

---

## DEUS NUM MUNDO DE VIOLÊNCIA E A PERSPECTIVA DO VATICANO II\*

God in a world of violence and the Second Vatican Council perspective

*Érico João Hammes\*\**

*Irineu J. Rabuske\*\*\**

**RESUMO:** O artigo examina a questão de Deus num mundo de violência com base nos desafios dos estudos de paz e das pesquisas de conflitos. Distinguem-se os conceitos de violência, conflito e não violência pela definição de conflitos como integrante da vida e dos seres vivos que podem ser transformados de forma violenta ou não violenta e assim ameaçarem a vida ou promovê-la. Como Deus aparece num mundo assim é examinado a partir da Bíblia e depois formulado sistematicamente. Evidencia-se assim que os textos estão abertos em sua relação à violência, mas a inspiração da não violência sempre permaneceu, permitindo seu lugar no contexto atual dos estudos de não violência e no Concílio Vaticano II. Entendido como trindade que se doa, torna-se o mistério divino um significado que acompanha a mudança do mundo pela não violência e a paz justa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Deus, Violência, Não violência, Conflito, Paz, Vaticano II.

**ABSTRACT:** The article examines the question of God in a world of violence based on the challenges of peace studies and conflict research. A distinction is made between the concepts of violence, conflict and non-violence by defining conflict as part of life and of living beings that can be transformed by violent or non-violent forms and so threaten life or promote it. As God appears in such a world a look

---

\* O presente artigo é parcialmente resultado das pesquisas de estágio pós-doutoral com Bolsa da CAPES, na Universidade de Tübingen, da Alemanha.

\*\* Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

\*\*\* Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Artigo submetido a avaliação em 6.08.2012 e aprovado para publicação em 18 de setembro de 2012.

is at the Bible and then systematically formulated. There is evidence that the texts are open in their relationship to violence, but the inspiration of nonviolence always remained, allowing its place in the current context of studies of non-violence. Understood as *triunity* which gives itself, the divine mystery becomes a significant element that accompanies the progress of the world towards non-violence and just peace.

**KEYWORDS:** God, Violence, Non-violence, Conflict, Peace, Second Vatican Council.

## *Introdução*

“É Deus um monstro moral?” pergunta um livro publicado recentemente nos Estados Unidos<sup>1</sup>, debatendo, especialmente com os assim chamados “novos ateus” e suas objeções contra Deus e a religião. Um outro livro mais antigo, publicado na Alemanha, colocava temática semelhante com o título *Der Un-heile Gott*<sup>2</sup> (O Deus nocivo), perguntando se Deus ainda pode ser sustentado num mundo marcado e ameaçado pela violência, e se faz sentido permanecer em sua proximidade. As citações mencionadas pelos autores das obras mal deixam dúvidas quanto à gravidade do problema.<sup>3</sup> Não se trata apenas de, como se diz na *Gaudium et Spes* n. 19, que os fiéis, por uma exposição inadequada da fé e por uma vida moral e social incoerente “mais escondem que manifestam a face genuína de Deus e da religião”. É, isto sim, Deus mesmo quem é atacado em seu ser. Os textos que testemunham sobre Ele e sobre os quais a fé se apoia estão contaminados por violência de tal modo que “honestamente não se pode mais ser cristão”<sup>4</sup>. Diante desse desafio, o presente artigo pretende refletir sobre o modo como o tema Deus, pode ser elaborado em perspectiva bíblica e cristã frente à alternativa entre violência e não violência.

O contexto e o ponto de partida são os estudos acerca da paz e a narrativa de um mundo violento, violência essa que nasce de e consiste em agressões a pessoas, seja para atacar ou para defender-se, quando não são sacrificadas silenciosamente.

<sup>1</sup> COPAN, P. *Is God a Moral Monster? Making Sense of the Old Testament God*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2011.

<sup>2</sup> GÖRG, M. *Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt*. Düsseldorf: Patmos, 1995.

<sup>3</sup> À semelhança do que relata J. ARIAS sobre um taxista diante do que via na cidade de Roma: “se eu fosse Deus, ficaria envergonhado” (cf. *Um Deus para 2000: contra o medo e a favor da felicidade*, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 28).

<sup>4</sup> Subtítulo da obra de constestação à Bíblia, de F. BUGGLE, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben oder: Warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift*, Aschaffenburg: Alibri, 2004.

## 1 O mundo da violência

As pesquisas em diferentes âmbitos mostram que a violência nem sempre é compreendida da mesma forma e que, como afirma P. Imbusch, a “violência é um dos conceitos mais confusos e ao mesmo tempo um dos mais difíceis das Ciências Sociais”<sup>5</sup>. Nesse primeiro parágrafo pretende-se fazer uma resenha dos principais conceitos, a fim de permitir sua confrontação com o Mistério Divino da Tradição cristã.

Hanna Arendt, ao distinguir entre poder (Power) e violência (Violence), designa violência como “nada diferente do que a ostensiva aparição do poder”. Sua referência à afirmação de Bertrand Jouvenel segundo a qual “um homem se sente muito mais homem quando pode subjugar a outros e transformá-los em instrumentos de seu poder, o que lhe dá um ‘um prazer incomparável’”, é, talvez, uma boa indicação do que constitui a violência individual. Poder, ao contrário, pode ser entendido como expressão de uma vontade social e ser sustentado por essa vontade social<sup>6</sup>. Enquanto o poder repousa sobre ação concertada com outras pessoas, a violência apenas está em sua própria força e deve ser entendida sempre de maneira instrumental.

Para a Organização Mundial da Saúde (OMS) violência consiste no “uso consciente de força física ameaçadora ou real contra si mesmo, contra uma outra pessoa ou contra um grupo de pessoas ou sociedades, que provoca ferimentos, mortes, prejuízos psíquicos, malformações ou deficiências, ou os causará com grande probabilidade”<sup>7</sup>. O relatório leva em consideração a violência contra jovens, crianças, parceiros, pessoas idosas, violência sexual, suicídio e violência coletiva (guerra, genocídio, crime organizado etc.). Desse modo tem-se uma cifra de 1,6 milhões de mortes por diferentes formas de violência, enquanto muitas outras pessoas são prejudicadas de outras formas.

No caso brasileiro, um relatório do Ministério da Justiça, citando Y. Michaud, entende que “há violência quando, em uma situação de interação, um ou vários atores agem de maneira direta ou indireta, maciça ou esparsa, causando danos a uma ou a mais pessoas em graus variáveis, seja em sua integridade física, seja em sua integridade moral, em suas posses, ou em

<sup>5</sup> IMBUSCH, P. Der Gewaltbegriff. In: HEITMEIYER, W.; HAGAN, J. (Hrsg.). *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2002, p. 26-57, aqui p. 26.

<sup>6</sup> ARENDT, H. Excerpt from On Violence. In: STEGER, M. B.; LIND, N. S. *Violence and Its Alternatives*. An Interdisciplinary Reader, New York: St. Martin's Press, 1999, p. 3-11, aqui, p. 6.

<sup>7</sup> KRUG, E. G. et al. (Ed.). *World Report on Violence and Health*. Geneva: World Health Organization, 2002, p. 5.

suas participações simbólicas e culturais”<sup>8</sup>. Os dados que menciona, ainda que de 2008, demonstram a condição violenta do país, muito além do que se esperaria de um país sem conflitos armados. Com aproximadamente 50.000 homicídios<sup>9</sup>, com quase 41.000 mortes em acidentes de transporte<sup>10</sup> e em torno 10.000 suicídios, o Brasil perde anualmente mais de 100.000 pessoas por causa da violência. Ainda que os dados estejam desatualizados em relação ao ano de sua publicação, a realidade se mantém ou mesmo piora localmente. Uma comparação deixa mais evidente o estado de violência, praticamente uma cultura, escondida nos números. Enquanto o Brasil tem uma taxa de 26,4 homicídios por 100.000 habitantes, ocupando o sexto lugar, o México tem 7,8, no 22º lugar e a Alemanha, 0,6, na 85ª posição.

A partir dessa experiência cotidiana da violência levanta-se, naturalmente, a questão sobre seu significado teológico para a vida humana e para a vida em geral. O relatório mencionado da OMS afirma que “a violência sempre fez parte da experiência humana”<sup>11</sup>. Em certo sentido, pensando na formulação original do princípio da evolução das espécies como “luta pela sobrevivência” na qual “os mais aptos” têm as melhores chances, poderia considerar-se a própria vida como um resultado da violência.

