PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião

José Flávio Mamede

**A ESPIRITUALIDADE LATINO-AMERICANA:
espírito, libertação e práxis em Jon Sobrino**

Belo Horizonte
2024

José Flávio Mamede

**A ESPIRITUALIDADE LATINO-AMERICANA:
espírito, libertação e práxis em Jon Sobrino**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza

Coorientador: Prof. Dr. Fabiano Victor Campos

Área de concentração: Religião e Cultura

Belo Horizonte
2024

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

M264e Mamede, José Flávio
A espiritualidade latino-americana: espírito, libertação e práxis em Jon Sobrino / José Flávio Mamede. Belo Horizonte, 2024.
254 f.

Orientador: Carlos Frederico Barboza de Souza
Coorientador: Fabiano Victor Campos
Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Sobrino, Jon, 1938-. 2. Espiritualidade - América Latina. 3. Teologia da libertação. 4. Teologia dogmática. 5. Espírito. 6. Valores. 7. Práxis (Filosofia). I. Souza, Carlos Frederico Barboza de. II. Campos, Fabiano Victor. III. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. IV. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 230.2

José Flávio Mamede

**A ESPIRITUALIDADE LATINO-AMERICANA:
espírito, libertação e práxis em Jon Sobrino**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências da Religião.

Área de concentração: Religião e Cultura

Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza – PUC Minas (Orientador)

Prof. Dr. Fabiano Victor Campos – PUC Minas (Coorientador)

Profa. Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani – PUC Campinas (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão – UNICAP (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista – PUC Minas (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 30 de agosto de 2024

*A minha família e aos meus amigos
pelo incentivo, carinho e amizade.*

AGRADECIMENTOS

Ao Deus da vida que em Jesus de Nazaré fez opção pelos pobres deste mundo.

Aos meus queridos pais, João Mamede e Josefa Madalena pelo amor e carinho e pela educação, bem como aos meus irmãos, Antônio Fernando, Francinaldo, Damião Fábio, Francisca e Francimar pela amizade e fraternidade.

À Diocese de Patos-PB, na pessoa do nosso bispo diocesano, Dom Eraldo Bispo da Silva pela confiança paterna depositada.

Ao clero diocesano, amigos e irmãos padres pela fraternidade presbiteral.

Ao meu grande amigo, Pe. Evandro Romero pelo incentivo, amizade e colaboração.

Ao meu exímio orientador, Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza, que me orientou com grande paciência e dedicação.

Ao Coorientador, Prof. Dr. Fabiano Victor Campos que pela sua gentileza e solicitude.

Ao corpo docente da PUC/Minas que com maestria prepara os seus alunos para o entendimento das Ciências da Religião.

Ao corpo discente, nossa estima, amizade e respeito.

À Arquidiocese de Belo Horizonte pela acolhida e colaboração.

À PUC Minas pela solidariedade no custeio do curso por meio da bolsa institucional, sem a qual dificilmente poderia fazê-lo.

Aos amigos e amigas que me ajudaram com o incentivo espiritual e material.

À Paroquia Santo Antônio em Patos-PB pela compreensão.

“A espiritualidade é tão inerente ao homem quanto sua corporeidade, sociabilidade ou praxicidade”.

(Sobrino, 1992, p. 39).

RESUMO

Jon Sobrino é um teólogo latino-americano que nasceu na Espanha em 1938, doutor em Teologia, tendo publicado diversas obras valiosas, que são verdadeiros tratados teológicos, dialogando com autores teólogos e outras áreas do saber. Esta pesquisa desenvolve uma abordagem sobre a espiritualidade latino-americana da libertação a partir da reflexão teológica do teólogo Jon Sobrino. Por isso, elucidamos o que Sobrino considera como pressupostos e fundamentos da espiritualidade latino-americana da libertação que pode contribuir para pensar outras espiritualidades: espírito, libertação e práxis. Nosso objetivo é apresentar a novidade sobriniana sobre a espiritualidade que abrange as dimensões antropológica e teológica. Sobrino defende que a espiritualidade é um bem do espírito humano. Para a teologia latino-americana da libertação, esse bem do espírito é um verdadeiro potencial humano que deve ser colocado a serviço do processo de libertação. Estas duas categorias: espírito e libertação se manifestam por meio de uma praxiologia. Desse modo, o ser humano, a libertação e a práxis são potencializados pelo espírito como dimensão integradora. A espiritualidade está totalmente ligada ao ser humano (aspecto antropológico) e, ao mesmo tempo, proporciona uma experiência com Deus (aspecto teológico) que também é potencializada pelo aspecto espiritual denominado por Jon Sobrino de Espírito. Entretanto, trata-se da mesma dimensão da espiritualidade que para efeito de análises e distinção é descrito como espírito para a realidade antropológica e Espírito para a realidade teológica, embora Sobrino afirme não ser fácil distingui-las tampouco separá-las. Consideramos essa relação entre Antropologia e Teologia como a grande novidade da espiritualidade sobriniana. Nossa pesquisa é desenvolvida pela metodologia e epistemologia das Ciências da Religião, uma vez que nosso objetivo não é fazer Teologia, mas analisar a espiritualidade sobriniana que articula Antropologia e Teologia para apresentar sua contribuição e pensar a espiritualidade da libertação. Por isso, cremos que a Teologia é uma disciplina auxiliar no agrupamento da metodologia e da epistemologia das Ciências da Religião, justificando que nossa pesquisa é viável e pode contribuir com a compreensão sobre a espiritualidade no fenômeno religioso, abrangendo outras áreas do saber. Procuramos analisar as obras de J. Sobrino através do método hermenêutico por meio da dialética com outros autores. Portanto, enfatizamos a espiritualidade sobriniana como espírito, libertação e práxis e, por isso, elucidamos que a Teologia da Libertação é portadora de uma espiritualidade aberta para dialogar com outras expressões religiosas e não religiosas.

