, a revelação possui como motivos a bondade e a sabedoria de Deus, pois em sua bondade e sabedoria Deus, que fez o homem para participar dos bens divinos, também lhe deu a conhecer os meios para alcançar essa participação; c) o objeto material da revelação é o próprio Deus e os eternos decretos de sua vontade (por “decretos” se devem entender tanto aquilo que está contido na criação, como aquilo que concerne à elevação sobrenatural do homem e a sua salvação: (encarnação, redenção, etc.); d) todo o gênero humano é beneficiário desta divina revelação; e) o texto escriturístico (cf. *Hb* 1,1) confirma tanto o fato da revelação, como também a economia divina desta e faz com que se entenda que a revelação é palavra de Deus voltada para a humanidade.²⁹

A problemática do Concílio Vaticano I é mais formal e menos existencial. Quer salvaguardar os fundamentos da possibilidade da revelação de Deus contra a razão por demais pretenciosa e contra a visão pessimista da razão humana. Sadia humildade e sadia visão das potencialidades humanas. No centro da preocupação do Concílio está Deus, livre e soberano, que pode revelar a si mesmo quando, a quem e o que quiser. E, por sua vez, criou o ser humano com uma razão capaz tanto de chegar a ele pelas coisas criadas contra os tradicionalistas como de acolher a revelação como algo além de sua razão natural contra os racionalistas.³⁰

Na *Dei Filius*, o acento recai no aspecto cognitivo do autodesvelamento de Deus, ou seja, a revelação é entendida como categoria do conhecimento e do dar-se a conhecer de Deus. Portanto revelação, no Vaticano I, é um acontecimento informativo ao qual se devem conhecimentos.³¹ A visão implícita de revelação que o Concílio deixa entrever é a de um corpo, de determinada maneira, controlável de verdades imutáveis, que chegou através dos apóstolos e que é protegido pela autoridade da Igreja.³²

Apesar de a *Dei Filius* não estabelecer um conteúdo fixo para o conceito de revelação, se pode apregoar que para o Vaticano I, revelação é um processo de instrução. A relação entre Deus e a humanidade se dá num processo instrutivo. Deus se comporta como um grande instrutor que vai informar à humanidade a verdade. No tocante a essa verdade, a humanidade,

²⁸ LATOURELLE, 1972, p. 305.

²⁹ GRECO, 2000, p. 205.

³⁰ LIBANIO, 2014, p. 166.

³¹ BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 262.

³² HAUGHT, John. **Mistério e promessa**: teologia da revelação. São Paulo: Paulus, 1998. p. 42.

ou não pode descobri-la sozinha, ou só pode descobri-la parcialmente. A Igreja, como guardiã da revelação, também exerce um papel de instrutora, pois transmite o que lhe foi confiado ou entregue para custodiar (*depositum fidei*).³³

Outra linha de pensamento, que fica expressa na *Mysterium Salutis*, diz que uma leitura da revelação com caráter intelectualista, é um reducionismo do Vaticano I. Essa leitura reducionista seria, na verdade, uma acusação da teologia protestante, e que não deve ser plenamente aceita. Isso por que, na revelação sobrenatural, Deus não teria revelado uma doutrina, mas a si próprio “*se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelari*” (DH 3004). Seguindo essa lógica, o fato da expressão *se ipsum* estar inserida no documento conciliar, deixaria específico que a preocupação dos padres conciliares era a de expressar a revelação de Deus como auto comunicação. Deus, então, se manifesta como apraz a sua sabedoria e a sua bondade.³⁴

Apesar das possíveis discussões que podem ser abertas a partir da declaração conciliar, deve-se recordar que a linguagem empregada pelo texto visa combater duas linhas de pensamento da época, o racionalismo e o fideísmo, não estando, portanto, tão preocupada em desenvolver um conteúdo fixo para o conceito de revelação.

Em síntese, o Vaticano I deixa como legado a complementariedade das dimensões fiducial e racional na pessoa humana. A revelação divina, expressa na realidade criada, precede a revelação sobrenatural e é assumida por ela como condição de possibilidade. Logo, a revelação histórica, sobrenatural, encontra o ser humano não como algo estranho, mas ao contrário, desvela a este sua essência, mostra-lhe a determinação de seu destino final bem como o sentido de sua existência que já está contido implicitamente nele. A revelação sobrenatural manifesta o significado existencial do ser humano (que lhe toca), mas também, seu significado existenciário (que lhe é capaz de interpretar a existência), sendo ambos o fundamento para determinar o sentido e a orientação de sua existência.³⁵

1.1.3 A revelação no Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II trouxe novamente à tona o tema da revelação. E se poderia dizer que nunca um concílio trabalhou com tanto afinco e tanta estreiteza esse tema. É verdade que o Vaticano I já disponibilizara um documento com tal teor teológico. Mas, diante

³³ THEOBALD, 2009, p. 42.

³⁴ FEINER; MAGNUS, 1971, p. 187-188.

³⁵ BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 263.

da concepção conceitualista-doutrinária, expressa em uma linguagem escolástica, percebeu-se a necessidade imediata de uma revisão na compreensão oficial da Igreja no tocante à revelação.³⁶

Seis anos transcorreram desde as consultas preliminares para a preparação dos temas do concílio até a promulgação do documento sobre a revelação, em novembro de 1965. A constituição sobre a revelação começou a ser discutida um mês depois do início do concílio em 14 de novembro de 1962, e foi promulgada apenas vinte dias antes do término dos trabalhos conciliares, em 17 de novembro de 1965. Foi, então, o texto com maior gestação, ocupando a aula conciliar por três anos.³⁷

O primeiro esquema a ser estudado pelos padres conciliares, nomeado *De fontibus revelationis*, era composto por cinco capítulos: 1) A dúplice fonte da revelação; 2) A inspiração e a inerrância da Sagrada Escritura; 3) O Antigo Testamento; 4) o Novo Testamento; 5) A Sagrada Escritura na Igreja. Diante de uma rejeição de uma grande parte dos bispos, o esquema foi retirado por ordem do Papa João XXIII e revisto por uma comissão mista.³⁸ Porém, não seria o único esquema rejeitado. Quatro esquemas foram rejeitados pela aula conciliar, em geral por apresentarem uma visão teológica tridentina, pouco focada no diálogo com os cristãos não católicos.

Após a rejeição de quatro esquemas, foi apresentado aos padres conciliares o quinto esquema nomeado *Dei Verbum*³⁹, que se encontrava estruturado em seis capítulos: 1) A revelação; 2) A transmissão da revelação divina; 3) Inspiração divina e interpretação da Sagrada Escritura; 4) O Antigo Testamento; 5) O Novo Testamento; 6) A Sagrada Escritura na vida da Igreja. Com o texto em mãos, no dia 17 de novembro de 1965, diante da pergunta do secretário geral do concílio: "*Placetne vobis patribus constitutio dogmatica de divina revelatione quae modo lecta est?*", de 2.350 votantes, 2.344 votaram *placet* e apenas seis *non placet*.⁴⁰

³⁶ BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 285.

³⁷ RUIZ, Gregorio. Historia de la Constitución "Dei Verbum". In: ALONSO SHÖKEL, Luis (Org.). **Concílio Vaticano II**: comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación. Madrid: BAC, 1969. p. 3.

³⁸ LATOURELLE, 1972, p. 366.

³⁹ O nome da Constituição, como é tradicional nos documentos da Igreja, advém das primeiras palavras do texto latino: "Dei verbum religiose audiens et fidenter proclamans, Sacrosancta Synodus verbis S. Ioannis obsequitur dicentis: "Adnuntiamus vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem et apparuit nobis: quod vidimus et audivimus adnuntiamus vobis, ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo" (1 *Io* 1,2-3) (DV 1). A citação da Carta de São João (que já aparece no prólogo desde o segundo esquema da constituição dogmática), orienta, já desde o princípio do texto que se compreenda a revelação não como comunicação de verdades, mas como um convite à comunicação da vida divina, aqui relacionada ao próprio Cristo (LYONNET, Stanislas. A noção de revelação: In: LYONNET, Stanislas; HRUBY, Kurt et al. **A Bíblia na Igreja depois da Dei Verbum**. São Paulo: Paulinas, 1971. p. 14).

⁴⁰ RUIZ, 1969, p. 34.

O primeiro capítulo da Constituição Dogmática *Dei Verbum*, nomeado *De ipsa revelatione* (“Da revelação” ou, simplesmente “A revelação”) vai tratar, logo no início do texto, do objeto, da natureza e da economia da revelação:

Quis Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e manifestar o mistério de sua vontade (cf. Ef 1,9): os homens tem acesso ao Pai e se tornam participantes da natureza divina por Cristo, Verbo encarando, no Espírito Santo (Cf. Ef 2; 2Pd 1,4). Deus, invisível (Cl 1,15; 1Tm 1,17), revela-se por causa do seu muito amor, falando aos homens como a amigos (cf. Ex 33,11; Jo 15,14s) e conversando com eles (cf. Br 3,38), para convidá-los a estarem com ele no seu convívio. A economia da revelação implica gestos e palavras intimamente ligados entre si. Os acontecimentos realizados por Deus na história da salvação manifestam e confirmam os ensinamentos e as realidades significadas pelas palavras. As palavras, por sua vez, proclamam os acontecimentos e iluminam o mistério neles contido. A verdade profunda a respeito de Deus e da salvação humana brilha em Cristo, que é, ao mesmo tempo, mediador e plenitude da revelação (*DV* 2).

Quando o leitor analisa com cuidado este parágrafo, percebe a organização do texto conciliar e nota como as ideias se sobrepõem de forma orgânica. Deus emerge como sujeito, objeto e como fim da revelação. É ao mesmo tempo revelador e revelado. Cristo é objeto da revelação já que é realizador da vontade divina, constituindo-se, também, em plenitude e mediador desta revelação. A salvação do gênero humano é tema, objeto e finalidade da revelação, sendo que a revelação fala dela e a realiza.⁴¹

O ponto de partida da *Dei Verbum* é a iniciativa divina da revelação. Deus em sua bondade e sabedoria decide revelar-se. Enquanto o primeiro concílio do Vaticano tratava da manifestação de Deus na realidade criada, passando para a sua manifestação sobrenatural na história humana, o Vaticano II parte de outra perspectiva: a revelação pessoal de Deus e de seu desígnio salvífico.⁴²

Não é à toa que, novamente em certa contraposição ao Vaticano I, o texto atual faz diversas mudanças na linguagem, para dar a entender que uma nova pedagogia está sendo gestada. Enquanto a *Dei Filius* usava a expressão *placuisse eius sapientiae et bonitatae* (aprouve em sua sabedoria e bondade) (DH 3004) a *Dei Verbum* inverte a ordem das palavras que foram usadas no documento do século XIX por *placuit Deo in sua bonitate et sapientia* (aprouve a Deus em sua bondade e sabedoria) (*DV* 2), mencionando antes a bondade de Deus

⁴¹ ALONSO SHÖKEL, Luis. Unidad y composición de la constitución “*Dei Verbum*”. In: ALONSO SHÖKEL, Luis (Org.). **Concílio Vaticano II**: comentarios a la constitución *Dei Verbum* sobre la divina revelación. Madrid: BAC, 1969b. p. 137.

⁴² GRECO, 2000, p. 224.

e posteriormente sua sabedoria. Essa mudança semântica busca alterar o horizonte de visão sobre a revelação, dando-lhe um caráter mais personalista.⁴³

Por esse mesmo motivo, o texto do Vaticano II também altera a expressão *se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare* (revelar-se à humanidade a si mesmo e os decretos eternos de sua vontade) (DH 3004), presente na *Dei Filius*, pela expressão *Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae* (revelar-se a Si mesmo e tornar conhecido (ou manifestar) o mistério da sua vontade) (DV 2). A palavra *decreta* é substituída pela expressão *sacramentum*, para que não se tenha mais em vista uma perspectiva legalista, e sim, sacramental da revelação divina. *Sacramentum*, expressão paulina (no texto grego *Μυστήριον*) designa o próprio Cristo como centro da nova economia da salvação, que por sua morte e ressurreição se erige como princípio único de salvação para a humanidade.⁴⁴ A *Dei Verbum* prefere empregar a expressão *revelare* (revelar) ao anúncio que Deus faz de si mesmo, recorrendo à expressão *notum facere* (tornar conhecido) para designar a manifestação de sua vontade.⁴⁵

A revelação é tratada na *Dei Verbum* como sendo parte da realidade ontológica de Deus. Está na essência de Deus a razão para a revelação. Revelação é na expressão de C. Böttigheimer, “auto compartilhamento”, ele compartilha a si mesmo essencialmente.⁴⁶ O que Deus revela não é algo alheio a Ele: Ele se revela. Portanto, Deus mesmo é objeto da revelação. E, conseqüentemente, na economia da salvação, quando Deus se dá a conhecer, essa manifestação do ser divino, constitui-se em uma realidade salvífica, pois revelando-se, revela também seu desígnio de salvação.⁴⁷ Essa revelação é entendida como auto manifestação e auto comunicação de Deus em Jesus Cristo. Jesus não é um entregador de fórmulas reveladas, “Ele se entrega a si mesmo como encarnação do amor divino”.⁴⁸

A revelação é uma ação trinitária, afirmando que os homens têm acesso ao Pai, por meio do Verbo encarnado, Jesus Cristo, no Espírito Santo (cf. DV 2). Logo, a revelação é uma ação do Pai que toma a iniciativa, ação do Filho, que enviado pelo Pai revela aos homens a sua condição de filhos e os faz participantes da vida divina e é ação do Espírito Santo que

⁴³ LATOURELLE, 1972, p. 371.

⁴⁴ LATOURELLE, René. La Révélation et sa transmission selon la Constitution “Dei verbum”. **Gregorianum**. Roma, v. 47, n. 1, p. 10, dez. 1965.

⁴⁵ LYONNET, 1971, p. 19.

⁴⁶ BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 288.

⁴⁷ ARENAS, 1995, p. 49.

⁴⁸ KONINGS, Johan. A Constituição *Dei Verbum* do Concílio Vaticano II: Olhando para trás para avançar melhor. In: **Utopias do Vaticano II: Que sociedade queremos?** – Diálogos. São Paulo: Paulinas, 2013. (Coleção Revisitar o Concílio), p. 91.

transforma o coração humano e efetiva o dom da revelação.⁴⁹ O desejo divino se expressa em termos de relações interpessoais que está inserido nos três mistérios fundantes do cristianismo: a Trindade, a encarnação e a graça.⁵⁰

A Constituição *Dei Filius* apresentava uma estrutura, como já foi referido, preocupada com determinadas questões onde o foco era a possibilidade de se alcançar o conhecimento de Deus. De modo que a natureza da revelação, para o Vaticano I era a da comunicação de verdades, de instrução. Essa realidade muda no Vaticano II. A natureza da revelação está sintetizada no seu caráter dialógico. O acento não está mais no revelar um conteúdo, mas no falar de Deus. Em um salto qualitativo, a *Dei Verbum* declara que Deus, revela-se e fala aos homens como quem fala com amigos, e os convida para a comunhão com ele (cf. DV 2). É um diálogo de amor. “Deus fala”, o Concílio retoma a compreensão de palavra como categoria para expressar a comunicação divina. O Deus que falou a Abraão, a Moisés, aos profetas e por meio deles, a seu povo. Falou, finalmente, por Cristo, aos Apóstolos e a toda a comunidade fiel.⁵¹

Por isso a atual economia salvífica é uma economia de palavra e fé. Através de sua palavra Deus deu-se a conhecer e avizinhou-se à humanidade.⁵² Afirma o Concílio Vaticano II que *haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis* (a revelação implica gestos e palavras intrinsecamente conexos entre si) (cf. DV 2). Deus não se dá a conhecer como um corpo de verdades abstratas, mas na história humana rica em sentido.⁵³ Por gestos (acontecimentos), devemos entender as ações salvíficas de Deus, sendo que algumas foram realizadas diretamente por Ele, outras por meio dos profetas, outras por sua ordinária providência e outras ainda, são milagres. Essas ações, porém, são todas manifestações do agir divino, segundo a economia salvífica.⁵⁴ Aqui se pode resgatar os acontecimentos do Êxodo, o estabelecimento da monarquia, o juízo de Deus que se manifestava nas derrotas do exército israelita, o exílio babilônico etc. O Novo Testamento vê esses gestos especialmente na atuação de Jesus, seus milagres, curas, exorcismos, e, de forma particular, no mistério de sua morte e ressurreição.⁵⁵ As “palavras” são as palavras de Moisés que formam o horizonte hermenêutico da ação de Deus na história. Igualmente, são as

⁴⁹ GRECO, 2000, p. 225.

⁵⁰ LATOURELLE, 1965, p. 10.

⁵¹ ARENAS, 1995, p. 49.

⁵² LATOURELLE, 1972, p. 373.

⁵³ GRECO, 2000, p. 226.

⁵⁴ LATOURELLE, 1972, p. 374.

⁵⁵ LATOURELLE, 1965, p. 12.

palavras de Cristo que interpretam suas ações e dos apóstolos, testemunhas e intérpretes da vida de Cristo.⁵⁶

As obras e as palavras estão tão intrinsecamente conexas entre si que as obras confirmam as palavras e as palavras proclamam e esclarecem as obras (cf. *DV 2*). Destarte, se pode classificar a revelação como histórica e sacramental: histórica pelo fato de que Deus intervém na história humana e sacramental porque só se pode ter o pleno sentido desta intervenção através do falar de Deus, que também assume a condição histórica.⁵⁷

A expressão “histórica” adjetiva a revelação em quatro direções: primeiro recorda que a história é o cenário da revelação, quer dizer, ela acontece num espaço e num tempo determinados e se submete às coordenadas da história; em uma segunda direção, se deve pressupor que a própria história seja o objeto ou conteúdo da revelação (no *Credo apostólico* isso fica claro, pois as verdades de fé são fatos históricos e não realidades abstratas e atemporais); em seguida, se pode dizer que alguns fatos comprovam a veracidade da revelação: o cumprimento de uma profecia concede valor à mesma; por fim, quando se fala que a revelação é histórica, se compreende que o fato é revelador.⁵⁸

Quanto ao caráter sacramental da revelação, ou seja, a íntima relação entre palavras e fatos, este se dá em nível de natureza, não de tempo. Deste modo, as palavras podem ser predecessoras dos fatos, podem vir simultaneamente a eles ou podem, simplesmente, vir depois. Nas palavras de Libanio: “as obras manifestam e corroboram a doutrina e as realidades significadas pelas palavras. As palavras indicam o sentido autêntico das ações divinas”.⁵⁹

O ápice dessa revelação divina é o próprio Cristo, *mediator simul et plenitudo totius revelationis* (simultaneamente mediador e plenitude da revelação) (*DV 2*). Por ser o Filho feito homem, Jesus pode cumprir uma obra que possui uma dupla e indivisível forma: forma da palavra e forma da salvação, pois a dimensão cognoscitiva e a dimensão salvífica são dois aspectos de uma única realidade.⁶⁰ Recorrendo à Carta aos Hebreus, o texto conciliar vai recordar que Deus outrora falou pelos pais e agora falou pelo Filho (*Hb 1,1*). Porém, em Jesus o Pai pronuncia uma palavra inteiramente nova, pois sendo ele o mediador entre Deus e os homens é, também, a sua última e definitiva palavra. Cristo constitui-se na única via de acesso

⁵⁶ LATOURELLE, 1972, p. 374.

⁵⁷ LEEUWEN, Peter Van. A história da Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina. *Concilium*. São Paulo, n. 1, p. 12, jan. 1967.

⁵⁸ ALONSO SCHÖKEL, Luis. Caráter histórico de la revelación. In: ALONSO SHÖKEL, Luis (Org.). **Concílio Vaticano II: comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación**. Madrid: BAC, 1969a.

⁵⁹ LIBANIO, 1992, p. 386.

⁶⁰ CROCIATA, Mariano. “Mediator simul et plenitudo totius revelationis” (*DV 2*): Rivelazione e religioni. In: *Ho theologos*. Palermo, n. 2. p. 161, 1999.

ao Pai.⁶¹ Ele é, na linguagem de R. Latourelle, “a sabedoria de Deus, que habita em meio aos homens e conversa com eles. Filho de Deus, Palavra eterna do Pai, Luz dos homens, Ele é ontologicamente qualificado para nos revelar Deus e seu mistério”.⁶² Não há como distinguir Cristo de sua palavra, sendo que quem o escuta e o vê, encontra o acesso ao Pai (*Jo* 14,19).

Cristo totalizou em si mesmo a soma do acontecimento salvífico e lhe deu completude. Não é apenas um arauto da revelação divina, mas intervém ativamente na revelação como um hermeneuta de Deus. Ele efetiva a auto manifestação de Deus. Não só fala de Deus, mas ele mesmo é o falar de Deus, Aquele que leva a história da salvação à plenitude desejada pelo Pai.⁶³ É a fonte da revelação suprema e o supremo objeto revelado, que revelou o Pai e seu mistério.

Deus, por meio da revelação em Cristo, nos torna manifesta a verdade sobre Deus e o homem. Em Cristo, nos foi revelado quem é Deus, ou seja, o Pai que nos criou e que nos ama como filhos, nos é manifestado também o Filho que é a palavra e que nos chama e convida a uma comunhão de vida com a Trindade; e o Espírito Santo que vivifica e santifica continuamente a Igreja. Mas, ao mesmo tempo, em Cristo é revelada a verdade sobre o homem: chamado e eleito por Deus desde a criação do mundo para ser filho adotivo do Pai, foi redimido do pecado por meio do sacrifício redentor de Cristo e, assistido pela graça do Espírito Santo, caminha para a salvação eterna.⁶⁴

Esta nova economia é também eterna. Cristo realiza uma aliança definitiva que não pode ser superada. Deste modo, a revelação, chamada “pública”, encerra-se em Cristo e não se deve esperar nada mais até a Parousia (cf. *DV* 4). O Novo Testamento, neste sentido, é ao mesmo tempo *novum et definitivum*, já que em Jesus a revelação está completa e a salvação manifestou-se aos homens.⁶⁵ Logo, Cristo é a chave hermenêutica para entender tudo o que veio antes dele e tudo o que virá depois.⁶⁶

Ao Deus que se revela, diz a *Dei Verbum*, deve-se “prestar a obediência da fé” (*DV* 5). A obediência da fé aqui deve ser entendida na mesma lógica da revelação como comunicação: obedecer é escutar.⁶⁷ É uma relação viva entre duas pessoas que deve se estabelecer por amor. Nesta relação de amor o homem é chamado a confiar em Deus. Mas o texto conciliar já recorda que sem o auxílio da graça de Deus, o homem não possui a capacidade de crer (cf. *DV*

⁶¹ ASHTON, Juan. Cristo, mediador y plenitude de la revelación. In: ALONSO SHÖKEL, Luis (Org.). **Concílio Vaticano II: comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación**. Madrid: BAC, 1969. p. 172.

⁶² LATOURELLE, 1965, p. 19.

⁶³ BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 291.

⁶⁴ ARENAS, 1995, p. 50.

⁶⁵ LATOURELLE, 1965, p. 21.

⁶⁶ LIBANIO, 2000, p. 348.

⁶⁷ THEOBALD, 2009, p. 42.

5). A fé é um assentimento, e, também é um dom. Sem que o Espírito *mentis oculos aperiat* (abra os olhos da mente), a pessoa humana é incapaz de dar o passo da fé para assentir a revelação de Deus.

A *Dei Verbum*, nos capítulos seguintes, trata da transmissão da revelação, da Escritura, da Tradição, do relacionamento entre Escritura, Tradição e magistério eclesiástico. Porém, o conceito de revelação, que se expressa como diálogo, auto comunicação, auto compartilhamento, está expresso no primeiro capítulo do texto, como foi brevemente trabalhado. Logo no proêmio do texto os padres conciliares procuraram expressar a ideia norteadora com a qual estavam trabalhando quando citaram uma expressão da Primeira Carta de São João: “A vocês anunciamos a vida eterna que estava junto do Pai e se manifestou a nós. Anunciamos agora o que vimos, para que estejam em comunhão conosco. Nossa comunhão é com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo” (*1Jo* 1,2s).

1.2 A REVELAÇÃO NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA

Tendo presente o percurso histórico do conceito de revelação, passa-se, agora, a uma análise da Teologia da Revelação dentro do contexto da América Latina. Nesse sentido será realizada uma pequena retomada sobre os primórdios da Teologia da Libertação, com vistas à contextualização. O que se ambiciona é saber se o método da libertação exigiu, também, uma releitura da Teologia Fundamental e, portanto, do conceito de revelação.

Em seguida, já no horizonte da teologia latino-americana, abordar-se-á a obra de João Batista Libanio, na busca de perspectivas que possam ajudar a desenvolver um conceito de revelação orgânico. Com isto o que se deseja é saber se a teologia latino-americana continua seu caminho em busca de uma construção teológica capaz de responder às necessidades de seu povo. A categoria de revelação é fontal para a elaboração da Teologia Fundamental e a Teologia da Libertação não pode abster-se de pensar essa categoria.

Elaborando uma reflexão crítica e atual, Libanio ajuda a solidificar o pensamento latino-americano, desenvolvendo uma teologia que possibilita repensar o modo como Deus se revela ao homem, bem como as mediações dessa revelação. A obra teológica de Libanio é extensa e diversa. A temática que atravessa a libertação perpassa muitos de seus escritos. Por esse motivo, em se tratando de tão diversa obra, optou-se neste trabalho acadêmico a dar atenção a alguns textos de Libanio que expressam a evolução de seu pensamento teológico.

1.2.1 A revelação no horizonte da libertação

O Concílio Vaticano II ao seu término (1965), precisou ser recebido pela Igreja e assimilado. Na América Latina a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, celebrada em Medellín no ano de 1968, foi a responsável por realizar a recepção do Concílio. Esta recepção não foi apenas uma assimilação ou aplicação dos decretos conciliares na América Latina, mas sim, na linguagem de V. Codina: “foi uma recriação original, uma fidelidade criativa, uma releitura do concílio a partir de um continente por sua vez cristão e marcado pela pobreza e pela injustiça”.⁶⁸

Se nos países do centro da Europa a recepção do Vaticano II teve de resolver questões relativas à modernidade e a autonomia do sujeito: secularização, autonomia e liberdade do sujeito, impacto das ciências modernas, consciência histórica, etc, na América Latina o eixo da reflexão foi bastante distinto. Nesta realidade o ponto chave da discussão assentou-se sobre duas palavras: pobres e libertação. Segundo o próprio Libanio, os teólogos e pastores precisaram colocar a questão sobre que serviço a Igreja pode prestar aos pobres em um continente de opressão.⁶⁹

Se o sonho de uma “Igreja dos pobres” não foi consolidado no Concílio Vaticano II, alguns bispos, latino-americanos, entre os quais Dom Manuel Larraín, bispo de Talca (Chile) e Dom Helder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife, na época presidente e vice-presidente do CELAM⁷⁰ consecutivamente, se empenharam para que esta fosse a principal questão eclesial na América Latina.⁷¹

O processo de “recepção criativa” do Vaticano II em terras latino-americanas vai acabar cunhando a expressão “opção preferencial pelos pobres”, que caracterizará a Igreja latino-americana. Essa opção possui dois significados: a) primeiro, a solidariedade concreta com os pobres que exige do interlocutor assumir a perspectiva do pobre, em todo o seu contexto de dor, interesse, anseios, donde surge o compromisso com a pobreza e a denúncia

⁶⁸ CODINA, Víctor. As Igrejas do continente 50 anos depois do Vaticano II: Questões pendentes. In: BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (Orgs.). **Teologia da libertação em perspectiva**: Congresso continental de teologia. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013. p. 150.

⁶⁹ LIBANIO, João Batista. A Igreja a 50 anos do Concílio Vaticano II. **Encontros Teológicos**, v. 2, n. 62, p. 29-50, 2012a. p. 45.

⁷⁰ Antes mesmo do termo do Concílio Vaticano II, estes dois grandes bispos levaram ao Papa Paulo VI a sugestão de realizar um grande encontro que pudesse, por sua vez, adaptar o Concílio à América Latina. Medellín, neste sentido, já foi pensado no espírito conciliar, que fundamentava uma legítima descentralização das estruturas eclesiais em vista de uma inserção real da Igreja nas realidades locais. (VALENTINI, Demétrio. 50 anos de recepção do Concílio na Igreja da América latina. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 72, n. 288, p. 928, out. 2012).

⁷¹ AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Igreja dos pobres: do Vaticano II a Medellín aos dias atuais. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 72, n. 288, p. 814, out. 2012.

da injustiça. b) em segundo lugar a necessidade de permitir que o pobre emergja como sujeito eclesial, como protagonista da evangelização, sendo um sujeito político responsável pelo estabelecimento da justiça através de transformações no seio social.⁷²

As *Conclusões de Medellín*, vão inaugurar, a nível de magistério oficial, linguagens fortes e ideias não mais abstratas, mas revestidas de concretude:

A Igreja latino-americana, reunida na Segunda Conferência Geral de seu Episcopado, situou no centro de sua atenção o homem deste continente, que vive um momento decisivo de seu processo histórico. Assim sendo, não se acha “desviada”, mas “voltou-se para” o homem, consciente de que “para conhecer a Deus é necessário conhecer o homem”. Pois Cristo é aquele em quem se manifesta o mistério do homem. Procurou a Igreja compreender este momento histórico do homem latino-americano à luz da Palavra que é Cristo. Procurou ser iluminada por esta Palavra para tomar consciência mais profunda do serviço que lhe incumbe prestar neste momento (Med, Introdução).

Interessa aqui, especialmente realçar o fato de que há indícios de um novo olhar sobre a revelação divina que se esboça já no texto de Medellín. Antes de propor qualquer tipo de noção abstrata sobre o Deus que se revela à humanidade, as *Conclusões de Medellín*, já na sua introdução, afirmam que para conhecer a Deus é necessário conhecer o homem.

Vem à tona, então a *Dei Verbum*, como o documento conciliar que possibilitará que se realize uma nova hermenêutica da revelação divina. Na base da afirmação das *Conclusões de Medellín* está a noção de revelação do Vaticano II. A compreensão de que a revelação não é mais uma transmissão de dados, mas uma auto comunicação de Deus, a partir da qual o ser humano estabelece diálogo com seu Criador, abre uma possibilidade: a consciência de que este caráter histórico da revelação resgata a singularidade da pessoa humana que está inserida na história das culturas e que tem como base o mistério da encarnação.⁷³

Recuperar a dignidade da história é enfrentar a antiga dicotomia entre história da salvação e história profana. A história humana e a história da salvação são realidades correlativas. A presença no mundo e o próprio devir do mundo surgem na consciência eclesial como estruturantes da própria Igreja, pois a realidade aderida pela fé encontra-se na história. O mistério divino faz-se presente na história de modo que a própria história é santa.⁷⁴

Esse novo olhar para a história capacita aos teólogos latino-americanos desenvolverem um novo olhar sobre o homem e, conseqüentemente, sobre a revelação de Deus ao homem e

⁷² ANDRADE, Paulo F. C. Opção pelos pobres no Magistério: pensamento social católico do Vaticano II à conferência de Aparecida. *Concilium - Revista Internacional de Teologia*, v. 3, n. 361, p. 35, 2015.

⁷³ TAVARES, Sinivaldo Silva. Medellín: uma criativa “recepção” do Concílio. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 68, n. 262, p. 45, jan. 2008.