Não é de estranhar, então, se a afirmação de C. von Clausewitz de que a guerra é uma continuação da política de Estado com outros meios permanece como sendo um princípio sempre de novo ensinado e retomado<sup>12</sup>. A guerra, com efeito, não é outra coisa do que a violência de Estado ou de grupos, segundo o mesmo Autor alemão, uma extensão de duelos em que se procura “com o uso da força obrigar o adversário a cumprir nossa vontade”<sup>13</sup>. Essa compreensão do papel e do objetivo da guerra pode referir-se também às famosas afirmações dos fragmentos 25 e 26 de Heráclito, segundo os quais “a guerra é pai e rei de todas as coisas” e que é “a condição comum” da realidade. E se assim é com a guerra, uma das formas assumidas pela violência, decorre daí que esta parece ser uma espécie de estado natural da vida humana e da História, algo assim como o motor da História e a força motora da vida. Sua superação constituiria uma espécie de “Fim da História” em sentido hegeliano ou pós-moderno, mas já

<sup>8</sup> WAISELFISZ, J. J. *Mapa da violência 2012*. São Paulo: Instituto Sangari; Brasília: Ministério da Justiça, 2011, p. 11-12, citando MICHAUD, Y. *A violência*. São Paulo: Ática, 1989. As estatísticas são relativas a 2010.

<sup>9</sup> Segundo os números mencionados em WAISELFISZ, J. J. Op. cit., p. 18-34.

<sup>10</sup> Estatística recente de relatório do Ministério da Saúde (cf. *Folha de São Paulo*, 29/10/2011, p. C4). Conforme esse dado, a situação piorou nos últimos anos e coloca o Brasil em quinto lugar em números absolutos, atrás da Índia, China, Estados Unidos e Rússia, todos países com muito mais habitantes.

<sup>11</sup> KRUG, E.G. et al. (Ed.). *World Report on Violence and Health*, p. 3.

<sup>12</sup> Cf. CLAUSEWITZ, C. VON. *Vom Kriege* [Neuausgabe der letzten Fassung von 1832], Neuenkirchen: Rabaka, 2010, p. 39.591-598.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, p. 24.

presente no pensador grego para quem o fim das lutas entre deuses e seres humanos levaria tudo a perecer (cf. Fragmento 27). Seria a violência, então, o conteúdo da existência histórica e humana? Ou seria, antes, uma forma que as relações interpessoais podem assumir?

Já em Hegel, parece que o estado natural de violência deve ser superado.<sup>14</sup> Eric Weil, por seu turno, entende a violência como o estado não discursivo da natureza humana, aquele estado em que a liberdade, característica do ser humano, decide pela forma violenta de se relacionar.<sup>15</sup> Paul Ricoeur, em seu texto sobre as pessoas não violentas e seu papel na sociedade, insiste na seriedade da questão da violência e põe como uma condição fundamental haver experienciado a sua espessura. “É preciso ter medido o comprimento, a largura, a profundidade da violência” para não se fixar em aspectos isolados ou parciais. Deve-se ter presente que a violência sempre existiu na edificação e ruína de impérios, na promoção pessoal, na aquisição e derrubada de privilégios e propriedades, nas disputas e guerras religiosas e nas lutas de poder<sup>16</sup>. Robert P. Wolff, pelo mesmo tempo que Hanna Arendt, qualifica a violência como “o uso não autorizado de força para impor decisões contra a vontade e o desejo de outros”<sup>17</sup>. Subentende-se, com isso, entre outras coisas, que pode existir um uso permitido de violência e esta pode ser considerada neutra.

Slavoj Žižek, por sua vez, diferencia entre violência subjetiva e objetiva, sendo que esta pode ser simbólica ou sistêmica<sup>18</sup>. Violência subjetiva desig-

<sup>14</sup> Cf. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* § 502. Hegel está discutindo o lugar do Direito Natural e afirma sua diferença frente o Estado de Direito: “O Direito da natureza é, por isso, a existência da força e o fazer valer do poder e um estado natural um estado da violência e da injustiça do qual nada de verdadeiro se pode dizer, a não ser que dele se deve sair. A sociedade, pelo contrário, é o estado no qual apenas o Direito tem a sua realidade; o que deve ser limitado e sacrificado é a arbitrariedade e a violência do estado natural”.

<sup>15</sup> Cf. PERINE, M. *Filosofia e violência: Sentido e intenção da Filosofia de Eric Weil*, São Paulo: Loyola, 1987; WITWE, H. Eric Weil über Vernunft und Gewalt. In: BISEUL, Y. (Hrsg.), *Moral, Gewalt und Politik bei Eric Weil*, Berlin: Lit, 2006, p. 59-74. Para o núcleo do pensamento sobre a violência nas obras de Eric WEIL pode-se ver *Logique de la Philosophie*. Paris: Vrin, 1996, p. 54-88.

<sup>16</sup> Cf. RICOEUR, P. O homem não-violento e sua presença na História. In: \_\_\_\_\_. *História e verdade*, Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 225-236, aqui pp. 226-227. Em sua análise da relação entre o amor e a violência punitiva, Ricoeur constata uma dissociação no caso das ditaduras ou das guerras, registrando seu “divórcio”. Essa ruptura leva a afirmar “a violência como o motor da história” a tal ponto que “a história do homem parece então identificar-se à história do poder violento” (Estado e violência. In: *Ibid.* p. 237-250, aqui, p. 245).

<sup>17</sup> WOLFF, P. R. On Violence. In: STEGER, M. B.; LIND, N. S. (Ed.). *Violence and Its Alternatives: an Interdisciplinary Reader*, p. 12-22, aqui, p.15.

<sup>18</sup> Segue-se aqui a edição inglesa ŽIZEK, S. *Violence. Six Sideways Reflections*. New York: Picador, 2008, p. 9-15. A obra teve resenhas muito diferentes e nem parece clara em suas definições, mas oferece, assim mesmo, perspectivas “laterais” do complexo mundo da violência.

na para ele a violência vivenciada e sofrida conscientemente. A sistêmica, por seu lado, designa o mundo da violência, que não é percebida e que se constitui numa espécie de marco zero a partir do qual não é percebida. A violência simbólica, por sua vez, é a que se manifesta (ou se esconde?) na linguagem.

No âmbito das pesquisas de paz, especialmente do Instituto de Pesquisa de Paz de Oslo (Peace Research Institute Oslo – PRIO), a violência é posta em relação com “conflitos armados, violência doméstica, crimes de violência” nos quais “a violência física tem importância central”. Muitas vezes se sobrepõem as fronteiras conceituais: “violência sexual é parte integrante de muitos conflitos armados; guerra, justiça com as próprias mãos, distúrbios e criminalidade muito frequentemente estão misturados”<sup>19</sup>. De mais a mais, também a distinção de Johan Galtung sobre as várias formas de conflito em relação à paz teve repercussão significativa no âmbito dos estudos de paz<sup>20</sup>. Como pesquisador do PRIO, acima referido, ele se preocupa em mostrar que entre as formas de violência pode aparecer também a violência cultural. Trata-se, na opinião desse Autor, “daqueles aspectos da cultura, da esfera simbólica de nossa existência [...] que podem ser usados para justificar ou legitimar a violência”<sup>21</sup>. Por violência direta entende-se aquela forma de privação das necessidades básicas humanas que acontece por assassinato, mutilação, ocupação, repressão e assim por diante. Violência estrutural designa o conjunto de mecanismos que produzem a exploração e exclusão sem que pessoas singulares possam ser responsabilizadas. Trata-se de condições sociais e econômicas cujos efeitos produzem limitações espirituais, psicológicas, morais ou físicas desnecessárias nas pessoas<sup>22</sup>. Poderia aproximar-se essa forma de violência da sistêmica de Zizek, com sua característica de geralmente passar despercebida, porque é a que estabelece “ordem” social e vital, mas ao mesmo tempo prejudica o ambiente e as pessoas em suas potencialidades.

Essa forma proposta por Galtung, de abrir o conceito de violência, pode ser criticada por alargar o seu significado com o risco de incluir quase tudo e não distinguir mais nada. Mesmo assim, tem uma função heurística importante ao apontar para sua proximidade com a vida e a história, e evidenciar o desafio de aprofundar a reflexão e buscar uma solução para superar a violência. É da percepção dessa quase onipresença da violência como condição geral da realidade e da vida e sua contradição com a permanência da vida que surge a distinção entre violência e conflito.