Palavras-chave: Espiritualidade. Libertação. Praxiologia. Jon Sobrino. Ciências da Religião.

ABSTRACT

Jon Sobrino is a Latin American theologian who was born in Spain in 1938 and holds a PhD in Theology. He has published several valuable works, which are true theological treatises, which dialogue with Theology authors and other knowledge fields. This research was carried out in order to develop an approach about the Latin-American Liberation spirituality, taking the theological reflection of the theologian Jon Sobrino, as a starting point. Therefore, it will be elucidate what Sobrino considers as presuppositions and foundations of the Latin American Liberation spirituality which may contribute to reflect on other spiritualities such as spirit, liberation and praxis. Our aim is to present Sobrino's originality in terms of spirituality which covers both the anthropological and theological dimensions. Sobrino claims that spirituality is an asset which is inherit to the human spirit. According to the Latin American Liberation Theology, this asset of the spirit is a veracious human potential that must be placed at the service of the process of liberation. These two categories namely spirit and liberation are manifested through praxiology. Thus, the human being, liberation and praxis are enhanced by the spirit as an integrating dimension. Spirituality is totally connected to the human being (anthropological aspect) and, at the same time, provides an experience with God (theological aspect) which is also enhanced by the spiritual aspect named Spirit by Jon Sobrino. However, it is the same dimension of spirituality that for the purpose of analysis and distinction is described as spirit to anthropological reality and Spirit to theological reality, although Sobrino claims it is not easy to distinguish them nor to separate them. It is considered that this relationship between Anthropology and Theology the great novelty of Sobrino's spirituality. Our research is carried out through the methodology and epistemology of the Sciences of Religion, since our aim is not to formulate Theology, but to analyse the Sobrinian spirituality that articulates Anthropology and Theology in order to present its contribution and examine the Liberation spirituality. Therefore, it is believed that Theology is an auxiliary field in the group of methodology and epistemology of the Sciences of Religion, justifying that our research is viable and might contribute to the understanding of spirituality in the religious phenomenon, encompassing other areas of knowledge. It is tried to analyse the works of J. Sobrino through the hermeneutic method by means of the dialectical practice applied to other authors. Therefore, it is highlighted the Sobriniana spirituality as spirit, liberation and praxis, as a result it is explained that the Liberation Theology is bearer of a spirituality which is open to dialogue with other religious, as well as with non-religious expressions.

Keywords: Spirituality. Liberation. Praxiology. Jon Sobrino. Sciences of Religion.

RESUMEN

Jon Sobrino es un teólogo latinoamericano nacido en España el año de 1938, se doctoró en teología y publicó diversas obras valiosas que son verdaderos tratados teológicos y que se conectan con autores teólogos y de otras áreas del saber. La investigación aquí desarrollada enfoca sobre la espiritualidad latinoamericana de la liberación, a partir de la reflexión teológica del teólogo Jon Sobrino. De esta manera aclaramos lo que Sobrino considera como suposiciones y fundamentos de la espiritualidad latinoamericana de la liberación, que puede contribuir para pensar otras espiritualidades: Espíritu, liberación y praxis. Nuestro objetivo es presentar la novedad de Sobrino sobre la espiritualidad que alcanza las dimensiones antropológicas y teológicas. Sobrino defiende que la espiritualidad es un bien del espíritu humano. Para la teoría latinoamericana de la liberación, ese bien del espíritu es un verdadero potencial humano que debe ser colocado al servicio del proceso de liberación. Estas dos categorías: Espíritu y liberación se manifiestan por medio de una praxeología. Así siendo, el ser humano, la liberación y la praxis son potencializados por el espíritu como dimensión integradora. La espiritualidad está totalmente ligada al ser humano (aspecto antropológico) y al mismo tiempo, proporciona una experiencia con Dios (aspecto teológico) que también es potencializada por el aspecto espiritual denominado por Jon Sobrino de Espíritu. Sin embargo, se trata de la misma dimensión de la espiritualidad, lo cual para efecto de análisis y distinción es descrito como espíritu para la realidad antropológica y espíritu para la realidad teológica, aunque Sobrino afirma que ni es fácil distinguirlas ni tampoco separarlas. Consideramos esa relación entre antropología y teología como siendo la gran novedad de la espiritualidad de Sobrino. Nuestra investigación fue desarrollada por la metodología y epistemología de las ciencias de la religión, ya que nuestro objetivo no es hacer teología pero si analizar la espiritualidad de Sobrino que articula antropología y teología para presentar su contribución y pensamiento sobre la espiritualidad de la liberación. Por eso, creemos que la teología es una materia auxiliar en el grupo de la metodología y la epistemología de las ciencias de la religión, justificando así que nuestra investigación es viable y puede contribuir con la comprensión sobre la espiritualidad en el fenómeno religioso, alcanzando otras áreas del saber. Buscamos analizar las obras de J. Sobrino a través del método hermenéutico por medio de la dialéctica con otros autores. Por tanto, enfatizamos la espiritualidad de Sobrino como espíritu, liberación y praxis, y de esta forma aclaramos que la Teoría de la Liberación es portadora de una espiritualidad abierta para dialogar con otras expresiones religiosas y no religiosas.