⁷⁴ CHENU, Marie-Dominique. A atualidade do evangelho e a teologia. In: BAUM, G. *Vida e reflexão: contributo da Teologia da Libertação ao pensamento teológico*. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 13.

no homem. O Concílio já afirmava que o mistério do homem só se esclarece no mistério do Verbo encarnado (cf. *GS 22*). O tempo de Deus é a história humana e os encontros com o Senhor se realizam nos encontros com os homens.⁷⁵

Sem uma nova visão de história, provavelmente, não haveria a possibilidade de que surgisse um novo método teológico a partir da América Latina. No entanto apenas uma visão nova sobre a história não traduz uma nova forma de fazer teologia. O problema teológico de fundo, que estruturará uma teologia original da América Latina é a relação que existe, ou não, entre a libertação real em um contexto de opressão e o conceito bíblico de salvação.⁷⁶

Quando se têm em vista as gestas de Jesus, toda a sua atuação, percebe-se como o Cristo na história não apenas anuncia, mas inicia o Reino e realiza a salvação. Lucas sintetiza:

O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me consagrou pela unção para evangelizar os pobres, enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor (*Lc 4,18-19*)

A perícopes, que retoma o texto de *Is 61,1-2*, e que tem como tema a tradição de Israel do Ano Jubilar ou Sabático, aponta para uma manifestação salvífica de Deus no contexto histórico. Jesus aplica a si próprio a promessa presente no Antigo Testamento. A salvação, portanto, não está reservada apenas para um pós-morte, mas tem seu início com a libertação da humanidade dentro da história. O anúncio do Evangelho aos pobres e a libertação dos oprimidos é uma antecipação, ainda que contingente, da salvação eterna realizada na ressurreição. É uma escatologia que tem, na instabilidade da história, o trunfo de ser o início da salvação plena que se dará no seio de Deus.⁷⁷

Entender a história como horizonte do atuar salvífico de Deus, que se expressa na sua atenção aos pobres, gerou a Teologia da Libertação. Esta teologia, mais do que um novo objeto, desenvolve uma nova metodologia. A Teologia da Libertação, nas palavras de G. Gutiérrez, é “uma reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra de Deus”⁷⁸ e como tal, é “uma teologia libertadora, teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto, também da porção dele reunida em *ecclesia*, que confessa abertamente Cristo”⁷⁹.

⁷⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 170.

⁷⁶ GOTAY, Samuel Silva. Teologia contemporânea: Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina cristã nas décadas de 1960 e 1970. In: BEOZZO, José Oscar; MADURO, Otto et al. **História da Teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 154.

⁷⁷ MARTINS, Alexandre Andrade. **Introdução à cristologia latino-americana**: Cristologia no encontro com a realidade pobre e plural da América Latina. São Paulo: Paulus, 2014. p. 90.

⁷⁸ GUTIÉRREZ, 1975, p. 26.

⁷⁹ GUTIÉRREZ, 1975, p. 27.

Na esteira da Conferência de Medellín, a Teologia da Libertação, foi crescendo como método teológico próprio da América Latina, tendo como ponto de partida a questão do que significa ser cristão num continente de pobres e oprimidos.⁸⁰

A teologia da libertação é uma teologia da salvação nas condições concretas, históricas e políticas de hoje. Essas mediações históricas e políticas atuais, valorizadas por si mesmas, mudam a vivência e a reflexão sobre o mistério escondido todo o tempo e agora revelado, sobre o amor do Pai e a fraternidade humana, sobre a salvação que opera no tempo e dá sua unidade profunda à história humana. Não há duas histórias, uma da filiação e outra da fraternidade, uma em que nos fazemos filhos de Deus e outra na qual nos tornamos irmãos entre nós. É isso que o termo “libertação” quer destacar.⁸¹

Como tal, a Teologia da Libertação procurou, com o passar dos anos, sistematizar os diversos conteúdos teológicos, que são patrimônio da Igreja, a partir do método que lhe é próprio. Também a Teologia da Revelação tem passado por esse processo. Segundo V. Feller, a Teologia da Libertação reconhece todos os dados essenciais da doutrina cristã sobre a revelação. Primeiramente, reconhece a iniciativa gratuita de Deus, sua vontade salvífica universal e, em segundo lugar, os momentos que marcaram a história da revelação judaico-cristã, porém, com uma novidade: declara que os pobres são um lugar específico e próprio da revelação de Deus à humanidade.⁸²

Os pobres, então, na teologia latino-americana não são objeto de compaixão. São algo a mais. Eles são fonte para a teologia, lugar hermenêutico. Começou-se, então, a falar dos pobres como um “lugar teológico”⁸³ para, a partir deles, ler a Palavra de Deus e a Tradição da Igreja.⁸⁴ Para a Teologia da Libertação, a palavra atual de Deus nos pobres tem uma autoridade análoga à autoridade das fontes tradicionais da revelação.⁸⁵

⁸⁰ ANDRADE, 2015, p. 34.

⁸¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 96.

⁸² FELLER, Vitor Galdino. **A revelação de Deus a partir dos excluídos**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 8.

⁸³ Segundo a visão tradicional, especialmente coletada da obra do dominicano Melchior Cano (1509-1560), entende-se por “lugar teológico”, as fontes da teologia, ou seja, as realidades de onde se extraem os argumentos teológicos (Escritura, Tradição de Cristo e dos Apóstolos, autoridade de Igreja Católica, Concílios, autoridade da Igreja Romana, Santos Padres, autoridade dos Teólogos e dos canonistas, a razão natural, autoridade dos Filósofos e da História). Na perspectiva latino-americana há uma visão distinta desta expressão. Partindo de teólogos como Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría, Francisco de Aquino Júnior, apresenta a ideia de que por “lugar teológico” os teólogos latino-americanos entendem o lugar social, o mundo dos pobres e oprimidos, como o lugar privilegiado da revelação, por conseguinte, da fé (práxis teologal) e de sua inteligência (a teologia). O “lugar teológico” designa, neste sentido, o horizonte, ou o ponto de vista, a partir do qual, o teólogo se situa para ler e interpretar as fontes da teologia. (AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Teoria teológica: práxis teologal sobre o método da Teologia da Libertação**. São Paulo: Paulinas, 2012b. p. 153-155).

⁸⁴ CODINA, Víctor. Os pobres, a Igreja e a teologia. In: VIGIL, José Maria (Org.). **Descer da cruz os pobres: Cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 27.

⁸⁵ COSTADOAT, Jorge. La historia como “lugar teológico” em la teologia latino-americana de la liberación. **Perspectiva Teológica**, v. 47, n. 132, p. 187, maio/ago. 2015.

1.2.2 O conceito de revelação na obra de João Batista Libanio

A Teologia da Libertação, como seu método, descortinou novas inquietações teológicas, também no tocante à Teologia da Revelação. O cerne deste trabalho encontra-se em investigar o pensamento de um autor, conhecido dos círculos da Teologia da Libertação, um jesuíta brasileiro chamado João Batista Libanio, que faleceu em princípios de 2014 e que deixou um enorme legado intelectual à teologia enquanto tal.

A extensa obra de João Batista Libanio⁸⁶ atinge os diversos núcleos teológicos que serão discutidos a seguir. Apesar disso, seus livros mais importantes encontram-se na área da qual foi professor por muitos anos: a Teologia Fundamental. Teólogo moderado, Libanio não enfrentou dificuldades com relação aos organismos da Igreja que são responsáveis por cuidar da integridade da fé. De trato gentil foi um teólogo admirado até em meios não ligados à Teologia da Libertação e não se tem notícias de críticas duras ao seu trabalho teológico.

Em seu livro *Teologia da revelação a partir da modernidade*⁸⁷, publicado em 1992, Libanio deixou um tratado sobre a revelação divina. Neste livro apresenta todo o itinerário do desenvolvimento da noção de revelação, desde a apologética até a Teologia Fundamental atual. O olhar que lança sobre a *Dei Verbum* preside todo o livro e é a base para compreender como o autor traduz para a teologia da América Latina a noção de revelação. Mais tarde, no ano 2000, ciente dos desafios da pós-modernidade, Libanio escreve um novo tratado chamado *Eu creio, nós cremos*⁸⁸, em que apresenta a revelação divina a partir não mais da revelação em si, mas sim, da fé dos crentes.

Libanio entende, na esteira de outros teólogos, que a revelação divina possui dois momentos fundamentais: primeiramente, um momento fundante, a revelação constitutiva, no

⁸⁶ João Batista Libanio SJ, foi um teólogo, pesquisador, escritor, professor e um dos pioneiros ligados à Teologia da Libertação. Nascido em Belo Horizonte (MG), em 1932, muito cedo sentiu a vocação ao sacerdócio e com menos de 16 anos entrou para a Companhia de Jesus. cursou Filosofia na Faculdade de Filosofia dos jesuítas em Nova Friburgo, no Rio de Janeiro. Estudou Teologia sistemática em Hochschule Sankt Georgen, em Frankfurt, na Alemanha. Continuou seus estudos, realizando o mestrado e o doutorado na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, sendo, nesse período, diretor de estudos do Pontifício Colégio Pio Brasileiro. Estando em Roma durante o Concílio Vaticano II, teve estreito contato tanto com bispos como com os teólogos que assessoravam os mesmos. Depois de voltar ao Brasil, em 1968, foi professor da Universidade do Vale dos Sinos, no Rio Grande do Sul e, mais tarde, do Instituto Teológico da pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Foi também, posteriormente, professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, onde ocupou o cargo de diretor da faculdade de Teologia. No ano de 1982, retornou a Belo Horizonte, onde lecionou teologia na Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia até falecer. Foi autor de mais de 125 livros, destes 36 como único autor e os demais em colaboração com outros estudiosos. Especialista em Teologia Fundamental deixou nesta área abundantes publicações. É também nesta área que se encontram seus livros mais conhecidos e importantes. Veio a falecer no dia 30 de janeiro de 2014, vítima de um infarto fulminante, já ao termo de um retiro que estava pregando para um grupo de religiosas na cidade de Curitiba.

⁸⁷ LIBANIO, 1992.

⁸⁸ LIBANIO, 2000.

qual Deus se autocomunica ao povo de Israel e depois em Jesus, como plenitude de sua manifestação à humanidade, por meio de palavras e obras; um segundo momento é o chamado dependente ou interpretativo da autocomunicação divina. Este segundo momento se realiza através da leitura dos sinais dos tempos e de um contínuo aprofundamento na compreensão da revelação constitutiva.⁸⁹ Assim a revelação, neste segundo momento, no seu momento hermenêutico, é uma realidade não fechada, mas aberta a novas interpretações.

Essa caminhada hermenêutica pelo sentido da revelação divina na obra de Libanio não está alicerçada em elucubrações teológicas de gabinete. Como os grandes teólogos da libertação, Libanio é um estudioso que teologiza vivendo e vive teologizando. É um teólogo em contínuo movimento, cuja obra possui um caráter pedagógico evidente. A renovação da teologia e de seus conceitos passa, segundo ele, pelo estabelecimento de relações entre a fé e o ser humano concreto, em sua história, vida, cultura, ciência, etc.⁹⁰ Em resumo, para L. Boff, a teologia de Libanio não pode ser analisada fora do seu caráter peregrino, ou seja, é uma teologia que peregrina pelas veredas da Igreja universal, da Igreja local, dos movimentos sociais, da vida acadêmica etc. Logo, é uma teologia aberta à escuta do povo, uma teologia de urgência, pois está atenta às questões do homem que grita por pão, por libertação, por justiça.⁹¹

Portanto, para a compreensão do conceito de revelação na obra de Libanio, é necessário que se tenha clareza de seu método teológico. Como teólogo da libertação, descreve o percurso metodológico a partir da práxis, que elabora uma teoria, que ilumina uma nova práxis. Destarte, Libanio lê a práxis eclesial à luz da fé, para poder elaborar uma nova práxis já iluminada pelo dado revelado. Ele define a teologia latino-americana por meio de cinco preposições: *teologia da práxis*, *teologia para a práxis*, *teologia na práxis*, *teologia pela práxis* e *teologia motivada pela práxis*.⁹² Deste modo, fundamentalmente, ele se pergunta: o que a fé diz à práxis transformadora e o que a práxis diz à fé?⁹³ Ou como diria

⁸⁹ LIBANIO, 1992, p. 160.

⁹⁰ PASSOS, Mauro. Um teólogo em movimento: caminhos e diálogos. In: MURAD, Afonso; BOMBONATTO, Vera (Org.). **Teologia para viver com sentido**: homenagem aos 80 anos do teólogo João Batista Libanio. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 174.

⁹¹ BOFF, Leonardo. João Batista Libanio: Teologia peregrina, pequeno ensaio da teologia “tri-vial”. In: KONINGS, Johan (Org.). **Teologia e pastoral**: homenagem ao Pe. Libanio. São Paulo: Loyola, 2002. p. 40.

⁹² LIBANIO, João Batista. A teologia fundamental: itinerário de um professor. In: MURAD, Afonso; BOMBONATTO, Vera (Orgs.). **Teologia para viver com sentido**: homenagem aos 80 anos do teólogo João Batista Libanio. São Paulo: Paulinas, 2012b, p. 21.

⁹³ LIBANIO, João Batista. Teologia no Brasil: Reflexões crítico-metodológicas. **Perspectiva Teológica**. São Leopoldo, v. 9, n. 17, p. 27-79, jan./jun, 1977b, p. 69.

mais tarde: “Como crer no meio de tanto sofrimento injusto, de tantos condenados prematuramente, de tantos crucificados deste mundo?”⁹⁴

A perspectiva de Libanio, que sintetiza fé e práxis, imanência e transcendência, Deus e a história, vai gerar uma pergunta dupla, formulada por ele da seguinte maneira: “Como uma situação sociopolítica pode ser revelação de Deus? E como, a partir de uma situação sociopolítica pode-se interpretar a revelação?”⁹⁵ Essa indagação dupla, que se centra na realidade latino-americana, lança as bases metodológicas na busca de um conceito de revelação na obra de Libanio.

A categoria de revelação, dentro da teologia produzida a partir da América Latina, não pode ter como eixo uma reflexão alheia ao contexto sociopolítico. Se a metodologia dos teólogos da libertação, e por extensão a de Libanio, se enraíza como uma teologia da práxis, também a Teologia da Revelação deve participar deste processo dialético que é constitutivo do lugar teológico latino-americano.

Tendo como pano de fundo o método próprio que configura a Teologia da Libertação e a dialética entre as realidades sociopolíticas e a revelação, passando pela visão de história como lugar da libertação, que embasa pensamento libaniano, adentrando na perspectiva da opção pelos pobres e no esboço de uma nova imagem de Deus, desenvolve-se um percurso que visa entender a revelação na obra de Libanio.

⁹⁴ LIBANIO, 2003a, p. 129.

⁹⁵ LIBANIO, 1992, p. 433.

2 REVELAÇÃO E LIBERTAÇÃO

Quando se leva em conta que a Teologia da Libertação é uma teologia da práxis, uma realidade dialética é expressa pelos termos revelação e libertação. É possível entender que, iluminada pela revelação divina, a comunidade cristã coloque em movimento uma práxis liberadora. Porém, também se pode entender que a práxis libertadora da comunidade cristã seja lugar da revelação divina. Isto não é um jogo de palavras, mas sim uma dialética fundamental dentro do contexto da teologia da América Latina.

Se o conceito de revelação ao longo dos últimos séculos foi formulado e reformulado tantas vezes e, de certa forma, ainda não plenamente definido, o de libertação também não é unívoco. A Teologia da Libertação, que surgiu na América Latina chegou a ser considerada uma teologia do genitivo, ou da parcialidade. Neste sentido poder-se-ia falar de uma teologia que enfoca um determinado tema contemplado pela revelação cristã.

Não obstante, a Teologia da Libertação entende que libertação não é apenas uma temática teológica específica, mas um ponto de partida para toda uma nova visão teológica. Libertação, apesar de mal entendidos, é uma expressão nuclear no Novo Testamento. Juntamente com a palavra “salvação”, a expressão “libertação” externa a ação divina manifestada nas palavras e ações de Jesus. Como diz F. de Aquino Júnior, “a práxis que caracteriza a Teologia da Libertação é a práxis do seguimento de Jesus de Nazaré que consiste na realização histórica do Reinado de Deus”.⁹⁶

Como a categoria “Reino de Deus” é central na pregação de Jesus, os teólogos da libertação entendem que somente unida a tal categoria é que se pode entender o que significa, de fato, a ideia de “libertação”. Libertação é a salvação que toma concretude, que se faz intra-histórica, não limitando a salvação ao plano histórico, mas abrangendo também a realidade atual do ser humano. Quando se redescobre a ênfase dada por Jesus ao Reino de Deus como processo de transformação da sorte dos pobres, dos famintos, dos sofredores em geral, se entende que a condição de opressão é uma estrutura criada e aceita pela sociedade como um todo. E com isso, compreende-se que a libertação requerida pelo Evangelho não se limita à realidade pessoal de cada ser humano, mas ao plano político, social.⁹⁷

Não sem tensões a articulação entre libertação e salvação é trabalhada pela Teologia da Libertação. A acusação de que a teologia latino-americana esvazia a transcendência e a

⁹⁶ AQUINO JÚNIOR, 2012b, p. 17.

⁹⁷ SEGUNDO, Juan Luis. *Libertad y liberación*. In: ELACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994. Tomo II.

gratuidade da salvação em favor de libertações históricas e de uma politização da fé pairaram e ainda pairam sobre os teólogos da América Latina. Para Libanio, a questão da distinção entre salvação e libertação acabou gerando um espiritualismo desencarnado, cuja consequência imediata foi a manutenção do *status quo*.⁹⁸ Sendo que todas as teologias são expressões particulares da única fé universal, são, também, limitadas e necessitadas de se manterem abertas a críticas. Apesar de não haver um consenso entre os teólogos da libertação e teólogos europeus em relação ao tema, a Teologia da Libertação, através da articulação entre salvação e libertação histórica, desmascarou a pretensão holística da teologia europeia.

Libanio faz a distinção entre três níveis distintos de libertação. No primeiro nível, entende-se libertação com um processo de libertar-se de uma realidade objetivamente errônea, para uma vida conduzida pela graça de Deus. No horizonte da Escritura e da doutrina eclesial, enrijecida no Concílio de Trento, insiste-se na libertação da opressão do erro, do vício através, sobretudo, da verdade revelada contida na doutrina católica e da vivência das virtudes morais. A libertação possui aqui um caráter objetivo, dogmático.

Em um segundo nível, a partir especialmente do crescimento da influência da psicologia no mundo moderno, a libertação deixou para trás um caráter objetivo e assumiu uma forma subjetiva. Libertação, neste sentido, é um processo de tornar-se livre das amarras de natureza inconsciente, através de um processo terapêutico. A libertação é a ruptura com toda e qualquer realidade interna ou externa que geram repressões psíquicas. Logo, a libertação possui um caráter subjetivo de autorrealização.

No terceiro nível, Libanio entende libertação como um processo onde se busca a liberdade diante de estruturas opressivas para uma nova ordem sociopolítica, onde não existam seres humanos oprimidos nem opressores. Portanto, neste nível, surge a convicção de que, acontecida a libertação nas estruturas sociopolíticas, toda a libertação virá naturalmente como parte da mudança estrutural.⁹⁹

Os três níveis são fundamentais e complementares, um não deve existir sem o outro. A libertação deve, necessariamente, passar pelos planos religioso, psíquico e político e não deve ser reduzido a apenas um destes três níveis, sob o perigo de ser superficial. É o que o Libanio chama de perspectiva dinâmico-dialética, onde a libertação estrutural se constrói sobre as

⁹⁸ LIBANIO, João Batista. **Teologia da Libertação**: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987b, p. 273. (Coleção Fé e realidade).

⁹⁹ LIBANIO, 1987b, p. 142-145.

libertações já alcançadas, no plano da objetividade ético-religiosa e da subjetividade psíquica individual, visando a criação de novas estruturas sociais.¹⁰⁰

Tendo em vista a compreensão de libertação, como um processo que tenha em conta a integralidade do ser humano, a teologia da revelação na América Latina produz um salto qualitativo em relação aos conceitos de revelação presentes nos Concílios Vaticano I e Vaticano II. O Concílio Vaticano II, não sem esforços meritórios, chegou à afirmação de que Deus revela-se *gestis verbisque* (por obras e palavras). Tal conceito conciliar procura esclarecer que todas as gestas salvíficas de Deus na história foram acompanhadas de palavras que lhes explicitassem o sentido.

Porém, Libanio destaca que a teologia latino-americana avança em dois sentidos em relação à teologia conciliar: primeiramente valorizando a dimensão sociopolítica das próprias ações de Deus, que não são mais vistas apenas pela perspectiva religiosa. Nesta visão, estabelece-se uma relação entre o salvífico e o histórico, segundo a qual a preocupação com a leitura sociopolítica da revelação é importante, mas nunca descuidada da dimensão teológica da salvação. Em segundo lugar, a partir da fé, a teologia latino-americana analisa outras ações e realidades profanas, descobrindo nelas dimensões salvíficas, reveladoras do agir divino. Neste sentido a Teologia da Revelação desenvolvida em chave libertadora continua percebendo a revelação de Deus nos acontecimentos políticos à medida que eles realizam a libertação na história humana.¹⁰¹

Já no livro *Teologia da Libertação*¹⁰², de 1987, Libanio apresentou esse avanço duplo da teologia latino-americana em relação ao conceito de revelação do Vaticano II, a partir da libertação. Libanio lança a indagação:

A partir dessa compreensão de libertação, pergunta-se o teólogo se não é possível ler toda a história humana, não simplesmente como uma libertação histórica, mas também como uma gesta libertadora de Deus. Essa história dos homens, essa própria estrutura antropológica não podem ser interpretadas à luz da Revelação como uma história da salvação e da libertação, realizada por Deus? Em outras palavras, as libertações humanas, históricas podem ser consideradas como mediações da libertação salvífica de Deus: até onde? Em que medida? Como articular tais libertações?¹⁰³

Em seguida, Libanio conclui positivamente que a revelação divina não pode prescindir de uma semântica libertadora:

¹⁰⁰ LIBANIO, 1987, p. 145.

¹⁰¹ LIBANIO, 1992, p. 445.

¹⁰² LIBANIO, 1987b.

¹⁰³ LIBANIO, 1987b, p. 149.

O horizonte teológico é perceber as estruturas crísticas da história, da realidade social como presença libertária de Deus, no meio dessa cidade humana, onde o pecado pessoal e social ainda ocupa enorme espaço. Procura-se desvelar o teologal libertador dos processos humanos de libertação. Busca-se ver à luz da fé, o agir libertador das comunidades cristãs ou mesmo o agir libertador de qualquer ser humano. É, portanto, uma leitura teológica e teologal libertária de todas as libertações humanas em todos os tempos e lugares. Assume-se a categoria da linguagem sócio-analítica e histórico-filosófica e transfere-se seu conteúdo-base para o horizonte da Revelação, da fé, dando-lhe uma significação nova, original, única, teológica.¹⁰⁴

A teologia latino-americana, no conceito de libertação traz uma nova ótica à revelação divina. Deus não só manifesta-se em ações concretas de libertação do povo, como se clarifica no Êxodo e na vida pública de Jesus, como também, pode ser descoberto nos múltiplos processos libertários que ocorreram nas diversas civilizações ao longo dos séculos. Para a Teologia da Libertação, Deus não está preso às amarras institucionais da Escritura, da Tradição, do âmbito eclesial. Ele é muito maior do que os meios ordinários da revelação conhecidos pelos cristãos. Cada ação libertadora que ocorre na história e que possibilita uma vida plena para os seres humanos envoltos em tal libertação, é lugar da presença de Deus e mostra de seu desígnio salvífico.

2.1 REVELAÇÃO NA HISTÓRIA

A revelação de Deus como agir histórico é uma perspectiva aberta pelo Concílio Vaticano II. É claro que se pode captar no Vaticano I o caráter locutório e histórico da revelação.¹⁰⁵ Porém, a ideia da revelação como gestos e palavras intrinsecamente unidos, presente na *Dei Verbum*, traz à tona não mais uma revelação como ditado de verdades abstratas, mas como ação histórica de Deus. Destarte, como já foi citado, a história recebe, então, uma revisão de seu lugar dentro da fé e da teologia.

A antiga distinção entre história profana e história da salvação perde seu sentido. Na ótica da libertação, a pergunta se a história profana encontra sentido e está submetida à história da salvação é respondida da seguinte maneira: tanto a história profana como a história da salvação estão englobadas em uma única história. A essa única história, I. Ellacuría chama de “história de Deus”. A “história de Deus” sintetiza-se no que Deus fez na natureza, no que Ele fez na história humana, naquilo que Ele quer que resulte de sua constante autodoação em favor da humanidade. Neste sentido, a própria história da salvação que tem seu ápice em

¹⁰⁴ LIBANIO, 1987b, p. 149.

¹⁰⁵ FORTE, 2009, p. 142.

Cristo está subordinada à história de Deus.¹⁰⁶ Para Libanio, existe apenas “uma única história, que permite assim fazer a articulação no concreto, evitando o duplo risco da espiritualização e de sua redução ao puramente histórico”.¹⁰⁷

No pensamento de Libanio, história e revelação fecham um círculo hermenêutico. Em suas obras *Teologia da Revelação a partir da modernidade* e *Eu creio, nós cremos*, o autor apresenta a ideia de que a história é o horizonte de compreensão da revelação e a revelação, em contrapartida, afeta a noção cristã de história. Desse círculo nasce tanto uma nova noção de revelação como de história.¹⁰⁸ Uma realidade não pode ser entendida sem a outra. Libanio é enfático ao afirmar que “nenhuma das duas pode pensar-se de maneira absoluta. Assim, a revelação historicamente compreendida critica a história (pensada ateísticamente) e a história, teologicamente entendida instaura um juízo a respeito de uma revelação a-histórica”.¹⁰⁹

Com isso, pode-se dizer que as duas realidades, história e revelação, são inter-relacionadas, de tal forma que, na ótica cristã uma depende e concede sentido à outra. A revelação divina, fora da história, é abstração desencarnada; a história, fora da revelação, é um acaso desprovido de sentido.

Porém, segundo Libanio, apesar de história e revelação reclamarem-se mutuamente, encontram-se em níveis distintos de verdade, de realidade e de significado. A história, enquanto construção humana é relativa à existência do homem. A revelação, no entanto, é maior que a história, no sentido de que a ultrapassa enquanto momento histórico. Deus sempre é maior que o ser humano. Claro, esse Deus infinito é captado no humano finito. Daí decorre uma imbricação profunda, diz Libanio, entre história e revelação, a partir da qual o divino só é percebido dentro do humano.¹¹⁰

A fé bíblica é essencialmente tomar consciência da história e reconhecer Deus que nela se revela. G. Gutierrez esclarece essa ideia afirmando que a fé do povo judeu foi sempre orientada por um fato histórico, por uma ação de Deus na história. O ponto de partida do povo israelita não são abstrações sobre um ser supremo, todo poderoso, criador de tudo, e sim narrativas históricas, passadas de geração em geração, que continuamente trouxeram à

¹⁰⁶ ELLACURÍA, Ignacio. Historicidad de la salvación Cristiana. In: ELACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium liberationis*: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994. Tomo II, p. 352.

¹⁰⁷ LIBANIO, João Batista. Panorama da teologia da América Latina nos últimos vinte anos. In: LIBANIO, João Batista; ANTONIAZZI, Alberto. *Vinte anos de teologia na América Latina e no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 47.

¹⁰⁸ LIBANIO, 1992, p. 286.

¹⁰⁹ LIBANIO, 1992, p. 286.

¹¹⁰ LIBANIO, 2000, p. 337-338.

memória as gestas salvadoras de Deus em prol de seu povo.¹¹¹ Deus não só foi se revelando ao longo da história, mas foi santificando seu povo nela (cf. *LG 9*).

Em tempos onde as ciências humanas desenvolvem-se conscientes do horizonte histórico, também a teologia aprendeu a localizar a ação salvífica na história. Na perspectiva da Teologia Fundamental, história e teologia estão imbricadas mutuamente. Mas segundo Libanio, nem a história nem a teologia devem arrogar-se à posição de instância última do conhecimento. Uma se constitui instância crítica e horizonte de sentido da outra.

A história corre o risco de se estabelecer como última instância crítica de todo o saber, até mesmo da Revelação. Nesse caso, ela se fecha à Revelação, enquanto esta confessa uma ação transcendente de Deus. Uma falsa compreensão de Transcendência, que reduzisse a legítima autonomia do ser humano, não faria jus a sua real historicidade. Por isso, é importante o duplo papel crítico da Revelação em relação à história, destronando-a de seu império absoluto, e da história em relação a uma compreensão de Revelação que não respeite as estruturas de conhecimento.¹¹²

Em síntese, para Libanio, a revelação divina corrige o pretencioso conceito de história, segundo o qual a história possui em si mesma toda a inteligibilidade, refutando qualquer realidade que possa transcendê-la. Diante de tal presunção, a revelação, que transcende a história a nível ontológico como automanifestação de Deus, critica a pretensão humana de criar a totalidade absoluta de sua história. A revelação apresenta Deus não apenas como o criador de toda a história, mas como seu horizonte de sentido.¹¹³

Não obstante, a revelação é mediatizada pela história, tanto no que diz respeito ao seu processo, quanto no que se refere as formas diversas da manifestação divina à humanidade. Por esse motivo, a história tende a rejeitar quaisquer conceitos de revelação que não respondam às suas estruturas. A revelação deve, necessariamente, ser compatível com a historicidade.¹¹⁴

2.1.1 Reino de Deus

A perspectiva histórica é aplicada à realidade latino-americana, por meio de suas intuições centrais, a saber, o primado da práxis e o pobre como *locus theologicus*. Isso capacita os teólogos a declarar que a Teologia da Libertação não é uma simples teologia do social. Mas, como F. de Aquino Júnior atesta, a Teologia da Libertação é uma teologia da

¹¹¹ GUTIÉRREZ, 1984, p. 17-19.

¹¹² LIBANIO, 2000, p. 338.

¹¹³ LIBANIO, 1992, p. 289.

¹¹⁴ LIBANIO, 1992, p. 289.

realização histórica do Reinado de Deus, “seja no que tem de ‘Deus’ (totalidade do Deus revelado por Jesus e em Jesus), seja no que tem de realização histórica de seu ‘reinado’ (histórica como lugar de presença e atuação do Deus de Jesus)”.¹¹⁵

A categoria Reino de Deus, ou Reinado de Deus, não é um conceito espacial, tão pouco estático, mas sim, dinâmico. Trazendo uma síntese do pensamento de J. Jeremias sobre este conceito pode-se dizer que tal categoria designa uma soberania real de Deus que se exerce *in actu*, em contraste tanto com o reino terreno como com o céu e a terra. Este Reino caracteriza-se principalmente pelo fato de que Deus realiza o ideal de justiça que o povo de Israel sempre buscou, mas que nunca viu concretizado. O Reino de Deus não consta de um veredito imparcial, mas de uma tomada de posição, por parte de Deus, em favor dos pobres, dos débeis, das viúvas e dos órfãos.¹¹⁶

Não é à toa que esta categoria possui primazia na Teologia da Libertação e é a que manifesta, de forma mais clara, a estreita unidade de Deus com a história humana. Em síntese, a primazia que a teologia latino-americana dá ao Reino de Deus reside, exatamente, na capacidade que esta realidade possui em unificar transcendência e história, superando, então, os antigos dualismos, capacitando a fé a verificar o transcendente na história.¹¹⁷

O Reino de Deus é uma categoria evangélica que Jesus não define claramente. O Cristo fala sobre o Reino por meio de parábolas, comparações, não de conceitos (Cf. *Mt* 13,24-33; *Mc* 4,26-32; *Lc* 13,20). Portanto, o uso de metáforas para dar a entender o que é “Reino de Deus” é uma forma de expressar-se ao povo, de dar concretude às ideias. Conceitos abstratos não teriam lugar em uma cultura do concreto, do dia a dia.

Como a categoria “Reino de Deus” não possui uma definição clara foi ao longo da história *quaestio disputata*. Diante da visão da libertação, em que o Reino de Deus, na sua realidade concreta, tem início na história humana com o binômio salvação/libertação, outras visões criticaram duramente tal noção. A Congregação para a Doutrina da Fé na *Libertatis Nuntius: Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação* de 1984 desenvolve uma crítica feroz contra esta visão de história e de Reino de Deus. O documento denuncia o perigo da análise marxista de história (cf. *LN* VII,7), que reduz esta última a uma luta de classes. A consequência disto, ainda na lógica do documento, é que o fim da distinção entre história da salvação e história profana faz convergir “Reino de Deus” com “libertação

¹¹⁵ AQUINO JÚNIOR, 2012b, p. 21-22.

¹¹⁶ JEREMIAS, Joachim. **Teología del Nuevo Testamento**: la predicación de Jesús. 8. ed. Salamanca: Sígueme, 2009. p. 121-122.

¹¹⁷ SOBRINO, Jon. Centralidade del reino de Deus em la teologia de la liberación. In: ELACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium liberationis*: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994. Tomo I, p. 474.

humana”, tornando a história um processo de auto redenção através da luta de classes, o que gera um imanentismo historicista (cf. *LN IX,3*).