<sup>19</sup> Cf. PRIO Strategy 2010-2013 em < [http://www.prio.no/upload/PRIO Strategy 2010-2013 \(web\).pdf](http://www.prio.no/upload/PRIO%20Strategy%202010-2013%20(web).pdf)>.

<sup>20</sup> Cf. GALTUNG, J. *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization*. London: Sage, 1996, p. 196-210.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, p. 197. O próprio J. GALTUNG sugere a ampliação dessa maneira de ver com a integração da problemática ecológica e ambiental.

## 2. Conflitos e violência

O século XX, como é sabido, pelas experiências refletidas das guerras, pelo poder devastador das armas, pelos embates ideológicos, pela brutalidade das ditaduras, obrigou a buscar alternativas melhores do que pequenos remendos no uso da violência contra pessoas, grupos ou povos e nas relações internacionais. De outro lado, foi também no século XX que algumas estratégias não violentas conseguiram realizar objetivos normalmente buscados pela violência e a intuição de alguns pensadores, levando a reavaliar as posições tradicionais do recurso à guerra como estratégia política.

Como Hegel deixara entrever<sup>23</sup>, o estado natural de violência não pode ser o definitivo em âmbito humano, mas deve ser superado pelo estado de direito. Eric Weil, conforme já foi visto anteriormente, a partir de sua experiência com a realidade da violência nazista, que era de Estado, entende tratar-se de uma decisão da liberdade que é mais fundamental e pode escolher entre a violência e o discurso como a forma de convivência<sup>24</sup>. E a partir dos anos 1970 aparece cada vez mais o tema do conflito, no contexto das pesquisas de paz. Foi reconhecido como categoria própria no âmbito das Ciências Sociais e pode ser assimilado com vantagens para as pesquisas de paz<sup>25</sup>. De modo geral, nas palavras de F. Fetsch, o conflito pode ser definido como “um estado de tensão que tem sua origem no fato de haver contraposição inconciliável entre dois grupos a respeito de um determinado bem”<sup>26</sup>. Como nota mais tarde o mesmo autor, trata-se de interesses ou motivos sobrepostos a respeito do mesmo bem, de natureza material ou espiritual, dos quais surgem contraposições. Um conflito, no entanto, existe apenas quando essas contraposições “se tornam ações”, sendo que a forma de enfrentá-lo pode ser “com ou sem regras, com ou sem violência”. Por isso nas “pesquisas sobre conflitos não se trata de eliminar as oposições causadoras, mas da questão de sua regulação, em caso ideal, de uma solução pacífica” ou “impedimento de discussões violentas”<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Cf. acima, nota 15.

<sup>24</sup> Cf. acima, p. 4 e n. 16.

<sup>25</sup> Cf. entre outros, DAHRENDORF, R. *Gesellschaft und Freiheit*, München: Piper, 1963; KAISER, K. *Friedensforschung in der Bundesrepublik*, Hannover: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970; GALTUNG, J. “Peace Thinking. In: \_\_\_\_\_. *Essays in Peace Research*, Bucarest: CIPEXIM, 1975, v. 1, p. 76-108; Cf., *Theorien zum Frieden*. In: SENGHAAS, D. (Hrsg.). *Kritische Friedensforschung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1972, p. 235-246.

<sup>26</sup> PFETSCH, F. R. *Konflikt und Konfliktbewältigung. Beispiele für Formen zwischenstaatlicher Auseinandersetzungen*, Stuttgart: Klett, 1994, p. 2.

<sup>27</sup> PFETSCH, F. R. *Einleitung: Konflikt und Konfliktbewältigung*. In: BUBNER, R. (Hrsg.). *Konflikt* (Heidelberger Jahrbücher 48), Berlin: Springer, 2004, p.1-19, aqui p. 2-3.

Com esta definição torna-se claro que o que algumas vezes é visto como parte natural da convivência humana violenta ou em guerra<sup>28</sup>, na realidade não é a violência e sim a conflitividade. A sua resolução é necessária, mas a forma é o decisivo para a vida ou a morte, conforme seja não violenta ou violenta. De fato, a superação do conflito exige um plano externo e superior, reflexivo e deliberativo em que se escolhem os meios correspondentes. A forma irracional, não discursiva, em termos weilianos, consiste na supressão do sujeito ou outro com quem se dá o conflito. No entanto, a forma violenta não é a única maneira de resolução do conflito, daí ser necessário contemplar a possibilidade da resolução não violenta.

### 3. Conflitividade e não violência

Para o caso de a conflitividade ou o conflito pertencerem à vida, é de supor-se que devam ser valorados de forma neutra<sup>29</sup>. Um conflito não é nem bom e nem mau, nem positivo e nem negativo, mas simplesmente pertence à vida e ao mundo. Será destrutivo ou construtivo se daí resultar respectivamente algo em benefício de todos ou em prejuízo de alguém. Nesse último caso, quando alguém num conflito sai prejudicado, é que se fala em violência. Em caso contrário, podemos falar em não violência.

O termo não violência, num primeiro momento pode soar negativamente como se se tratasse apenas de não usar violência e como se fosse idêntico a passividade. Contra essa forma de compreensão, fala, porém, a história do conceito enquanto tradução do sânscrito *Ahimsa* (não violência) e *Satyagraha* (força da verdade), dois dos conceitos mais importantes cunhados a partir da vida e doutrina de Mahatma Gandhi. O momento de negação da violência, presente na tradução, exprime apenas uma parte do significado. Sem violência não significa inação, mas aponta para empenho, participação, ação, mas sem violência. A famosa afirmação de Gandhi de

<sup>28</sup> Assim I. V. de OLIVEIRA para quem “talvez fosse o caso de aceitarmos o fato de que nem toda violência é um mal, de que ela é um dinamismo próprio do aprendizado humano, de que não há como evitá-la e nem é algo para ser evitado” (“Violência do ‘saber’: metafísica e discurso sobre Deus”. In: Idem, de PAIVA, M. A. [Org.] *Violência e discurso sobre Deus*, São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC Minas, 2010, p. 31-82, aqui 64).

<sup>29</sup> Além da conflitividade ou do conflito que “é um componente estrutural de toda relação com outros e, por isso, da vida social como um todo”, J.-M. MULLER assinala o conceito de agressividade como “combatividade”, como “autoafirmação, um componente de minha personalidade que me capacita a enfrentar aos outros sem titubear” (*Non-violence in Education*. UNESCO; Institut de Recherche sur la Résolution Non-violente des Conflits (IRNC), p. 15 e 18 respectivamente). Disponível em [http://portal.unesco.org/education/en/file\\_download.php/fa99ea234f4accb0ad43040e1d60809cmuller\\_en.pdf](http://portal.unesco.org/education/en/file_download.php/fa99ea234f4accb0ad43040e1d60809cmuller_en.pdf) acessado em 20/09/2011.

que “se existisse apenas a opção entre covardia e violência, eu aconselharia a violência”<sup>30</sup> é suficiente para demonstrar o quanto a *Ahimsa* e *Satyagraha* estão longe de serem algo passivo. Pelo contrário, *Satyagraha* e suas duas ramificações como Gandhi chama a não cooperação e a resistência civil, requerem uma enorme responsabilidade para serem possíveis. Para Gandhi a não violência é a forma especificamente humana, assim como a violência é a forma própria de os não humanos resolverem os conflitos. Por conseguinte, a não violência é a mais exigente<sup>31</sup>.

Martin Luther King dá um passo adiante e mostra que a não violência perturba a paz aparente, a chamada paz negativa (de simples ausência de guerra): “É necessário ver que a paz não é simplesmente a ausência de forças negativas, mas é a presença de forças positivas. A verdadeira paz, para além da ausência de tensões, é a presença da justiça e fraternidade”<sup>32</sup>. Aí onde a injustiça se tornou lei, ou onde uma cultura fere seres humanos, é necessário resistir. Situações de conflito precisam ser assumidas na vida com meios não violentos de forma a não a destruírem.