Palabras llave: Espiritualidad. Liberación. Praxeología. Jon Sobrino. Ciencias de la religión.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 ESPIRITUALIDADE: DIMENSÃO DO ESPÍRITO HUMANO	28
1.1 O humano: ser e espírito	29
<i>1.1.1 A espiritualidade como categoria do espírito</i>	33
<i>1.1.2 A espiritualidade e sua relação com a experiência religiosa à luz da fenomenologia da religião</i>	36
<i>1.1.3 A espiritualidade como busca de sentido para o ser humano</i>	41
<i>1.1.4 Espiritualidade como abertura ao outro</i>	46
1.2 A Espiritualidade Antropológica Sobriniana: continuidade e descontinuidade	48
<i>1.2.1 Honestidade ao real</i>	51
<i>1.2.2 Fidelidade ao real</i>	53
<i>1.2.3 Corresponder ao mais da realidade e deixar-se conduzir por ela</i>	55
<i>1.2.4 A espiritualidade teologal e antropológica</i>	56
1.3 Releitura da descontinuidade da espiritualidade latino-americana da libertação sobriniana	61
<i>1.3.1 Uma teologia teologal espiritual</i>	66
<i>1.3.2 Uma teologia teologal espiritual popular</i>	68
<i>1.3.3 Uma teologia teologal espiritual criatural</i>	69
1.4 Uma possível síntese: uma espiritualidade antropológica e teológica	70
<i>1.4.1 A categoria espírito à luz da espiritualidade teologal latino-americana</i>	76
<i>1.4.2 A contribuição da dimensão antropológica da categoria espírito para espiritualidade da libertação</i>	78
2 LIBERTAÇÃO COM ESPÍRITO	81
2.1 Hermenêutica sobre a liberdade e libertação a partir da teologia latino-americana	81
2.2 Teologia a partir do cativo	91
2.3 Cristologia da libertação a partir da América Latina	94
2.4 Um paradigma decolonial: assumir a perspectiva das vítimas	101
2.5 Espiritualidade e libertação	104

2.6 A espiritualidade do seguimento: “Beber em seu próprio poço”	108
2.7 A perfeita relação entre cristologia e pneumatologia da libertação sobriniana	112
2.7.1 <i>Espírito de novidade</i>	113
2.7.2 <i>O Espírito de verdade e vida como misericórdia</i>	114
2.7.3 <i>Espírito de êxtase</i>	115
2.8 Perigos e exageros da espiritualidade libertadora	117
2.9 A espiritualidade da libertação com espírito: do sofrimento à esperança	121
2.10 O espírito sinônimo de vida: uma releitura sobriniana	125
3 A IDENTIDADE PRAXIOLÓGICA DA ESPIRITUALIDADE SOBRINIANA	132
3.1 O primado da práxis a partir da teologia da libertação	133
3.2 O método prático da teologia da libertação	139
3.2.1 <i>O método da Teologia da Libertação empregado por G. Gutierrez</i>	143
3.2.2 <i>Contestação do método da Teologia da Libertação por Clodovis Boff</i>	146
3.3 A chave hermenêutica sobriniana em apresentar a Teologia como <i>intellectus amoris</i>	149
3.4 A praxiologia sobriniana do conceito Deus empregado por Jesus de Nazaré	156
3.5 A originalidade epistemológica da espiritualidade sobriniana	162
3.5.1 <i>O significado da mistagogia na espiritualidade sobriniana</i>	165
3.5.2 <i>A categoria do seguimento novidade na espiritualidade sobriniana</i>	167
3.6 A espiritualidade do seguimento: a inovadora praxiologia sobriniana	170
3.7 O martírio como consequência da espiritualidade praxiológica	173
4 A IDENTIDADE DA ESPIRITUALIDADE DA LIBERTAÇÃO: A CONTRIBUIÇÃO DE JON SOBRINO PARA ESPIRITUALIDADE LATINO-AMERICANA	181
4.1 A novidade sobriniana no conceito sobre o reino de Deus	181
4.2 A Espiritualidade praxiológica sobriniana	189
4.3 No mundo dos pobres há espiritualidade libertadora	196
4.4 O novo modo de pensar a espiritualidade sobriniana promove nova eclesiologia ...	201
4.4.1 <i>Fundamentos da igreja dos pobres</i>	205

<i>4.4.2 A experiência de Deus na Igreja dos pobres</i>	208
4.5 A espiritualidade sobriniana na Igreja dos pobres	212
<i>4.5.1 A espiritualidade do evangelizador</i>	217
<i>4.5.2 Evangelizadores com espírito</i>	222
<i>4.5.3 A relação entre espiritualidade e liturgia na obra sobriniana</i>	225
4.6 Contribuições específicas da espiritualidade sobriniana	227
CONCLUSÃO	233
REFERÊNCIAS	246

INTRODUÇÃO

Sob o impacto do fenômeno da espiritualidade na atualidade e as inúmeras críticas de que a Teologia da libertação não dispõe de uma espiritualidade, queremos focalizar nossa pesquisa na espiritualidade latino-americana da libertação. Dentro desse fenômeno, começa-se também a suspeita de que a concepção de uma vida espiritual mecânica com práticas superficiais precisa ser revista. E nesse caso, verificou-se que algumas práticas foram até abandonadas. Entretanto, ao mesmo tempo, nota-se um crescimento consideravelmente visível com o reaparecimento das mesmas práticas tradicionalistas.¹ É dentro desse emaranhado de polarizações bem acentuadas que nossa pesquisa se desenvolve.