Ratzinger, que como prefeito da Congregação da Doutrina da Fé esteve à frente deste documento (bem como, também, da instrução *Libertatis conscientia*, de 1986, que também tematizou a Teologia da Libertação), já como Papa Bento XVI, no primeiro volume de sua trilogia *Jesus de Nazaré*, mantém a crítica de uma visão histórica do Reino de Deus. Para ele a sede de construir o Reino nesse mundo, que estabelece um “reinocentrismo”, é saciada na utopia, no desejo sóciopolítico de um mundo no qual domine a paz, a justiça e o respeito pela criação. Logo, na perspectiva do então pontífice, essa visão é demasiado imanentista, deslocando o eixo da revelação de seu lugar originário, fazendo Deus desaparecer e acentuando a primazia do humano.¹¹⁸

No olhar da libertação, como já foi citado, o Reino de Deus possui a missão de unir a história à glória. Talvez, a crítica de Ratzinger esteja direcionada ao empobrecimento da categoria “Reino de Deus” como pura manifestação histórica. Um Reino puramente histórico é utopia, quase milenarismo. E. Silva, quando escreve sobre o significado do Reino de Deus para a teologia da América Latina, procura desenvolver a ideia de que o Reino de Deus expressa a concreção histórica da salvação concedida por Deus aos seres humanos.¹¹⁹ Não que abandone a dimensão escatológica, no entanto, acentua-se a realidade político-econômica como manifestação do que se espera na nova criação. Libanio sintetiza essa noção:

A perspectiva escatológica da Teologia da Libertação é relevante. O termo Reino de Deus, que lhe é tão central, vem carregado dessa dimensão escatológica. No tempo de Jesus, Reino de Deus exprimia os sonhos, as utopias, a esperança do povo de Israel. Ao assumir tal categoria, a Teologia da Libertação quis abrir esse espaço de sonho, desejos, utopia e esperança sobretudo para os pobres. A grande vantagem do termo é unir num mesmo universo semântico a história (Reino) e a transcendência (de Deus), permitindo uma síntese entre transcendência e história. Assim se podem superar os dualismos e oferecer uma verificação para a realização do transcendente na história, como dinamismo que impele os homens à libertação dos pobres e oprimidos.¹²⁰

Importa, segundo Libanio, articular, através da categoria teológica “Reino de Deus”, história e escatologia, pois, nas ações humanas, históricas, vislumbra-se a manifestação salvífica de Deus. Segundo ele, é a separação entre história e escatologia que é nefasta e não a tentativa de elaborar uma síntese entre elas. Isso, porque ao separar história e escatologia,

¹¹⁸ RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré**: Primeira parte: Do batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta, 2007. p. 62-63.

¹¹⁹ SILVA, Ezequiel. A centralidade do Reino de Deus na cristologia da libertação. In: VIGIL, José Maria (Org.). **Descer da cruz os pobres**: Cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 278.

¹²⁰ LIBANIO, 1993, p. 54.

gera-se um espiritualismo desencarnado, que justifica determinadas posições políticas. É contra esse imobilismo histórico que a Teologia da Libertação reage.¹²¹ Não se busca reduzir o Reino de Deus a uma determinada forma político-histórica, mas sim fazer dessa categoria um horizonte hermenêutico que, direcionado à escatologia, permita aos cristãos questionar os modelos político-econômicos que se opõem aos valores do Evangelho de Cristo. A unidade da história é postulada não só pela finalidade escatológica, mas em “função dos desafios internos ao mundo de opressão e libertação em que se vive na América Latina”.¹²²

Em seu texto *Escatologia Cristã*¹²³, escrito em parceria com M. C. Bingemer, Libanio trabalha sistematicamente a categoria de Reino de Deus, dentro do horizonte da escatologia católica. Quando se analisa este escrito percebe-se como Libanio alerta para o fato de que a liberdade absoluta de Deus exige que se entenda o Reino de Deus como dom imerecido concedido pelo Criador à criatura. Logo, não há como o homem forçar a chegada do Reino, nem, tão pouco, se pode identificar de forma clara a presença do Reino em meio à humanidade. Jesus falou dos sinais, mas sempre ressaltou em sua pregação a novidade absoluta do Reino e seu caráter misterioso como parte da liberdade divina. No entanto, se não se pode esgotar ou limitar o Reino a uma determinada forma histórica, na dinâmica histórica do Reino revela-se ao homem o absoluto de Deus.¹²⁴

Em um contexto latino-americano, em que recorrentemente se assistiu e se continua assistindo um embate entre movimentos de libertação e as forças dominadoras e exploradoras, os teólogos foram criticados por identificar os movimentos libertadores com o Reino. Em resposta a tal crítica, Libanio recorda a própria cautela de Jesus: “A vinda do Reino de Deus não é observável. Não se poderá dizer: ‘Ei-lo aqui! Ei-lo ali!’”, pois eis que o Reino de Deus está no meio de vós” (*Lc 17,20-21*). Essa cautela evita identificar de forma simples e plena os movimentos de libertação, que são realidades sociológicas e, portanto, facilmente contamináveis por ideologias e vicissitudes humanas, com o Reino de Deus que pertence em sua plenitude, à escatologia. Não obstante, se estes movimentos oferecerem acolhida aos apelos de Deus é possível que se visualize neles os sinais da presença do Reino.

Portanto, não há nenhuma transparência num movimento de libertação a ponto de perceber, por assim dizer, através de suas águas a imagem perfeita e impoluta do Reino de Deus. É atrevimento e pretensão humana. Mas, por outro lado, a partir dos critérios de caridade, justiça, liberdade, amor aos pobres, e outros, oferecidos pelo

¹²¹ LIBANIO, 1987b, p. 272-273.

¹²² LIBANIO, 1992, p. 442.

¹²³ LIBANIO, João Batista; BINGEMER, Maria Clara. **Escatologia cristã**: o novo céu e a nova terra. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1996b. (Coleção A Libertação na História, n. 10).

¹²⁴ LIBANIO, 1996b, p. 131-132.

evangelho, podemos “esperar” que em tais movimentos se dê a proximidade de Deus. E nessa esperança e fé nos aproximemos deles, seja teoricamente para análise, seja politicamente para nos comprometermos com eles.¹²⁵

Então, enquanto transparecem nestes movimentos, as realidades evangélicas, os sinais da presença de Deus podem ser experienciados. A grande presença de Deus nos eventos históricos e nos diversos movimentos de libertação se dá na capacidade interpelativa destes. Do mesmo modo como Jesus reagia às estruturas de opressão social por meio de seus milagres, curas e exorcismos, revelando aos homens de seu tempo o rosto do Pai, a presença de Deus desvela-se nos eventos e movimentos históricos sempre que estes questionam os homens e as mulheres a partir dos critérios expressos na revelação divina.

2.1.2 Utopia e esperança

Libanio redige em fins da década de 1980 o texto *Utopia e esperança cristã*.¹²⁶ Este, escrito após a Congregação para a Doutrina da Fé ter emitido suas ressalvas em relação ao método e a alguns pontos discutidos pela Teologia da Libertação, tematiza a relação entre esperança cristã e utopia (ou utopias), no intento de harmonizá-las. É um escrito fecundo, didático e que mantém seu valor enquanto expressão do pensamento libaniano.

A primeira instrução da Congregação para a Doutrina da Fé, direcionada à Teologia da Libertação, entende que a teologia latino-americana faz uma fusão entre esperança e história. No documento, o magistério eclesial expressa que a teologia da América Latina acabou esvaziando a esperança cristã como virtude teologal, confundindo-a com uma simples “confiança no futuro” (LN IX,5). Libanio, em defesa do pensamento teológico próprio dos teólogos da libertação, procura responder às críticas relacionando as categorias utopia e esperança.

Utopia desvela a dimensão histórica do ser humano. Esperança, por sua vez, a dimensão transcendental. Escatologia e história, no pensamento de Libanio, são interdependentes e tomam forma conceitual através da esperança e da utopia. A esperança, proclamando que a realização humana se dá no movimento de saída do ser humano em direção ao mistério de Deus, denuncia a pretensão da utopia humana de tentar apossar-se de Deus, portanto julga-a em sua pretensão ideológica de ser absoluta. No entanto, a esperança se mediatiza historicamente nas utopias. Por esse motivo, mesmo sabendo que a plenitude da

¹²⁵ LIBANIO, 1996b, p. 134.

¹²⁶ LIBANIO, João Batista. **Utopia e esperança cristã**. São Paulo: Loyola, 1989. (Coleção Fé e realidade).

libertação é inalcançável no interior da história humana, a Teologia da Libertação encontra nas utopias mediações históricas que garantem à fé uma dimensão social e política. Tais mediações dão concretude à esperança, motivando a caminhada histórica da humanidade. A esperança, ao mediatizar-se nas utopias, entra na história, dinamizando os projetos humanos concretos; a utopia, por sua vez, corrige o perigo de alienação de uma fé cristã desencarnada. Essa mútua dependência entre esperança e utopia, responde de forma consistente à crítica marxista de uma alienação oriunda da fé.¹²⁷ Ambas as dimensões, utopia e esperança, são motores da história:

A utopia é a face secular da esperança e a esperança é a face teologal da utopia. Com efeito, no espaço secular da histórica, a utopia move as pessoas a agir na linha da transformação. Em regiões de corte cristão, a esperança exerce a mesma função. E, às vezes, ambas se articulam de tal modo que apenas se consegue distinguir esperança da utopia e vice-versa.¹²⁸

Diante da crítica de teólogos e dos organismos do magistério eclesiástico, de que a Teologia da Libertação é um marxismo velado, Libanio, realizando a síntese entre história e escatologia, não só justifica a teologia latino-americana em sua ortodoxia, como ainda a coloca como uma superação da visão marxista. Na visão deste teólogo da libertação o marxismo perde a dimensão de utopia quando define o futuro a partir de leis deterministas que não permitem espaço para a criatividade, para os carismas. É um pensamento burocrático. O marxismo falha por conta de sua perspectiva mecanicista de história. Dentro de tal lógica, a religião nada mais é do que uma viseira ideológica para tentar manter o *status quo* de determinados regimes político-econômicos. Libanio pensa que é exatamente a dimensão religiosa do ser humano que, rompendo esta burocracia determinista do marxismo, capacita o homem a produzir profundas mudanças na sociedade. Para ele a história é lugar do indeterminado, do carisma, da possibilidade de mudanças. E estas surgem quando, conscientes de serem seres históricos, os homens exercem sua força espiritual na transformação da realidade.¹²⁹

A revelação de Deus, que será definitiva só na escatologia, é mediada pelas formas históricas. A esperança sustenta a utopia, ao mesmo tempo em que a utopia concede forma histórica à esperança. A esperança, atuando na utopia, torna-se fonte criadora de projetos concretos que visa à libertação do homem. O escatológico desinstala o homem e o faz assumir

¹²⁷ LIBANIO, 1989, p. 183-185.

¹²⁸ LIBANIO, 1989, p. 169.

¹²⁹ LIBANIO, João Batista. **Os carismas na Igreja do terceiro milênio**. São Paulo: Loyola, 2007. (Coleção Theologica), p. 23-24.

uma postura crítica diante do presente. As formas históricas deixam de ser absolutizadas. A esperança move a utopia e a utopia continua manifestando aos homens que não se pode perder a esperança. A conclusão entre estas duas realidade é doxológica, portanto, escatológica. Libanio conclui:

O término da Revelação, o momento em que a história e a escatologia se unificam – *Christus revelatus* – acontecerá quando o homem na sua totalidade, pessoa e sociedade, se libertar – *homo liberatus*. Vivemos agora o processo. *Christus revelandus* – *homo liberandus*. Na medida em que se dá a libertação do homem, nesta medida Cristo se revela. É um processo escatológico que já está acontecendo e que ainda não terminou. O critério cristológico, escatológico, leva-nos a escolher as mediações que vão realizando tal libertação, porque elas são reveladoras de Cristo.¹³⁰

Nos princípios do terceiro milênio, Libanio publica o livro *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*¹³¹, como parte de uma coleção de livros de teologia para a formação de agentes pastorais. No texto, Libanio já apresenta o problema da morte das utopias. Para ele este é um grande problema a ser denunciado e trabalhado, pois, a morte da utopia leva à morte da esperança.

Este teólogo, então, convoca aos cristãos a não permanecerem inertes diante da agonia das utopias em meio às novas gerações. Os discípulos de Jesus precisam redescobrir a importância da utopia para a fé. É preciso anunciar e ressuscitar a utopia. A fé cristã na América Latina não é compreensível sem a sintonia com a utopia enquanto sonho de uma nova sociedade. E o cristão, mesmo sabendo que o Reino de Deus não se constitui de uma realidade político-social, precisa fazer a experiência da presença do Reino na realidade concreta. Como diz o próprio Libanio “só a presença do Reino de Deus no meio dos pobres consegue abrir espaço para a esperança”.¹³²

Na utopia ou utopias, a esperança encontra raízes para subsistir. Quando os homens começam a perder a utopia como parte fundamental de suas existências, a esperança também começa a se enfraquecer, pois o que está em jogo é um imediatismo e um consumismo que silenciam a abertura ao futuro e, portanto, ao transcendente. A Teologia da Libertação apresenta um Deus que se comunica alimentando as utopias. Deus só pode se manifestar à

¹³⁰ LIBANIO, João Batista. **Discernimento e política**. Petrópolis: Vozes, 1977a. p. 151-152. (Coleção Vida Religiosa: Temas Atuais, n. 7).

¹³¹ LIBANIO, 2003a.

¹³² LIBANIO, 2003a, p. 138.

humanidade a partir das realidades humanas, motivo pelo qual Libanio conclui que “o Deus da esperança mostra-se animando nossas utopias”.¹³³

2.2 CATEGORIAS FUNDAMENTAIS PARA UMA RELEITURA DA REVELAÇÃO

Na perspectiva de Libanio, a teologia latino-americana possui uma peculiaridade que se expressa na introdução de três categorias fundamentais para uma nova leitura da revelação, que são: a contextualização sociopolítica, a práxis e as mediações socioanalíticas.¹³⁴ Estas são categorias alicerçantes de um novo olhar para a revelação divina enquanto possibilitam que a teologia perceba o agir divino na história humana na sua totalidade, ou seja, na dimensão espiritual e política.

A introdução destas categorias visa capacitar a teologia a olhar a realidade como um ponto de partida para se entender a revelação. Não se intenta substituir a revelação como princípio de intelecção da teologia. Somente a revelação pode dar conta de interpretar todas as realidades humanas.

As mediações são um ponto de partida hermenêutico. A revelação de Deus passa a ser vista e analisada a partir de determinada realidade sociopolítica. Também essa noção de que a realidade histórica é o lugar hermenêutico da revelação será mais bem explicitada ao longo da análise aqui referida sobre estas três categorias fundamentais para a leitura da revelação no contexto da teologia latino-americana.

2.2.1 A contextualização sociopolítica

A contextualização sociopolítica é a primeira categoria que deve receber atenção em uma análise da revelação na modernidade. Realizando uma ruptura epistemológica com a mentalidade pré-moderna, escolástica, que se fixava nas essências imutáveis e abstratas da revelação, o homem moderno é muito sensível às transformações históricas. Se o homem moderno europeu, com quem o Vaticano II visou estabelecer diálogo é sensível ao contexto histórico da revelação, tão ou mais sensível o é o homem latino-americano. No contexto social e político da revelação, o homem latino-americano procura um “Deus” que reconheça o sofrimento dos pobres.

¹³³ LIBANIO, 2003a, p. 138.

¹³⁴ LIBANIO, 1992, p. 445.

Já foi afirmado que a história é o horizonte da revelação, pois a manifestação de Deus acontece na história. O pano de fundo de toda a experiência reveladora de Deus na Aliança com Israel e na pessoa de Jesus Cristo é a consciência histórica do povo judeu. Somente um povo de consciência histórica, que supere uma religião puramente naturalista pode perceber a atuação de Deus dentro da história humana. A consciência histórica do povo judeu capacita, por exemplo, que a história da saída do Egito seja compreendida como manifestação de Deus.¹³⁵

Destarte, os textos bíblicos nasceram também em uma cultura e história determinadas. Logo, a Escritura é condicionada historicamente às culturas a partir das quais se originou. Por isso é fundamental estudar o contexto político, social, cultural e religioso no qual nasce o texto bíblico. Libanio conclui essa ideia, afirmando que a contextualização sociopolítica permite:

[...] conhecer os condicionamentos sociais da palavra de Deus, enquanto palavra humana. Eles mostram limites e possibilidades de tal palavra. Por ter acontecido no universo semita e mais tarde influenciado pela cultura grega, a revelação de Deus pôde aproveitar-se de toda a riqueza desse universo cultural. Mas também participou dos limites culturais, sociais, políticos dessa civilização e desse respectivo momento histórico.¹³⁶

Os textos da Escritura, em seu contexto sociopolítico, têm muito a dizer aos cristãos hoje, especialmente no tocante aos movimentos libertadores que são neles narrados. Na América Latina, todo o desenvolvimento e os recursos da exegese moderna são utilizados. Porém, o espírito que conduz a exegese latino-americana é a opção libertadora pelos pobres e não interpretações sociológicas de cunho puramente acadêmico. Essa opção hermenêutica pelo pobre é, na perspectiva da libertação, “a própria opção de Deus, do Espírito e dos escritores bíblicos”.¹³⁷

No contato com a realidade social de opressão vivida pelo povo hebreu durante o tempo em que esteve no Egito ou no exílio babilônico, os povos da América Latina veem um reflexo das suas situações de pobreza e opressão. Existe uma espécie de solidariedade existencial, vivencial, entre o povo hebreu oprimido e os povos latinos que também padecem sob sistemas deturpadores da liberdade. Neste sentido, os desafios para uma leitura bíblica,

¹³⁵ LIBANIO, 1992, p. 313.

¹³⁶ LIBANIO, 1992, p. 445.

¹³⁷ RICHARD, Pablo. Interpretação latino-americana da Bíblia: Realidade, método e prospectiva. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Sarça ardente: teologia na América Latina: perspectivas**. São Paulo: Paulinas; Soter, 2000. p. 476-477.

que seja proveitosa para os povos latino-americanos, “consiste na opção pelos pobres e marginalizados da sociedade e suas novas dimensões no contexto do século XXI”.¹³⁸

Ocorre uma espécie de “analogia das situações”: as realidades e os problemas que a comunidade latino-americana vive e enfrenta hoje não são os mesmos que foram vividos e enfrentados outrora pelo povo de Israel. No entanto, “são análogos, possuem o mesmo significado, atingem de igual modo a vida de nosso povo”.¹³⁹

Assim, o que norteia a leitura da Escritura na América Latina é uma dialética entre o contexto sociopolítico tanto do Antigo como do Novo Testamento e o lugar social a partir do qual tais textos são lidos. Com isso se quer afirmar que a interpretação latino-americana da Escritura depende do povo que a lê, que a vive. Logo, torna-se um imperativo enxergar nos textos bíblicos os desafios da realidade social, econômica, política do povo latino-americano. De modo que o povo, iluminado pelas diversas condições de opressão e libertação presentes nos textos bíblicos, se ponha em processo de transformação da realidade em que vive.¹⁴⁰

Portanto, é possível afirmar que a Teologia da Libertação aproxima-se da exegese moderna com um olhar crítico, não aceitando pura e simplesmente qualquer hermenêutica como palavra última a respeito das narrativas bíblicas. Os dados da exegese moderna, segundo Libanio “constituem-se, antes como elementos elucidativos do texto, enquanto o lugar social e a comunidade eclesial constituem os outros dois lados do triângulo hermenêutico”.¹⁴¹ Assim, seguindo o método de C. Mesters¹⁴², Libanio ensina que a revelação testemunhada na Bíblia recebe da teologia da América Latina, um significado a partir da leitura do texto escriturístico num “contexto eclesial concreto (comunidade de fé) e num pré-texto (contexto sociopolítico da comunidade)”.¹⁴³

Na perspectiva da libertação, o contexto sociopolítico do texto bíblico é tão importante quanto o contexto sociopolítico daqueles que leem o texto. Seguindo essa lógica de leitura bíblica, a revelação manifesta todo o alcance libertador testemunhado na Escritura sagrada, possibilitando que a comunidade que lê o texto bíblico seja motivada à libertação dos que são oprimidos pelas estruturas sociais de injustiça. Libanio é enfático ao afirmar que:

¹³⁸ VASCONCELLOS, Pedro Lima; SILVA, Rafael. R. **O Vaticano II e a leitura da Bíblia**. São Paulo: Paulus, 2015. p. 100.

¹³⁹ BATAGIN, Sônia de Fátima. Leitura popular. In: SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 347.

¹⁴⁰ VASCONCELLOS; SILVA, 2015, p. 112.

¹⁴¹ LIBANIO, 1987b, p. 168.

¹⁴² Carlos Mesters é doutor em Teologia Bíblica e elaborou um método de leitura popular da Bíblia em três elementos (texto, pré-texto e contexto). (MESTERS, Carlos. **Por trás das palavras**. Petrópolis: Vozes, 1980).

¹⁴³ LIBANIO, 2000, p. 363.

A valorização do lugar social significa um tipo diferente de atualização do sentido bíblico. Pois não se trata de recuperar um sentido para uma subjetividade moderna, mas para uma situação histórica concreta, em que a comunidade eclesial se põe a serviço da libertação dos pobres.¹⁴⁴

A contextualização sociopolítica então, não apenas abre um caminho exegético segundo a criteriologia atual, mas possibilita, também, um olhar para a Escritura que descortina os aspectos libertadores da revelação. Motivo pelo qual, a revelação ganha um significado novo para o povo em estado de opressão, já que alenta neste povo a libertação das opressões sociais como parte do plano salvífico de Deus.

2.2.2 A práxis

Tomando como base o pensamento de G. Gutiérrez, é possível afirmar que a Teologia da Libertação sempre partiu de duas intuições centrais, que permanecem como sua espinha dorsal, sua base e sustento. Estas duas intuições são o método teológico e a perspectiva do pobre. Quanto ao método, a Teologia da Libertação sempre considerou que a libertação do pobre é seu compromisso primeiro e que a teologia é um ato secundário. Ligado a esse compromisso pela libertação do pobre está o fato de que a Teologia da Libertação entende que o pobre é a chave para a compreensão do sentido da revelação do Deus libertador.¹⁴⁵ Segundo F. de Aquino Júnior, há “na teoria teológica um primado da práxis. Ela não é senão o momento consciente e reflexo da práxis teológica”.¹⁴⁶

Na perspectiva da libertação, a teologia é, então, uma reflexão crítica da práxis eclesial. Durante toda a caminhada histórica do cristianismo, a pregação cristã sempre valorizou as obras como parte fundamental da fé. Paradigmática é a discussão entre os teólogos católicos e os reformadores do século XVI sobre a salvação. Enquanto os reformadores sublinhavam a gratuidade da salvação pela fé (*sola fide*), os católicos, especialmente após o Concílio de Trento, afirmavam que a salvação provinha da fé e das obras. Séculos foram precisos para uma síntese destas duas posições.

No entanto, as obras eram vistas em seu caráter assistencialista. Não foi à toa que a crítica à religião como “ópio do povo” ganhou destaque entre muitos intelectuais. A visão assistencialista garantia a manutenção das desigualdades sociais. A Igreja não percebeu, ao

¹⁴⁴ LIBANIO, 1987b, p. 168.

¹⁴⁵ GUTIÉRREZ, 1984, p. 293.

¹⁴⁶ AQUINO JÚNIOR, 2012b, p. 21.

longo de muitos séculos, que a pobreza era um problema estrutural e que a máquina econômica e o sistema social funcionavam em favor de grupos restritos.¹⁴⁷

Na teologia latino-americana, a práxis é a “ação refletida que transforma a realidade numa perspectiva de futuro para o outro, sobretudo o pobre”.¹⁴⁸ Não existe como entender o desenvolvimento da Teologia da Libertação sem levar em conta essa ação reflexa que tem como meta o futuro especialmente do pobre, do sofredor, do oprimido. Libanio realça que a pergunta pela práxis é radical na teologia latino-americana:

No princípio da Teologia da Libertação, está a práxis como pergunta. A práxis pastoral, cultural, política, social libertadora levanta questões diretamente às formulações, interpretações, compreensões até então dadas da revelação cristã. Esta prática libertadora entende-se unicamente pela confluência de três fatores: uma situação de opressão, práticas sociais libertadoras e a presença da Igreja no coração dessa dupla realidade.¹⁴⁹

A práxis então descortina novas possibilidades de se compreender a revelação cristã. Na obra *Eu creio, nós cremos* Libanio realiza toda uma conexão entre a práxis e a fé. A revelação, na ótica libaniana, é uma verdade a ser verificada. Em outras palavras, a verdade revelada deve ser feita verdade e não, simplesmente, apreendida como verdade. Aqui entra a categoria de práxis: “a Revelação só se faz verdade na vida do cristão por meio de sua prática de fé e caridade, ao seguir Jesus Cristo”.¹⁵⁰ Retomando as palavras de Jesus, é possível sintetizar essa ideia: “Nem todo aquele que me diz ‘Senhor, Senhor’ entrará no Reino dos Céus, mas sim aquele que pratica a vontade de meu Pai que está nos céus” (*Mt 7,21*).

Assim, se para a modernidade europeia o conteúdo de fé é repensado tendo em vista os princípios universais da fé (ortodoxia), para a teologia latino-americana, a fé é repensada a partir da práxis libertadora dos pobres (ortopráxis). Entendendo-se ortodoxia como o sentido pleno da Palavra de Deus e ortopráxis como retidão de ação orientada pela caridade, então ortopráxis refere-se à coerência entre a interpretação correta da revelação divina e a vivência da caridade. Na América Latina, a caridade manifesta-se na opção preferencial pelos pobres e pela libertação dos pobres. Destarte, Libanio é enfático ao afirmar que “toda ortodoxia, para ser doutrina cristã certa, correta, deve dizer respeito à práxis cristã libertadora”.¹⁵¹

¹⁴⁷ PIXLEY, Jorge; BOFF, Clodovis. **Opção pelos pobres**: Serie I: Experiência de Deus e justiça. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 210. (Coleção Teologia e libertação).

¹⁴⁸ LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à Teologia**: perfil, enfoques, tarefas. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001. p. 170-171.

¹⁴⁹ LIBANIO; MURAD, 2001, p. 170.

¹⁵⁰ LIBANIO, 2000, p. 342.

¹⁵¹ LIBANIO, 2000, p. 456.

Ortodoxia e ortopraxis são duas dimensões interdependentes na vida dos discípulos de Cristo. A fé compreendida no seu sentido pleno (ortodoxia) garante à práxis seu caráter de “orto”- práxis.¹⁵² Por esse motivo a práxis não pode ser a última instância crítica da doutrina. Esta instância deve ser a Palavra de Deus. Porém, se a doutrina deve necessariamente iluminar a práxis eclesial, da mesma forma a práxis pode criticar e levantar questionamentos à doutrina. Em que sentido isso ocorre? No sentido de que o cristão pode e deve refletir se suas opções doutrinárias auxiliam ou não no seu compromisso sociopolítico. Libanio explica esse movimento em que a práxis critica a doutrina, pela noção de ortopraxis como mediação da caridade. Diz Libanio:

A práxis humana, sociopolítica, no que ela tem de bem, de verdade, de valor, de justiça, é uma mediação concreta histórica da caridade cristã. Ora, a caridade, enquanto é presença de Deus entre nós, em nós, pode muito bem criticar formulações doutrinárias, no que tem de imperfeição humana. No fundo, trata-se de duas mediações de Deus que se criticam mutuamente em suas imperfeições. O aspecto teologal – portanto de Deus - da práxis pode criticar os aspectos humanos, históricos, frágeis da doutrina.¹⁵³

Tecnicamente falando, Libanio aponta para o fato de que “pode-se duvidar da verdadeira ortodoxia de uma fé que não conduza a uma verdadeira e correta prática social (ortopraxis)”.¹⁵⁴ A teologia latino-americana fez uma opção pela práxis de prioridade, não, porém, de exclusividade. Essa opção, declaradamente evangélica, coíbe que a Teologia da Libertação deturpe a interpretação da revelação. Fé e práxis, ortodoxia e ortopraxis, são duas mediações da revelação divina que não podem ser consideradas separadamente. Voltando à linguagem da *Dei Verbum*, a revelação se faz na vida da comunidade eclesial *gestis verbisque*. Por isso Libanio é capacitado a dizer que em um contexto eclesial “onde há muitas palavras, doutrina, haja profetas que atuem práticas e gestas. Onde as gestas, as práticas desconhecem a doutrina, a palavra, haja mestres que a ensinem”.¹⁵⁵

No entanto não se deve descuidar de afirmar que a revelação é a fonte por excelência da teologia. É a partir da revelação que a teologia lê, relê e entende toda e qualquer realidade, também a práxis que visa a libertação dos pobres. Portanto, a prioridade da práxis na Teologia da Libertação é um ponto de partida hermenêutico. A prática libertadora é o lugar hermenêutico da revelação divina. Ou, como diz Libanio: “A pergunta feita à revelação nasce

¹⁵² LIBANIO, 2000, p. 457.

¹⁵³ LIBANIO, 2000, p. 460.

¹⁵⁴ LIBANIO, João Batista. **Deus e os homens**: os seus caminhos. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1996a. p. 190. (Coleção Religião e Saber 1)

¹⁵⁵ LIBANIO, 2000, p. 463.

da prática, mas os princípios, com os quais se responde à pergunta, vêm da Palavra de Deus”.¹⁵⁶ Neste sentido a práxis é o lugar em que nasce a pergunta, é o lugar de onde se extrai a matéria prima da teologia latino-americana.

É Deus quem convida o ser humano a participar de seu projeto salvífico, libertador. Deus convida o homem à prática da libertação. Libanio chama isso de *novum ontologicum*. Ou seja, o homem é chamado ontologicamente a realizar o projeto salvífico de Deus, pois o ser humano foi criado e convidado por Deus a participar da vida divina. Esse *novum ontologicum*, na teologia libaniana, não pode ser conhecido fora da revelação divina. Pois é a revelação que opera um corte “epistemológico entre os saberes das ciências do social, da ética, da filosofia e da teologia, construído sobre o corte ontológico da gratuidade do agir salvífico de Deus em relação a todas as possibilidades do real histórico”.¹⁵⁷ Somente a revelação divina permite que se perceba o sentido da história, do agir de Deus e do agir humano.

Deus convida o homem à práxis. É um chamado ontológico. No exercício da prática libertadora, é possível reconhecer e verificar a veracidade da fé proclamada. A revelação é quem ensina isso. Somente pela fé se tem acesso a essa realidade ontológica. Deus revela ao ser humano não apenas que deseja a salvação de toda a humanidade, mas que a humanidade deve participar do projeto salvífico. Assim, na práxis libertadora, o ser humano externa o eco da vontade divina que lhe foi inserida no coração pelo Criador.

2.2.3 Mediações socioanalíticas

Deus é o sentido último de toda a história e de toda a realidade criatural. A Teologia da Libertação deseja efetuar uma leitura do sentido salvífico das realidades criadas, partindo da práxis histórica da libertação dos pobres. A libertação é a libertação histórica dos oprimidos e, por esse motivo, a teologia latino-americana deve se inclinar sobre as condições concretas em que se encontram os pobres.

Não se nega que o objeto primeiro da teologia é Deus e a sua revelação. No entanto, antes que se possa tentar compreender o que é a opressão aos olhos de Deus, faz-se necessário entender o que é a opressão real e quais são suas causas. A fé, na expressão de C. Boff,

¹⁵⁶ LIBANIO, 1987b, p. 176.

¹⁵⁷ LIBANIO, 1987b, p. 177.

precisa “ter os olhos abertos à realidade histórica que deseja fermentar”.¹⁵⁸ Urge conhecer o mundo do oprimido e ter consciência das realidades de injustiça.