Dessa maneira, os estudos de paz nos últimos anos passaram a falar também em termos de paz estrutural, cultural, econômica, ambiental, ecológica e sustentável<sup>33</sup>. E a paz é definida como “aquilo que temos quando há uma transformação criativa e não violenta de conflitos”<sup>34</sup>. Aqui seria o caso de discutir a possibilidade de falar em “economia da violência” ou “violência menor”, como propõem alguns autores<sup>35</sup>. Ao menos à primeira vista, parece melhor a distinção entre conflitividade e violência do que simplesmente falar em graus diferentes ou mesmo em uma espécie de “violência transcendental” como condição de possibilidade da não violência<sup>36</sup>. A compreensão subjacente é que o simples fato de estar aí, diante de alguém, já é uma forma de violência. Ora, os estudos de paz propõe justamente nessa situação falar de conflito e conflitividade.

<sup>30</sup> GANDHI, MOHANDAS K. *Ahimsa – The Scope and Power of Non-Violence*. In: STEGER, M. B.; LIND, N. S. *Violence and Its Alternatives*, p. 293-295, aqui p. 293.

<sup>31</sup> Como sublinha J.-M. MULLER, a palavra não-violência, mesmo prestando-se a uma grande ambiguidade, “expressa não menor e sim grau maior realismo do que a violência” (*Non-Violence in Education*, p. 10).

<sup>32</sup> KING, M. L. Excerpt from *Love, Law, and Civil Disobedience*. In: STEGER, M. B.; LIND, N. S. *Violence and Its Alternatives*, p. 302-307, aqui p.306-307.

<sup>33</sup> Cf. BROCK, L. “Von der ökologischen Sicherheit zum nachhaltigen Frieden?” *Politik und Zeitgeschichte* (2001) Beilage “Aus Politik und Zeitgeschichte”, p. B 12; V. RITTBERGER. “Auf dem Weg zum nachhaltigen Frieden? Aufgaben der Friedensforschung zu Beginn des 21. Jahrhunderts”. [Vortrag von Prof. Dr. Volker Rittberger Vorsitzender der Deutschen Stiftung Friedensforschung (DSF), Mittwoch, 8. Oktober 2008, Universität Hamburg]. Disponível em [http://www.ifsh.de/pdf/aktuelles/2008-10-15\\_Rittberger\\_MPSVo\\_rtrag.pdf](http://www.ifsh.de/pdf/aktuelles/2008-10-15_Rittberger_MPSVo_rtrag.pdf) acesso em 20 de setembro 2011.

<sup>34</sup> GALTUNG, J. *Peace by Peaceful Means*, p. 265.

<sup>35</sup> Cf. STRUMMIELLO, G. *Il logico violato. La violenza nella filosofia*, Bari: Dedalo, 2001.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, p. 176.

## 4. Deus entre violência e não violência

Constatado o fato de que os conflitos são inerentes à vida e à realidade, mas que a resolução pode ser de forma violenta ou não, do ponto de vista ético e teológico será necessário encarar a pergunta pelo lugar de Deus seja no mundo dos conflitos, seja na sua transformação. Estará o Deus cristão do lado da violência – “um monstro moral” – ou do lado da resolução não violenta – “nossa paz”? Nos ambientes de estudos de paz, assim como nas críticas de humanistas ateus à religião é freqüente associar Deus à violência e mesmo à guerra. Os defensores da resolução violenta e da guerra, de fato, não raras vezes contam com apoio religioso e cristão. Contudo, se existem críticas indiretas, como em S. Zizek, e acusações diretas como no caso de J. Galtung, em M. Gandhi pode-se constatar antes uma confissão, e em M. L. King até mesmo o martírio consciente pelo caráter divino da paz.

Procura-se, a seguir, olhar em grandes linhas como aparece o Deus da tradição judaico-cristã, sob a perspectiva da violência e não violência.

### 4.1. Deus na história da Violência no AT

O tema da violência geralmente não é tratado nas “teologias” do AT<sup>37</sup>. Impõe-se assim com mais insistência a necessidade de observar com mais atenção essa área. Parte-se do princípio de que as coisas são assim mesmo: há guerras santas, existe a instituição do *hérem*, existe a vingança etc. Tudo isso não afeta, em geral, a avaliação teológica do AT em seu conjunto. Estamos diante de um paradoxo: Deus se revela num contexto de violência, não apenas de violência praticada por malfeitores, e sim, de violência institucionalizada. Em outras palavras, a violência é parte integrante do cotidiano do mundo que compõe o horizonte do AT.

Uma das mais antigas ocorrências do termo “paz” pode ser encontrada na Estela de Merneptah, que comemora as vitórias do faraó Merneptah (1224-1214 A.C. ou 1213-1203 a.C.). A estela foi encontrada no ano de 1869 por Flinders Petrie num mausoléu do faraó em Tebas.

Independente das discussões históricas, o que aqui nos interessa é o fato de entre os povos submetidos e dizimados existir também “Israel” que diz “paz”, junto com os demais príncipes. Paz aqui significa destruição, submissão, incapacidade de reação ao domínio estrangeiro.

<sup>37</sup> LOHFINK, N. Gewalt als Thema alttestamentlicher Forschung. In: HAAG, E. et alii. *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg: Herder, 1983, (Quaestiones Disputatae 96), p. 16ss.

Os príncipes estão prostrados dizendo: “Paz”. Entre os Nove Arcos nenhum levanta a cabeça. Tehenu [=Líbia] está devastado; o Hatti está em paz. Canaã está privada de toda a sua maldade; Ascalon está deportada; Gazer foi tomada; Yanoam está como se não existisse mais; Israel está aniquilado e não tem mais semente; O Haru [=Canaã] está em viuvez diante do Egito<sup>38</sup>.

O Javismo não conseguiu transformar o conceito corrente de paz. O contexto sociocultural simplesmente não tornaria isso possível. Com o conceito “moderno” de paz, Israel não sobreviveria. Assim sendo, toda a sua cosmovisão, incluindo a teologia, não pode deixar de espelhar essa compreensão de paz: conquista, submissão, vingança etc. Toda a história da conquista (*J*s e *Jz*) é reflexo dessa maneira de pensar. Detalhes são dispensáveis.

A título de exemplo, observaremos *Jz* 11,29-40. O contexto é o de consolidação da terra conquistada. Jefté, líder de bando, após vários percalços é aclamado “juiz”, tomando a iniciativa de atacar os amonitas, emitindo para isso um voto (*néder*). O voto entrelaça guerra e convicção religiosa. As razões concretas do conflito com os amonitas não aparecem com toda a clareza nesta passagem: poderia se tratar simplesmente de vingança. O voto, com sua força vinculante, pode ser considerado como elemento ideológico catalisador: a vitória significa aprovação e o voto deverá ser cumprido, pois a guerra estava justificada pelo aval divino.

Em nosso texto, o voto restringe-se a uma promessa aleatória em caso de vitória: a primeira pessoa que, ao seu regresso, lhe viesse de encontro, seria sacrificada a Javé. A sorte coube à sua própria filha, não casada ainda (no máximo 14 anos). Para nossos critérios atuais, trata-se praticamente de uma criança. Nos tempos veterotestamentários, de qualquer maneira, trata-se de uma pessoa sem direitos “civis”. As próprias palavras da filha atestam a justificação “ideológica” da violência mediante o voto: ela encoraja o pai a cumprir seu voto, pedindo apenas um período de luto pela sua virgindade. Nesse aspecto, a narrativa é bem mais dramática do que *Gn* 22,1-14 que, na verdade, representa um protesto contra o sacrifício humano.

De um modo geral, todo o AT, ao menos nas tradições consideradas pré-exílicas, move-se no contexto da violência estabelecida e aceita o regra do jogo. É verdade, como observa E. Zenger, que na literatura geralmente classificada como pós-exílica e do que por ele é denominado “monoteísmo reflexo”, ocorrem tentativas de romper, de certa maneira, com essa lógica da violência, e que os textos “violentos” deveriam ser lidos à luz e a partir

<sup>38</sup> PRITCHARD, J. B. *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (ANET), Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 376-378; cf. VAUX, R. de. *Historia Antigua de Israel*, Madrid: Cristiandad, 1975, v. 1, p. 375.

desse horizonte<sup>39</sup>. Isso, contudo, não altera o fato de que, por um lado, durante uma longa parte das tradições bíblicas, a violência permaneceu um fato indiscutível e, por outro lado, esse horizonte diverso também não alterou tanto a situação. De sorte que, seja qual for nossa posição, não conseguimos vislumbrar uma verdadeira superação da violência no AT.