A presente pesquisa aborda a espiritualidade latino-americana da libertação, tendo como embasamento o pensamento de Jon Sobrino. Apresentamos uma análise sobre a importância do pensamento de Jon Sobrino para a sistematização e o desenvolvimento da espiritualidade latino-americana da libertação. Essa análise se dá através da ótica das Ciências da Religião. Seguimos a definição que J. Sobrino elabora sobre espiritualidade que engloba três aspectos: espírito, libertação e práxis. Primeiramente, a espiritualidade como um bem do espírito, desembocando na dimensão antropológica da espiritualidade, bem como em uma condição de possibilidade e abertura à transcendência que definimos como condição teologal. Segundo, a libertação experimentada com espírito, que é fruto da fidelidade e honestidade à realidade. Terceiro, a praxiologia (teoria e ação) que também é portadora de espírito tendo como objetivo provocar a libertação como consequência de uma militância advinda da utopia e esperança presentes na espiritualidade da Teologia da Libertação.

O tema da espiritualidade tem provocado inúmeros interesses na atualidade. A espiritualidade suscita também diversos enfoques devido à complexidade e aos desdobramentos do termo ao longo da vida cristã e não cristã. Por isso, apresentar-se-á o fundamental de Jon Sobrino para a espiritualidade da libertação no contexto social, pastoral, eclesial e teológico da América Latina.

Devido ao grande interesse pela espiritualidade na contemporaneidade, pensamos que é necessário delimitar o que faz parte de sua singularidade ou o que se enquadra nos diversos enfoques e desdobramentos do que consideramos uma epistemologia da espiritualidade. Isso

¹ Conceituamos o termo tradicionalista como uma volta à mentalidade de “neocristandade” de triunfalismos, “fundamentalismos” e poder, denominando-se como guardião da moral e da fé. Ainda abarcamos para o termo tradicionalista posturas devocionais que se intitulam como tridentinas, mas revestidas de uma roupagem mercadológica, emocionalista e midiática (Brighenti, 2015, p. 296).

para não corrermos o risco de acharmos que a espiritualidade é tudo, perdendo a sua essencialidade e epistemologia, bem como esvaziarmos o sentido e o conceito da vida espiritual.

Na contemporaneidade impregnada da falta de referencial e sentido da vida, fala-se “espiritualidades” que penetram várias áreas do saber inclusive atingindo a cultura e as artes, a medicina e a psicologia com conteúdos bem diversificados. Essa sede de buscar o referencial para a vida desemboca na pergunta e na busca de uma espiritualidade que possa dar sentido ao que está desintegrado. A espiritualidade tem sua gênese na condição de incompletude e nas diversas realidades construídas pelo ser humano. Por isso, pode-se pensar a espiritualidade como essa rica dimensão da vida humana (Souza, 2013, p. 123-145). Sob esse entendimento, queremos alertar para os perigos que a espiritualidade pode ser enquadrada. Ao começarmos, pelo termo, digamos que, muitas vezes, não se entende o que vem a ser espírito e, portanto, a espiritualidade. Nesse sentido, muitos entendem o espírito como uma oposição à matéria. Nessa concepção, o espírito se opõe à felicidade humana, chegando a pensar que para vivenciar a espiritualidade, precisa-se renunciar a felicidade. Essa concepção errônea nega a corporeidade, a matéria e a animalidade (Castillo, 2012, p. 11-12).

A espiritualidade diz respeito ao ser humano como uma realidade profundamente humana abarcando a condição de existencialidade como participantes deste mundo. O ser humano é multifacetado e habitado por várias dimensões: física, psicossocial, existencial e espiritual (Souza, 2013, p. 129). Vista dessa maneira, a espiritualidade é viver sob a condição do espírito como uma dimensão que abarca toda a vida humana, não somente seu espírito, mas o corpo, não somente a individualidade, mas as relações sociais e públicas, abrangendo a participação na sociedade como também a pertença a uma tradição religiosa (Castilho, 2012, p. 17).

A história da espiritualidade na Tradição Cristã incorreu-se nesta dicotomia ente espírito e matéria. Também, a espiritualidade ficou muito atrelada à vida cristã por meio de práticas religiosas, cultos, devoções, exercícios de piedade e símbolos e não como uma dimensão constitutiva da vida humana (Aquino Júnior, 2014, p. 15). Na atualidade, em que a espiritualidade está em alta, corre-se o risco de esvaziar o sentido do conceito vida espiritual e cometer equívocos, cujos objetivos são justificar interpretações que desvirtuam o verdadeiro e pleno sentido deste vocábulo. A sociedade contemporânea tem uma demanda diversificada de espiritualidade. Trata-se de um conteúdo travestido de múltiplas formas (Souza, 2013, p. 125).