A Teologia da Libertação privilegia olhar o conteúdo da revelação cristã a partir da práxis histórica libertadora. Por esse motivo, a teologia latino-americana exige, para embasar sua análise, ultrapassar o âmbito da mediação filosófica. Com isto se quer dizer que a análise da práxis exige o uso de outras ciências sociais, que possam ampliar o horizonte de visão da teologia. As ciências sociais constituem um “meio” que capacita o teólogo a conhecer melhor a realidade a partir da qual se elabora a teologia.¹⁵⁹

O uso das ciências sociais, por parte dos teólogos, constitui as mediações socioanalíticas. Estas provêm aos teólogos latino-americanos a possibilidade de teologizarem a partir de uma determinada realidade concreta, observando a época e o lugar em que se encontram inseridos. Não obstante, a teologia latino-americana não abandonou a mediação da filosofia, que tradicionalmente fez e permanece como parte do processo teológico. A filosofia, no momento analítico, se encontra inserida no interior das ciências ônticas, possibilitando que estas ciências elaborem os critérios de sua cientificidade com coerência epistemológica.¹⁶⁰

O método empregado pelos teólogos latino-americanos foi alvo de críticas da Cúria Romana pelo medo, que alguns setores da Igreja possuíam, da inserção do pensamento marxista no ambiente teológico. É fato que a Teologia da Libertação encontrou na filosofia marxista um instrumental para análise da sociedade. O uso do instrumental de análise marxista se deu pela exigência de pensar o compromisso político dos cristãos em favor dos pobres, daqueles que sofrem opressão. Diante desta exigência, os instrumentos analíticos conhecidos pela tradição teológica anterior se mostraram ineficientes.¹⁶¹

A instrução *Libertatis Nuntius* tece uma crítica ferrenha ao uso do marxismo por parte dos teólogos latino-americanos. A concepção de luta de classes como lei estrutural da história é, na concepção do documento, uma total perversão da mensagem cristã que foi confiada por Deus à Igreja (cf. *LN IX,1*). Segundo a instrução, a visão de luta de classes desconsidera que o amor possa transformar as realidades deficitárias presentes nos sistemas políticos humanos, em particular, no capitalismo. Portanto, falar do amor como possibilitador de uma mudança

¹⁵⁸ BOFF, Clodovis. Epistemologia e método de la Teología de la Liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium liberationis*: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994. Tomo I, p. 101.

¹⁵⁹ AQUINO JÚNIOR, 2012b, p. 43.

¹⁶⁰ GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A relação entre fé cristã e os pobres na Teologia da Libertação. *Perspectiva Teológica*, n. 121, p. 315-331, set./dez. 2011. p. 321.

¹⁶¹ DUSSEL, Enrique. Teología de la Liberación y marxismo. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium liberationis*: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994. p. 123.

social eficaz, diz o documento, é na lógica da Teologia da Libertação, má fé e ilusão falaz (cf. *LN IX,2*). B. Koppenburg sintetiza a crítica desenvolvida pela instrução romana à metodologia da teologia latino-americana em três pontos fundamentais: 1) a Teologia da Libertação afirma que a luta de classes é a lei estrutural da história e princípio que ilumina toda a realidade social; 2) por ser princípio estrutural, a luta de classes deve ser aplicada também à realidade eclesial; 3) não se deve insistir na capacidade transformadora do amor anunciado por Jesus, pois seria iludir as pessoas.¹⁶²

No que tange às diversas críticas que foram sendo elaboradas contra o uso do instrumental marxista pela Teologia da Libertação, Libanio responde de forma cautelosa. Para ele o marxismo não é assumido em sua visão global de mundo ou em sua filosofia e ideologia. A teologia latino-americana apenas resgata o instrumental de análise marxista, na procura de objetividade e verificabilidade da realidade social. A luta de classes, que faz parte da filosofia marxista, não foi nunca adotada pelos teólogos da América Latina, nem fora nem dentro do edifício eclesial. A teologia latino-americana coloca como central a opção pelos pobres e não a luta de classes. É na opção pelos pobres que se encontra a universalidade do amor divino.¹⁶³

É nesse sentido que Libanio postula a importância das ciências sociais para a teologia. As chamadas “mediações socionômicas” são o modo como a teologia apropria-se dos dados das ciências sociais no processo de desenvolvimento teológico. As mediações socionômicas cumprem, na verdade, “a função de momento pré-teológico, indispensável para muitas de nossas reflexões. A função teológica propriamente dita inicia-se quando se confronta tal dado, cientificamente interpretado, com a revelação de Deus”.¹⁶⁴ Neste sentido, Libanio esclarece:

A teologia apropria-se dos resultados teóricos interpretativos das ciências do social em relação à realidade humana histórica. Chama-se *mediação* porque mediatiza, isto é, faz a função de ponte teórica entre a realidade humana histórica e o conhecimento propriamente teológico, proporcionando a este uma elaboração científica da realidade humana histórica. É uma mediação *analítica* porque apreende os dados, não de maneira intuitiva e experiencial, mas pela via da análise, da distinção entre os elementos constitutivos do real e suas relações. Diz-se socioanalítica porque o real é estudado na sua condição de estrutura social, situado dentro da sociedade e sujeito às leis que regem o universo das formações sociais, quer sejam econômicas, políticas ou culturais.¹⁶⁵

Sem as mediações socioanalíticas torna-se impossível realizar uma reflexão sobre a práxis. Como a teologia latino-americana optou pelos pobres precisou assumir as mediações

¹⁶² KLOPPENBURG, Boaventura. **Libertação cristã**: seletos ensaios teológicos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 176. (Coleção Teologia, n. 18).

¹⁶³ LIBANIO, 1987b, p. 271.

¹⁶⁴ LIBANIO; MURAD, 2001, p. 175.

¹⁶⁵ LIBANIO, 1987b, p. 178.

socioanalíticas que mais favoreciam a causa dos pobres. É exatamente aqui que entra a análise marxista da realidade social. Libanio distingue duas teorias que pretendem dar conta de efetivar uma análise da realidade social: a teoria funcionalista e a teoria dialética. A primeira entende a realidade social a partir de uma ideia de ordem, onde a sociedade é um todo orgânico. A leitura funcionalista, que prevê a harmonia do sistema, se adequa perfeitamente à lógica neoliberal, em que importa a manutenção do sistema. Na leitura dialética considera-se o capitalismo como conflitivo por estrutura. E a superação dessa realidade conflitiva exige a transformação da estrutura, a mudança do sistema. Na tradição dialética, a análise marxista, através da luta de classes, ganha peso.¹⁶⁶

O teólogo, enquanto homem ético, não distingue entre sua opção preferencial pelos pobres e o método a ser usado para fazer teologia. Sua ética compromete o método e o método compromete sua ética. Motivo pelo qual, na teologia latino-americana, o instrumental marxista foi explorado em seus pontos positivos, já que tal instrumental está comprometido com a opção pelas classes oprimidas.

Porém, como responder à ressalva dirigida à Teologia da Libertação pela Cúria Romana e por outros críticos? A teologia pode sair comprometida pela inserção de traços da ideologia marxista advindos do método usado pelos marxistas para compreender a realidade histórica? Libanio responde a esta dúvida afirmando, em comunhão com H. C. de Lima Vaz e P. Arrupe, que o uso do instrumental marxista não compromete a integralidade da fé, tão pouco deturpa a revelação divina. Aceitar a análise marxista de determinados aspectos do mundo contemporâneo não significa imediatamente comprometer-se com toda a lógica marxista. Para o pensamento libaniano, a análise marxista deve ser científica e não produzir uma distorção na compreensão da revelação.¹⁶⁷

Logo, a visão de Libanio distingue entre o uso dos elementos da análise marxista e o compromisso com todo o universo ideológico marxista. Juntamente com A. Murad, no livro *Introdução à Teologia*¹⁶⁸, publicado nos primórdios do ano 2000, a posição libaniana já presente em outros textos mais antigos permanece idêntica:

A análise marxista pode ser assumida naqueles elementos que permitem captar a lógica opressora do sistema capitalista. Há um problema teórico de saber se se pode ainda chamar de análise marxista o uso de algumas categorias fora do conjunto estruturado e orgânico em que ela se apresenta. Certamente, como esse conjunto inclui a visão ateia e prometeico-voluntarista da realidade histórica, reduz ao homem a sua única dimensão de “práxis” e transforma a “luta de classe” em motor exclusivo

¹⁶⁶ LIBANIO, 1987b, p. 190.

¹⁶⁷ LIBANIO, 1987b, p. 199.

¹⁶⁸ LIBANIO; MURAD, 2001.

e unicamente determinante de toda a história humana, a análise marxista em sua globalidade entra em choque com dados fundamentais da fé cristã, que, por isso, a refuga. No entanto, podem-se selecionar elementos desta análise que não implicam necessariamente essas dimensões opostas à fé cristã. Os elementos de análise da realidade não são constitutivamente teológicos, mas sim pré-teológicos, ainda que escolhidos com critérios teológicos. Eles têm enorme relevância para o trabalho teológico. Sem determinar a teologia, condicionam-na, influenciam-na na reinterpretação dos dados revelados.¹⁶⁹

Assumindo-se os elementos da análise marxista, que por meio da teoria dialética elaboram uma visão da realidade social, a Teologia da Libertação não degrading para um marxismo revestido de religiosidade. Apenas dá concretude à teologia que é produzida na América Latina. A análise marxista, ou melhor, a medição socioanalítica é como já foi explicitado, o momento pré-teológico, onde os elementos são captados para depois serem refletidos à luz da revelação. Não obstante, a própria compreensão de revelação é influenciada pelas mediações socialíticas.

Com isso não se quer dar razão aos críticos da Teologia da Libertação, mas apenas admitir que, utilizando os instrumentais de análise sociais marxistas, abrem-se aos teólogos novas possibilidades de compreender e interpretar a revelação cristã. O que se busca deixar claro é que o método influencia sim no resultante. Um método teológico distinto dos métodos tradicionais capacita o teólogo a ampliar seu horizonte teológico pelo contato com novas realidades.

Libanio distingue três momentos na metodologia da Teologia da Libertação: o momento pré-teológico, o momento teológico e o momento prático. Essa tríplice divisão fundamenta-se no método já conhecido, desde a ação católica, e assumido pelas conferências de Medellín, Puebla e Aparecida que é o VER, JULGAR, AGIR.

O primeiro passo, ou momento pré-teológico corresponde ao VER. Neste primeiro instante, como foi supracitado, as mediações socioanalíticas recolhem o dado científico das ciências sociais que mediatizam a situação concreta ao teólogo. Como sua opção preferencial é pelo pobre, pelo excluído, não existe como elaborar uma análise fora da mediação sociológica.

No segundo passo, no momento teológico, executa-se a posição do JULGAR. Aqui acontece a reflexão teológica em sua totalidade, enquanto trabalha as perguntas e os desafios levantados pela situação social à luz da revelação divina. A teologia já elabora dados da realidade que foram precedentemente interpretados pela análise das ciências sociais.

¹⁶⁹ LIBANIO; MURAD, 2001, p. 175-176.

Por fim, o momento prático, que corresponde ao AGIR, potencializa o teólogo a reelaborar a prática intrateológica, intraeclesial e intrapolítica.¹⁷⁰ A Teologia da Libertação elabora um círculo hermenêutico: de um lado quer ler teologicamente o contexto em que o teólogo está inserido, vendo neste contexto o atuar de Deus e das forças apostas a Deus; de outro lado, a própria compreensão que o teólogo tem da revelação é modificada pelo contato com esse contexto sociológico.¹⁷¹

As mediações socialíticas, então, primeiramente possibilitam ao teólogo acesso ao contexto real. Em seguida, elas influenciam a releitura da revelação, pois abrem aos teólogos pontos de partida novos, que as antigas categorias filosóficas não alcançaram. As mediações socialíticas permitem que os autores da teologia na América Latina descortinem a atuação divina na realidade social, especialmente no processo de libertação dos oprimidos. E, descobrindo a atuação divina dentro da realidade histórica, os teólogos releem os dados da revelação.

¹⁷⁰ LIBANIO; MURAD, 2001, p. 182.

¹⁷¹ LIBANIO, 1987b, p. 175.

3 REVELAÇÃO NA PERSPECTIVA DA OPÇÃO PELOS POBRES

A opção preferencial pelos pobres impôs-se como paradigma originante da Teologia da Libertação. O problema ou a questão fundamental que alicerça a teologia latino-americana a partir do Vaticano II é a situação concreta dos pobres em um continente que sempre se ufanou de sua fé cristã. Destarte, a pobreza começa a ser entendida como um escândalo que precisa ser superado.

O Concílio Vaticano II, em seu espírito e também em seus documentos, trouxe a opção pelos pobres, apesar de discordâncias, pois esta opção não era a preocupação de todos os padres sinodais. No entanto, ficou expresso na constituição pastoral *Gaudium et spes*, que as angústias e as alegrias dos homens, mas em especial dos pobres, devem ser também as angústias e alegrias dos discípulos de Cristo (cf. GS 1). Medellín tematiza essa realidade, como já foi supracitado, declarando que, no tocante à evangelização, se deve realizar uma distribuição de esforços e de pessoal a ponto de “visar, preferencialmente, os setores mais pobres e necessitados e os povos segregados” (*Med* 14,8). Em Puebla, essa perspectiva ficou explícita, pois os bispos não deixam dúvidas que já em Medellín foi realizada uma “clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres” (*DP* 1134). No Documento de Puebla, a opção preferencial da Igreja pelos pobres decorre da opção que o próprio Deus fez por eles. Por fim, pode-se salientar o recente magistério do Papa Francisco quando ensina que a “opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica. Deus ‘manifesta a sua misericórdia antes de mais’ a eles” (*EG* 198).

A pobreza obscurece e escarnece a imagem de Deus nos pobres, de modo que, Deus mesmo leva à frente a defesa deles (cf. *DP* 1142). A opção preferencial pelos pobres da Igreja segue à opção divina pelos esquecidos da história.

A palavra “opção” nem sempre foi bem interpretada. Como toda expressão, tem seus limites, porém, com ela se quer acentuar o caráter livre e comprometedor de uma decisão. Não é algo facultativo, se entendemos por isso que um cristão pode fazer ou não a dita opção pelos pobres, como tão pouco é facultativo o amor que devemos a toda pessoa humana, sem exceção. Trata-se de uma solidariedade profunda e permanente, de uma inserção cotidiana no mundo do pobre.¹⁷²

G. Gutiérrez desenvolve a noção de que o que fez dessa opção algo insuportável para muitos é, exatamente, o fato de que o Evangelho começa a ser anunciado numa dialética de

¹⁷² GUTIÉRREZ, Gustavo. Pobres y opción fundamental. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994. Tomo I, p. 309.

uma universalidade que se mediatiza em uma particularidade: os pobres.¹⁷³ Os pobres irrompem como epifania de Deus na história. Entenda-se por isso que a manifestação de Deus nos pobres faz deles um lugar hermenêutico e social para ler a revelação.¹⁷⁴ V. Feller apresenta a ideia de que uma leitura desideologizada da Sagrada Escritura, conduz, necessariamente, à compreensão de que a vida de sofrimento dos excluídos é o lugar de acesso à revelação. Este autor afirma que: “todavia não é somente o lugar de acesso do homem a Deus. É o lugar próprio, senão único, da vinda de Deus à história humana”.¹⁷⁵

Tomando isso às últimas consequências, os pobres mediatizam a revelação divina ao homem. Os teólogos da libertação chegam a isso pela leitura da Escritura. Nas ações de Deus, ao longo da história, sua predileção encontra-se no contato que estabelece com os pobres. E olhando, tanto o Antigo como o Novo Testamento, fica evidente que, em um mundo que se encontra dividido entre ricos e pobres, o privilégio tem de ser dos pobres.¹⁷⁶

O pensamento libaniano, seguindo a corrente de pensamento latino-americana, faz entender que somente por meio do pobre se pode realizar a experiência do Reino de Deus. No pobre experimenta-se a transcendência de Deus a partir da imanência. Pois o pobre é, ao mesmo tempo, o amado e o privilegiado de Deus. Destarte, o pobre é sinal da presença de Deus e de sua ação na história, bem como, fruto das injustiças, do pecado social, e, portanto, sinal da ausência de Deus em meio aos homens.¹⁷⁷

3.1 A PARCIALIDADE DE DEUS EM FAVOR DOS POBRES

A prática de Jesus revelou, de forma clara, o privilégio dos pobres. Jesus tinha clareza de que sua palavra não colocaria termo à fome e à miséria das pessoas de seu tempo, mas sua denúncia revelava o coração do Pai como solidário a todos aqueles que eram vitimados pela conjuntura político-econômica. Então, a atuação de Jesus tornou clara, manifesta a predileção de Deus pelos sofredores. Como diz J. A. Pagola, “nunca, nem na Galiléia nem em parte alguma, se construirá a vida tal como Deus a quer a não ser libertando estes homens da fome, da miséria, da humilhação”.¹⁷⁸ Nas palavras e obras de Jesus nota-se que a comunhão com

¹⁷³ GUTIÉRREZ, 1984, p. 198.

¹⁷⁴ CODINA, 2007, p. 72.

¹⁷⁵ FELLER, 1995, p. 86.

¹⁷⁶ PIXLEY, Jorge. **O Deus libertador na Bíblia**: teologia da libertação e filosofia processual. São Paulo: Paulus, 2011. p. 34.

¹⁷⁷ LIBANIO, 1987b, p. 111.

¹⁷⁸ PAGOLA, José Antonio. **Jesus**: aproximação histórica. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 229.

Deus inexistente sem a comunhão com os pobres.¹⁷⁹ Seguir a Cristo, viver seus ensinamentos éticos exige reconhecer nos pobres uma mediação da salvação.

No Evangelho de Mateus (*Mt* 5,1-12), no discurso das bem-aventuranças, Jesus fala dos pobres “em espírito”. Essa expressão levou muitos a diminuir a abrangência da palavra pobre, no sentido de justificar que Jesus falava de uma pobreza enquanto humildade. Lucas, porém, no seu evangelho, fala dos pobres como aqueles a quem é destinado o Reino de Deus (*Lc* 6,20). É bastante provável que a versão de Lucas esteja mais próxima do discurso do Jesus histórico. Neste discurso, a opção de Jesus se expressa livre, gratuita, independente das condições morais dos pobres.¹⁸⁰

No entanto, no mesmo Evangelho de Mateus, a ideia da opção pelos pobres coloca-se num horizonte escatológico. Quando Mateus esboça a cena do juízo final (*Mt* 25, 31-46), que apresenta elementos parabólicos, em nenhum momento acentua que o juízo de Cristo se estabelecerá pela adesão a Ele em uma atitude simplesmente fiducial. Mas, sim, através de uma adesão a Ele mediada pelos sofredores, pelos pobres (os que têm fome, os que têm sede, os que estão nus, os que estão doentes, os que estão presos). Na perícopa Cristo encontra-se no pobre. Servir ao pobre é servir a Cristo, desconsiderá-lo é desconsiderar a Cristo. O Deus dos cristãos veio na pobreza e isso faz parte de seu mistério. Logo, fé neste texto paradigmático do juízo final de Mateus, deve ser entendida como “ressonância do amor, que na revelação neo-testamentária, é a perfeita descrição de Deus e a ação do crente que define a salvação”.¹⁸¹ É possível, então, concluir:

Que Deus tenha se manifestado na forma de um pobre constitui possivelmente um traço original da revelação cristã. Não parece que outras religiões tenham apresentado Deus como se manifestando sob véus de pobreza concreta. O Deus cristão é um Deus pobre, é um pobre – Jesus de Nazaré.¹⁸²

A Escritura testemunha a parcialidade de Deus em favor dos pobres, especialmente quando o Novo Testamento apresenta os traços históricos de Jesus como um pobre que viveu em uma região dominada por forças estrangeiras e que reunia em seu entorno os excluídos da vida social na Judeia.

¹⁷⁹ MARTINS, 2014, p. 87.

¹⁸⁰ TRIGO, Pedro. Opción por los pobres: propuesta para um tratamento sistemático y situado. *ITER: Revista de Teología*, n. 59, p. 182, set./dez. 2012.

¹⁸¹ VARGAS, Ignacio Madera. A fé dos pobres: desafio à nova evangelização. *Perspectiva Teológica*, v. 45, n. 121, jan./abr. 2013.

¹⁸² PIXLEY; BOFF, 1986, p. 133.

Somente com este horizonte de visão é que o Documento de Aparecida, acolhendo o discurso inaugural de Bento XVI na V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenho, declara explicitamente que a opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica (DAp 392). Categoricamente a fé em Jesus Cristo não pode ser entendida fora dessa opção. Logo, não se trata de uma opção oriunda de uma perspectiva sociológica, mas se trata de uma perspectiva estritamente teológica.¹⁸³

Fazendo um balanço daquilo que a Teologia da Libertação desenvolveu ao longo do tempo, Libanio percebe que a opção preferencial pelos pobres é o cerne da contribuição latino-americana ao patrimônio da Igreja. Tomando como referencial os pobres, oprimidos, marginalizados, a Teologia da Libertação não só questionou outras teologias, como também fez a hierarquia da Igreja assumir as intuições fundamentais desenvolvidas pela teologia latino-americana. Libanio deixa claro que:

O eixo fundamental que faz da Teologia da Libertação uma teologia universal e, de certo modo, definitiva, consiste em “fazer dos pobres e das vítimas um lugar teológico no qual se auscultam os sinais (dos tempos) e a partir do qual as fontes da teologia dão mais de si, e sobretudo facilitam descobrir a correlação transcendental entre Deus e os pobres”.¹⁸⁴

Libanio partilha com a Teologia da Libertação a ideia de que a revelação na ótica latino-americana está indissociavelmente unida à opção pelos pobres. Deus manifesta-se como alguém apaixonado pelos pobres deste mundo: “o amor de Deus pelos pobres pertence à própria revelação do seu Ser e projeto salvífico”.¹⁸⁵ Na realidade “profana” dos pobres, Deus se faz reconhecível. No escândalo da pobreza, Deus se torna manifesto à humanidade: “no pobre há verdadeira hierofania de Deus”.¹⁸⁶ Neste sentido, diz O. Campana:

Somente na revelação aos que não contam, aos marginalizados, aos que ficam de fora de tudo, pode Deus ser conhecido em seu verdadeiro rosto. Por isso Jesus percebe-se a si mesmo como alívio dos afligidos e oprimidos (Cf. Mt 11,28-30). Jesus liberta Deus de seu próprio jugo. E liberta os pobres do Deus que os havia condenado à sua sorte mostrando-lhes que Deus está com eles, que decidiu ele mesmo sofrer a sorte dos pobres. Por isso os chama “bem-aventurados”.¹⁸⁷

¹⁸³ AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Igreja e política: abordagem teológica à luz do Concílio Vaticano II. **Pistis & Praxis**, v. 5, n. 2, p. 471, jul./dez. 2013.

¹⁸⁴ LIBANIO, 1987b, p. 152.

¹⁸⁵ LIBANIO, 1992, p. 442.

¹⁸⁶ LIBANIO, João Batista. **Olhando para o futuro: perspectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina**. São Paulo: Loyola, 2003c., p. 164. (Coleção Theologica).

¹⁸⁷ CAMPANA, Oscar. Jesus, os pobres e a teologia. In: VIGIL, José Maria (Org.). **Descer da cruz os pobres: Cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 64.

Assim, o grito dos pobres, que reclama por direitos fundamentais (cf. DP 87), chega aos ouvidos de Deus. Mas mais do que isso: seu clamor afeta a Deus.¹⁸⁸ A Sagrada Escritura está repleta de relatos de manifestações dos homens injustiçados e sofredores que clamam a Deus. A esse clamor, o Senhor não se porta com indiferença: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois conheço as suas angústias” (*Ex* 3, 7). Deus se permite afetar, tocar por esse grito. Nas pegadas de J. Sobrino, pode-se dizer que “a revelação de Deus é uma “re-ação” ao sofrimento que alguns seres humanos infligem a outros”.¹⁸⁹ Deus é parcial em favor daqueles que na história são vitimados das mais diversas formas por obra dos poderosos.

Esse grito que sobe aos céus ecoa de forma horizontal, é também escutado pelos homens. Por isso Libanio acredita que este grito dos pobres configurou-se como um caminho novo para ir ao encontro da revelação do projeto libertador de Deus. A partir da experiência de encontro com o pobre, é possível realizar uma experiência de Deus. Por isso Libanio afirma:

Esta aproximação entre revelação e opção preferencial pelos pobres se faz em primeiro lugar na experiência espiritual. Ao encontrar-se com os pobres, o cristão percebe uma presença forte de Deus. Esta experiência remete-o a perguntar-se pelo próprio ser de Deus e seu projeto, já que o experimenta nessa situação de fraqueza, de pobreza. E assim iluminam-se-lhe, ao mesmo tempo, a realidade que experimenta e inúmeros textos, mensagens, práticas transmitidos pela Escritura.¹⁹⁰

Muitos em nosso continente, tantos bispos, como teólogos e agentes de pastoral, reconheceram e continuam reconhecendo a presença viva de Deus por meio do clamor dos pobres. Esse reconhecimento levou a um compromisso de toda a Igreja com a libertação dos empobrecidos. Somente a partir desse compromisso firme e consciente, começa a se fazer acessível aos cristãos a revelação divina que se dá por meio dos oprimidos.¹⁹¹

3.1.1 A pobreza enquanto pecado estrutural

Pobreza, dentro das diversas tradições teológicas da Igreja, é um termo equívoco.¹⁹² Aqui interessa a conotação concreta de pobreza, como a carência dos bens econômicos que se

¹⁸⁸ PIXLEY, 2011, p. 58.

¹⁸⁹ SOBRINO, Jon. **A fé em Jesus Cristo**: ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 132. (Coleção Teologia e Libertação).

¹⁹⁰ LIBANIO, 1992, p. 443.

¹⁹¹ LIBANIO, 1996a., p. 79

¹⁹² Para uma análise acuradas das diversas conotações que o termo “pobreza” possui na teologia (PIXLEY; BOFF, 1986. Capítulo VIII).

fazem necessários para uma vida digna. Neste sentido, pobreza, no olhar da Teologia da Libertação, é uma realidade degradante que avilta a consciência do homem moderno.¹⁹³ Não só, é também, uma estrutura de pecado gerada pela injustiça. Libanio, que também distingue as diversas modalidades de pobreza¹⁹⁴, quando fala da pobreza material, usa a expressão “pobreza por condição”. No que tange à pobreza por condição, é possível distinguir dois tipos de pobreza: a causada pelas falhas na natureza ou por deficiências no processo evolutivo, e a pobreza gerada por relações de domínio. Esta segunda forma da pobreza por condição é a que se está tratando neste ponto. Em relação a ela diz Libanio:

É uma pobreza por condição, gerada pelas relações sociais dominantes no nosso mundo de homens. Não é uma falha da natureza, mas da ordem social criada por nós, que antes mereceria ser chamada de “desordem social”, tal dose de iniquidade. É uma pobreza por condição social. Se não tem a inexorabilidade das leis naturais, sofre de terrível constância da iniquidade humana, do instinto depredativo e opressor das classes dominantes. É pobreza, filha da injustiça social. Nasce da opção de homens, de classes, de grupos que constroem sua riqueza a custo de pobreza de muitos. Essa pobreza que na realidade é verdadeira miséria e “como fato coletivo se qualifica de injustiça que clama aos céus”.¹⁹⁵

A pobreza, neste sentido de afronta à dignidade para todo e qualquer ser humano, é “negação do dom da vida que expressa na criação a vontade do Deus amor”.¹⁹⁶ Logo, a pobreza é um atentado contra o Reino de Deus anunciado por Jesus. E exatamente por essa força destrutiva da pobreza que engole a dignidade da pessoa, que Deus não opta por toda a humanidade, mas sim pelos pobres. Optando pelos pobres, Deus revela aos opressores que estes negam aos seus irmãos a igualdade de direitos, que estão promovendo a injustiça e que, portanto, estão fora da lógica do Reino anunciado por Jesus. Na denúncia da opressão, protagonizada pelo próprio Deus, é possível descobrir que a universalidade do amor divino é mediada pela opção por aqueles que são vítimas deste pecado estrutural que é a pobreza.¹⁹⁷

¹⁹³ GUTIÉRREZ, 1975, p. 235.

¹⁹⁴ LIBANIO, João Batista. **Fé e política: autonomias específicas e articulações mútuas**. São Paulo: Loyola, 1985. p. 161-165. (Coleção Fé e Realidade, n. 17).

¹⁹⁵ LIBANIO, 1985, p. 162.

¹⁹⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. A teologia latino-americana: trajetórias e perspectivas. In: BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (Orgs.). **Teologia da libertação em prospectiva: congresso continental de teologia**. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013. p. 212.

¹⁹⁷ HOFSTÄTTER, Leandro. **A concepção de pecado na teologia da libertação**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003. p. 30.

O pecado, na visão do magistério da Igreja, pode ter consequências sociais, mas não é absolutamente uma realidade sociopolítica. O pecado é a privação de amar a Deus acima de todas as coisas e de permanecer em comunhão com ele (cf. LC 52). Para os críticos da Teologia da Libertação como B. Kloppenburg, se o homem é incapaz de assegurar a sua libertação, então é necessário que se afirme que a libertação operada por Deus é de ordem religiosa.¹⁹⁸ O homem é liberto do pecado para poder reestabelecer a comunhão com Deus. Portanto, para B. Kloppenburg, pecado e libertação são realidades fundamentalmente espirituais.

No pensamento de Libanio falar de libertação apenas pela ótica espiritual é um reducionismo, é esvaziar a categoria, fazendo-a perder suas concretudes históricas e suas vinculações com as mediações históricas. Acentuar o pecado em sua dimensão pessoal, desconsiderando todas as suas consequências históricas, faz com que o termo adquira uma formalidade vazia. De igual modo, reduzir o termo libertação à realidade política é tratá-lo de forma unívoca, portanto, também inconsistente.¹⁹⁹

O pecado é uma ruptura do homem com Deus e com a humanidade. Por esse motivo, a libertação do pecado não pode assumir um caráter intimista, no qual o pecador e Deus se reconciliam sem que as consequências históricas do mal sejam redimidas. A libertação precisa ser expressa historicamente, possibilitando experimentar e tornar visível a atividade salvadora de Deus em meio aos homens. Deus revela-se na sua ação libertadora como quem denuncia o pecado estruturado na pobreza e na miséria, com vistas a vencer o mal que se radica no coração humano. E se a libertação do pecado não se reduz ao plano político, também não prescinde deste. Destarte, libertar da pobreza é uma manifestação salvífica de Deus em relação ao pecado que se estruturou.

Libanio, então, recorda que existe sim uma libertação que atinge o homem no nível mais profundo de sua relação com Deus e que, portanto, tem um alcance para além da história. No entanto, segundo este teólogo, a Teologia da Libertação articula esta libertação com “as libertações humanas, enquanto essas são mediações imperfeitas, contudo reais da libertação salvífica de Deus”.²⁰⁰

Mas a opção preferencial pelos pobres, significando, opção preferencial por aqueles que são vítimas do pecado estrutural, da injustiça, não poucas vezes institucionalizada, é alvo de críticas. Dentre outras críticas realizadas à Teologia da Libertação, encontra-se a afirmação

¹⁹⁸ KLOPPENBURG, 1999, p. 23.

¹⁹⁹ LIBANIO, 1987b, p. 150.

²⁰⁰ LIBANIO, 1987b, p. 152.

de que expressar a opção pelos pobres através de categorias sociais pode dar um caráter excludente em relação aos diversos tipos de pobreza que atingem os homens. Ou seja, usar a categoria da pobreza material para expressar a totalidade da pobreza configura uma opção partidária, conflitiva e de escopo ideológico (cf. LC 68). A crítica tem em vista desqualificar a análise marxista como inadequada à teologia cristã, pois o marxismo se baseia em uma ideologia de luta de classes.

Porém, essa crítica é rechaçada por Libanio que desmistifica a ideia de que a fé cristã e suas expressões teológicas não esboçam nenhuma ideologia. Para ele, o problema não é a dimensão ideológica que está subentendida na teologia, mas sim, que ideologia é esta. Segundo Libanio, o que a Teologia da Libertação faz nada mais é do que mostrar que os interesses dos pobres e pelos pobres são os que melhor expressam a ação histórica de Deus, tanto no Antigo como no Novo Testamento. Diz Libanio:

A preferência, o peso natural para o lado dos pobres é, sem dúvida, um dado evangélico de tal evidência, que somente uma consciência terrivelmente infeccionada pela ideologia dominante pode ou não perceber, ou conduzir a distinções estéreis sobre que coisa é ser pobre, chegando até a conclusões aberrantes de que o rico é o pior pobre e por isso necessita de nossa presença.²⁰¹

Os pobres são a mediação de salvação para todos e rejeitá-los é “excluir-se fora do plano da salvação”.²⁰² Optar pelos pobres, pelos materialmente pobres, por aqueles que são vitimados por estruturas de pecado, é a única forma de optar por todos. Pois os pobres, na condição de abandonados pelo mundo, mas preferidos de Deus, são não só “os privilegiados em relação à ação evangelizadora, mas também os portadores do Evangelho”.²⁰³

A crítica da sobredeterminação teológica do termo “pobre” como epifania de Deus, verdadeiro portador da utopia do reino de Deus e outras tantas expressões, desconhece que tal realidade é dos patrimônios mais ricos da Revelação bíblica e cristã. Deus é o primeiro a fazer a opção pelos pobres. O Deus bíblico é partidário, *goel* a fazer opção pelos pobres. A Teologia da Libertação procura precisamente recolher esse dado bíblico e transformá-lo em seu eixo central.²⁰⁴

Assim, colocar em prática a opção preferencial pelos pobres é a única maneira de expressar amor aos ricos e a todos àqueles que sustentam as estruturas injustas de pecado e de morte. Somente através de um processo de conversão, que faça os poderosos abandonar sua

²⁰¹ LIBANIO, 1977a. p. 36.