Também não se pode negar que haja, ainda no AT, vozes contrárias a certo tipo de violência, não contra a violência em geral. É o caso de *Gn 22*, o texto conhecido como “Sacrifício de Isaac” de Abraão. Estamos aqui diante de uma tradição pré-exílica que, contudo, já pode ser reconhecida como uma voz contrária ao sacrifício humano<sup>40</sup>. Seria, portanto, um texto a ser contraposto a *Jz 11,29-40* mas que, mesmo assim, não serve muito a nosso propósito, uma vez que o texto, após vários estágios redacionais, foi desvinculado de seu *Sitz-im-Leben* original para ser instrumentalizado a favor do monoteísmo de Abraão.

A reflexão bíblica sobre violência e não violência coloca-nos necessariamente diante do problema da revelação divina e de sua compreensão a partir do *princípio de encarnação*<sup>41</sup>, ou seja, a revelação está historicamente condicionada. Num período histórico em que a violência funciona como princípio de organização humana, a voz de Deus não consegue manifestar-se em sentido totalmente contrário, sob pena de não ser ouvida por ninguém e, em consequência, permanecer totalmente inócua. Cabe, portanto, um esforço hermenêutico, no sentido de estabelecer uma ponte entre o horizonte do texto (violência) e nosso horizonte atual (não violência). Porque, em última análise, o texto bíblico é também sempre palavra do ser humano e palavra de Deus<sup>42</sup>. Este parece ser o único caminho pelo qual Deus pode ser salvo. Os demais caminhos conduzem-nos irremediavelmente ao dilema de Marcião.

<sup>39</sup> Cf. ZENGER, E. Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld vom Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik an Jan Assmann. In: WALTER, P. (Hrsg.). *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg: Herder, 2005), p. 39-73, aqui p. 67ss; \_\_\_\_\_. Violência em nome de Deus. O preço necessário do monoteísmo bíblico?. In: FÜRST, A. (Org.). *Paz na Terra?: As religiões universais entre a renúncia e a disposição à violência*. Aparecida: Idéias & Letras, 2009, p. 15-63.

<sup>40</sup> Cf. SCHWANTES, M. Interpretação de Gn 12 – 15 no contexto da elaboração de uma hermenêutica do Pentateuco, *Estudos Bíblicos*, n. 1, p. 31-39, 1980, p. 41s; cf. GUNKEL, H. *Die Urgeschichte und die Patriarchen: Das erste Buch Mosis*, Göttingen: 1911, p. 171; WESTERMANN, C. *Genesis*, Neukirchen: Neukirchener, 1981, p. 429-447.

<sup>41</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L. *La Palabra Inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Madrid: Cristiandad 1986, pp. 114ss.

<sup>42</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L. *Hermenéutica de la Palabra I. Hermenéutica Bíblica*. Madrid: Cristiandad, 1986, p. 103ss.

## 4.2. Um Deus não violento no Novo Testamento?

Apesar de se admitir geralmente que no Novo Testamento Deus se mostra diferente do que no Antigo, na história do Cristianismo também a Bíblia cristã foi usada como texto de justificação para a violência. A noção de Reino de Deus, o poder das chaves, as expressões “eu não vim para trazer a paz à terra, mas a espada” (Mt 10,34), o tema dos escravos em Paulo (cf. *Fm*), assassinato de convidados que não vêm ao casamento, (cf. Mt 22,7), a purificação do Templo (cf. Mt 21,12-17 e par.) e outros textos mostram claramente que também no Novo Testamento existe potencial de violência para justificar a guerra e exercer violência.

No estudo da relação do Novo Testamento e a violência é preciso considerar o próprio contexto de seu surgimento<sup>43</sup>. A Palestina do tempo de Jesus, ao contrário do que por muitos séculos se tentou projetar, não vivia em paz, a não ser na chamada *pax romana*, construída, como hoje se sabe, sobre a repressão violenta da dissidência<sup>44</sup>. Nesse contexto, é natural a opção de resistência e a necessária escolha entre meios violentos ou não. Ora, tanto quanto os evangelhos permitem reconhecer da prática de Jesus, é pouco provável que Ele se tenha situado a favor da violência; há, pelo contrário, fortes indícios de resistir com a vida ao mundo de violência em que vivia. A morte de cruz, o ato mais bem documentado de sua existência, parece ter sido assumida sem combate físico e sem recurso de defesa violenta<sup>45</sup>.

Especialmente com a afirmação do cristianismo como religião oficial do Império Romano, colocou-se o problema da participação na guerra e nas estruturas de poder. A vinculação entre o cristianismo e Roma foi certamente catalisador importante na gestação de uma teologia da guerra – e da violência, por extensão. Contudo, e talvez nisso o Novo Testamento seja realmente distinto do Antigo, nas comunidades primitivas prevalece a

<sup>43</sup> Além da literatura geral sobre as condições da Palestina do tempo de Jesus, cf. PUIG I TARRECH, A. La violencia i Jesús de Natzalet, *Scripta Biblica* 9, p. 151-192, 2009; MUGARUKA M. R. Jésus et La violence, dans les évangiles synoptiques: approche historique et théologique. In: VANDEKERKHOVE, J.-L. (Dir.). *Violence, justice e paix dans la Bible*. Actes de deuxième Journées bibliques de Lubumbashi 20-23 mars 2006. Lubumbashi: Don Bosco, 2006, p. 137-200.

<sup>44</sup> Cf., p. ex., WENGST, K. *Pax Romana: Anspruch und Wirklichkeit*, München: Kaiser, 1986, pp. 19-72 [Trad. Bras. São Paulo: Paulinas, 1991]; HENDRICKX, H. *A Time for Peace*, p. 57-60.

<sup>45</sup> “De um lado existe o poder que interrompe, sim o poder que rompe – ‘interrupção de violência’ como interrupção e ruptura por meio de violência – está a *pax romana*, em cujo nome Jesus foi executado; uma paz alcançada e assegurada sobretudo com recursos militares, uma ordem a partir da e orientada para a metrópole. De outro lado está a interrupção da violência como violência interrompida, sim violência rompida, está a paz e a reconciliação como suspensão de oposições e inimizade, como nova criação que adquire sua forma a partir da periferia da sociedade” (WENGST, K. *Pax Romana*, p. 16-17).

compreensão de uma “imitação” de Jesus em sua disposição à cruz. Ante o dilema, surgido com a presença cristã no exército romano, impôs-se uma solução de compromisso. Foi quando se recorreu à tradição romana (Cícero) e se formulou uma doutrina que servisse para manter a participação cristã em atividades bélicas nos limites da busca da paz e da justiça ética: a doutrina da guerra justa<sup>46</sup>. Em sua estrutura fundamental essa doutrina tentava reduzir o recurso à guerra e oferecer um auxílio à consciência em situações de violência. Dividia-se tradicionalmente em Direito à guerra (*Ius ad bellum*), justiça na guerra (*Ius in bello*) e justiça depois da guerra (*Ius post bellum*), representando um espaço especial por tentar resolver o impasse entre a realidade da guerra e da violência, a proibição de matar e o mandamento do amor ao próximo. O seu efeito colateral, porém, foi de servir como um reforço às situações de guerra: ao invés de questionar a instituição, acabou servindo para facilitar o pretexto da violência<sup>47</sup>. Pois bem, essa teoria da guerra justa pode recorrer de maneiras diferentes a textos dos evangelhos e outras passagens do Novo Testamento, permitindo, inclusive, justificar as guerras santas.

As cruzadas, as conquistas, as bênçãos de instrumentos e ações de guerra deixaram à mostra efeitos visíveis do abuso dos textos recentes da Bíblia. Violência pessoal ou de grupos, pretensões de poder e humilhações não faltaram em famílias, escolas e comunidades ao longo da história do Cristianismo. A defesa da pena de morte, ditaduras, racismo, discriminação contra a mulher, autoflagelações e cingulos são outras formas de violência justificadas com o uso dos textos sagrados. A partir do século XIX, diante dos crescentes conflitos sociais e das ditaduras, Jesus chegou a ser proposto como um revolucionário social e político.