Nesse sentido, a palavra espiritualidade pode soar infeliz quando é distanciada da vida real por derivar de espírito. Essa herança vem da cultura grega que passou para a cultura

ocidental. Entretanto, o mundo semítico não concebe o espírito em oposição ao corpo e à matéria. Nesse campo semântico, espírito significa vida, construção, força e liberdade. O espírito não está fora da matéria e nem do corpo ou da realidade real, mas habita a vida humana: corpo, matéria e realidade. A Teologia da Libertação latino-americana define a espiritualidade como patrimônio de todo ser humano e uma realidade comunitária (Casaldáliga; Vigil, 1996, p. 21-26).

De acordo com Sobrino, a pessoa humana é portadora da condição de uma vida espiritual. A espiritualidade integra-se como dimensão constitutiva do ser humano em contato com a realidade praxica, assombrando-se com “*ultimidad*”, qualidade que busca o último como horizonte extremo da vida humana.

Portanto, nós pretendemos apresentar a espiritualidade como bem do ser humano, libertação e práxis com espírito. A nossa tese responderá à pergunta: como a teologia de Jon Sobrino contribui para a espiritualidade da libertação latino-americana? Nesse sentido, a Teologia da libertação está desafiada a apresentar ou até ressignificar sua espiritualidade, visto que foi acusada de não ter espiritualidade ou reduzir-se a um puro ativismo pastoral.

Ao delinear a espiritualidade de Jon Sobrino, não se quer fazer uma biografia do autor em estudo que condensa um currículo grandioso, mas apenas colocar dados importantes para a compreensão do seu pensamento. Por isso, almejamos que o conhecimento do nosso autor seja impetrado pela sua espiritualidade e sua teologia. A princípio, pode-se dizer que Jon Sobrino é um clássico da teologia latino-americana da libertação, apesar de não se considerar um teólogo profissional.²

Jon Sobrino nasceu em Barcelona, na Espanha, no dia 27 de dezembro de 1938 e ingressou na Companhia de Jesus em 1956, sendo ordenado presbítero em 1969. Em 1957, foi transferido ainda como noviço para América Central, residindo na cidade de San Salvador em El Salvador. Ele se ausentou da cidade salvadorenha para cursar licenciatura em Filosofia e Letras pela universidade de St. Louis (Estados Unidos) em 1965. Na mesma universidade, em 1965 obteve o título de mestre em Engenharia. Estudou teologia em Frankfurt (Alemanha) no período do Concílio Vaticano II (1962-1965) e a realização da Segunda Conferência do

² Jon Sobrino afirma: “Ao falar do meu itinerário, quero começar dizendo que não me considero teólogo profissional ou estudioso da teologia, embora tenha realizado várias tarefas que, convencionalmente, pertencem à ‘profissão’: dar aulas, escrever, publicar, pesquisar (não muito nos últimos anos). Digo isso para esclarecer o contexto vital do meu fazer teológico: não o entendi como um modo de entrar na realidade – já construído em si mesmo – chamada ‘teologia’, mas como um pensar, refletir, ruminar se quisermos, a realidade tal como se apresentou e me afetou” (Sobrino, 2000, p. 153-154).

Episcopado Latino-Americano em Medellín (1968). Doutorou-se em Teologia em 1975, na *Hochschule Sankt Georgen* de Frankfurt (Alemanha) com a seguinte tese: *Significado de la cruz y resurrección de Jesús en las cristologías sistemáticas de W. Pannenberg y J. Moltmann*. É doutor *honoris causa* pela Universidade de Lovaina na Bélgica (1989) e pela Universidade de Santa Clara na Califórnia em 1989.

Ao recordar o itinerário teológico de Jon Sobrino, percebe-se sua vasta contribuição para com a teologia e a espiritualidade latino-americana da libertação. Destacamos suas principais publicações a partir das traduções no Brasil: *Cristologia a partir da América Latina*, esboço a partir do seguimento em 1976, *Cristologia a partir da América Latina* (1983), *Jesus na América Latina*, *A ressurreição da verdadeira Igreja* (1984), *Jesus o libertador: a história de Jesus de Nazaré e Espiritualidade da Libertação: estrutura e conteúdos* (1992), *O princípio misericórdia* (1994), *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas* (2000), *Onde está Deus: terremoto, terrorismo, barbárie e utopia* (2002), *Fora dos pobres não há salvação: pequenos ensaios utópicos proféticos* (2008).

Sobrino tem uma ampla produção teológica, que vai além dos livros, desdobrando-se em vários artigos publicados. É evidente também o acervo que eleva sua teologia através de publicações de resenhas, dissertações e teses sobre seu trabalho teológico. Atualmente, dedica-se a lecionar Teologia na Universidade Centro Americana (UCA). Foi também o responsável pelo Centro Pastoral Dom Oscar Romero e diretor da *Revista Latinoamericana de Teología* e do informativo *Cartas a las Iglesias*. Foi membro do comitê editorial da *Revista Internacional de Teologia Concilium* (Soares, 2009, p. 12).

Na produção literária sobre a espiritualidade latino-americana da libertação, consideramos que o teólogo Jon Sobrino é um clássico dessa corrente espiritual. Com relação à publicação de teses mais recentes sobre a teologia de J. Sobrino, podemos citar: ULLOA, Geraldina Céspedes. *La dialéctica histórico-teológica en la cristología de Jon Sobrino. Un estudio desde su significación para la soteriología Cristiana*. Tese orientada por Gabino Uríbarri Bilbao: Universidad Pontificia Comillas (2010); MEDINA, Paola Jesús Polo. *La comprensión de la divinidad de Jesús desde la perspectiva funcional-histórica en las propuestas cristológicas de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza*. Tese orientada por F. Javier Vitoria Cormenzana: Universidad de Deusto (2015). No Brasil, podemos considerar que é muito relevante o trabalho de BOMBONATTO, Vera Ivanise. *O seguimento de Jesus: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. São Paulo: Paulina, 2002. Consideramos relevante o trabalho de DENARDI, Marcos Rogério. “O Outro crucificado” e “o Olhar do Outro”: um estudo comparativo entre Jon Sobrino e Emmanuel Lévinas.