²⁰² LIBANIO, 1992, p. 442.

²⁰³ LIBANIO, 1977a, p. 36.

²⁰⁴ LIBANIO, 1987b, p. 271.

condição de mantenedores das estruturas de injustiça é que estes podem ter acesso à salvação. E esse acesso à salvação só acontece se os opressores estiverem abertos a realizar uma mudança de vida a partir de uma opção pelos oprimidos. A expressão com a qual C. Mendonza-Álvarez intitula um de seus artigos sintetiza esta ideia: *extra victimas salus non est!*²⁰⁵ Olhando para Cristo, Deus revelado plenamente na injustiça da cruz, os opressores devem reconhecer o rosto de um Deus que continua crucificado nos pobres. Optando pelos pobres, os ricos têm a oportunidade de serem libertos da sua condição de opressores.²⁰⁶

A tradição teológica do Novo Testamento salienta que o pobre é o critério universal da salvação. Dentro do discurso escatológico de Jesus, a perícopes do juízo final transmitida pelo Evangelho de Mateus (cf. *Mt* 25,31-46) é paradigmática. Há uma identificação entre Cristo e o pobre material, aquele que foi reduzido à pobreza pela falta de solidariedade humana. Libanio se expressa afirmando que o pobre é o grande juiz, exatamente por ser o critério sobre o qual se assenta o juízo divino. Em relação a esta identificação, Libanio diz:

O pobre transforma-se no critério de julgamento. Jesus identifica-se com ele, como realidade histórica ao longo de todos os tempos, e julga as ações dos homens a partir da maneira como eles se comportam diante dele. Os famintos, os sedentos, os estrangeiros, os mal vestidos, os enfermos, os emprisionados de todos os tempos são constituídos por Jesus em nossos juízes.²⁰⁷

A relação entre Cristo e o pobre é imediata. Ou seja, não existe separação entre Cristo e o pobre. No pobre está Cristo. Aqui fica definida a imediatez da revelação: que se faz ao pobre se faz a Cristo. O pobre é critério de salvação, e neste sentido, é juiz, mas também é mestre, pois aos pobres foi revelado o Evangelho de Jesus (cf. *Mt* 11,25). Assim, os pobres são também “reveladores dos mistérios, porque o Pai lhos revelou”.²⁰⁸ O pobre é sacramento de Cristo, manifesta o mistério divino, é lugar de sua presença e, portanto, é revelação.²⁰⁹

3.1.2 Ideologia e fé

A relação entre ideologia e fé é uma realidade que na América Latina possibilitou captar a opção preferencial pelos pobres enquanto revelação divina. Fé e ideologia são

²⁰⁵ MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *Extra victimas salus non est: ou da vigência da teologia da libertação em tempos pós-modernos*. In: BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (Orgs.). **Teologia da libertação em perspectiva**. p. 323.

²⁰⁶ LIBANIO, 1987b, p. 271.

²⁰⁷ LIBANIO, 1985, p. 160.

²⁰⁸ LIBANIO, 1985, p. 160.

²⁰⁹ PIXLEY; BOFF, 1986, p. 135.

conceitos interdependentes na perspectiva da libertação. Ambas as categorias são facilmente confundíveis. Sem uma distinção entre elas, pode-se incorrer na usurpação de uma pela outra.

A Teologia da Libertação, não raras vezes, foi acusada de ideologia. Por adotar em seu método aspectos desenvolvidos em contato com o marxismo, a teologia latino-americana esteve sob suspeita de ter como base e fundamento os aspectos ideológicos marxistas (cf. *LN VII,6*). O medo da contaminação com a ideologia marxista desenvolveu, em alguns setores da Igreja, uma reserva em relação à teologia latino-americana. No entanto, uma análise acurada chega à conclusão de que a tentativa de negar a ideologia nada mais é do que um jogo ideológico.²¹⁰

Os teólogos ligados à perspectiva da libertação não temeram enfrentar-se com a questão da ideologia. Ideologia, que não poucas vezes é caracterizada de forma negativa, é uma realidade humana fundamental na organização político-social. Logo, a discussão sobre a ideologia não escapou do debate nos círculos internos à Teologia da Libertação. Aqui interessa entender como Libanio relaciona fé e ideologia e como a relação entre estas duas realidades influenciam na Teologia da Revelação desenvolvida por ele.

Já em 1977, Libanio trabalhou a ideia de ideologia no texto *Discernimento e política*²¹¹. Neste escrito, ele expressa o significado de ideologia como “um conjunto coerente de ideias e valores que fazem a função de princípios reguladores para a ação ou práxis política”.²¹² Porém neste texto o autor não se preocupa em relacionar fé e política, mas sim, apenas em denunciar como funciona a ideologia enquanto instrumental de dominação.

Mais tarde, no ano de 1985, no livro *Fé e política*²¹³, este teólogo revisita o tema da ideologia, porém relacionando-a com a fé cristã. Da mesma forma como Libanio entende que existe um círculo hermenêutico entre esperança e utopia, também existe uma intersecção entre ideologia e fé. Essa relação, ambígua e perigosa, porém permanente, compromete o conceito de revelação nas diversas etapas da história do cristianismo.

Antes de entender como se relacionam estas duas dimensões da vida humana, é importante ter clareza de como Libanio entende cada uma. Quando escreve em parceria com F. Taborda o artigo *Ideologia*²¹⁴, para a *Myterium Liberationis*, no ano de 1990, Libanio já apresenta as características específicas de cada categoria. Neste artigo, Libanio e F. Taborda

²¹⁰ LIBANIO, João Batista. Ideologia da morte da ideologia. In: BAZAGLIA, Paulo (Org.). **A esperança dos pobres vive**: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003b. p. 533.

²¹¹ LIBANIO, 1977a.

²¹² LIBANIO, 1977a, p. 76.

²¹³ LIBANIO, 1985.

²¹⁴ LIBANIO; TABORDA, Francisco. Ideologia. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium liberationis*: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994. Tomo II.

não só distinguem a fé da ideologia, como apresentam a interdependência entre as duas categorias. Ideologia é entendida como uma obra da razão humana, cuja finalidade é histórico-política. Seu limite é intra-histórico e sua motivação principal são os interesses dos diversos grupos humanos.²¹⁵

A fé, por outro lado, é uma obra de Deus, que conduz o homem ao seu Criador. A finalidade da fé é salvífica e sua motivação é o próprio testemunho do Deus no qual se crê. O horizonte da fé é transcendente, de modo que o homem se relaciona com Deus inserido na história, na esperança de participar da eternidade divina.²¹⁶

Da mesma forma como acontece com as utopias, também as ideologias nutrem-se de elementos da revelação divina para haurir dados que sejam interessantes no tocante à mobilização de pessoas. Como a fé possui um caráter transcendente, definitivo, inquestionável, quanto mais uma ideologia conseguir apresentar que possui elementos de fé em sua estrutura, tanto mais terá credibilidade e estabilidade. De fato, a fé prestou-se a ser arsenal simbólico de diversas ideologias ao longo da história.²¹⁷

A fé possui uma função positiva em relação à ideologia. A fé, enquanto adesão à revelação divina, dispõe elementos que enriquecem a ideologia de autênticos interesses humanos. Ao mesmo tempo, Libanio desenvolve a compreensão da fé como crivo crítico da ideologia. Uma ideologia que partidariza interesses particulares não resiste à revelação cristã que apresenta à humanidade o desejo salvífico universal de Deus.

A ideologia, enquanto mistificação, sobretudo quando universaliza, absolutiza interesses particulares de determinada classe, não resiste à crítica de uma revelação, que propõe uma salvação universal, uma caridade misericordiosa, cujo paradigma último é o próprio Deus. Mais. Uma revelação que mostra como Deus se coloca sempre ao lado daqueles cujos interesses estão sendo espezinhados, desprezados. Ora, a ideologia reflete interesses de grupos que dispõem de poder, de saber, pelo menos para chegar a formular sua ideologia. A revelação cristã chega ao extremo de colocar como sinal de Deus aqueles que nem sequer conseguem formular seus interesses em forma ideológica. E seus interesses, suas necessidades, suas carências, sua situação de marginalização encontram na pregação dos profetas e na prática de Jesus – gestos e palavras – papel relevante. A partir dessa atitude básica da revelação, a fé pode criticar pretensões egoísticas e discriminadoras das ideologias.²¹⁸

Assim, as ideologias são questionadas pelo dado da revelação, quando os cristãos as analisam e as desmascaram a partir da fé em Jesus. A fé se torna uma instância crítica à

²¹⁵ LIBANIO; TABORDA, 1994, p. 594.

²¹⁶ LIBANIO; TABORDA, 1994, p. 594.

²¹⁷ LIBANIO, 1985, p. 42.

²¹⁸ LIBANIO, 1985, p. 43.

ideologia quando esta se torna pretenciosa, exigindo uma autoridade absoluta e arrogando para si o caráter de “religião leiga”, para usar a expressão empregada pelo Documento de Puebla (cf. DP 536). Por isso, Libanio afirma que quando a “ideologia quer fazer-se universal, choca-se com a fé”.²¹⁹ Jesus é a manifestação plena de Deus na história, motivo pelo qual, é também o critério último que julga todas as realidades humanas, dentre as quais, as ideologias.

No entanto, as ideologias também possuem um papel purificador em relação à fé. Não poucas vezes a fé foi instrumentalizada por ideologias em nome da revelação. Para manter seguro o *status quo* determinadas ideologias instrumentalizaram a fé em favor dos interesses de determinados grupos. Analisando a história, percebe-se como, a nível social, a teologia trabalhou alguns pontos doutrinários para que as elites, em variados momentos históricos, pudessem manter-se no controle. As ideologias, então, se contrapuseram à instrumentalização da fé. Um exemplo claro é o da luta entre o liberalismo e o marxismo. A ideologia liberal foi fundamental no desmoronamento de uma visão autoritária de Estado, no entanto teve como contraponto a ideologia marxista que criticou muitas de suas estruturas, inclusive a ideia de propriedade privada que o liberalismo havia justificado pela fé. Aqui fica claro que o chamado a-politismo da fé nada mais é do que uma “ilusão e faz o jogo da ideologia burguesa dominante, que não se quer ver questionada pela fé”.²²⁰ Portanto, faz-se obrigatório desmascarar as ideologias que instrumentalizam a fé, especialmente as que sutilmente querem dar a impressão de que a fé não possui nem deve possuir nenhum caráter histórico, político, concreto. A fé pode ser manipulada por uma ideologia e somente outra ideologia tem a possibilidade de pôr isso a descoberto.

Neste sentido a ideologia atua criticamente em favor da fé, purificando-a de outras ideologias que procuraram manipular a revelação divina. A ideologia não só é um serviço à fé, como, também, aponta para a manifestação de Deus no meio da sociedade. Nos aspectos positivos das ideologias encontram-se as manifestações de Deus. Libanio acena nesta direção quando diz que “a ideologia pode ser vista como ‘Semen Verbi’ e, como tal, pode criticar as más leituras da Revelação do Verbo”.²²¹

Libanio encontra nas ideologias bolsões de ar, que oxigenam a fé cristã e que permitem ao cristão realizar, constantemente, novas hermenêuticas da autocomunicação de Deus na história. A capacidade humana para desenvolver ideologias que, se concentram em

²¹⁹ LIBANIO; TABORDA, 1994, p. 595.

²²⁰ LIBANIO, 2000, p. 447.

²²¹ LIBANIO, 1985, p. 63.

estabelecer o amor fraterno entre as pessoas enquanto combatem o poderio dominador de uns pelos outros, é *Semen Verbi*, é presença reveladora de Deus.

É essa presença que nos impulsiona ao amor ao irmão, manifestado nesse empenho ideológico. Ora, esse amor de Deus dá à ideologia, enquanto prática de caridade, uma cidadania evangélica para criticar formulações e comportamentos de cristãos, que apelam à mesma cidadania. No caso trata-se, portanto, de um discernimento, a fim de perceber quem dos dois interpretou equivocadamente tal impulso da caridade de Deus. Para nossa reflexão basta o fato da possibilidade de que a ideologia, em determinado momento e em determinado ponto, tenha formulado melhor esse movimento do amor de Deus para ao próximo. De fato, segundo a teologia de João, o amor de Deus aparece com uma dinâmica para o irmão, na qual somos arrastados, de tal modo que, se não amamos o irmão, é de desconfiar que estejamos fora dessa dinâmica. Ora, a ideologia, enquanto obra de seres humanos que se deixam tomar por tal dinâmica, reflete a presença de Deus – instância última crítica de toda a realidade.²²²

Fé e ideologia, então, estão profundamente imbricadas. Sozinhas, ambas correm o risco de se tornarem instrumentos de dominação de determinados grupos sociais em detrimento de outros. E se ideologias ateias causaram muitas mortes e destruição num passado não tão distante, também ideologias revestidas de um caráter religioso estabeleceram repressões. Uma é instância reflexiva da outra.

Pela fé como adesão à revelação de Deus, a comunidade dos fiéis sabe da opção preferencial pelos pobres. Esta opção, testemunhada no Antigo Testamento e plenamente visível nas palavras e ações do Verbo Encarnado, Jesus Cristo, é o critério para julgar a própria fé. Pois, já a Carta de São Tiago enfatiza que se a fé não move os crentes a trabalhar visando minimizar o sofrimento dos irmãos em necessidade, ela é uma fé morta (cf. *Tg* 2,14-17). Pelo mesmo motivo, a opção preferencial pelos pobres é crivo último no juízo humano relativo às ideologias. Uma ideologia desumanizadora, que não tem como eixo a preocupação com a pessoa humana na sua integralidade, especialmente com os pobres, é oposta ao projeto de Deus.

Para justificar que a opção preferencial pelos pobres é instância última na elaboração de uma crítica sobre a veracidade da fé e da ideologia, Libanio fala de humanização e de desumanização. A existência do pobre social é um testemunho da desumanização. O pecado gera um processo desumanizador. Logo, a humanização é exatamente a libertação do pobre desta injusta condição engendrada por sistemas econômicos excludentes. Como já foi referido anteriormente, a parcialidade da opção pelos pobres é a medição do amor absoluto de Deus pela humanidade. Essa opção preferencial, que nas ideologias se configura como uma

²²² LIBANIO, 1985, p. 65.

ideologia do oprimido é a única via que está disponível para que ninguém fique fora da universalidade do amor divino. No rosto do Cristo crucificado, o pobre vislumbra seu próprio rosto e no rosto do oprimido o opressor deve encontrar Deus. Libanio então afirma que “só a universalidade concreta do amor ao pobre é libertadora e, portanto, princípio crítico de toda ideologia sob o prisma da libertação”.²²³

3.2 A REVELAÇÃO NAS CEBs

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) surgem como fruto da renovação eclesial promovida pelo Concílio Vaticano II. Segundo A. Brighenti, as CEBs são um dos “sacramentos” da recepção do Vaticano II na América Latina, pois o Concílio superou o binômio clero/laicato e “concebeu a Igreja como a comunidade dos batizados, na comunhão da radical igualdade em dignidade de todos os ministérios”.²²⁴

As CEBs são um fenômeno que está longe de ter uma definição unívoca. Pois, por sua plasticidade, admitem características e formatações distintas. Porém, alguns traços são característicos em todas as CEBs. Primeiramente, são comunidades de vida cristã, portanto em contraste com o egoísmo e o individualismo, onde o binômio comunhão e participação têm grande relevância. Em segundo lugar, sendo eclesiais, nestas comunidades o vínculo principal é o fiducial e sua prerrogativa é de fazer comunhão com a grande comunidade Igreja, que no caso dos católicos, é a comunhão com os pastores do povo, em particular com o bispo de Roma. Por fim, são comunidades de base em dois sentidos. No sentido de serem predominantemente laicas, ou seja, são a base do ponto de vista hierárquico. E no sentido sociológico, pois em sua imensa maioria, estas comunidades são formadas por pessoas pobres, oriundas das baixas camadas sociais.²²⁵

As CEBs, que em Medellín e em Puebla são entendidas como centros de evangelização, na última conferência, ocorrida em Aparecida, voltam a ser apontadas como sinal visível da opção preferencial pelos pobres. Segundo o *Documento de Aparecida*, as CEBs, no seguimento missionário de Jesus, encontram na leitura da Escritura a fonte de sua espiritualidade e, fiéis aos seus pastores, permanecem firmes na comunhão da Igreja. Em sua

²²³ LIBANIO; TABORDA, 1994, p. 599.

²²⁴ BRIGHENTI, Agenor. A Igreja na América Latina e a “recepção criativa” do Concílio Vaticano II. In: **Utopias do Vaticano II**: Que sociedade queremos? Diálogos. São Paulo: Paulinas; Umbrasil, 2013. p. 242.

²²⁵ AZEVEDO, Marcello de C. Comunidades Eclesiales de Base. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). **Mysterium liberationis**: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994. Tomo II, p. 247-249.

vitalidade e em seu *modus vivendi*, as CEBs demonstram seu compromisso evangelizador e missionário entre os mais simples e com os afastados da comunidade eclesial (cf. DAp 179).

L. Boff, quando se reporta às CEBs, vê nelas cinco características que devem ser consideradas para que se possa entendê-las: as CEBs são lugares de encontro do povo oprimido e crente; as CEBs nascem da Palavra de Deus, pela sua constante leitura da Escritura; as CEBs são uma nova maneira de ser Igreja, nascida da base onde as pessoas se reúnem para ouvir a Palavra e viver a fraternidade; as CEBs são instrumento privilegiado de libertação, pois tomam consciência da opressão e dedicam-se a desmascarar o sistema político-econômico; por fim, as CEBs conjugam fé e vida, a celebração litúrgica e a vida diária do povo pobre.²²⁶

As CEBs, então, constituem uma nova eclesiologia, militante, comprometida com a edificação da Igreja, mas direcionada à expansão do Reino de Deus. Elas são a Igreja de Cristo, não mais a partir da hierarquia, mas sim do povo, da periferia do mundo. Sempre mantendo a comunhão com a Igreja local e universal, as CEBs formam uma nova maneira de “ser Igreja”, onde leigos e clérigos descobrem jeitos novos de atuarem como batizados.²²⁷

O pensamento de Libanio sobre as CEBs deixa entender que elas são espaço de contato e de interpretação da revelação divina. Nas CEBs, as pessoas acabam por encontrar a verdadeira Igreja, não como templos e hierarquias, mas como povo reunido pela vontade de Deus. Nas CEBs as pessoas percebem que são realmente a Igreja, portanto, passam de um papel de espectadores para o de protagonistas da vida eclesial. Por isso, aos poucos, as CEBs “foram tornando-se o lugar privilegiado do encontro com uma revelação viva, com uma Bíblia articulada com a vida, com uma fé que responde ao sentido da vida de compromisso com as lutas populares”.²²⁸

Na perspectiva libaniana, as CEBs formam uma realidade eclesiológica nova, oriunda da vontade de Deus e, por isso, um lugar privilegiado do encontro com a revelação divina. Nelas acontece uma experiência de Deus que em muitos contextos eclesiais dificilmente é possível. A partir da CEBs, sejam leigos ou pastores, qualquer pessoa realiza uma experiência do mistério divino, que tem sua predileção pelos pobres, pelos sofredores, por aqueles que o mundo excluiu, mas que, nas comunidades eclesiais se encontram reunidos e vinculados pela fé. Libanio afirma isso de forma contundente:

²²⁶ BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 196-203.

²²⁷ CODINA, Víctor. **Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 199-200.

²²⁸ LIBANIO, 1996a, p. 96.

Neste sentido, as CEBs tornaram-se verdadeiro sacramento da presença de Deus e de sua mensagem salvífica. Nelas, muitos se deixam questionar em sua visão politicamente estreita, abrindo-se para uma Transcendência, tão fortemente presente na fé do povo. Esta resistência de fé e esperança, ao lado do forte espírito de caridade solidária dos pobres, interpela os que se aproximaram deles somente com uma visão ideológica e com projetos puramente de libertação sócio-política. Nesse sentido não conseguem entender a maravilhosa força que anima e sustenta o povo na sua multissecular luta.²²⁹

O caráter de sacramentalidade das CEBs, referido por Libanio, concede a elas o estatuto de lugar privilegiado da presença de Deus. Se Deus optou preferencialmente pelos pobres, como a teologia latino-americana tanto enfatiza, então as CEBs, como epifania da Igreja dos pobres, tornam-se manifestação da obra salvífica de Deus em meio às estruturas caducas da própria Igreja.

3.2.1 Deus revela-se como convocador do povo

As CEBs recuperam o caráter comunitário da salvação. Por muito tempo acentuou-se o caráter hierárquico da Igreja e atrelou-se a salvação à hierarquia. Além disso, a salvação foi entendida como uma realidade pessoal, individual. Com as CEBs tanto a Igreja é compreendida de uma forma nova, como também, o plano da salvação. Diz Libanio que a partir das CEBs “capta-se sobretudo da revelação sua força criadora de comunidade eclesial popular”.²³⁰ Enuncia-se, então, um olhar distinto para a revelação divina. Não se dá tanta ênfase para o conteúdo doutrinal da revelação, mas sim para o fato de que Deus está se revelando enquanto convoca as pessoas a formarem o seu povo.

As CEBs, enquanto Igreja dos grupos minoritários, dos pobres, identificam-se com o povo de Deus (Israel) que também se formou, sobretudo entre os pobres. Outrora, Deus escutou o clamor do povo que estava escravizado no Egito e desceu a fim de libertá-lo (*Ex* 3,7-9). Nos tempos atuais, as CEBs percebem-se a si mesmas como parte do projeto libertador de Deus. O povo pobre, não tendo mais a quem clamar, eleva o radical clamor Àquele que não fica indiferente ao sofrimento humano. Escutando novamente o clamor do povo sofrido e escravizado por sistemas econômicos e políticos desumanizados, Deus reúne este povo oprimido para que possa ser liberto. O clamor dos cristãos é a expressão do clamor dos oprimidos e por isso, diz J. Comblin, “é a voz dos cristãos que se prolonga na voz de Cristo quebrando o silêncio do mundo sobre essa realidade, superando e vencendo o medo”.²³¹

²²⁹ LIBANIO, 1996a, p. 98.

²³⁰ LIBANIO, 1992, p. 449.

²³¹ COMBLIN, José. **O clamor dos oprimidos, o clamor de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 58.

Destarte, as CEBs são a concretização da Igreja dos pobres, uma realidade eclesial onde os pobres são sujeitos e agentes de sua história. A interação fé e vida é uma das marcas mais visíveis das CEBs. Nesta interação, os pobres sentem-se convocados por Deus para serem protagonistas do próprio processo de libertação, à semelhança do povo de Deus que, sob a guia de Moisés deixou o Egito. Por isso, as CEBs são comumente chamadas de “Igreja popular” ou “Igreja que nasce do povo”. Essa nomenclatura não quer designar uma ruptura com as demais comunidades eclesiais, mas sim, nas palavras de Libanio, “quer traduzir a possibilidade de repensar a estruturação da Igreja a partir da ação do Espírito nas bases”.²³² Logo, as CEBs são um “novo jeito de ser Igreja” no sentido de que possibilitam olhar a Igreja não por meio da hierarquia, mas sim, por meio dos pobres, dos simples, dos sobrantes.

O projeto de Deus é profundamente comunitário. É vontade de Deus formar comunidade. Este aspecto fica claro nas CEBs. As pessoas que participam das comunidades eclesiais de base vão aos poucos tomando consciência de serem convocadas por Deus a tornarem-se comunidade onde se reza, se dialoga e se busca a libertação. Libanio capta na vocação comunitária das CEBs o atuar revelador de Deus:

Deus revela-se como o convocador do povo a ser comunidade e aí realizar seu plano salvífico. O projeto salvífico de Deus é profundamente comunitário, no sentido de criar comunidade e de ser vivido em comunidade. O elemento institucional histórico tinha diminuído essa percepção da revelação e as CEBs vieram reforçar a relevância do comunitário para a salvação. Toda graça é comunitária. Toda graça conduz ou reconduz à comunidade.²³³

A revelação divina se dá, então, no fato de que Deus convoca e assiste continuamente com a sua graça as pequenas comunidades eclesiais de base. O povo simples não conta, muitas vezes, com a presença da instituição hierárquica, mas pode contar sempre com a graça do Deus que o convocou.

3.2.2 A hermenêutica bíblica nas CEBs

Parece estranho falar de hermenêutica bíblica nas CEBs. Geralmente entende-se que os hermeneutas da Escritura são e precisam ser homens e mulheres capacitados, por anos de estudos técnicos, das diversas ferramentas que permitem explorar cientificamente os textos bíblicos. Mas, as CEBs, na perspectiva da Teologia da Libertação, desenvolveram uma

²³² LIBANIO, João Batista. Comunidades Eclesiais de Base: Em torno do termo “base”. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 18, n. 44, p. 63-76, jan./abr. 1986. p. 73.

²³³ LIBANIO, 1992, p. 449.

hermenêutica bíblica própria, que desvendou novos horizontes para pensar a revelação. Não será averiguado aqui o método usado nas CEBs, desenvolvido, em grande parte por C. Mesters²³⁴, mas sim, o resultante teológico da leitura bíblica realizada pelas comunidades eclesiais de base.

Tendo em conta a caminhada histórica das CEBs, o método VER, JULGAR, AGIR, tem amplo espaço também na leitura popular da Bíblia que será vastamente explorada nas comunidades eclesiais de base. Não se procura estabelecer uma análise do que Deus revelou no passado. Antes, o que se deseja é compreender o presente a partir da iluminação bíblica. Em outros termos, pretende-se realizar uma leitura bíblica que considere o contexto social de quem lê. A Bíblia é lida exatamente a partir do contexto social do leitor. Quando se toma em consideração as CEBs, como comunidades formadas predominantemente por pobres, se recorda que os pobres levam para dentro da leitura e interpretação da Bíblia os problemas da vida. O povo encontra na Bíblia um reflexo daquilo que está vivendo, suas lutas, angústias, dificuldades.²³⁵

Apesar das ressalvas já citadas realizadas pela Cúria Romana quanto ao perigo da inserção de resquícios do materialismo ateu oriundo do marxismo na teologia, a Pontifícia Comissão Bíblica não deixou de fazer menção do método da leitura popular da Bíblia. Mais. Declarou que a Teologia da Libertação desenvolveu elementos cujo valor é indubitável dentre os quais se destacam o sentido profundo da presença salvífica de Deus, o acento na dimensão comunitária da fé, a urgência de uma prática de libertação radicada na justiça e no amor e uma releitura da Bíblia que alimenta o povo de Deus em meio às suas lutas e esperanças.²³⁶

Libanio percebe o fenômeno dos estudos bíblicos desenvolvidos nas CEBs como uma epifania de Deus. No pensamento libaniano, por meio dos círculos bíblicos, os partícipes das CEBs descobrem um Deus preocupado com suas lutas, com suas vidas. Interpretam a Palavra de Deus articuladamente com as suas experiências do cotidiano: “É um novo encontro com Deus, que se mostra diferente dos modelos de outras pregações desligadas de suas vidas”.²³⁷ Os círculos bíblicos alimentam as CEBs com a Palavra de Deus aplicada à concretude do dia a dia. Os pobres estão no centro desta nova leitura da Escritura, de forma a se constituírem a

²³⁴ Para maiores noções sobre o método desenvolvido por Mesters, conferir os seguintes textos: MESTERS, Carlos. **Círculos Bíblicos**. Petrópolis: Vozes, 1973; MESTERS, Carlos. **Por trás das palavras**. Petrópolis: Vozes, 1980; MESTERS, Carlos. **Flor sem defesa**. Petrópolis: Vozes, 1983.

²³⁵ VASCONCELLOS; SILVA, 2015, p. 101.

²³⁶ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 76-77.

²³⁷ LIBANIO, 1996a, p. 97.

perspectiva a partir da qual o texto é reinterpretado. Libanio enfatiza que os círculos bíblicos elaboram uma leitura da Bíblia para aqueles que têm pouco contato com a erudição exegética:

Elabora-se para eles método de leitura da Escritura, simples e radical. Parte da realidade, da vida, de fatos do cotidiano. Depois de esmiuçá-los com os conhecimentos dos participantes presentes, vai-se ao encontro de passagens da Palavra de Deus que os ilumine e lhes dê sentido. Em seguida, brotam ações práticas e concretas para a transformação da realidade analisada, rezada, meditada sob o impacto da Escritura. Inverte-se a posição secularista ateia. A Palavra de Deus, em vez de ser fonte de alienação ou simplesmente algo neutral em relação à dureza da realidade dos pobres, torna-se luz e força para a luta social. Essa leitura militante da Escritura marca a Igreja da libertação, tanto no nível popular das CEBs quanto no dos agentes de pastoral que se alimentam da teologia da libertação.²³⁸

Assim, para Libanio, a leitura popular da Bíblia efetivada pelas CEBs é um dos pontos mais importantes para entender a teologia da revelação produzida no continente latino-americano. A teologia da revelação latino-americana tem chamado a atenção para dois critérios fundamentais de leitura da Escritura: o contexto da vida de fé da comunidade e a situação histórica em que se vive.²³⁹

Na lógica de Libanio, os círculos bíblicos, desenvolvidos nas CEBs propiciaram e ainda propiciam uma verdadeira produção teológica popular leiga. Portanto, tem início uma nova hermenêutica enquanto prática teológica que, apesar de não ser acadêmica, é legítima. A legitimidade dessa nova hermenêutica decorre, sobretudo, da síntese que esta linguagem teológica produz a partir da união entre a experiência da luta dos pobres pela libertação das diversas opressões e o instinto de fé que alimenta estes pobres. Além, é claro, da proximidade entre a situação histórica do povo de Israel e do povo latino-americano que lê a Escritura.²⁴⁰

A Bíblia como livro da Igreja só pode ser lido e interpretado de forma plena dentro da Igreja. Ela nasceu e foi sendo desenvolvida dentro da comunidade de fé para alimentar e conservar intacto o testemunho da revelação divina na história. Portanto, a Bíblia foi escrita pela comunidade (judaica, no caso do Antigo Testamento, e judaico-cristã, no caso do Novo Testamento), para alimentar a fé comunitária. A mesma Tradição que serviu de base para a escrita dos textos serve de horizonte para lê-los.

A comunidade recebe o texto bíblico e o acolhe dentro da mesma Tradição que o gerou. No entanto, na leitura popular, a comunidade confronta-se com o texto bíblico levando em conta o contexto que o originou e especialmente, o contexto que a própria comunidade está vivendo no

²³⁸ LIBANO, João Batista. **Caminhos de existência**. São Paulo: Paulus, 2009. p. 101. (Coleção Temas da atualidade).

²³⁹ LIBANIO, 1992, p. 450.

²⁴⁰ LIBANIO, João Batista. Os desafios atuais da teologia do laicato: Perspectiva latino-americana. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 19, n. 47, p. 82, jan./abr. 1987a.

momento. Como diz Libanio a leitura popular da Bíblia que é realizada nas CEBs: “procura uma captação da revelação de Deus em conexão com a situação histórica do povo, faz uma teologia narrativa das gestas libertadoras de Deus no passado para entender como ele está atuando no presente”.²⁴¹ Este esforço hermenêutico não pode ser realizado por um exegeta, por mais que seja capacitado e contextualizado com a situação do povo. Esse esforço só pode ser realizado pela comunidade que habita em uma condição de pobreza, de fragilidade, de opressão. Só a comunidade sofredora entende, de fato, o sofrimento expresso nos textos bíblicos.