<sup>46</sup> Para uma visão geral, cf. COSTE, R. *Théologie de La paix*, p. 138-151; para uma visão do contexto político, ver KELLER, A. Die politischen Voraussetzungen der Entstehung der *bellum iustum*-Tradition bei Cícero und Augustinus. In: WERKNER, I.-J.; LIEDHEGENER, A. (Hrsg.). *Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2009, p. 23-41.

<sup>47</sup> Pode constatar-se até hoje nos Estados Unidos e em alguns outros países a produção de uma literatura para sustentar o belicismo em nome da “paz” ou em nome dos interesses do “bem”. Recorde-se que na Espanha do século XVI G. Sepúlveda defendia a guerra contra os povos indígenas com o recurso da doutrina da guerra justa (Cf., p. ex., As justas causas de guerra contra os índios, segundo o tratado *Democrates alter* de Juan Ginés de Sepúlveda. In: SUESS, P. [Org.]. *A conquista espiritual da América Espanhola*, p. 531-537). De forma semelhante, hoje se fala no “preço da paz” relendo a mesma doutrina para aplicá-la às intervenções humanitárias, combate ao terrorismo e entre outros (Cf. REED, C.; RYAL, D. *The Price of Peace: Just War in the Twenty-First Century*, Cambridge: University Press, 2007). Mais radicalmente ainda chega-se a falar em guerra justa como discipulado cristão (Cf. BELL Jr., D. M. *Just War as Christian Discipleship: Recentering the Tradition in the Church rather than the State*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2009) e concluindo ser “a guerra justa não menos que a melhor formulação do pacifismo cristão, um ato de fé em Deus” (p. 241).

De outro lado, sempre houve pessoas e movimentos pacifistas na história do Cristianismo. Com destaque especial aparece a Igreja primitiva com seu amor ao próximo e sua recusa ao serviço militar ou participação na guerra. O Sermão da Montanha, a mensagem de paz do Evangelho e a morte de Jesus na cruz sustentaram uma comunidade servidora a favor da humanidade nos inícios do Cristianismo. Na história posterior conservaram-se em pequenas comunidades, como Francisco de Assis e seus seguidores, ou Igrejas, como a dos Menonitas, Brethren Church, Quakers, dentre outras<sup>48</sup>. Assim foi possível, no contexto das pesquisas de paz, compreender e destacar a face divina da paz, o Deus da paz<sup>49</sup>.

### ***4.3. O Concílio Vaticano II – o questionamento da violência em nome de Deus***

Se, por um lado, as igrejas ao longo do século XX se envolveram acriticamente na guerra, por outro lado, sempre mais pessoas, dentre as quais Papas e Bispos, se comprometeram seriamente com a paz.<sup>50</sup> Nessa releitura do Cristianismo foi decisivo o papel de Mohandas Karamchand Gandhi, o grande nome da não violência do século XX, marcado pela influência de Leo Tolstoy e seu livro *The Kingdom of God is Within You*<sup>51</sup>. Ao unir as doutrinas cristã e hinduísta, diante da situação da África do Sul e da Índia, formulou e praticou seu método de resistência do qual resultou a independência do seu país frente ao domínio inglês. Sem poder detalhar mais amplamente os debates bíblicos associados à relação entre o Novo Testamento e a violência, sugere-se que o poder devastador das guerras no século XX obrigou a uma hermenêutica bíblica favorável à não violência, antecipada em vários movimentos do século XIX, refletindo-se favoravelmente no Concílio Vaticano II.

<sup>48</sup> De modo semelhante essas duas tradições também se opuseram à escravidão quando esta foi reintroduzida na Europa depois da Idade de Média (Cf. COPAN, P. *Is God a Moral Monster?*, p. 218).

<sup>49</sup> Representativamente sejam mencionados aqui, COMBLIN, J. *Théologie de la paix*. Paris: Universitaires, 1960-1963; COSTE, R. *Gewalt und Frieden. Die Aktionen des Friedens gegen die Systeme der Gewalt*, Trier: Paulinus, 1970; WILL, J. E. *A Christology of Peace*. Louisville, Ky: Westminster/John Knox, 1989; COSTE, R. *Théologie de la paix*. Paris: Cerf, 1997; DEAR, J. *Put Down Your Sword: Answering the Gospel Call to Creative Nonviolence*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2008; E. BONS et al. (Ed.). *Bible et paix. Mélanges offerts à Claude Coulot*, Paris: Cerf, 2010.

<sup>50</sup> Deve-se lembrar como primeiro grande nome o Papa Bento XV com sua encíclica *Pacem Dei Munus*, de 1920. Seguem, Pio XI, Pio XII, João XXIII, com destaque para a *Pacem in Terris*, 1962; Paulo VI, que em 1968 institui o primeiro de janeiro como dia internacional da paz, João Paulo II, com a iniciativa da oração com outras religiões em favor da paz, em Assis, 27/10/1986.

<sup>51</sup> Cf. TOLSTOY, L. *The Kingdom of God is Within You*. Radford, VA: Wilder, 2008; Versão brasileira com apresentação de C. BOFF, disponível em <http://pt.scribd.com/doc/1249581/Leon-Tolstoy-O-Reino-De-Deus-Esta-Em-Vos> acesso, 24/10/2011.

O Concílio, sabe-se, teve lugar num período marcado pelo fim da Segunda Guerra, mas em plena vigência da “Guerra Fria” e da corrida armamentista, sendo que a Igreja estava em ambos e entre os lados da polarização. As nações de onde vinham os Padres Conciliares, não raramente estavam em conflito entre si – Israel e mundo árabe – e em alguns casos, como na Alemanha, divididas internamente. Ou seja, além das questões teológicas e eclesiais, havia uma teologia política implícita defendendo interesses antagônicos a respeito de Deus, da violência e da paz. Sobre esse pano de fundo, três temas do Concílio podem ser considerados decisivos para a mudança de perspectiva católica: a possibilidade da releitura da revelação divina e a reinterpretação do Mistério Divino, consubstanciada nas constituições *Lumen Gentium* e *Dei Verbum*; a relação com as outras confissões cristãs (*Unitatis Redintegratio*) e as outras religiões (*Nostra Aetate*), e a Igreja no mundo contemporâneo (*Gaudium et Spes*).

A forma como o Concílio fala de Deus é já por si mesma indicativa de uma opção em favor da não violência. Ao iniciar o discurso a respeito da Igreja como “mistério da Igreja” que vem do Mistério de Deus, abre-se o espaço ao que vem, sem a presunção da posse (cf. LG 1-6). A imagem divina aqui proposta é a de quem escolhe e acolhe, trinitariamente. Além de recuperar a tradição trinitária e pneumatológica do discurso a respeito de Deus, como Pai, Filho e Espírito Santo – e esta é marca de todo Vaticano II – também recupera a compreensão oriental em que não se tem simplesmente uma unidade essencial em três pessoas, mas a unidade a partir do Pai. Abre-se, assim o espaço para privilegiar o Amor como realidade mais fundamental e não a afirmação de um absoluto abstrato identificado com um grupo encarregado de impor ou defender seus interesses. A missão da Igreja e, por extensão, de toda pessoa que crê no Mistério Divino, é de servir à Luz dos Povos que é Jesus Cristo e ao Reinado de Deus por ele anunciado (cf. LG 1).

Como aparece em vários estudos posteriores, o fato de insistir na realidade divina como Mistério Trinitário ou trindade divina, reforça o compromisso com a construção da paz. Assinala, por isso, a *Lumen Gentium*, o chamado universal à unidade do povo de Deus que é “prenúncio da paz universal” (n. 13). Sublinha, em particular, o papel dos fiéis leigos, ao longo do n. 36, na medida em que “preparam o campo do mundo para melhor receber a semente da palavra divina e abrem as portas à Igreja, para que atue como anunciadora da paz”.

Especialmente na *Dei Verbum*, a constituição sobre a revelação divina, se tratou do encontro de Deus com o ser humano através da autocomunicação divina. Resolvidas as divergências que marcaram o surgimento do texto, a linha fundamental da compreensão do Concílio a respeito de Deus é a da sua autocomunicação (cf. n. 6), como amigo (cf. n. 2), em vista da salvação

(n. 11). Ao assumir essa linha geral, retoma-se o contato com os textos sagrados do Cristianismo, abre-se o caminho ao seu estudo com os modernos recursos de pesquisa e como inspiração para a existência cristã no mundo atual. Desse modo, o texto bíblico poderá ser relacionado ao pensamento atual e ao desenvolvimento dos conceitos, com a ajuda de outras ciências, incluídos os estudos de paz e os esforços de superação da violência. A Bíblia e a Tradição deixam de ser uma justificativa para um Deus violento e pode ser recuperada como força inspiradora para a convivência pacífica.