Dissertação orientada pelo Prof. Dr. Érico João Hammes e apresentada à Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, na Área de Concentração em Teologia Sistemática. Porto Alegre, Dezembro de 2006.

Jon Sobrino é sobrevivente da ditadura salvadorenha. No dia 16 de novembro de 1989, um grupo de militares entrou na Universidade Centro Americana e assassinou seis confrades seus, a cozinheira e sua filha adolescente. Sobrino sobreviveu porque estava na Tailândia ministrando um curso de teologia. Esse fato marcou muito a vida de J. Sobrino e sua teologia, fecundando com o sangue desses mártires a corrente teológica latino-americana ou Teologia da Libertação marcada pela praxiologia.

Sobrino faz parte das valiosas publicações da Teologia da Libertação. A Congregação para Doutrina da Fé no Vaticano, na atualidade, chamada de Dicastério para a Doutrina da Fé censurou a reflexão teológica de Sobrino. Duas de suas obras foram notificadas: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret e La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas.*³

Compreendemos que a teologia de Sobrino não foi aceita pela cúpula da Igreja Católica Roma porque propõe outro caminho metodológico: parte da realidade latino-americana, que é marcada pela opressão dos pobres desse continente. Desse modo, sua reflexão teológica aborda a categoria dos pobres oprimidos como um lugar social e teológico. Esse lugar é determinante tanto para a cristologia latino-americana como para a fé, rompendo com outras epistemologias e postulando um novo pensar cristológico que tem sua base na Igreja dos pobres. É nesse sentido que a cristologia latino-americana resgata a categoria do reino de Deus como central na vida de Jesus e, ao mesmo tempo, conteúdo principal de sua

³ Os notificadores reconhecem a amplitude da divulgação e utilização das obras de Jon Sobrino no meio acadêmico. Após Sobrino enviar resposta ao pedido de esclarecimentos através de consulta prévia, os notificadores entenderam que havia pontos errôneos nas obras citadas e resolveram publicar a notificação no dia 26 de novembro de 2016. A notificação justifica que há divergências entre a fé da Igreja e as obras de Jon Sobrino. Entre os pressupostos metodológicos, afirma que o lugar da cristologia não são os pobres, conforme defende a obra de Sobrino (*Jesucristo liberador*), mas o lugar da teologia é a fé da Igreja, onde a cristologia encontra sua epistemologia. Contesta também as referências sobre a divindade de Jesus Cristo, afirmando que Sobrino tende a diminuir o significado das passagens do Novo Testamento que expressam a divindade de Jesus. Desse modo, os notificadores dizem que Sobrino não nega a divindade, mas tende a suspeitar da formulação dogmática que confessa Jesus como Deus. A respeito da encarnação, insinuam que Sobrino separa o Filho de Deus da pessoa de Jesus, deixando entender que existem dois sujeitos em Cristo, acusando que Sobrino ensina a chamada teologia do *homo assumptus*, incompatível com a fé católica, que professa a unidade da pessoa de Jesus Cristo nas duas naturezas, divina e humana (Soares, 2009, p. 13). Essas obras foram traduzidas no Brasil respectivamente como os seguintes títulos: Jesus libertador: a história de Jesus de Nazaré e A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas. Entretanto, afirmamos que houve reações em defesa de Sobrino, a exemplo da Comissão Teológica Internacional que publicou o parecer de vários teólogos defendendo o pensamento sobriniano (Vigil, 2007).

missão. De fato, o reino de Deus é a categoria principal de Jesus de Nazaré, que como pessoa histórica tem fé e como todo ser humano que se permite professar uma tradição religiosa.

O magistério ordinário da Igreja Católica Apostólica Romana, no seu caráter de órgão funcional que julga as posições dos teólogos dentro do seu pensamento teológico, tem o direito e o dever de emitir sua opinião dentro das áreas da teologia. Em se tratando de Sobrino, é salutar mais do que contestar pontos elencados pelos notificadores, perguntar pelo alcance e relevância da sua cristologia dentro da teologia latino-americana ou Teologia da Libertação e porque não dizer dentro da teologia sistemática.

A presente pesquisa nasceu a partir do mestrado em Teologia sistemática pela FAJE, quando estudamos Jesus histórico como ponto de partida para Cristologia latino-americana uma abordagem a partir de Jon Sobrino (Mamede, 2019). Ao desenvolver nosso estudo sobre Jon Sobrino nos deparamos com sua espiritualidade e logo nos afeiçoamos ao seu pensamento com o objetivo de estudos futuros.