A força dessa leitura advém exatamente do confronto da realidade contextual da comunidade que está lendo a Bíblia com as exigências da revelação, exigências estas testemunhadas nos textos bíblicos. No centro encontra-se o projeto salvador de Deus. Tendo em mente o projeto salvífico de Deus a comunidade poderá captar e se questionar sobre o que o texto bíblico está dizendo. Esse questionamento se dá na seguinte direção: como a revelação divina testemunhada na Escritura é revelação dentro das situações sociopolíticas de quem está lendo? Destarte, as CEBs atualizam o conteúdo revelador dos diversos textos bíblicos, fazendo-o ser luz para a sua própria caminhada de neste mundo. A Escritura não é, portanto, apenas um testemunho de outra época e de outro povo, mas sim é porta para o povo encontrar o Deus que continua se revelando como libertador.

Para que a comunidade possa se defender de qualquer reducionismo de caráter espiritualista, que tanto no ambiente católico como no de origem protestante se faz hoje muito frequente, a leitura da Bíblia é inserida no contexto sociopolítico da comunidade. De igual forma, para que se evite todo o perigo de um reducionismo sociopolítico, a leitura será realizada dentro da comunidade de fé, no horizonte hermenêutico da Tradição eclesial.²⁴² É produzida uma leitura libertadora, mas não reducionista, que se crê capaz de libertar a comunidade fiel e a própria teologia do engessamento de uma hermenêutica bíblica técnica, porém, desencarnada. Libanio tem clareza da tentativa de superação que a hermenêutica popular e libertadora produz:

Procura-se assim superar uma hermenêutica neo-escolástica, a partir da filosofia clássica e estritamente ligada à compreensão tridentina de Igreja; ultrapassar uma hermenêutica existencial a partir da subjetividade moderna ilustrada, própria dos segmentos sociais médios; não deter-se numa hermenêutica linguística, cuja lógica principal restringe-se à estrutura interna da própria linguagem; nem mesmo se contentar com uma hermenêutica dialética a partir do conceito de práxis; instaura-se sim, uma hermenêutica dialética no interior da Teologia a partir de uma concepção conflitiva da sociedade vista do lado dos pobres e enquanto possível por eles.²⁴³

²⁴¹ LIBANIO, 1992, p. 451.

²⁴² LIBANIO, João Batista. **Cenários da Igreja**. São Paulo: Loyola, 1999. p. 92-93. (Coleção CES)

²⁴³ LIBANIO, 1987a, p. 82.

A perspectiva de leitura bíblica realizada pelas CEBs possui o propósito de discernir a revelação de Deus na vida do povo. Portanto, visa-se descobrir e entender, fundamentalmente, o que Deus fala hoje. Como toda a Teologia da Libertação, também a hermenêutica bíblica popular é basicamente endereçada à práxis libertadora. Outrora Deus falou ao povo de Israel, ouviu seu clamor e interviu em seu favor. O que Deus fala hoje às comunidades pobres e oprimidas pelo atual sistema neoliberal, consumista que idolatra o mercado?

É uma leitura a partir da práxis de Deus na história humana, pois não se está querendo entender a revelação desde o mistério de Deus em si mesmo (imanência), mas sim a partir de sua ação na história (economia da salvação), especialmente de sua ação libertadora. Trata-se de descortinar a postura de Deus frente à opressão e à violência que dominam os terrenos da história humana. Partindo da práxis libertadora de Deus, se deseja chegar ao mistério de Deus. Deus revela quem é através de sua ação libertadora entre pobres.²⁴⁴

Em seu último livro sobre revelação, *Introdução à Teologia Fundamental*²⁴⁵, Libanio continua firme na esperança dada ao continente latino-americano pelas CEBs. Neste livro, Libanio afirma que as CEBs são uma “porta para a fé”, usando a metáfora de Bento XVI.²⁴⁶ A visão de Libanio permaneceu otimista quanto à importância das CEBs no atual contexto da América Latina. Para ele, as três dimensões da existência - vida comunitária leitura e meditação da Bíblia e compromisso social - responderam aos desejos espirituais e políticos de muitas pessoas. Porém, reconhece também o enfraquecimento do potencial atrativo das CEBs nestes tempos chamados por muitos de pós-modernos.²⁴⁷ A hermenêutica bíblica inaugurada pelos círculos bíblicos, no entanto, permanece ativa e produtora.²⁴⁸

²⁴⁴ AZEVEDO, 1994, p. 261.

²⁴⁵ LIBANIO, 2014.

²⁴⁶ A expressão “Porta da fé”, intitula o *Motu Proprio* com o qual, o Papa Bento XVI proclamou o ano da fé. (BENTO XVI. *Porta Fidei*: carta apostólica sob a forma de Motu Proprio com a qual se proclama o ano da fé. São Paulo: Paulinas, 2012).

²⁴⁷ LIBANIO, 2014, p. 132.

²⁴⁸ Pablo Richard lista de nove urgências metodológicas da leitura bíblica latino-americana: 1) Superar o divórcio entre exegese e povo de Deus; 2) Colocar o Magistério como servidor e não dominador da Palavra de Deus; 3) Fazer com que o sujeito que interpreta a Escritura seja um homem de fé e, ao mesmo tempo, livre; 4) Reconhecer a legitimidade de todos aqueles que leem a palavra de Deus na comunidade; 5) Reconhecer no pobre o sujeito privilegiado da interpretação bíblica; 6) Interpretar a Escritura a partir dos novos sujeitos, como indígenas, negros, mulheres, etc; 7) Primazia do sentido espiritual da Bíblia, sem, no entanto se descuidar do sentido literal e histórico; 8) Partindo da leitura e interpretação latino-americana, renovar e reformar a Igreja; 9) Fazer do movimento bíblico uma fonte de vida e de esperança para todo o povo de Deus, especialmente neste momento neoliberal, onde a pobreza cresce de forma descomunal. (RICHARD, 2000, p. 486-487).

4 UMA NOVA IMAGEM DE DEUS: PRINCÍPIO DE UMA NOVA TEOLOGIA FUNDAMENTAL?

Ao desenvolver-se uma nova forma de fazer teologia na América Latina, um novo olhar foi lançado sobre praticamente todas as áreas da teologia ocidental. A visão cristã sobre o mistério de Deus não foge a esse novo olhar. A revelação é analisada pelo viés da economia da salvação e, mais particularmente, a partir da atuação liberadora de Deus em favor dos pobres. Isto fica manifesto tanto no Antigo como no Novo Testamento, pois ambos os testamentos testemunham a proximidade de Deus em relação aos pobres e sofredores.

Para R. Lautorelle, “caracteriza-se a religião do Antigo Testamento pela afirmação de uma intervenção de Deus na história, intervenção devida, unicamente, à sua livre decisão. É conhecida essa intervenção como o encontro de alguém com alguém”.²⁴⁹ Esse encontro é iniciativa divina. Deus, de maneira gratuita vem ao encontro do homem. No caso do Antigo Testamento especificamente, esse encontro se dá entre Deus e um povo que, saindo do Egito, vai formar o futuro Israel: “Nesse encontro está resumida toda história do povo, o qual compreende que descobriu historicamente Deus e que experimentou a ação libertadora com a qual Ele o chamou e o constituiu como ‘seu’ povo”.²⁵⁰

A história dita “profana” é relida por um viés religioso, espiritual, pelos que creem em Deus. Para o crente, ela se torna história de salvação. Ou seja, para aqueles que fizeram uma experiência de fé, o êxodo do Egito não foi uma fuga ou um embate político apenas, mas uma libertação, cujo eixo e causador foi Deus.²⁵¹ O Deus bíblico, então, é um Deus que estabelece um compromisso com os homens, colocando-se ao lados dos excluídos. É notório no relato do Êxodo que Deus faz opção pelos oprimidos, e que a justiça exige que se tome posição em favor do oprimido. Nesse contexto, afirmam C. Boff e J. Pixley “não fazer aceção de pessoas numa situação de opressão significa fazer uma opção preferencial pelos oprimidos”.²⁵² Deus escolhe a todos, tendo predileção pelos oprimidos. Ele se faz próximo e atua libertando o povo com o qual estabeleceu uma Aliança.

A categoria “Aliança” descortina para o povo de Israel não apenas o modo de seu relacionamento com Deus através do decálogo, mas ilumina seu passado, garante a presença constante de Deus em sua caminhada pela história e o conduz para o futuro prometido. Por

²⁴⁹ LATOURELLE, 1972, p. 13.

²⁵⁰ ARENAS, 1995, p. 87.

²⁵¹ SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana: revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994. p. 25 (Coleção Teologia Sistemática).

²⁵² PIXLEY; BOFF, 1986, p. 41.

meio da história de Israel, os outros povos também teriam de reconhecer no curso do tempo a mão poderosa de Deus que age em favor de seu povo (cf. *Ex* 7, 4-5. 17). A noção de Aliança que Deus estabeleceu com o povo, especialmente com os pobres, é muito importante na teologia latino-americana. A Aliança que Deus estabeleceu com os pobres permanece intacta.

Mas, na América Latina, a experiência do Deus próximo, do Deus da Aliança, ganha fôlego, de forma peculiar, na imagem de Cristo como libertador. Se, ao olhar o Antigo Testamento, o povo se reconhece e reconhece sua história de opressão como reflexo da história do povo israelita, ao entrar em contato com o Novo Testamento, as comunidades latino-americanas fazem a experiência daquele que veio para libertar e para anunciar a libertação aos pobres (cf. *Lc* 4,18). Jesus é a Palavra eterna, que se fez carne (cf. *Jo* 1, 14) e habitou em meio a uma humanidade dividida, onde o pecado tomou proporções sociais e gerou estruturas de morte. O olhar da Teologia da Libertação considera inválido qualquer tipo de abordagem da encarnação que ignore Cristo como Deus libertador dos oprimidos e que desconsidere a salvação como processo de libertação.²⁵³

Em uma realidade de injustiça social, a fé em Jesus Cristo morto e ressuscitado desvela novas dimensões, inspirando utopias libertadoras. A injustiça não apenas impede o Reino de Deus, mas é uma traição ao próprio Deus que se mostra libertador. Destarte, a fé não diz respeito apenas a um estado pessoal de vida, mas remete a um compromisso político. Este compromisso, na ótica da teologia latino-americana é romper com o processo que impede a instauração do Reino de Deus²⁵⁴. É um compromisso com a libertação dos oprimidos, ponto determinante para se averiguar a veracidade da fé enquanto motriz da concretude da salvação. Na teologia latino-americana busca-se, em outros termos desmascarar falsas imagens de Deus, que permitiram séculos de opressão, apontando, conseqüentemente, para uma nova imagem de Deus: o Deus dos pobres.

4.1 DESMASCARANDO A IDOLATRIA

A idolatria é um tema recorrente na teologia em todos os tempos. Idolatria, buscada no seu sentido bíblico é, antes de tudo, infidelidade a Deus. Sendo “modelado por Deus à sua

²⁵³ FERRARO, Benedito. Jesus Cristo libertador: cristologia na América Latina e no Caribe. In: VIGIL, José Maria (Org.). **Descer da cruz os pobres**: Cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 136.

²⁵⁴ BRAVO, Carlos. Jesus de Nazaret, el Cristo libertador. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). **Mysterium liberationis**: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994. p. 551.

imagem, o homem modela para si um ídolo que se lhe assemelha”.²⁵⁵ A idolatria, tema que perpassa a Escritura e que no Antigo Testamento recebe severas condenações, é um atentado contra o Deus que se revelou à humanidade. O ídolo não é apenas a imagem, como a etimologia pode sugerir, mas é algo mais pernicioso. O ídolo é o “pseudo rosto” de Deus, que descaracteriza o Deus verdadeiro, pois nada mais é do que uma criação humana.

A teologia latino-americana encontrou na idolatria uma das categorias que ajudam a expressar a oposição ao projeto de Deus de vida plena para todos. Especialmente para os pobres. Os ídolos continuam exigindo sacrifícios humanos. No entanto, talvez os ídolos hoje sejam menos “ingênuos” que os de outrora. Para o povo de Israel, a oposição entre Deus e os ídolos não podia ser dissimulada. Hoje, no entanto, os ídolos, revestidos pelas ideologias, se fazem sutis. Não é à toa que em Puebla os bispos apontam para a escravidão que é oriunda da idolatria e citam como ídolos: o Estado, a riqueza, o poder, o sexo, o prazer e o próprio homem (cf. DP 491).

O escopo da idolatria, no entender de alguns autores, não seria uma oposição ao Deus verdadeiro, mas sim uma oposição à primazia do ser humano frente a obras humanas fetichizadas, como o mercado, o dinheiro e o capital.²⁵⁶ A teologia latino-americana tematizou a idolatria como realidade política e econômica. J. Mo Sung é um dos autores que mais se dedica a este tema na atualidade. Segundo ele, o desafio feito à evangelização é anunciar o Reino de Deus em um mundo idólatra, que “absolutiza o dinheiro e inibe a indignação ética e a vontade política de combater as injustiças e mortes dos mais fracos”.²⁵⁷ O Papa Francisco, na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, não se omite em denunciar o “fetichismo do dinheiro e de uma economia sem rosto e sem objetivo verdadeiramente humano” (EG 55), como novas formas de idolatria.

A lógica capitalista, sob a forma neoliberal, tornou crítica a realidade social. Ao mesmo tempo em que a distância econômica entre os países aumenta, aumenta também a distância entre as classes sociais. O mercado, livre em todas as suas manifestações, tornou-se um novo “deus”. É exatamente essa pretensão totalizadora do mercado, que se autoproclama

²⁵⁵ LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004. p. 852.

²⁵⁶ HINKELAMMERT, Franz. **La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría**: crítica de la religión, la teología profana e y la praxis humanista. Disponível em: <<http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/espanol/336-la-primacia-del-ser-humano-en-el-conflicto-con-la-idolatria-critica-de-la-religion-la-teologia-profana-y-la-praxis-humanista>>. Acesso em: 06 dez. 2015.

²⁵⁷ MO SUNG, Jung. O pobre depois da Teologia da Libertação. *Concilium - Revista Internacional de Teologia*, v. 3, n. 361, p. 70-80, 2015. p. 72.

como sistema sem limites, que a Teologia da Libertação apontou como sendo o grande pecado do neoliberalismo.²⁵⁸ O capitalismo é uma nova religião e seu deus é o mercado.

Os ídolos, na linguagem de J. Mo Sung, “são deuses que exigem sacrifício de vidas humanas. Por isso, quem mata em nome do seu deus-ídolo não tem problema de consciência”.²⁵⁹ A idolatria do mercado gera uma economia de exclusão onde os excluídos já não são apenas explorados, mas resíduos, sobras (EG 53). Portanto os pobres são descartados e sacrificados para saciar a fome do mercado.

A idolatria não é apenas um problema cúltico, no sentido de se prestar adoração a falsos deuses. É um problema muito maior. A idolatria é o grande problema do mundo, pois inverte o mal em bem. O sofrimento e a destruição dos seres humanos são os sacrifícios exigidos pelos falsos deuses. E neste sentido, ao contrário do que muitos ideólogos apontam, a modernidade não é antropocêntrica, mas sim, seguindo na esteira de pensamento de J. Mo Sung, é “capitalcêntrica” ou “mercadocêntrica”, pois tanto os seres humanos como o meio ambiente são sacrificados em nome e em função do capital e das leis mercantis.²⁶⁰

Diante dos falsos deuses, ou ídolos, contrapõe-se o Deus revelado como “Deus da vida”. Ao mandamento de que Israel não deveria ter outros deuses (cf. *Dt* 5,6-7), segue a normativa de Jesus de que o homem não pode servir a dois senhores ao mesmo tempo: ou serve a Deus ou ao dinheiro (cf. *Mt* 6,24). Isso se dá pelo fato de que, sendo os ídolos criações humanas divinizadas (fetichizadas), eles colocam-se diametralmente contra Deus e seu projeto salvífico universal. Anunciar o Deus da vida, que se revelou como libertador, é enfrentar a idolatria que gera a injustiça, a exclusão e a morte. Não há como divorciar o anúncio do Deus bíblico sem que se entre em contradição com os efeitos nefastos da idolatria.

Como contraponto à idolatria do dinheiro, do mercado e em última análise, do exercício do poder de uns sobre os outros, Jesus nos apresenta a vida em Deus como um valor supremo (cf. DAp 109). Um Deus que se esvaziou de sua divindade e se fez homem com os homens. Fez-se pobre com os pobres. A revelação divina nos apresenta um Deus libertador que denuncia em seu agir os ídolos da opressão.

Diante deste quadro de idolatria que, em geral, passa despercebido pela grande maioria das pessoas, Libanio desenvolve a ideia de que a denúncia deste embuste é uma tarefa fundamental de uma Teologia da Revelação a partir da América Latina. Deus sempre foi

²⁵⁸ MÍGUEZ, Néstor O. Os mercados em perspectiva bíblica. *Concilium - Revista Internacional de Teologia*, n. 357, p. 21, 2014.

²⁵⁹ MO SUNG, 2015, p. 78.

²⁶⁰ MO SUNG, Jung. A irracionalidade da modernidade, idolatria e a teologia da libertação. In: BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (Orgs.). *Teologia da libertação em prospectiva: Congresso Continental de Teologia*. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013. p. 124-125.

invocado, também nos regimes totalitários, ditatoriais. Porém, quando um regime político autoritário inclui Deus em seus fundamentos, o faz para usar da religião como um anestésico social, um tranquilizador de consciências. Neste sentido, a Teologia da Libertação anuncia um Deus que determinados sistemas político-econômicos não aceitam. Diz Libanio:

De maneira sub-reptícia, Deus é invocado e rezado, afirmado, como realidade tranquilizadora das consequências, sem nenhuma referência à escandalosa realidade de injustiça social institucionalizada. Continuam-se oferecendo sacrifícios a esse “Deus”, não os do coração contrito e convertido para o irmão, mas os de obras exteriores, de atos religiosos, em busca de alívio do coração. Não cai tal culto e liturgia sob o nome de ateísmo, mas não escapa de certa idolatria. O Deus anunciado na América Latina reaviva a experiência de Israel na luta contra os ídolos.²⁶¹

Para Libanio, a luta que a Escritura narra entre a fé autêntica em Deus e a idolatria, não diz respeito apenas às formas cúlticas das religiões pagãs, mas sim à tendência permanente do ser humano de “pôr a confiança definitiva em alguém ou algo que não seja Deus ou jogar com a ambiguidade de dirigir-se a Deus e, no fundo, apoiar-se em outra realidade, em outros motivos”.²⁶² Por isso a revelação, testemunhada na Escritura, na vida do povo de Israel e em Jesus, desmascara a idolatria.

Libanio enuncia duas realidades que desafiam a Teologia da Revelação: o mito e a idolatria. Por mito, elemento que pouco aparece em seus outros textos, Libanio entende aqui as “construções mentais, ideológicas, criadas na história e que propagam inverificáveis concepções da realidade”.²⁶³ Os mitos, neste sentido negativo, são conjuntos de ideias que penetram as mentes das pessoas e que, na verdade, respondem a interesses de grupos dominantes. A revelação divina possui em si uma força “desmitologizante”, pois apresenta Deus como fonte da verdade, da justiça da solidariedade e do amor.²⁶⁴

Ao lado dos mitos, reaparecem os ídolos, destacando-se o deus dinheiro e o deus consumo. Ambos os deuses, que são na verdade ídolos vivem em mútua e constante relação. E na pós-modernidade estes ídolos situam-se no altar da modernização. A modernização visa unicamente produzir para alimentar o desejo consumista, gerando assim maior rendimento às empresas.²⁶⁵ Na pós-modernidade, a idolatria continua tendo as mesmas características do passado: o fato de que todo e qualquer ídolo é obra humana, a imposição a uma submissão a

²⁶¹ LIBANIO, 1992, p. 447.

²⁶² LIBANIO, 1992, p. 447.

²⁶³ LIBANIO, 2014, p. 20-21.

²⁶⁴ LIBANIO, 2014, p. 41.

²⁶⁵ LIBANIO, 2014, p. 42.

esse ídolo (ou ídolos) e a exigência de vítimas sacrificadas para aplacar a fúria do ídolo (ou ídolos).

Destarte, o problema da idolatria não está resolvido pelo simples fato de a América Latina ser um continente eminentemente cristão. Ao contrário, a idolatria torna-se mais perniciosa pelo fato de entrar na cultura acompanhada dos mitos dominadores que a advogam. A religião tornou-se, não poucas vezes, pretexto para a manutenção ao invés de ser instância questionadora da idolatria. Por isso, a Teologia da Libertação teve e tem a missão de desmascarar os ídolos que cercam, esmagam e oprimem as pessoas, sempre exigindo um número de vítimas cada vez maior, para poderem manter-se firmes. Sejam os ídolos o mercado, como afirma J. Mo Sung ou o dinheiro e o consumo, como afirma Libanio, sempre são expressão de uma tentativa humana de manipular o divino. Os ídolos respondem aos anseios humanos de assumir o lugar do Deus verdadeiro, que, por sua vez, desmascara a idolatria como prática desumanizante. Para Libanio somente a revelação possui condições de denunciar a idolatria que se esconde, especialmente, em nossos sistemas econômicos:

A esses ídolos, a revelação anuncia o Deus verdadeiro, que não só não desvirtua a dignidade humana ao ser cultuado, mas, pelo contrário, o dignifica. Não só não exige sacrifícios humanos, como antes, proíbe-os e manifesta no homem sua verdadeira glória, a ponto de um homem, Jesus, ser a própria glória de Deus (Hb 1,3; 2Cor 4,6).²⁶⁶

Fica claro que o problema da idolatria no pensamento libaniano não é, então, uma questão ultrapassada pelo desenvolvimento do monoteísmo e pelos séculos de evangelização do Ocidente. Para Libanio, a idolatria levanta sérias questões aos teólogos, aos pastores e aos agentes de pastoral na América Latina. Ela se transforma no problema principal da evangelização dos povos latino-americanos. Pois, como se pode falar e anunciar o Deus verdadeiro em um continente onde reinam os ídolos da dominação econômica que continuam sacrificando inúmeras vidas humanas? Diante de tal indagação, Libanio é enfático ao afirmar que “uma Teologia da Revelação na América Latina não tem sentido a não ser na perspectiva do Deus da vida em radical confronto com os ídolos causadores da morte”.²⁶⁷

A temática da idolatria é perene desafio à Teologia da Revelação. A teologia sabe que apenas Deus é absoluto e deve proclamar essa verdade. Pois, em qualquer tempo ou lugar, como diz Libanio, “toda realidade humana ao absolutizar-se, termina tornando-se um ídolo

²⁶⁶ LIBANIO, 1992, p. 448.

²⁶⁷ LIBANIO, 1992, p. 448.

que devora a vida humana”.²⁶⁸ Os cristãos precisam constantemente voltar à revelação bíblica para poder desmascarar os ídolos que continuam ativos e destruidores na sociedade pós-moderna e em particular na América Latina.

4.2 O DEUS DOS POBRES

Desmascarar a idolatria é passo fundante para que se possa anunciar outra imagem de Deus. Voltando às fontes bíblicas, como já foi supracitado, percebe-se a proximidade de Deus em relação aos pobres, aos oprimidos. Novamente recorda-se que Deus ouviu o clamor do povo sofredor. E o que moveu Deus a intervir na história humana não foi o fervor religioso do povo de Israel. Deus ouviu o clamor do povo e sentiu seu sofrimento: Deus sente o sofrimento da humanidade: Ele não quer nem aceita que os homens sofram, Ele deseja a liberdade a todo ser humano.²⁶⁹

O clamor do povo sofredor é a manifestação de que os oprimidos não se submetem pura e simplesmente à opressão. O povo que outrora esteve escravizado no Egito, quando clama aos céus, externa a insubordinação do ser humano às realidades degradantes. O homem não aceita se submeter à opressão. O grito do povo oprimido, tanto hoje como outrora no Egito, é um apelo ao único juiz que pode escutar e fazer justiça. Para J. Comblin, foi o próprio Deus que suscitou no povo a consciência de sua situação de injustiça, “inspirando-lhe confiança na vontade libertadora de Deus”.²⁷⁰

Nesta atuação de Deus que inspira ao povo o desejo de libertação, o Deus que é revelado pela Escritura não faz uma opção pelos pobres. J. M. Vigil afirma que Deus “é ele mesmo opção pelos pobres, e aparece e se revela na opção pelos pobres dos pobres que se fazem sujeitos históricos”.²⁷¹ Logo, a afirmação tão enfática da Teologia da Libertação de que Deus é um Deus dos pobres não deve ser entendida como uma afirmação romântica, idealista. Também não é uma redução da teologia a uma convicção político-ideológica. Afirmar que Deus é um Deus dos pobres é a única possibilidade que os pobres possuem de viver e de manifestar seu sofrimento.²⁷²

²⁶⁸ LIBANIO, João Batista. Novos desafios e tarefas para a teologia na América Latina e Caribe. In: BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (Orgs.). **Teologia da libertação em prospectiva**. Congresso Continental de Teologia. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013b. p. 287.

²⁶⁹ RECK, Norbert. Será que se pode comprar Deus? Uma busca por vestígios. *Concilium - Revista Internacional de Teologia*, n. 358, p. 122, nov./dez. 2014.

²⁷⁰ COMBLIN, 1984, p. 10.

²⁷¹ VIGIL, José Maria. O que fica da opção pelos pobres? *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 26, n. 69, p. 203, maio/ago. 1994.

²⁷² VARGAS, 2013.

A afirmação de que Deus é um Deus dos pobres radicaliza-se em Jesus, imagem visível do Deus invisível (cf. *Col 1,15*), a partir da adesão que este fez pelos sofredores e excluídos de seu tempo. Os excluídos da vida social e religiosa sempre foram os prediletos de Jesus, destinatários do Reino de Deus, alicerce da nova comunidade e caminho privilegiado da revelação a todos os homens.²⁷³ Jesus se revela como aquele que cura, que alimenta, que consola, que protege, que encaminha, que perdoa. Por meio de Jesus, o rosto do Pai volta-se, de forma visível para os pobres deste mundo. Jesus quis todos àqueles que a sociedade não quis. Em contrapartida, os líderes religiosos e políticos da época rejeitaram a boa nova do Evangelho, que se tornou de alegria para os excluídos.

Jesus se revela como Deus que manifesta a sua misericórdia pelos pobres. Motivo pelo qual abala a ordem vigente da época e se torna um obstáculo aos poderes religiosos e políticos de seu tempo. Mas Jesus não retrocede e declara: “Felizes vós os pobres, porque vosso é o Reino de Deus” (*Lc 6,20*). O Nazareno declara felizes todos aqueles que, comumente, são considerados amaldiçoados, castigados, desgraçados. Na pregação das bem-aventuranças revela-se aos ouvintes o ponto de vista de Deus. O. Campana, ao tratar das bem-aventuranças lembra que “a felicidade dos bem-aventurados não está na pobreza, na dor ou na perseguição; está na presença de Deus junto a eles”.²⁷⁴

A teologia latino-americana, fiel à sua vocação, sempre esteve buscando compreender a inserção real de Jesus em seu contexto histórico, político, econômico. O contexto social de Jesus não é apenas um passo de técnica exegética, mas sim o horizonte para se estabelecer a fé como adesão a Jesus enquanto Cristo libertador dos pobres. Toda a atuação histórica de Jesus visou dar um testemunho do amor do Pai por todo ser humano, através de seu conflitivo, porém, preferencial amor pelos pobres.

Sabe-se que não existe acesso direto ao Jesus histórico. Nem se trata de entrar nesta discussão. Mas sim, no horizonte da Tradição da comunidade eclesial, lançar um olhar para Jesus, seu tempo, seus atos, suas predileções. Nas pegadas deixadas pela Escritura, a teologia da América Latina procura entender o caráter sociopolítico da morte de Jesus como consequência de sua opção pelos pobres e excluídos de sua época. Isso, segundo B. Ferraro, levou as comunidades a entender que a “melhor pregação de Jesus hoje é a constituição de comunidades coerentes com prática histórica dele”.²⁷⁵

²⁷³ FELLER, 1995, p. 55.

²⁷⁴ CAMPANA, 2007, p. 62.

²⁷⁵ FERRARO, 2007, p. 136.

Para Libanio, o percurso teológico percorrido pela América Latina nas últimas décadas descortina o verdadeiro rosto de Deus. O Deus verdadeiro é o Deus dos pobres. Este Deus ouve o clamor dos oprimidos e empenha-se profundamente na sua libertação. Segundo Libanio “o Deus da revelação na perspectiva latino-americana é experimentado cada vez mais como Deus presente no aqui e agora da existência, sobretudo, da humilhação física do povo dentro da qual ele clama por Deus”.²⁷⁶

Com isso Libanio quer dizer que esse novo rosto de Deus gera um novo enfoque para a teologia. A imagem de Deus que a teologia tradicional veiculou em sua pregação, começa a ceder espaço para uma nova imagem. Diz Libanio:

A Teologia da Libertação desloca a imagem tradicional de Deus para novo enfoque: do Deus criador providente, ocioso, intocado na sua imobilidade para o Deus pessoal envolvido na história; do Deus Pai poderoso, legitimador da ordem vigente para o Deus Pai misericordioso e libertador do povo; do Deus Altíssimo, distante da vida para o Deus próximo da vida humana concreta; do Deus legislador ao Deus comprometido com a liberdade e libertação humana; do Deus crido nas formulações dogmáticas, para o Deus acolhido no testemunho da entrega do Filho; do Deus insensível ao sofrimento injusto dos pobres para o Deus envolvido com o sofrimento deles.²⁷⁷

A revelação de Deus não está mais presa a cadeias históricas intransponíveis, pois essa nova imagem apresenta um Deus atuante e presente na história humana, constantemente manifestando-se em meio e por meio de seus preferidos: os pobres. Os pobres são uma epifania de Deus. O rosto do pobre revela o rosto de Deus. A teologia latino-americana pretende tocar o mistério de Deus quando toca a carne dos pobres. Eles mediatizam a revelação como sacramento para a salvação de toda a humanidade.

A Teologia da libertação só existe vinculada a uma experiência de Deus mediatizada nos pobres. Encontrando Deus nos pobres, escutando-o nos clamores dos sofredores, os teólogos da América Latina formularam os diversos enfoques teológicos. A Igreja, à medida que se compromete com os pobres e se torna uma Igreja dos pobres, torna-se a condição necessária para a experiência transcendental de Deus.²⁷⁸ No pensamento libaniano, a experiência de Deus deve ser vivenciada no interior da opção preferencial pelos pobres e no compromisso com a sua libertação. Torna-se indispensável articular a dimensão da gratuidade

²⁷⁶ LIBANIO, 1992, p. 454.

²⁷⁷ LIBANIO, 1993, p. 62.

²⁷⁸ LIBANIO, 1987b, p. 111.

contemplativa, vendo Deus presente nos pobres, com o empenho para libertar os pobres das injustiças sociais, que causam a pobreza e denigrem a dignidade humana.²⁷⁹

A Igreja redescobre-se a partir da opção preferencial pelos pobres. Ela começa a compreender que faz a mesma opção que seu Senhor fez e se dispõe a assumir a lutas dos pobres exatamente porque finalmente percebe que Deus está nos excluídos. Em relação à experiência de Deus a partir do pobre, Libanio é enfático:

No pobre, faz-se a experiência da proximidade do Reino de Deus. E é este Reino que nos impõe exigências de esperança, de práticas de caridade libertadoras, de decisões urgentes e inadiáveis. No pobre, Deus é experimentado na sua indestrutível realidade de transcendência na imanência, de presença ausente, de proximidade que se nos escapa e que não pode ser aprisionada. Pois o pobre é, ao mesmo tempo, o amado de Deus, o privilegiado de Deus, aquele a quem o Reino de Deus se dirige prioritariamente – sinal, portanto, da presença de Deus, de sua Transcendência agindo – e também fruto da injustiça, do pecado social, da criação de decisões egoísticas dos homens – sinal da ausência de Deus, tomada de distância da parte dele. O pobre enquanto amado de Deus é sinal do *já* do Reino, que está perto, aí onde está o pobre; o pobre é também sinal da distância, do *ainda não* do Reino, pois sua existência denuncia o pecado, a injustiça, a falta de fraternidade. Na sua paradoxal condição - amado de Deus e fruto da injustiça -, o pobre mediatiza a experiência do Deus da Vida, e a não-vida do pobre revela pela via do contraste a Deus como vida.²⁸⁰

Libanio abre uma segunda perspectiva em relação à nova imagem de Deus como Deus dos pobres: Deus é um Deus da vida. Pode parecer algo óbvio, mas não é. Precedentemente falou-se sobre a idolatria, exatamente para que se compreenda que os ídolos são realidades geradoras de morte. Os ídolos exigem sacrifícios humanos. O ídolo mata.