De grande alcance foram os dois documentos a respeito do diálogo entre as confissões cristãs e as outras religiões. Sem entrar em maiores detalhes, basta assinalar que o fato de propor o diálogo ecumênico representou um ato de conversão à simplicidade e uma qualidade essencial do Cristianismo, a vinculação ao Deus trinitário e ao “evangelho da paz” (UR n. 2), bem como à história e à tradição do povo judeu e muçulmano (NA, nn. 3-4). Lembrando a designação de Ef 2, 14-16, “Cristo como nossa paz” (cf. n. 4), tendo afirmado a unidade do gênero humano em busca da transcendência (cf. n.1), reconhecendo explicitamente a contribuição do Hinduísmo e Budismo (cf. n. 2), o Concílio condena decididamente qualquer forma de discriminação por motivos religiosos e raciais e defende uma convivência pacífica entre os povos (cf. n. 5).

Finalmente, o texto mais explícito do Concílio e que foi o fruto de longas discussões em torno dos problemas políticos especialmente entre os defensores dos recursos à guerra defensiva e preventiva, mormente os bispos americanos, e aqueles que pretendiam uma posição mais claramente condenatória da corrida armamentista e das guerras: *Gaudium et Spes* (cf. especialmente os n. 77-90). Insiste na origem cristológica (cf. n. 38,77) e trinitária da paz (cf. n. 78). A consequência fundamental dessa perspectiva é que a partir daí nem a noção de fé em Deus e nem em Jesus Cristo pode servir de pretexto à violência. Graças ao Vaticano II a vocação cristã é situada no interior e na continuidade de um Deus que é amor, que sofre, mas não pode ser associado à justificação da violência.

Certamente a posição do Concílio, além do recurso à Tradição do Evangelho de paz, foi influenciado positivamente pelas experiências recentes, na esteira de Gandhi e do movimento ecumênico (Dietrich Bonhoeffer e Albert Schweizer). Martin Luther King, Hélder Câmara, o pacifismo europeu dos anos 1980, a Firmeza Permanente no Brasil, vários movimentos de resistência no Leste europeu seguiram seus passos para a transformação da sociedade, frequentemente com grupos cristãos e sua inspiração religiosa.

Ao invés de permanecerem presos à tradição da guerra justa, vários representantes das Igrejas Cristãs se comprometeram de forma progressiva com

a paz justa<sup>52</sup>. A conclamação do Conselho Mundial de Igrejas Cristãs, do ano de 2011, entende a paz justa como um processo que permita, em primeiro lugar, viver sem medo e sem carências, superando a inimizade, a discriminação e opressão; em segundo lugar, promova as condições para relações justas, que dêem prioridade às pessoas mais vulneráveis e busquem a integridade da criação<sup>53</sup>. Aqui fica claro que não se trata mais de distorcer a Deus nos descaminhos da guerra ou das ações violentas, mas de colocá-lo no lado do compromisso por um mundo mais justo.

A Conferência Episcopal Americana, se por um lado, vê com clareza a precedência do empenho não violento em favor da paz e da justiça, por outro lado, mantém a idéia da guerra justa como um caminho para a paz justa<sup>54</sup>. Aliás, o conceito de paz justa, quando usado pelos bispos americanos, geralmente aparece no contexto do Oriente Médio e não tem um significado próprio. Quanto ao conceito de guerra justa, é discutido e explicitado, embora questionado, face à realidade das armas atômicas. Estas não podem ser usadas e sua produção deve ser interrompida. A política de dissuasão é considerada apenas medida transitória<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> Dentre os documento das Igrejas, podem ver-se SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Gerechter Friede*, 2. Aufl. Bonn, 2000. Disponível em: <http://www.justitia-et-pax.de/GerechterFriede.pdf>; ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN, *Ein ökumenischer Aufruf zum gerechten Frieden*, Genf, 2011. Disponível em: [http://www2.wcc-coe.org/uploads.nsf/index/companion\\_DE/\\$FILE/just\\_peace\\_companion\\_DE.pdf](http://www2.wcc-coe.org/uploads.nsf/index/companion_DE/$FILE/just_peace_companion_DE.pdf), acessado em 11.11.2011. JUSTENHOVEN, H.-G.; SCHUMACHER, R. (Hrsg.), *“Gerechter Friede” – Weltgemeinschaft in der Verantwortung. Zur Debatte um die Friedensschrift der deutschen Bischöfe*, Stuttgart: Kohlhammer, 2003; STRUB, J.-D. *Der Gerechte Friede. Spannungsfelder eines friedensethischen Leitbegriffs*, Stuttgart: Kohlhammer, 2010.

<sup>53</sup> Cf. ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN, *Ein ökumenischer Aufruf zum gerechten Frieden*, Genf, 2011, n. 11. Disponível em: [http://www2.wcc-coe.org/uploads.nsf/index/companion\\_DE/\\$FILE/just\\_peace\\_companion\\_DE.pdf](http://www2.wcc-coe.org/uploads.nsf/index/companion_DE/$FILE/just_peace_companion_DE.pdf), acessado em 11.11.2011.

<sup>54</sup> Em mensagem depois do 11 de setembro, ao insistir na necessidade de cooperar com a ONU e as partes interessadas no Afeganistão, diz a Conferência: “As ações de nossa nação e de outras deve assegurar que a guerra agora seja justa e a paz justa depois” (The actions of our nation and other nations must ensure a just war now and a just peace later.). Cf. United States Conference of Catholic Bishops, “A Pastoral Message: Living With Faith and Hope After September 11”. Disponível em: <http://old.usccb.org/sdwp/sept11.shtml>. Acesso em 11.11.2011.

<sup>55</sup> Cf. NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *The Challenge of Peace: God’s Promise and Our Response*, 1983. Disponível como E-Book em <http://www.turnbacktogo.com/wp-content/uploads/2009/02/the-challenge-of-peace.pdf>. Acesso em 11/11/2011. De modo semelhante, mas com mais força, dez anos depois, volta-se à insistência em romper com as armas nucleares e a buscar um mundo mais justo por meio da conversão pessoal e das políticas de construção de relações internacionais correspondentes (Cf. Id. “The Harvest of Justice is Sown in Peace”, 17 de novembro de 1993. Disponível em [http://www.archchicago.org/departments/peace\\_and\\_justice/pdf/teaching\\_doc/harvest\\_justice.pdf](http://www.archchicago.org/departments/peace_and_justice/pdf/teaching_doc/harvest_justice.pdf). Acesso em: 11/11/2011).

O que a Conferência vê com bastante clareza é a relação entre a noção teórica e prática de Deus em jogo na política da guerra. O Deus bíblico, “Deus da paz” (cf. *Rm* 15,33) aparece claramente relacionado à paz, “promessa divina”. Sua transcendência, ao lado da dignidade humana, é a base da paz; como autor da vida, requer o respeito, a “reverência diante da vida”<sup>56</sup>. Jesus Cristo, em seu ensinamento, sua prática, e definição, com base em *Ef* 2,14, é afirmado como “nossa paz”<sup>57</sup>. Essa paz, relacionada estreitamente ao Reinado de Deus, é alcançada apenas no futuro escatológico. Desde agora, porém, com base na tradição escriturística e proclamação de Jesus, a paz deve ser buscada nas condições históricas concretas (cf. n. 20; 27-65). Não há dúvida alguma de que o Evangelho representa a promessa de paz e que o próprio Jesus, segundo João, nos dá a sua paz (cf. *Jo* 14,27; 20,19.26).

Tanto a formulação explícita da paz justa, proposta no Conselho Mundial de Igrejas Cristãs e na Conferência Episcopal Alemã, bem como as reflexões dos Bispos americanos a respeito do limite da guerra, deixam entrever uma compreensão do mistério divino identificado com a paz como resolução não violenta de conflitos. O cristianismo, enquanto continuidade do Novo Testamento, considerando o estágio atual da experiência de guerra, paz e violência, precisa aprender a reler as tradições e os textos que poderiam induzir atitudes ou iniciativas belicistas.