No que concerne à contribuição de Sobrino para a espiritualidade latino-americana, notamos uma escassez de produção acadêmica. A análise do fenômeno de espiritualidade latino-americana da libertação, tendo como pressuposto a corrente praxiológica sobriniana a partir do método das Ciências da Religião, é escassa e, por isso, consideramos no estado da arte uma pesquisa de ponta. É nesse sentido que a presente pesquisa adquire não somente o caráter de novidade, mas se justifica relevante e viável. Neste contexto de inúmeras tendências espirituais ou quantidade de diferentes “espiritualidades”, faz-se necessário aproveitar essa sede de busca espiritual para falar sobre a identidade da espiritualidade da libertação na teologia latino-americana. Nesse sentido, torna-se pertinente a investigação da espiritualidade latino-americana a partir de Jon Sobrino e julga-se ser relevante e nova para pesquisa científica em Ciências da Religião.

Desse modo, compreendemos o objeto religião como multifacetado com diversas possibilidades. Essa abrangência do objeto religião permite que se estudem as tradições ou aspectos das tradições religiosas. As Ciências da Religião em sua abordagem empírica se debruçam sobre o aspecto descritivo denominado de História das Religiões, que engloba textos religiosos (sagrados, orais, testemunhos pessoais, documentos históricos e textos traduzidos), imagens religiosas (expressão de religiosidade, utensílios e documentos religiosos), indivíduos religiosos por meio de entrevistas, conversas, instruções e vida religiosa. Por outro lado, as Ciências da Religião estudam a religião para além de sua história, abrindo possibilidades (Greschat, 2005, p. 17-123).

O estudo do objeto religião também é marcado por uma verdadeira interdisciplinaridade que chamamos de disciplinas auxiliares das Ciências da Religião. O cientista da religião ocupa-se em investigar seu objeto com o auxílio das ciências auxiliares: História, Sociologia, Psicologia, Antropologia, Filosofia e Teologia (Libanio; Murad, 2014, p. 92).

A relação entre Ciências da Religião e Teologia se enquadra entre um emaranhado de aproximações e querelas. Por isso, nossa pesquisa do ponto de vista metodológico e epistemológico quer também continuar contribuindo com a discussão entre Ciências da Religião e Teologia com a finalidade de tornar possível o estudo de uma Teologia (Teologia da Libertação) ou um teólogo (Jon Sobrino) por meio dos métodos epistemológicos das Ciências da Religião.

Grosso modo, podemos afirmar que tanto a Teologia quanto às Ciências da Religião se ocupam do mesmo objeto por métodos e com epistemologia diferentes. Por exemplo, na Teologia da Libertação, o critério de juízo desta reflexão teológica é a vida ameaçada dos pobres, dos seres vivos e do planeta. Esse critério está presente também entre os humanísticos. Por isso, a Teologia da Libertação aplica em sua crítica teológica e ética todo o conhecimento científico da realidade em consonância com crivo de suas ciências auxiliares, inclusive das Ciências da Religião, com a finalidade de avaliar os valores religiosos da sociedade. Por isso, a Teologia conta sempre com a razoabilidade de seus conteúdos e as Ciências da Religião não podem em nenhuma hipótese cumprir o papel de criptoteologia, pois dispõem de autonomia para interpretar o fenômeno religioso. De um lado, escolas de pensamento como a Teologia da Libertação gozam de viabilidade para demonstrar a razoabilidade de seus estudos que visam transformar a realidade social com a força da espiritualidade. De outro lado, a essas experiências evidenciam que uma nova linguagem pode ser dialogável por meio também das Ciências da Religião (Soares, 2013, p. 657-658).

Nosso objetivo não é trabalhar com os dados revelados da Teologia embora apareçam em nossa pesquisa, uma vez que nosso autor é de Tradição Cristã Católica. Nesse sentido, procuraremos nos debruçar sobre o ser humano que é portador de uma espiritualidade na Teologia da Libertação e, normalmente, tem uma relação com o transcendente.

A teologia trabalha com dados revelados, ou seja, busca explicar Deus, relacionado à fé do sujeito crente. Nessa perspectiva, a teologia procura trabalhar com um dado objetivo (Deus que revela) e um dado subjetivo (o ser humano que responde a Deus pela fé). Se a teologia tornou-se normativa com a prerrogativa de falar sobre Deus como transcendente, consideramos que não cabe nas Ciências da Religião tal normatividade. Entretanto, sabendo

que as Ciências da Religião estudam o objeto religião relacionado ao ser humano e a História, julgamos possível estudar a contribuição de Jon Sobrino para pensar a espiritualidade latino-americana que apresenta seu fazer teológico bem enraizado na dimensão antropológica e teológica.

Nossa pesquisa pretende dar ênfase à espiritualidade latino-americana pertencente à subárea de História da Teologia e Religiões da CAPES. Nossa tese teve como orientador o Professor Doutor Carlos Frederico Barboza de Souza (Linha de Pesquisa Pluralismo Religioso, Diálogo e Linguagem – PDL) e como Coorientador Professor Doutor Fabiano Victor de Oliveira Campos (Linha de Pesquisa Religião e Contemporaneidade) pertencentes ao Programa em Ciências da Religião da PUC Minas da Área de Concentração Religião e Cultura.

Pretendemos nos debruçar sobre o estudo histórico de ideias e doutrinas religiosas da espiritualidade de Jon Sobrino (história intelectual de seu pensar teológico), de sua expressão arraigada ao sociocultural, humano e religioso latino-americano. A espiritualidade latino-americana passará pela investigação do que consideramos o cerne da epistemologia das Ciências da Religião que é compreender e explicar o fenômeno religioso e suas múltiplas formas religiosas ou não presente no mundo do texto, da história e do agir humano (Campos, 2018, p. 69).