O Deus dos pobres precisa ser compreendido como Deus da vida. Ele nunca exigirá a morte, mas sim se colocará em defesa daqueles cuja vida está sendo ameaçada pelos ídolos. Enquanto Criador, Deus é a fonte da vida. Jesus disse que veio para que todos tenham vida em abundância (cf. *Jo* 10,10). Mais. Ele mesmo se diz a vida (cf. *Jo* 14,6). Portanto, segundo Libanio, “violar a vida fere o mais profundo do ser de Deus”.²⁸¹

A pregação de Jesus revela a face de Deus. Para Libanio, as bem-aventuranças, por exemplo, não apenas refletem o ponto de vista de Deus, mas também seu coração. Nas bem-aventuranças, Jesus mostra a predileção de Deus pelos pobres, pelos simples, pelos famintos, pelos misericordiosos etc. Não obstante, as bem-aventuranças externam a tristeza que Deus

²⁷⁹ LIBANIO, 1999, p. 115.

²⁸⁰ LIBANIO, 1987b, p. 111.

²⁸¹ LIBANIO, 1992, p. 454.

sente em relação aos gananciosos, aos apegados ao dinheiro, aos glutões à custa da fome dos pobres, aos que se julgam justos, aos que nadam no bem-estar.²⁸²

Quando se aponta para o Deus dos pobres, faz-se necessário lembrar que a parcialidade em favor dos excluídos é uma tomada de posição ativa. Deus, em grande parte dos relatos da Escritura, é libertador. O Deus que abomina a injustiça aproxima-se do injustiçado. O pobre, como mediação histórica, provisória da experiência de Deus, possibilita a experiência do ilimitado, do divino. No ser humano, que a injustiça social desumaniza, experimenta-se Deus. Por meio do pobre, abre-se à totalidade dos homens uma experiência radical do Deus que abomina a injustiça, o mal, os interesses ideológicos dos opressores.

Destarte, a Igreja precisa realizar continuamente a experiência do encontro de Deus nos pobres. Fora desta experiência, a imagem de Deus é distorcida, correndo o perene risco de abrir espaço para a idolatria. No amor aos pobres, diz Libanio, a Igreja reconhece o “caminho escolhido e seguido por seu mestre Jesus, para revelar sua experiência de Deus Pai”.²⁸³

Onde se encontra a originalidade da teologia latino-americana, se, em grande parte dos movimentos eclesiais e congregações religiosas, a experiência de Deus nos pobres foi o elemento fundante? Libanio explicita que a originalidade está no tipo de pobre que existe na América Latina. Neste contexto capitalista neoliberal, no continente latino-americano que ainda é chamado por muitos de terceiro mundo, o pobre é uma realidade da coletividade, o pobre é aquele que foi empobrecido pela desigualdade, o pobre é filho de decisões políticas egoísticas. Portanto, a experiência de Deus a partir do povo pobre, da massa sobrança, determinou uma nova abordagem teológica.²⁸⁴

O grande valor da Igreja, especialmente nestes tempos onde a desigualdade gerada pelo sistema econômico faz aumentar a pobreza, deve ser reconhecer a revelação de Deus a partir dos pobres. Deus manifesta-se e comunica-se no contexto dos pobres, por meio deles e neles. A opção preferencial pelos pobres faz com que se redescubra uma nova forma de se realizar a experiência do mistério divino. Deus sofre com os que sofrem, de modo que, na expressão libaniana, “os direitos dos pobres, são os direitos de Deus”.²⁸⁵

²⁸² LIBANIO, João Batista. **As linguagens sobre Jesus: do cristo carpinteiro ao Cristo cósmico**. São Paulo: Paulus, 2013a. p. 125.

²⁸³ LIBANIO, 1987b, p. 113.

²⁸⁴ LIBANIO, 1987b, p. 115.

²⁸⁵ LIBANIO, 1992, p. 455.

4.3 UMA NOVA TEOLOGIA FUNDAMENTAL?

O “Deus dos pobres” desloca o eixo da reflexão sobre a revelação divina e capacita aos teólogos repensar a revelação e a própria Teologia Fundamental. A Teologia Fundamental que surgiu na modernidade sob a forma de apologética hoje precisa receber uma atenção redobrada, pois os fundamentos da fé cristã em tempos chamados pós-modernos (ou até hipermodernos), correm o risco de serem esquecidos. Na América Latina a teologia precisa responder às indagações oriundas do processo de secularização, mas de forma muito pertinente, ao escândalo da pobreza e da exclusão social.

Neste sentido a Teologia Fundamental, mais do que nunca possui um amplo leque de atuação e de inserção na atualidade. A fé não é mais uma marca cultural, passada de geração em geração. A chamada “geração y” questiona os conteúdos culturais de seus antepassados, incluindo, evidentemente, a fé enquanto conteúdo tradicional. O neoliberalismo, de outra parte, tenta acomodar a fé cristã a um cenário religioso mais espiritualista, menos preocupado com o social. Enfim, um cristianismo distante do veio profético que lhe é próprio. A globalização massifica, derruba fronteiras e destrói valores universais. A idolatria do mercado dissolve as utopias, anestesiando as mentes através do imediatismo do consumo. No horizonte não há mais lugar para esperança, pois o importante é apenas gozar o presente.

Na complexidade das novas realidades, as respostas não podem ser simplistas. Em uma sociedade que perde a solidez das instituições, uma tentativa de resposta é o apego ao passado, ao tradicional, ao reacionário. Não obstante, é uma resposta que satisfaz camadas minoritárias da população. Outra resposta aponta em direção ao relativismo em relação aos valores cristãos e também humanos, que incorre no relativismo ético. Aos que se arriscam a crer a pergunta é: há espaço para a fé na atualidade? Desta pergunta, decorre a indagação: há sentido em fazer teologia? Por fim, pode-se perguntar em um terceiro momento: na instabilidade do presente, como elaborar uma teologia que trabalhe os fundamentos da fé?

Esse é um desafio para a teologia enquanto tal. Em qualquer lugar do globo, a teologia é desafiada a dialogar e a mostrar a sua importância para o mundo de hoje. A luz no fim do túnel se dá pelo diálogo. Uma teologia que não dialogue com o mundo contemporâneo, é, simplesmente, irrelevante.

Libanio apostou até o fim na fé e no seu caráter científico, ou seja, na teologia. Não perdeu a esperança de que há lugar para a fé no mundo atual. Muito pelo contrário, ele percebeu que a herança cristã marcou e pode ainda marcar profundamente a realidade política, social e econômica. Na leitura de seus textos, qualquer leitor fica impressionado pela

capacidade que este autor teve em analisar o presente, mas, especialmente, impressiona a leveza com a qual tratou os temas e o otimismo a partir do qual motivou os leitores a não perderem a esperança nas forças internas da fé cristã.

É possível, na realidade latino-americana, que, diante do processo voraz de globalização, enfrentar todos os grandes problemas da atualidade, elaborar-se uma Teologia Fundamental a partir das convicções da Teologia da Libertação? O conceito de revelação, pensado através da ótica latino-americana é desafiado a fomentar uma Teologia Fundamental que estabeleça diálogo com o mundo atual.

4.3.1 Uma perspectiva libertadora de revelação

Após ter analisado a releitura da revelação, releitura essa que foi realizada pela teologia latino-americana, percebem-se novas dimensões da manifestação, ou autocomunicação de Deus na história. Na abordagem libaniana, pode-se centrar a novidade trazida pela teologia da América Latina, especialmente no tocante a três realidades: 1) a revelação é encarada fundamentalmente na perspectiva da libertação dos pobres; 2) Dentro desta realidade, procura-se entender o projeto salvífico de Deus; 3) Como consequência emerge uma nova imagem de Deus: o Deus dos pobres.²⁸⁶

As duas perspectivas fundamentais da Teologia da Libertação continuam sendo o primado da práxis e a descoberta do pobre como *locus theologicus*. Sendo assim, a libertação dos pobres é o primeiro motor para uma nova visão da revelação divina. A libertação dos oprimidos anuncia o coração de Deus que não se permite não agir diante das injustiças históricas. Deus está envolvido com a humanidade. Deus age historicamente em favor dos “sobrantes”, daqueles que não são considerados “necessários” pelos detentores do poder político e econômico.

A libertação dos pobres das cadeias do sistema político-econômico que os escraviza é, na ótica da teologia latino-americana, a concretização histórica da vontade salvífica do Pai. A salvação é muito mais ampla que a libertação sociopolítica, mas sem esta, a salvação perde seu caráter de intervenção divina na história. Deus revela-se como aquele que age na história, que escuta o clamor do povo e desce para libertá-lo do jugo da opressão.

Em Jesus, a revelação de Deus como “libertador” atinge seu ápice. Ele na encarnação assumiu nossa condição de pobreza para manifestar a proximidade de Deus com os

²⁸⁶ LIBANIO, 1992, p. 457.

oprimidos. Não se pode descurar do Jesus histórico, profeta de Nazaré, que colheu a cruz como consequência última de sua opção pela libertação dos pobres. Para Libanio, a fé no seguimento de Jesus é expressa “num seguimento de libertação dos pobres”.²⁸⁷

O projeto salvífico de Deus é, então, na América Latina entendido no horizonte da libertação. Salvação e libertação são duas realidades correlatas. A salvação possui uma dimensão histórica. Essa dimensão tornou-se visível nas gestas de Cristo. Jesus revolucionou a revelação de Israel, pois em seus atos mostrou como Deus age. Ele revelou um Deus que ama especialmente as pessoas necessitadas, carentes, pobres, perseguidas, sofridas, humilhadas.²⁸⁸ A teologia da América Latina não quis reduzir a salvação a um projeto político. No entanto, sem a realidade histórica libertadora, a salvação perde sua identificação com o Deus que se revelou. Pois Deus revelou sua salvação a partir da libertação. Libanio deixa claro que a Teologia da Libertação entende a salvação para além da libertação política. A salvação atinge o homem na totalidade de sua relação com Deus; portanto, tem um alcance para além da história. No entanto, a teologia latino-americana articula, segundo Libanio, a salvação com “as libertações humanas, enquanto essas são mediações imperfeitas, contudo reais da libertação salvífica de Deus”.²⁸⁹

O projeto salvífico de Deus, que, portanto, possui uma profunda relação com a libertação humana, manifesta que Deus toma partido em favor dos oprimidos. Deus escolheu os pobres para poder manifestar ao mundo seu projeto salvador. Deus não é imparcial diante do mal que existe no mundo. Ele fez uma opção preferencial pelos pobres, pelos excluídos, pelos oprimidos, pelos que sobram. Destarte, o Deus da revelação é um Deus dos pobres.

O Deus dos pobres desmascara a idolatria que denigre a dignidade humana. Os frutos da idolatria são as vítimas, que, em número sempre crescente, perdem a vida para aplacar os desejos dos falsos deuses. Na lógica neoliberal, os falsos deuses do mercado, do dinheiro, do consumo, assumem sutilmente o lugar do Deus verdadeiro. O Deus da revelação, enquanto Deus dos pobres desafia a idolatria ao colocar-se ao lado dos injustiçados. Ao contemplar o Deus dos pobres, contempla-se um Deus da vida, que tudo criou e que deseja plenitude de vida para todo ser humano. Nas palavras de Libanio, “falar da vida a partir sobretudo de sua negação no sofrimento do pobre faz-se caminho primeiro para um discurso sobre Deus”.²⁹⁰

A Teologia da Libertação trilha novas compreensões da revelação, reconhecendo a presença constante de Deus nos processos humanos de libertação. A manifestação de Deus

²⁸⁷ LIBANIO, 2003a, p. 111.

²⁸⁸ LIBANIO, 2013a, p. 65.

²⁸⁹ LIBANIO, 1987b, p. 152.

²⁹⁰ LIBANIO, 1992, p. 456.

não se esgotou em Jesus. O Jesus histórico vai se desvelando, ao longo de todos os tempos pela atuação do Espírito Santo. A realidade presente, então, é confrontada com o perene agir de Deus, que teve momentos paradigmáticos no passado.²⁹¹

Libanio segue o método fenomenológico-hermenêutico para desenvolver uma perspectiva libertadora de revelação. O método, aplicado também ao longo do desenvolvimento deste texto, basicamente analisa as realidades concretas (os fenômenos), interpretando-as (processo hermenêutico) à luz da revelação divina. Mas não só. Neste método, a hermenêutica não apenas interpreta os fenômenos, como, também, é reformulada a partir dos fenômenos.²⁹² A consequência prática é que a revelação é entendida à luz das realidades concretas. Se a teologia latino-americana não se pusesse a desocultar a realidade social em que os pobres se encontram, não poderia discernir os sinais da atuação de Deus.²⁹³ Fecha-se um círculo hermenêutico entre a realidade sociopolítica e a revelação divina.

Emerge então, da teologia latino-americana, uma perspectiva nova da revelação. Libanio tem clareza dessa realidade. Para o pensamento libaniano, a revelação de Deus se dá na libertação dos oprimidos e a libertação dos oprimidos é revelação de Deus. Não se está aqui elaborando um simples jogo de palavras. A revelação, enquanto autocomunicação de Deus é acessível a partir das experiências de libertação dos oprimidos. E a libertação dos oprimidos lança uma perspectiva nova para que se possa reinterpretar toda a revelação cristã. Toda a revelação é analisada pelo seu viés libertador. Ou, como sintetiza o próprio Libanio: “a revelação é mediação da práxis libertadora e a libertação é mediação da revelação”.²⁹⁴

Com isso, Libanio quer afirmar, fundamentalmente duas coisas: primeiro, a revelação divina torna-se mediação da práxis pelo fato de que ela preenche de conteúdo a práxis libertadora que é exercida ou que deveria ser exercida pelas comunidades cristãs. Assim, a prática libertadora das comunidades cristãs torna-se a práxis libertadora de Deus. A práxis cristã libertadora desvela para si própria e para toda a comunidade humana o ser de Deus, sua imagem mais plena, sua vontade salvífica universal.

Em segundo lugar, Libanio afirma, simultaneamente, que a libertação é mediação para a revelação, enquanto novo lugar hermenêutico para se interpretar a manifestação de Deus. Por meio da libertação, da práxis libertadora, é possível lançar um novo olhar sobre a revelação de Deus. Aqueles que se envolvem no processo de libertação, captam elementos

²⁹¹ LIBANIO, 1992, p. 83.

²⁹² LIBANIO, 1992, p. 83.

²⁹³ LIBANIO, 1987b, p. 205.

²⁹⁴ LIBANIO, 1992, p. 84.

reveladores de Deus que podem passar despercebidos a outras pessoas. Isto ocorre porque Deus quis manifestar-se à humanidade como Deus libertador.²⁹⁵

A revelação na perspectiva da libertação é um horizonte constantemente aberto. Isso por dois motivos: pelo fato de que não é possível esgotar a manifestação de Deus em nenhuma linguagem teológica e porque a história humana, marcada pelo pecado, continuamente oferece realidades de opressão que serão combatidas por movimentos e práticas libertadoras. Logo, o círculo hermenêutico não se esgota, não envelhece e não caduca. É uma perspectiva de revelação que liberta, pois acompanha a história, quebrando paradigmas. Ao mesmo tempo, é uma perspectiva que liberta a revelação de qualquer tentativa de aprisionar a autocomunicação de Deus em formulações estáticas, enrijecidas.

4.3.2 As características da revelação na perspectiva da libertação

João Batista Libanio, ao longo de sua trajetória como teólogo e docente na área de Teologia Fundamental, diante dos desafios não se permitiu enclausurar numa ótica teológica fechada. No seu primeiro manual de Teologia Fundamental, *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, Libanio procurou responder ao que chamou de “dupla modernidade”. Por dupla modernidade, o teólogo mineiro entende que acontecem duas abordagens da modernidade: a primeira ligada ao mundo europeu, ou dos países desenvolvidos, cujos questionamentos ocorrem no patamar da razão científica e da subjetividade; a segunda modernidade ou ilustração é aquela ligada aos povos subdesenvolvidos, que, ainda são chamados (apesar de que essa nomenclatura esteja em constante revisão) de “terceiro mundo”. Na segunda ilustração, o acento não é mais da razão científica, mas sim, da situação sociopolítica em que os povos da periferia do mundo viviam.²⁹⁶

Mais tarde, passados quase 10 anos, em 2000, Libanio reformulou seu método, escrevendo um novo manual, um novo tratado. O livro chamado *Eu creio, nós cremos: tratado da fé* apresenta uma reformulação da Teologia Fundamental, a partir da irrupção da chamada pós-modernidade. Ainda seguindo o método da Teologia da Libertação, Libanio nesse tratado permaneceu partindo da realidade. No entanto, ao invés de partir da realidade da revelação objetiva, Libanio preferiu partir da fé. Neste tratado, Libanio procura analisar o fenômeno da subjetividade, filha da pós-modernidade para, posteriormente, apontar em direção à fé eclesial, comunitária, libertadora.

²⁹⁵ LIBANIO, 1992, p. 84.

²⁹⁶ LIBANIO, 2012b, p. 20.

O ideal não mudou, mudou apenas a abordagem metodológica. Isto porque a Teologia Fundamental trabalha os fundamentos da fé. Estes fundamentos são oriundos da revelação e, portanto, por mais que possam ser reinterpretados, não podem ser mudados.

Libanio formulou, já em seu primeiro tratado de teologia fundamental, onze características da revelação na perspectiva latino-americana. E manteve-se fiel a estas características até o fim da vida. Isso pode ser afirmado sem medo de equívoco porque, no livro que foi publicado pouco tempo depois de sua morte e que Libanio revisou poucos dias antes de partir para a eternidade, intitulado *Introdução à Teologia Fundamental*, as onze características foram mantidas sem que houvesse nenhuma alteração na sua formulação. Estas características sintetizam os enfoques da revelação a partir da abordagem latino-americana.

A primeira característica da revelação foi formulada por Libanio assim: “antes como uma autocomunicação de Deus feita aos pobres e, a partir deles, entendida em relação aos outros que indiscriminadamente feita a todos”.²⁹⁷ Quando, ao longo do presente texto abordou-se a opção preferencial de Deus pelos pobres já se trouxe à luz essa dimensão da revelação. O pobre mediatiza a revelação divina a todos os homens. Não é uma opção excludente, mas preferencial, em que Deus institui o pobre como sacramento de salvação para toda a humanidade.

A segunda característica da revelação presente no pensamento libaniano é o entendimento da revelação “antes como interpelação de Deus que ensinamento”.²⁹⁸ A *Dei Verbum* já sinalizava tal ideia. É fundamental ter clareza de que a revelação não consiste em um conjunto de doutrinas, mas sim, em uma abordagem de Deus à história. Deus estabelece um diálogo com o ser humano. Deus se revela salvando a humanidade e a salva revelando-se. A revelação, por sua vez, é uma proposta, por isso, exige uma resposta por parte do homem. Essa resposta é a fé, como acolhida do projeto salvífico de Deus.²⁹⁹

Uma terceira característica da revelação em chave libertadora é que ela se constitui “antes como práxis libertadora que moral intimista”.³⁰⁰ Não se observa a revelação a partir de uma experiência subjetiva de Deus, mas sim, a partir da manifestação de Deus enquanto libertador do povo. A práxis libertadora de Deus move a comunidade dos crentes à prática da libertação de todos aqueles que vivem sob o jugo da opressão.

²⁹⁷ LIBANIO, 1992, p. 452.

²⁹⁸ LIBANIO, 1992, p. 452.

²⁹⁹ LIBANIO, 2000, p. 14.

³⁰⁰ LIBANIO, 1992, p. 452.

A quarta característica desta abordagem da revelação entende-a “antes em vista da transformação do futuro que da guarda do passado”.³⁰¹ O momento fundante ou constitutivo da revelação chegou à sua plenitude em Jesus Cristo. No entanto, a Igreja, ao longo dos séculos continua se aprofundando no mistério da revelação divina. E mais. A comunidade capta que Deus continua se revelando na história. Destarte, a revelação, mais do que um “depósito” é um projeto. O Deus que se revela na história entregou à comunidade dos crentes os instrumentais necessários para que esta pudesse reconhecer a sua presença salvífica que acompanha a história.

A revelação também é entendida “antes como conversão comprometida com a realidade que transformação do coração individual”.³⁰² Por muito tempo a Igreja acentuou a dimensão pessoal da conversão: *salva animam tuam!* E com sinceridade acreditou que com a conversão pessoal se pudessem aliviar os sofrimentos humanos. A Teologia da Libertação trouxe nova perspectiva. Não basta uma conversão de indivíduos sem que aconteça a transformação de toda a realidade geradora de morte. Isso fica claro com o reinado absoluto do neoliberalismo. O projeto de Deus para a humanidade é coletivo: que as pessoas possam viver em fraternidade, com justiça e dignidade.³⁰³ A revelação exige uma tomada de atitude conjunta, onde se desmontem as lógicas de dominação, estabelecendo a justiça que floresça na tão desejada paz.

A sexta característica da revelação aponta para uma nova imagem de Deus. Faz parte da abordagem latino-americana da revelação perceber Deus “antes como um Deus envolvido com a luta dos homens que soberano juiz, ‘deus otiosus’”.³⁰⁴ A teologia latino-americana não dá tanta atenção para os traços abstratos de Deus: sua onipotência, sua onisciência, sua onipresença ou onibenevolência. Na América Latina os teólogos olham para Deus da mesma forma que o povo olha: como o Deus dos pobres. O Deus dos pobres ouve o clamor dos filhos em opressão e não se escusa de vir em socorro dos mesmos. Na ótica da libertação, Deus não é impassível em relação ao sofrimento humano. Não. Ele sofre quando seus filhos sofrem. Ele se encontra totalmente envolvido na história dos homens.

Uma sétima característica no horizonte da libertação é perceber a revelação “antes como projeto libertador para toda a humanidade que patrimônio da Igreja”.³⁰⁵ A comunidade cristã não é possuidora da revelação, mas sua servidora. A revelação não é uma posse

³⁰¹ LIBANIO, 1992, p. 452.

³⁰² LIBANIO, 1992, p. 452.

³⁰³ LIBANIO; MURAD, 2001, p. 172.

³⁰⁴ LIBANIO, 1992, p. 452.

³⁰⁵ LIBANIO, 1992, p. 452.

pertencente apenas à Igreja, mas sim uma manifestação divina a toda a humanidade. Nesta manifestação, Deus revela a si mesmo e o seu projeto de salvação. As libertações humanas que, ao longo dos séculos foram e continuam acontecendo, são a mediação da salvação. Quando a libertação ocorre, quando a dignidade da pessoa humana é restaurada, quando o pecado estrutural é desenraizado, aí acontece a revelação.

A oitava característica que Libanio enumera para que se entenda a revelação na perspectiva da América Latina, é a manifestação de Deus “antes como projeto a ser começado na história que a ser vivido já totalmente pronto na vida eterna”.³⁰⁶ Utopia e esperança formam o eixo dessa ideia. A esperança cristã aponta para o horizonte escatológico. Mas a esperança se torna alienante se não capacita o homem a procurar estabelecer na realidade intra-histórica o Reino de Deus. Em termos sociológicos, entra em cena a utopia, mediação concreta da esperança e anseio humano pelo infinito. O cristão, iluminado pela esperança da vida plena na eternidade, precisa respirar a utopia de um mundo onde a justiça e a paz sejam sinais do Reino definitivo. Não é possível que o crente espere adentrar no Reino eterno, se não se dispôs a transformar a realidade sociopolítica atual.

A nona característica elencada pelo teólogo mineiro é a de entender e revelação “antes como um projeto a ser entendido em articulação com uma realidade socioanaliticamente analisada que em si mesmo”.³⁰⁷ O ser humano só tem acesso à revelação de Deus na história. Destarte, sem instrumentos capazes de analisar a história, também fica impossibilitado de discernir a manifestação divina no seio da realidade concreta. Os teólogos, então, aproximam-se das ciências sociais para poder desvelar as estruturas de injustiça e dominação da realidade social.³⁰⁸ As mediações socioanalíticas, então, elaboram a ponte hermenêutica entre a realidade social e a revelação. Tendo o resultado da análise crítica elaborada pelas ciências sociais, a Teologia da Revelação faz despontar novos enfoques do juízo de Deus sobre a história.

A décima característica da revelação no enfoque latino-americano é descobrir a revelação “antes como um projeto a ser realizado na história por ações propiciadas por análises sociais que restrito a obras já definidas anteriormente”.³⁰⁹ A fé sem obras é morta, já enfatizava a Carta de São Tiago. No entanto que obras são exigidas da fé? A análise social realizada pelas ciências sociais descortina, em cada tempo e lugar, quais são os desafios ao projeto salvífico de Deus. O projeto libertador de Deus articula-se na história por meio de

³⁰⁶ LIBANIO, 1992, p. 452.

³⁰⁷ LIBANIO, 1992, p. 452.

³⁰⁸ LIBANIO; MURAD, 2001, p. 175.

³⁰⁹ LIBANIO, 1992, p. 452.

ações concretas que, precedentemente, tenham sido refletidas no interior das ciências sociais competentes. Deus, manifestando-se na história humana, nos processos e movimentos de libertação, capacita o homem a descortinar, por todos os meios racionais, o pecado social.

Por fim, a décima primeira característica da revelação dentro contexto teológico latino-americano é interpretá-la “antes como projeto a ser vivido dentro da conflitividade social até o martírio que uma mensagem de reconciliação por cima dos conflitos”.³¹⁰ Os cristãos, tocados pela revelação de Deus como Deus libertador, não podem contentar-se em tentar harmonizar a fé com um contexto social injusto. Os mártires latino-americanos são um grito que brada aos céus, um clamor por justiça. Homens, mulheres, jovens e crianças testemunharam a fé na América Latina e não temeram perder a vida por amor aos homens e por um acentuado senso ético de justiça, enfrentando, inclusive a justiça humana.³¹¹ Brilha no horizonte, entre tantos outros, o reconhecimento do martírio do Beato Oscar Romero.

Libanio, nestas características, acentua o fundamental para uma releitura da revelação a partir da teologia latino-americana. Ao longo do presente texto tais características apareceram e foram desenvolvidas e sistematizadas de acordo as pegadas deixadas por Libanio em seus livros e artigos. O conjunto destas características também possui um proeminente caráter dialético. De tal feita que ter em vista estas características capacita o crente a permanecer aberto à constante manifestação de Deus na história.

4.4 A TEOLOGIA QUE SE LIBERTA DA ALIENAÇÃO: EM BUSCA DE UMA NOVA TEOLOGIA FUNDAMENTAL

Uma perspectiva nova de revelação exige um repensar integral da teologia. Não sendo uma teologia do genitivo, mas uma “teologia total”³¹², particularmente enquanto método teológico, a Teologia da Libertação chegou a ser considerada uma espécie de Teologia Fundamental. Consideração essa demasiado reducionista.³¹³ No entanto, uma Teologia Fundamental latino-americana, precisa assumir como basilar e nuclear a perspectiva libertadora de revelação. Isso porque o círculo hermenêutico que se estabelece entre revelação e libertação possui incidências em todo e qualquer tratado teológico.

³¹⁰ LIBANIO, 1992, p. 452.

³¹¹ LIBANIO, 1996a, p. 82.

³¹² AQUINO JÚNIOR, 2012b, p. 19.

³¹³ LIBANIO, João Batista. Da apologética à teologia fundamental: a revelação cristã. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). **Concílio Vaticano II: análise e perspectivas**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 182.

Mas não adianta apenas repensar a teologia momentaneamente. A questão que se poderia levantar é exatamente: uma perspectiva libertadora de revelação é capaz de libertar a teologia da alienação (ou engessamento) que, constantemente, figura como perigo para o trabalho teológico? Com isso o que se indaga é a capacidade ou incapacidade de se estabelecer a perspectiva libertadora de revelação como aquilo que livrará a teologia de perder a sua relevância social.

A religião foi criticada como alienante. Foi criticada como mantenedora do *status quo* das desigualdades sociais. Porém, a conclusão de Libanio é que a Teologia da Libertação em seu desenvolvimento respondeu satisfatoriamente a esta crítica. Para os teólogos latino-americanos, a fé e a práxis transformadora são duas realidades inseparáveis. No entender da teologia latino-americana, o acento dado à práxis libertadora desalienou a fé e a teologia de formas caducas e imobilizadoras.³¹⁴

Não existe fé fora do contexto social em que se vive. A fé é uma resposta à revelação de Deus e está condicionada, pelo menos em suas categorias de expressão, pelo contexto cultural. Portanto, o contexto deixa marcas na fé dos crentes. A ponto de Libanio poder dizer que “tanto a revelação é interpretada e lida a partir dessa situação, como a fé encontra aí suas respostas”.³¹⁵ Como na América Latina o maior desafio à fé dos cristãos é a injustiça, volta-se sucessivamente à pergunta: como crer num continente de tanta injustiça? Defronte a tal indagação, Libanio responde formulando outra questão: como enfrentar a injustiça a partir da fé cristã?

A capacidade de formular tais indagações acena para uma teologia que se liberta da alienação e do engessamento terminológico e conceitual. Libertar-se da alienação significa deixar o academicismo conceitual e apresentar à teologia sua vocação pública. E neste sentido a noção libertadora de revelação capacita a teologia a retomar seu lugar no mundo.

A Teologia da Libertação não é um movimento homogêneo, nem unifocal. Ela tem trilhado diversos caminhos, de acordo com os contextos sociais em que está inserida. Um dos caminhos visa “libertar a própria teologia, purificando-lhe semanticamente os conceitos da ganga impura, fonte de dominação”.³¹⁶ É uma tarefa intrateológica de caráter fundamental na releitura das categorias teológicas. É uma função analítica em relação à linguagem teológica. Tal linguagem pode estar carregada de elementos que reflitam condições de opressão, perpetuando-a.

³¹⁴ LIBANIO, 2003c, p. 65.

³¹⁵ LIBANIO, 2000, p. 41.

³¹⁶ LIBANIO; MURAD, 2001, p. 194.

Libanio traz à tona a importância de desideologizar os conceitos teológicos que, por muito tempo, desempenharam um papel de manter o povo oprimido calado, submisso. Por vezes a teologia expressou como vontade de Deus determinadas situações sociopolíticas, justificando-as. Esse trabalho teológico, que poderia se chamar de “teologia de corte”, é extremamente alienante e oculta o rosto libertador de Deus.

Por isso, Libanio diz que o projeto da Teologia da Libertação é “refazer a teologia por dentro, para que seja realmente libertadora. E não aconteça que se proclame libertadora, mas mantenha o povo oprimido com seus ensinamentos”.³¹⁷ Para que a teologia possa se libertar das amarras ideológicas e conceituais, a perspectiva libertadora de revelação é imprescindível. Tendo em mente que a revelação se mediatiza na libertação humana e que a libertação possibilita descobrir novas dimensões da revelação, a linguagem da teologia precisa revestir-se deste caráter dialético, onde o círculo hermenêutico (realidade histórica e revelação) exige uma constante reformulação da estrutura da linguagem teológica.

Diante de uma linguagem teológica carregada de elementos pré-modernos, escolásticos, o desafio, segundo Libanio é fazer com que a linguagem teológica se torne inteligível para quem vive a cultura atual.

A Teologia Fundamental acabou tornando-se uma Teologia da Revelação. Em seus textos, Libanio não define se é possível ou não elaborar uma nova Teologia Fundamental. Porém, quem os lê e percebe a constante evolução metodológica aplicada pelo teólogo mineiro, constata o esforço para a elaboração de uma Teologia Fundamental que responda a cada momento histórico. E uma nova Teologia Fundamental só emerge quando se leva em conta a que visão de revelação se quer dar cientificidade. Diz Libanio que:

É perguntando à Revelação o que é Revelação que é possível começar o estudo da teologia fundamental. É uma entrada no interior da fé, por parte de quem crê, à busca de mais luzes e firmeza para sua fé. A Revelação é vista na sua totalidade de fato e de conteúdo, de iniciativa primordial de Deus e de manifestação.³¹⁸

Porém, Libanio reconheceu que por mais que a revelação seja compreendida em uma perspectiva libertadora, a preocupação com o sujeito, preocupação que já se vislumbrava na modernidade, deixa pouco espaço para que qualquer autoridade externa ao homem tenha força impositiva. Na pós-modernidade, o desafio é ainda mais desnorteante, pela fragmentação da cultura e da fé. E por esse motivo, Libanio diz que começar o estudo da teologia a partir da

³¹⁷ LIBANIO, 1993, p. 25.