### ***Conclusão – O Deus estrangeiro, amigo, amoroso e triuno***

Considerando a definição de violência da OMS e a definição de paz do Instituto de Paz de Oslo, fica claro que violência tem a ver com prejuízos impostos a pessoas. Em outras palavras, violência fere o ser e o tornar-se pessoa ao impedir o desenvolvimento livre de alguém, bem como sua liberdade de expressão, de circulação ou de sobrevivência.

O início da Bíblia procura uma explicação da violência no pecado dos primeiros pais. As múltiplas formas de violência colocam em dúvida a possibilidade de um mundo pacífico, livre da violência e, mais profundamente, se o ser humano pode viver diferentemente. Os Bispos americanos apoiam sua posição favorável a determinadas intervenções, em especial a condição provisória de ações bélicas exatamente na realidade pecadora do ser humano e da sociedade. Foi também essa a crítica ao pacifismo no século XIX.

<sup>56</sup> Cf. *The Harvest of Justice is Sown in Peace*, seção 1; *Challenge of Peace*, n. 15, 284.

<sup>57</sup> Essa mesma ideia é desenvolvida por BISER, E. *Er ist unser Friede*, Freiburg i. B.: Herder, 1984; COSTE, R. *Il est notre paix*. Paris: Ouvrières, 1991.

Considerando o conceito acima citado da OMS, no entanto, nota-se que violência consiste numa ameaça ou num prejuízo a si mesmo ou a outras pessoas que, deixada a si, torna-se uma espiral onde as vítimas se tornam algozes ou se sacrificam silenciosamente. Somente quando se interrompe a espiral, pode surgir algo de novo.

Em sua crítica à violência, Walter Benjamin põe a relação entre violência e direito e justiça e pergunta se pode haver algo assim como uma violência justa como meio para um fim, e se o critério poderia estar na justiça dos meios. Sem aparentemente separar de forma exata poder e violência, ele aponta para a diferença entre poder (violência) mítica e divina. A violência mítica, segundo ele, é “pura manifestação dos deuses [...] fundamentalmente manifestação de sua existência”<sup>58</sup>. No exemplo da saga de Niob, procura mostrar que a violência mítica usada não é um castigo por causa do direito existente, mas que estabelece esse mesmo direito. A diferença em relação ao poder divino, por sua vez, pode ser explicitada a partir da narrativa da rebelião de Coré (cf. Nm 16,1-35). Aqui trata-se de expiação. Ao aceitar o sacrifício, a comunidade volta outra vez para a paz<sup>59</sup>. Em síntese, para W. Benjamin: “Justiça é o princípio de toda finalidade divinamente estabelecida; poder, o princípio de todo direito miticamente estabelecido”<sup>60</sup>.

Ainda que esse ponto de partida não possa ser assumido literalmente e não ser de fácil compreensão, pode servir para indicar a ambiguidade da ação divina, mais precisamente da invocação da ação divina. Não por nada aponta Benjamin para a admiração de populações por determinados tipos de malfeitores como uma espécie de atualização do mito. O que se pretende dizer é que a violência em forma de simples criminalidade pode apelar a poderes que lhe permitem agredir a vida de outras pessoas. Um apelo não mediado a Deus não cura, nem santifica a força mortal da violência. Na forma de violência estrutural, no entanto, pode-se aninhar em espaços religiosos e prejudicar a própria comunidade.

T. Merton lembra o famoso artigo de S. Weil, “Ne recommençons pas la guerre de Troie”, publicado em 1937, em que aproxima a guerra da idolatria. Como na guerra de Troia ambos os lados se referiam aos deuses, assim nas guerras modernas são as ideologias e as palavras de ordem que tomam o lugar dos ídolos<sup>61</sup>. De uma perspectiva cristã atual deve-se man-

<sup>58</sup> Kritik der Gewalt. In: TIEDEMANN, R.; SCHWEPPEHÄUSER, H. (Hrsg.). *Walter Benjamin Gesammelte Schriften*, vol. II.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999, p. 179-204), aqui p. 198.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 200-201.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>61</sup> Cf. MERTON, T. *Gewaltlosigkeit. Eine Alternative*, p. 204-211, esp. 208-209. In: Digitale Bibliothek Sonderband: Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie, CD.

ter inicialmente que, segundo as palavras de Žižek “há situações em que não fazer nada é o mais violento”<sup>62</sup>. A consequência é que num mundo de conflitos violentos, é urgente agir para conseguir mudanças nas relações humanas interpessoais. Mas esse agir, na linha de S. Weil e T. Merton, requer uma desideologização ou desidolatrização de Deus a fim de liberá-lo das malhas da violência. A compreensão de Deus precisa ser não violenta, isto é, promotora de paz, a fim de prevenir violações e agressões em pessoas vulneráveis. As vítimas, e não os causadores da violência, precisam ser postas em primeiro plano. Com isso mantém-se aberta a questão de onde está e quem é Deus.

A crítica da violência mostra, além disso, como a figura portadora da identidade cristã, Jesus de Nazaré, foi vítima na cruz. Seu agir, seu discurso, sua vida, morte e ressurreição mostram a impotência de Deus como resolução não violenta e criativa de conflitos. Nele aparece o Deus misericordioso, sofredor, ouvinte que se inclina e se doa. A violência, desse modo, não é suprimida, mas pode ser enfrentada diversamente. O seguimento de Jesus outra coisa não é do que não violência e paz, caminho no Pai e no Espírito.

Faz parte do conceito de Deus continuar a pensá-lo a fim de não se ater ao que a história até aqui fez de sua interpretação bíblica. Sem querer transformar as Escrituras em manual de não violência, é exatamente esta, entendida como mudança verdadeira e corajosa das situações de violência em todas as suas formas, que permite pensar uma nova imagem do Mistério Divino. Resolver conflitos de maneira não violenta é, nas palavras de Gandhi, a demonstração da maior energia, pois exige não apenas força e tática, mas autodoação. Não é o poder pelo qual vem as mudanças, mas é a busca da verdade. O Mistério Divino aqui não é a resposta poderosa, é muito mais a impotência<sup>63</sup>, o que não faz guerras, mas é vítima na guerra e sofre sob a violência e espera até ser encontrado e liberto das ruínas e do lixo.

Essa impotência que se doa no cristianismo aparece como a trindade, o ser para e de outro reciprocamente, afirmado por uma hermenêutica da não violência, como a não violência simplesmente – Deus da Paz. Estrangeiro e vítima encontra o universo e humanidade em Jesus de Nazaré o qual alegremente se oferece na entrega de sua vida, vítima de uma paz violenta – a *pax romana* – a fim de que no lugar da guerra justa seja possibilitada a paz justa, no Espírito, recebido do Pai, como dom para a unidade e a vida do mundo.

<sup>62</sup> ŽIŽEK, S. *Violence*, p. 217.

<sup>63</sup> De acordo com S. ŽIŽEK, a violência divina de W. Benjamin deve ser entendida como “a sign of God’s (the big Other’s) own impotence” (*Violence*, p. 201 [Grifo do original]).

**Érico João Hammes**, Doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, com a tese *Filii in Filio: a Cristologia como filiação a partir do seguimento de Jesus em Jon Sobrino*. Professor de Teologia Sistemática (Graduação e Pós-Graduação) na Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Sua tese foi publicado com o título: *Filii in Filio: a divindade de Jesus como evangelho da filiação no seguimento: um estudo em J. Sobrino*.

**Endereço:** Rua Marquês do Pombal, 1938. Apto. 504 – Higienópolis  
90540-000 Porto Alegre – RS

**Irineu J. Rabuske**, Mestre em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico, Roma. Doutor em Teologia pela Faculdades EST, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, São Leopoldo, com a tese: *Jesus Exorcista: estudo exegético e hermenêutico de Mc 3,20-30*. Professor de Exegese e Teologia do Novo Testamento na Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, desde 1992. Principais publicações: Obras mais significativas publicadas: *Jesus Exorcista: estudo exegético e hermenêutico de Mc 3,20-30*. São Paulo: Paulinas, 2001; *Evangelhos e Atos dos Apóstolos: novíssima tradução dos originais*. Tradução, introdução e notas de Cássio Murilo Dias da Silva e Irineu J. Rabuske.

**Endereço:** Av. Ceres 129, Partenon  
91530-030 Porto Alegre – RS