³¹⁸ LIBANIO, 2003a, p. 15.

revelação torna-se, pedagogicamente, cada vez mais inviável.³¹⁹ Neste sentido, a Teologia Fundamental deve ser hoje trabalhada em nível de uma resposta do homem (fé) à proposta de Deus (revelação).

Contudo, se a sensibilidade pós-moderna não aceita uma autoridade externa ao próprio homem, a Teologia Fundamental alicerça-se como estudo crítico do fundamento da fé diante do homem atual. O fundamento da fé é a revelação. Destarte, a revelação em chave libertadora, desenvolve sim uma Teologia Fundamental, de caráter latino-americano, que externa uma proposta ao homem pós-moderno e que busca responder aos anseios dos pobres que vivem excluídos pelo sistema sociopolítico.

³¹⁹ LIBANIO, 2003a, p. 17.

CONCLUSÃO

O conceito de revelação é demasiado amplo e somente em tempos recentes é que a teologia debruçou-se sobre ele. A presente pesquisa visou desenvolver a noção de revelação a partir da teologia produzida na América Latina, tomando como referencial teológico principal a obra do teólogo João Batista Libanio. Teólogo e professor, ao longo de grande parte de sua vida, Libanio sistematizou em livros e artigos diversas temáticas da teologia católica, dando prioridade ao que se refere à Teologia Fundamental.

Lançando um olhar para o magistério da Igreja, percebe-se que somente no Concílio de Trento a revelação divina, ainda que indiretamente, foi tematizada. Clareza semântica emerge no século XIX com o Concílio Vaticano I. Neste concílio, a Igreja toma a defesa do conhecimento natural de Deus (revelação natural), através das coisas criadas, ao mesmo tempo em que exalta a revelação sobrenatural de Deus ao ser humano. Na revelação sobrenatural, Deus intervém objetivamente junto ao ser humano. O Vaticano I insurge-se contra problemas de seu tempo: confronta-se com a razão pretenciosa que não admite a revelação e com a visão pessimista da razão que aponta apenas para a revelação positiva.

Passado quase um século desde o termo do Concílio Vaticano I, o Concílio Vaticano II resgata a necessidade de se estudar a revelação divina com maior empenho. Diante das mudanças de época os padres conciliares não admitiram entender a revelação como um amontoado de verdades dogmáticas, mas sim como um processo dialógico entre Deus e o homem. O documento conciliar *Dei Verbum* trabalha a revelação como uma manifestação amorosa e livre de Deus ao homem. Deus dá a conhecer a si mesmo e ao seu desígnio salvífico. A revelação é compreendida de forma aberta, como comunicação de Deus no horizonte da história.

Somente com esse pano de fundo é que se pôde partir para uma interpretação da revelação divina como a que se desenvolveu na teologia da América Latina. A Teologia da Libertação resgata a dignidade da história, vencendo a dicotomia entre história da salvação e história profana: existe apenas uma história que é o lugar da manifestação de Deus. Redimindo a história de uma dicotomia perniciosa, surge, no contexto da opressão e da exclusão um novo horizonte a partir do qual se elabora a teologia: o pobre.

Aqui a teologia de Libanio configura-se como sistematizadora dessa perspectiva latino-americana da revelação divina. Para Libanio a história possui uma estrutura crística e toda ela configura-se como uma ação salvífica e libertadora de Deus. A revelação apresenta Deus como horizonte de sentido da história ao mesmo tempo em que a história mediatiza a

revelação divina. Neste sentido o Reino de Deus, pregado e iniciado por Jesus se manifesta nas ações libertadoras que acontecem no seio da história humana, apontando para a escatologia como meta da história humana. O cristão deve saber que a história sempre será lugar do transitório e que a plenitude é escatológica. Não obstante, é exatamente a esperança na plenitude escatológica que deve alimentar às comunidades cristãs a reassumirem a utopia por um mundo mais justo dentro da história.

Por apontar a história como lugar da manifestação do Reino de Deus, Libanio afirma que para que se possa entender a revelação de Deus faz-se necessário o emprego de três categorias importantes: a contextualização sociopolítica que faz com que os textos da Escritura sejam lidos dentro de contexto político em que foram redigidos; a práxis cristã que verifica a veracidade da fé proclamada; e as mediações socioanalíticas, que consta do uso das ciências sociais para analisar a realidade sociopolítica. Estas categorias formam um momento pré-teológico e analítico do contexto social. As mediações socialíticas permitem ao teólogo entender a pobreza em suas estruturas sociais para poder refletir à luz da revelação e elaborar uma práxis condizente com a fé.

A consequência assumida pela Teologia da Libertação e por Libanio a partir da análise da revelação cristã num contexto de opressão e de miséria é a opção preferencial pelos pobres. Para Libanio a revelação apresenta um Deus que fez essa opção preferencial pelos pobres. A Igreja precisa refletir em sua ação a parcialidade de Deus em favor dos excluídos. Pois, na lógica libaniana os pobres são mediação salvífica para todos os outros, e rejeitá-los é rejeitar a salvação.

Libanio então aponta que a pobreza estrutural, que arranca a dignidade dos seres humanos é um fruto do pecado social gerado pelas relações sociais de domínio de uns sobre os outros. E essa dimensão social do pecado precisa ser enfrentada para que não se caia na ilusão de que o pecado é uma realidade puramente individual. Libanio acredita que as gestas libertadoras de Deus denunciam uma visão unilateral e intimista de pecado. A revelação divina condena o pecado em sua integralidade.

E por esse motivo Libanio chama atenção para a ideologização da religião. Recorda que de muitos modos as classes economicamente dominantes usaram da fé cristã para poder justificar seu poder. Ideologias dominantes, então, partidarizaram a fé na busca de manter interesses particulares. Para Libanio estas ideologias de domínio não resistem à revelação que mostra como Deus sempre se coloca ao lado dos pobres. Não obstante, quando a ideologia toma partido pelos pobres e excluídos, denuncia a tentativa de uma espiritualização da fé e manifesta, em seus aspectos libertadores, a ação de Deus em meio à sociedade.

Tendo em mente essa opção preferencial de Deus pelos pobres, Libanio apresenta as CEBs como parte do desejo salvífico de Deus. Segundo Libanio, as CEBs são um verdadeiro sacramento da presença de Deus e de sua mensagem de salvação. É Deus mesmo quem convoca o povo simples e humilde para ser comunidade que reza, dialoga e que busca a libertação. Na leitura popular da Bíblia, as pequenas comunidades alimentam-se da revelação. Partindo da realidade da vida, as comunidades leem a Bíblia. A Palavra de Deus, então, torna-se luz para a vida de fé e para a luta social do povo. A leitura popular da Bíblia realizada pelas CEBs tem como propósito discernir a revelação de Deus na vida do povo sofrido em qualquer tempo e lugar.

Partindo da revelação do Deus que privilegia os pobres e sua libertação, Libanio afirma que a Teologia da Libertação esboça uma nova imagem de Deus. Deus é um Deus dos pobres. É um Deus libertador. E a libertação histórica dos oprimidos faz parte do seu plano salvífico que possui um caráter universal. A idolatria do mercado, do dinheiro e do consumo só é denunciada pela revelação do Deus que se põe ao lado dos excluídos. Para Libanio é na periferia dos ídolos da opressão que acontece a manifestação do Deus da vida. Enquanto os ídolos exigem o sacrifício dos pequenos deste mundo, o Deus verdadeiro emerge como defensor da vida para todos, especialmente para aqueles que estão à margem da sociedade.

Libanio tem clareza de que a revelação é mediação da práxis libertadora enquanto oferece conteúdo à práxis cristã libertadora que desvela o ser de Deus e sua vontade salvífica. Simultaneamente a práxis libertadora é mediação para a revelação, pois a práxis libertadora é lugar hermenêutico para se interpretar a revelação divina. Assim, a revelação no pensamento de Libanio é um horizonte aberto. De igual modo também permanece aberto o desafio de se elaborar uma nova Teologia Fundamental a partir do conceito de revelação pensado pela teologia latino-americana.

Libanio procurou reelaborar, constantemente sua metodologia. Por isso pode-se dizer que, apesar de não afirmar claramente a possibilidade de uma nova Teologia Fundamental, ele buscou incessantemente concretizar uma Teologia Fundamental que respondesse aos anseios da pós-modernidade dentro do contexto sociopolítico da América Latina. O desafio da Teologia Fundamental na América Latina é duplo: o homem pós-moderno e a condição de exclusão social que ainda desafia a fé dos cristãos.

A compreensão de revelação que emerge da ótica libaniana é de um profundo caráter pastoral. Sistematizando e continuamente apontando para o círculo hermenêutico que é instituído pela revelação e pela práxis cristã libertadora, Libanio desenvolve uma teologia de abordagem pastoral. Crer na revelação significa, necessariamente, estar disposto a trabalhar

na construção de um mundo mais justo. Uma Igreja que crê na revelação não se pode permitir passar à margem dos problemas sociais que atingem grande parte da humanidade. No rosto do pobre, Cristo interpela a sua Igreja.

O pensamento de Libanio sobre a revelação divina tem consequências sobre os demais tratados da teologia. A revelação na perspectiva da libertação como Libanio apresenta, exige que a Cristologia seja pensada não a partir da verdade dogmática, mas sim, da atuação histórica de Jesus de Nazaré. O mesmo princípio deve reger a Teologia Trinitária já que a economia salvífica manifesta-se nas periferias existenciais, pois Deus quer aqueles que ninguém quer. A graça de Deus não foi confiada apenas ao povo judeu e a Igreja, mas a toda a humanidade por meio dos pobres. A comunidade cristã é porta voz da graça salvífica, apontando para a salvação universal a partir dos excluídos. A Igreja é o povo de Deus, reunido e convocado por obra da Trindade, enquanto procura edificar o Reino de Deus. Os cristãos, vivendo à esperança da plenitude eterna, devem já aqui iniciar a edificação do Reino de Deus.

Na verdade, o pensamento latino-americano está sempre em uma tensão dialética. Os tratados de teologia influenciam-se uns aos outros. Logo, fazer Teologia da Libertação não só é realizar um círculo hermenêutico entre fé e vida, mas entre as temáticas trabalhadas pelos teólogos. Destarte, pensar a revelação no contexto do Deus que optou pelos pobres e por sua libertação é, imediatamente, pensar a Cristologia a partir do mesmo princípio. De igual forma fazer Cristologia levando em conta ação salvífica de Jesus que privilegia os pobres e excluídos, remete a uma noção de revelação como manifestação libertadora de Deus na história humana.

A Teologia Fundamental nunca perderá seu caráter apologético, no sentido de que sempre procurará responder às perguntas fundamentais de seu tempo. No entanto com o declínio da apologética tradicional, vários modelos de Teologia Fundamental foram sendo elaborados para se responder aos problemas que surgiram com a modernidade. Libanio elenca sete modelos: a apologética tradicional, o modelo dogmático, o modelo formal, o modelo político, o modelo semeiológico, o modelo ecumênico e o modelo de diálogo com o mundo contemporâneo.³²⁰ Alguns grupos permaneceram afeitos à apologética tradicional. No entanto surgiu o modelo dogmático, que se preocupou de partir do fato histórico da revelação e estudá-lo à luz da fé. Em grande parte a *Dei Verbum* é um documento que responde a esse modelo.

³²⁰ LIBANIO, 1992, p. 66-73.

Existe também o modelo formal, preocupado com a perspectiva epistemológica. Este modelo visa estabelecer a identidade científica da teologia e de seus fundamentos teológicos. Na América Latina, após o Vaticano II ganha força o modelo político que deseja responder aos problemas do homem concreto na perspectiva da fé. Também existe o modelo semeiológico, onde se procura articular os sinais dos tempos com o grande sinal fundamental da fé: o amor de Deus manifestado por meio de Jesus. Há ainda esboços de um modelo ecumênico, preocupado em estabelecer o diálogo entre as diversas igrejas em relação aos fundamentos da fé e o modelo de diálogo com o mundo, que visa estabelecer o diálogo entre a fé e o mundo contemporâneo.

Libanio trilha entre vários desses modelos. Preocupa-se com a realidade concreta do homem, suas possibilidades de crer e a incidência da fé na práxis diária. Mas também está atento aos sinais dos tempos, de modo que desenvolve uma teologia determinada a dialogar com o mundo atual. Quando se compara o texto clássico *Teologia da Revelação* de R. Latourelle, um dos grandes expoentes do modelo dogmático, com o último tratado sobre a revelação escrito por Libanio, o livro *Eu creio, nós cremos: tratado da fé* percebe-se como o ponto de partida dos dois autores é distinto.

R. Latourelle divide seu tratado em seis partes. Neste livro R. Latourelle parte dos elementos objetivos da revelação constitutiva no Antigo e no Novo Testamento. Depois traz à tona o pensamento patrístico e as diversas escolas teológicas até o século XX. Em seguida trabalha a revelação no magistério conciliar a partir do Concílio de Trento até chegar ao Vaticano II. Somente na última parte do texto trabalha alguns aspectos subjetivos da fé. Ainda assim a dimensão pessoal do ato de crer fica sujeita a realidade objetiva da revelação. É claro que o texto de R. Latourelle é escrito ainda em fins de 1960.

Libanio divide seu tratado em três partes. A primeira – eu creio – trata dos aspectos subjetivos da fé. Isso Libanio faz por conta da modernidade que colocou o sujeito acima do universo objetivo enquanto tal. O ser humano precisa estar aberto à possibilidade de assumir a revelação de Deus. A segunda parte do texto – nós cremos – é o momento em que Libanio trabalha os aspectos objetivos da revelação divina. Ainda assim, ao invés de começar pela revelação escriturística para alcançar a realidade da fé eclesial, ele faz exatamente o contrário. Libanio parte da fé eclesial como condição de possibilidade para o acesso à revelação, só depois percorre o caminho da revelação fundante do Antigo e do Novo Testamento e conclui com a transmissão da revelação pela Escritura e pela Tradição. Por fim, na terceira parte do seu livro – desafios atuais - Libanio coloca em foque os desafios da fé na perspectiva universal da pós-modernidade onde as fronteiras são apenas virtuais, apontando para a

necessidade do diálogo ecumênico e também inter-religioso. O texto encerra-se com uma análise sobre a revelação dentro do contexto da teologia latino-americana.

Libanio é um autor cuja obra é muito vasta e variada. Muitos estudos ainda precisam ser realizados com o intuito de descobrir os tesouros que se encontram em seu pensamento e a lucidez com a qual procurou estabelecer o diálogo entre a fé e os desafios da contemporaneidade. As consequências de seu pensamento para a totalidade da teologia ainda é um estudo em aberto. Da mesma forma os estudos sobre seu método teológico ainda precisam ser elaborados. Esta pesquisa acentuou apenas o modo como Libanio desenvolveu teologicamente o tema da revelação divina.

A teologia de Libanio contribui consistentemente para a edificação e sistematização do conceito de revelação a partir de uma perspectiva latino-americana. Em tempos pós-modernos o individualismo fica cada vez mais claro e as estruturas de exclusão social permanecem opressoras e por isso Libanio aponta para um Deus que se revela como cuidador dos pobres.

REFERÊNCIAS

ALONSO SCHÖKEL, Luis. Carácter histórico de la revelación. In: ALONSO SHÖKEL, Luis (Org.). **Concílio Vaticano II: comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación**. Madrid: BAC, 1969a.

ALONSO SHÖKEL, Luis. Unidad y composición de la constitución “*Dei Verbum*”. In: ALONSO SHÖKEL, Luis (Org.). **Concílio Vaticano II: comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación**. Madrid: BAC, 1969b.

ANDRADE, Paulo F. C. Opção pelos pobres no Magistério: pensamento social católico do Vaticano II à conferência de Aparecida. **Concilium - Revista Internacional de Teologia**, v. 3, n. 361, p. 27-37, 2015.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Igreja dos pobres: do Vaticano II a Medellín aos dias atuais. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 72, n. 288, p. 807-830, out. 2012a.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Igreja e política: abordagem teológica à luz do Concílio Vaticano II. **Pistis & Praxis**, v. 5, n. 2, p. 463-492, jul./dez. 2013.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Teoria teológica: práxis teológica sobre o método da Teologia da Libertação**. São Paulo: Paulinas, 2012b.

ARENAS, Octavio Ruiz. **Jesus, epifania do amor do Pai**. São Paulo: Loyola, 1995.

ASHTON, Juan. Cristo, mediador y plenitud de la revelación. In: ALONSO SHÖKEL, Luis (Org.). **Concílio Vaticano II: comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación**. Madrid: BAC, 1969.

AZEVEDO, Marcello de C. Comunidades Eclesiales de Base. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). **Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994. Tomo II, p. 247-249.

BATAGIN, Sônia de Fátima. Leitura popular. In: SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

BENTO XVI. **Porta Fidei**: carta apostólica sob a forma de Motu Proprio com a qual se proclama o ano da fé. São Paulo: Paulinas, 2012.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BOADA, Rubén. La lectura de la Biblia. In: ALONSO SHÖKEL, Luis (Org.). **Concílio Vaticano II: comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación**. Madrid: BAC, 1969.

BOFF, Clodovis. Epistemologia e método de la Teología de la Liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). **Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994. Tomo I.

BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. Petrópolis: Vozes, 1981.

BOFF, Leonardo. João Batista Libanio: Teologia peregrina, pequeno ensaio da teologia “trivial”. In: KONINGS, Johan (Org.). **Teologia e pastoral: homenagem ao Pe. Libanio**. São Paulo: Loyola, 2002.

BÖTTIGHEIMER, Christoph. **Manual de teologia fundamental: a racionalidade da questão de Deus e da revelação**. Petrópolis: Vozes, 2014.

BRAVO, Carlos. Jesus de Nazaret, el Cristo libertador. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). **Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**. Tomo I. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994.

BRIGHENTI, Agenor. A Igreja na América Latina e a “recepção criativa” do Concílio Vaticano II. In: **Utopias do Vaticano II: Que sociedade queremos? Diálogos**. São Paulo: Paulinas; Umbrasil, 2013.

CAMPANA, Oscar. Jesus, os pobres e a teologia. In: VIGIL, José Maria (Org.). **Descer da cruz os pobres: Cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007.

CHENU, Marie-Dominique. A atualidade do evangelho e a teologia. In: BAUM, G. **Vida e reflexão: contributo da Teologia da Libertação ao pensamento teológico**. São Paulo: Paulinas, 1986.

CODINA, Víctor. As Igrejas do continente 50 anos depois do Vaticano II: Questões pendentes. In: BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (Orgs.). **Teologia da libertação em perspectiva: Congresso continental de teologia**. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013.

CODINA, Víctor. Os pobres, a Igreja e a teologia. In: VIGIL, José Maria (Org.). **Descer da cruz os pobres: Cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007.

CODINA, Víctor. **Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1993.

COMBLIN, José. **O clamor dos oprimidos, o clamor de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1984.

COMISSÃO LUTERANO - CATÓLICO ROMANA PARA UNIDADE. **Do conflito à comunhão: comemoração conjunta católico-luterana da reforma em 2017**. Brasília: Sinodal; CNBB. 2015. p. 75-80. Disponível em: <https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/dtpw-from_conflict_to_communion_pt.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2016.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Dei Verbum*. In: PULGA, Ivani (Coord. Geral). **Vaticano II: mensagens, discursos e documentos**. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 345-358.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Gaudium et spes*. In: PULGA, Ivani (Coord. Geral). **Vaticano II: mensagens, discursos e documentos**. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 470-549.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Lumen Gentium*. In: PULGA, Ivani (Coord. Geral). **Vaticano II**: mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 185-247.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Libertatis conscientia*: instrução sobre a liberdade cristã e a libertação. Roma, 1986. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html>. Acesso em: 28 nov. 2015.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Libertatis nuntius*: instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação. Roma, 1984. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html>. Acesso em: 25 nov. 2015.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Conclusões de Medellín**. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 1968.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida**: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus; Paulinas; Edições CNBB, 2007.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Puebla**: Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. São Paulo: Paulinas, 1979.

COSTADOAT, Jorge. La historia como “lugar teológico” em la teologia latino-americana de la liberación. **Perspectiva Teológica**, v. 47, n. 132, p. 179-202, maio/ago. 2015.

CROCIATA, Mariano. “Mediator simul et plenitudo totius revelationis” (DV 2): Rivelazione e religioni. In: *Ho theologos*. Palermo, n. 2. p. 155-190, 1999.

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

DOMEZI, Maria Cecília. **O Concilio Vaticano II e os pobres**. São Paulo: Paulus, 2014.

DUSSEL, Enrique. Teologia de la Liberación y marxismo. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium liberationis*: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994.

ELLACURÍA, Ignacio. Historicidad de la salvación Cristiana. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium liberationis*: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994. Tomo II.

FEINER, Johannes; MAGNUS, Loehrer. (Orgs.). *Mysterium salutis*: Compêndio de dogmática histórico-salvífica: teologia fundamental. Petrópolis: Vozes, 1971. v. I/1.

FELLER, Vitor Galdino. **A revelação de Deus a partir dos excluídos**. São Paulo: Paulus, 1995.

- FERRARO, Benedito. Jesus Cristo libertador: cristologia na América Latina e no Caribe. In: VIGIL, José Maria (Org.). **Descer da cruz os pobres: Cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- FORTE, Bruno. **Teologia da história**: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.
- FRANCISCO. *Evangelii gaudium*: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A relação entre fé cristã e os pobres na Teologia da Libertação. **Perspectiva Teológica**, n. 121, p. 315-331, set./dez. 2011.
- GOTAY, Samuel Silva. Teologia contemporânea: Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina cristã nas décadas de 1960 e 1970. In: BEOZZO, José Oscar; MADURO, Otto et al. **História da Teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- GRECO, Carlo. **La rivelazione**: fenomenologia, dottrina e credibilità. Milano: San Paolo, 2000.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. A teologia latino-americana: trajetórias e perspectivas. In: BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (Orgs.). **Teologia da libertação em prospectiva**: congresso continental de teologia. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. Pobres y opción fundamental. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium liberationis*: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994. Tomo I.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- HAUGHT, John. **Mistério e promessa**: teologia da revelação. São Paulo: Paulus, 1998.
- HINKELAMMERT, Franz. **La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría**: crítica de la religión, la teología profana e y la praxis humanista. Disponível em: <<http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/espanol/336-la-primacia-del-ser-humano-en-el-conflicto-con-la-idolatria-critica-de-la-religion-la-teologia-profana-y-la-praxis-humanista>>. Acesso em: 06 dez. 2015.
- HOFSTÄTTER, Leandro. **A concepção de pecado na teologia da libertação**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.
- JEREMIAS, Joachim. **Teología del Nuevo Testamento**: la predicación de Jesús. 8. ed. Salamanca: Sígueme, 2009.
- KLOPPENBURG, Boaventura. **Libertação cristã**: seletos ensaios teológicos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. (Coleção Teologia, n. 18).

KONINGS, Johan. A Constituição *Dei Verbum* do Concílio Vaticano II: Olhando para trás para avançar melhor. In: **Utopias do Vaticano II: Que sociedade queremos? – Diálogos**. São Paulo: Paulinas, 2013. (Coleção Revisitar o Concílio).

LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

LATOURELLE, René. La Révélation et as transmission selon la Constitution “Dei verbum”. **Gregorianum**. Roma, v. 47, n. 1, p. 5-40, dez. 1965.

LATOURELLE, René. **Teologia da revelação**. São Paulo: Paulinas, 1972.

LEEUWEN, Peter Van. A história da Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina. **Concilium**. São Paulo, n. 1, p. 7-19, jan. 1967.

LIBANIO, João Batista. A Igreja a 50 anos do Concílio Vaticano II. **Encontros Teológicos**, v. 2, n. 62, p. 29-50, 2012a.

LIBANIO, João Batista. A teologia fundamental: itinerário de um professor. In: MURAD, Afonso; BOMBONATTO, Vera (Orgs.). **Teologia para viver com sentido: homenagem aos 80 anos do teólogo João Batista Libanio**. São Paulo: Paulinas, 2012b.

LIBANIO, João Batista. **As linguagens sobre Jesus: do cristo carpinteiro ao Cristo cósmico**. São Paulo: Paulus, 2013a.

LIBANIO, João Batista. **Cenários da Igreja**. São Paulo: Loyola, 1999. (Coleção CES).

LIBANIO, João Batista. Comunidades Eclesiais de Base: Em torno do termo “base”. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 18, n. 44, p. 63-76, jan./abr. 1986.

LIBANIO, João Batista. **Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação**. São Paulo: Paulinas; Siquem, 2003a.

LIBANIO, João Batista. Da apologética à teologia fundamental: a revelação cristã. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). **Concílio Vaticano II: análise e prospectivas**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

LIBANIO, João Batista. **Deus e os homens: os seus caminhos**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1996a. (Coleção Religião e Saber 1).

LIBANIO, João Batista. **Discernimento e política**. Petrópolis: Vozes, 1977a. (Coleção Vida religiosa: Temas Atuais, n. 7).

LIBANIO, João Batista. **Eu creio, nós cremos: tratado da fé**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2000. (Coleção Theologica I).

LIBANIO, João Batista. **Fé e política: autonomias específicas e articulações mútuas**. São Paulo: Loyola, 1985. (Coleção Fé e Realidade, n. 17).

LIBANIO, João Batista. Ideologia da morte da ideologia. In: BAZAGLIA, Paulo (Org.). **A esperança dos pobres vive**: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003b.

LIBANIO, João Batista. **Introdução à teologia fundamental**. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Introduções).

LIBANIO, João Batista. Novos desafios e tarefas para a teologia na América Latina e Caribe. In: BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (Orgs.). **Teologia da libertação em prospectiva**. Congresso Continental de Teologia. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013b.

LIBANIO, João Batista. **Olhando para o futuro**: perspectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina. São Paulo: Loyola, 2003c. (Coleção Theologica).

LIBANIO, João Batista. **Os carismas na Igreja do terceiro milênio**. São Paulo: Loyola, 2007. (Coleção Theologica).

LIBANIO, João Batista. Os desafios atuais da teologia do laicato: Perspectiva latino-americana. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 19, n. 47, p. 81-88, jan./abr. 1987a.

LIBANIO, João Batista. Panorama da teologia da América Latina nos últimos vinte anos. In: LIBANIO, João Batista; ANTONIAZZI, Alberto. **Vinte anos de teologia na América Latina e no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1993.

LIBANIO, João Batista. **Teologia da Libertação**: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987b. (Coleção Fé e Realidade).

LIBANIO, João Batista. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. 6. ed. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção Fé e Realidade).

LIBANIO, João Batista. Teologia no Brasil: Reflexões crítico-metodológicas. **Perspectiva Teológica**. São Leopoldo, v. 9, n. 17, p. 27-79, jan./jun, 1977b.

LIBANIO, João Batista. **Utopia e esperança cristã**. São Paulo: Loyola, 1989. (Coleção Fé e Realidade).

LIBANIO, João Batista; BINGEMER, Maria Clara. **Escatologia cristã**: o novo céu e a nova terra. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1996b. (Coleção A Libertação na História, n.10).

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à Teologia**: perfil, enfoques, tarefas. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

LIBANIO, João Batista; TABORDA, Francisco. Ideologia. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). **Mysterium liberationis**: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994. Tomo II.

LIBANIO, João Batista. Teologia da Libertação: pontos consolidados, críticas e perspectivas. In: MURAD, Afonso; BOMBONATTO, Vera. (Orgs.). **Teologia para viver com sentido**: homenagem aos 80 anos do teólogo João Batista Libanio. São Paulo: Paulinas, 2012c.

LIBANO, João Batista. **Caminhos de existência**. São Paulo: Paulus, 2009. (Coleção Temas da atualidade).

LYONNET, Stanislas. A noção de revelação: In: LYONNET, Stanislas; HRUBY, Kurt et al. **A Bíblia na Igreja depois da *Dei Verbum***. São Paulo: Paulinas, 1971.

MARTINS, Alexandre Andrade. **Introdução à cristologia latino-americana**: Cristologia no encontro com a realidade pobre e plural da América Latina. São Paulo: Paulus, 2014.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. Extra victimas salus non est: ou da vigência da teologia da libertação em tempos pós-modernos. In: BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (Orgs.). **Teologia da libertação em prospectiva**: Congresso continental de teologia. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013.

MESTERS, Carlos. **Círculos bíblicos**. Petrópolis: Vozes, 1973.

MESTERS, Carlos. **Flor sem defesa**. Petrópolis: Vozes, 1983.

MESTERS, Carlos. **Por trás das palavras**. Petrópolis: Vozes, 1980.

MÍGUEZ, Néstor O. Os mercados em perspectiva bíblica. **Concilium - Revista Internacional de Teologia**, n. 357, p. 13-22, 2014.

MO SUNG, Jung. A irracionalidade da modernidade, idolatria e a teologia da libertação. In: BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (Orgs.). **Teologia da libertação em prospectiva**: Congresso Continental de Teologia. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013.

MO SUNG, Jung. O pobre depois da Teologia da Libertação. **Concilium - Revista Internacional de Teologia**, v. 3, n. 361, p. 70-80, 2015.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus**: aproximação histórica. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Orgs.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015.

PASSOS, Mauro. Um teólogo em movimento: caminhos e diálogos. In: MURAD, Afonso; BOMBONATTO, Vera (Org.). **Teologia para viver com sentido**: homenagem aos 80 anos do teólogo João Batista Libanio. São Paulo: Paulinas, 2012.

PIXLEY, Jorge. **O Deus libertador na Bíblia**: teologia da libertação e filosofia processual. São Paulo: Paulus, 2011.

PIXLEY, Jorge; BOFF, Clodovis. **Opção pelos pobres**: Serie I: Experiência de Deus e justiça. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. (Coleção Teologia e libertação).

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar a revelação**: a revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulus, 2010.

- RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré**: Primeira parte: Do batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta, 2007.
- RECK, Norbert. Será que se pode comprar Deus? Uma busca por vestígios. *Concilium - Revista Internacional de Teologia*, n. 358, p. 115-125, nov./dez. 2014.
- RICHARD, Pablo. Interpretação latino-americana da Bíblia: Realidade, método e prospetiva. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Sarça ardente**: teologia na América Latina: prospectivas. São Paulo: Paulinas; Soter, 2000.
- RUIZ, Gregorio. Historia de la Constitución “Dei Verbum”. In: ALONSO SHÖKEL, Luis (Org.). **Concílio Vaticano II**: comentarios a la constitución *Dei Verbum* sobre la divina revelación. Madrid: BAC, 1969.
- SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana**: revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção Teologia Sistemática).
- SCHUMAUS, Michael. **A fé da Igreja**: fundamentos 1. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SEGUNDO, Juan Luis. *Libertad y liberación*. In: ELACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium liberationis*: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994. Tomo II.
- SILVA, Ezequiel. A centralidade do Reino de Deus na cristologia da libertação. In: VIGIL, José Maria (Org.). **Descer da cruz os pobres**: Cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007.
- SOARES, Afonso Maria Ligorio. Revelação. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. (Orgs.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015. p. 837-845.
- SOBRINO, Jon. **A fé em Jesus Cristo**: ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000. (Coleção Teologia e Libertação).
- SOBRINO, Jon. Centralidade del reino de Deus em la teologia de la liberación. In: ELACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium liberationis*: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. 2. ed. Madrid: Trotta, 1994. Tomo I.
- TAVARES, Sinivaldo Silva. Medellín: uma criativa “recepção” do Concílio. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 68, n. 262, p. 40-51, jan. 2008.
- THEOBALD, Christoph. **La rivelazione**. 2 ed. Bologna: Edizione Dehoniane, 2009.
- TRIGO, Pedro. Opción por los pobres: propuesta para um tratamento sistemático y situado. *ITER: Revista de Teologia*, n. 59, p. 177-197, set./dez. 2012.
- VALENTINI, Demétrio. 50 anos de recepção do Concílio na Igreja da América latina. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 72, n. 288, p. 926-935, out. 2012.

VARGAS, Ignacio Madera. A fé dos pobres: desafio à nova evangelização. **Perspectiva Teológica**, v. 45, n. 125, jan./abr. 2013.

VASCONCELLOS, Pedro Lima; SILVA, Rafael. R. **O Vaticano II e a leitura da Bíblia**. São Paulo: Paulus, 2015.

VIGIL, José Maria. O que fica da opção pelos pobres? **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 26, n. 69, p. 187-212, maio/ago. 1994.