Ao tratar sobre a contribuição de J. Sobrino para espiritualidade latino-americana, objetivamos elaborar uma pesquisa a partir do referencial científico das Ciências da Religião, ou seja, procurar-se-á mediar toda a reflexão por meio da epistemologia das Ciências da religião. Nesse sentido, procuramos buscar o método analítico de pesquisa bibliográfica qualitativa como embasamento literário e científico para a elaboração de nossa tese que comporta a espiritualidade latino-americana cristã, tendo como fonte as principais obras de J. Sobrino. Usaremos também o método dialético hermenêutico,⁴ buscando uma verdadeira interdisciplinaridade com as disciplinas auxiliares das Ciências da Religião. Por isso, nossa pesquisa de baseia nas análises das obras de J. Sobrino, dando preferência às edições brasileiras.

A nossa tese compreende quatro capítulos. O primeiro capítulo trata sobre a dimensão antropológica como ponto de partida para a espiritualidade da libertação latino-americana. A

⁴ Compreendemos que o método dialético parte sempre de uma afirmação, analisando as antíteses para se chegar à síntese. Dessa maneira, afirmamos o que é espiritualidade sobriniana, também formulamos o que não é espiritualidade sobriniana para chegarmos à síntese de uma espiritualidade marcada pelas categorias: espírito, libertação e práxis. O método hermenêutico trabalha com análise interpretativa. Por isso, visitamos as obras de J. Sobrino para interpretar o que nosso autor compreende por espiritualidade (Libanio, 2001, p. 176-188).

espiritualidade é uma dimensão do espírito humano. Desse modo, queremos enfatizar a categoria espírito porque Sobrino defende que o “ser humano é um ser com espírito”. Por isso, discutiremos o conceito de ser humano com suas perguntas existenciais e procuraremos abordar a categoria espírito como uma potência integradora da vida humana. Essa relação entre o humano e o ser com espírito é fundamental para constituirmos as bases da espiritualidade latino-americana da libertação. Finalizaremos nosso primeiro capítulo apresentando a continuidade e descontinuidade sobriniana com o que tradicionalmente se entende por espiritualidade na Tradição Cristã Católica.

O segundo capítulo se ocupará do conceito “libertação com espírito” que estrutura a espiritualidade da libertação latino-americana. Abordaremos o conceito de libertação relacionado com o termo liberdade contrapondo à opressão e ao cativo para podermos fazer uma hermenêutica do que Sobrino almeja na espiritualidade latino-americana da libertação. Por isso, consideramos que a palavra libertação está totalmente inserida em sua cristologia, desembocando em um paradigma que chamamos de decolonial, que é assumir a perspectiva das vítimas. Conseqüentemente, encerraremos com a relação entre espiritualidade e libertação, discutindo o que é espiritualidade latino-americana para chegarmos a uma perfeita relação entre cristologia e pneumatologia, cujo objetivo é aprofundarmos o conceito espírito na Teologia da Libertação e chegarmos à definição espírito como vida elaborada por Sobrino.

O terceiro capítulo abordará a praxiologia fechando a tríade da espiritualidade sobriniana. A praxiologia será apresentada em dialética teoria e prática (ação) como um verdadeiro programa a ser priorizado na espiritualidade latino-americana que se desdobra na discussão sobre a metodologia da Teologia da libertação. Partindo desse pressuposto, consideramos como um novo paradigma teológico a definição sobriniana da Teologia como *intellectus amoris* embora não descarte o *intellectus fidei*. Por isso, Sobrino propõe uma nova epistemologia teológica, inclusive discutindo conceitos de forma inovadora como mistagogia e seguimento, martírio e santidade como conseqüências de uma Teologia que se entende como *intellectus amoris*.

O quarto capítulo discorrerá sobre a contribuição de J. Sobrino para espiritualidade latino-americana que chamamos de originalidade de sua espiritualidade, discutindo o conceito de reino de Deus que fomentará uma nova concepção eclesiológica cunhada por Sobrino através da metáfora da ressurreição aplicada à Igreja. A conseqüência é uma espiritualidade praxiológica por meio da Igreja dos pobres pensada como uma categoria onde se encontra salvação. Por isso, o mundo dos pobres é portador de uma espiritualidade e reúne exemplos de pessoas com espírito, mártires e evangelizadores. Nessa dinâmica de uma nova eclesiologia,

Sobrino discute o caminho da evangelização e dos evangelizadores, deixando uma abertura e respeito para com a realidade plural das religiões.

Como forma de situar o tema da espiritualidade, uma vez que nosso autor é cristão católico, faremos uma breve introdução sobre a espiritualidade na Tradição Cristã Católica. Sob esse aspecto, julgamos necessário discorrer em breves anotações a história da espiritualidade na Tradição Cristã Católica para mostrarmos a evolução sobriniana.

No judaísmo a partir da Bíblia Sagrada ou Sagrada Escritura, podemos notar que o termo *ruah* significa espírito, respiração e vento, ou seja, tudo aquilo que tem vida e ânimo, elucidando uma dupla dimensão: a força da vida individualizada da pessoa humana e o poder de Deus que age sobre seu povo com profecia e sabedoria, sinais e prodígios (Mondoni, 2014, p. 13). Na literatura profética, a experiência espiritual é marcada pela eleição. O tema da eleição é o primeiro na ordem cronológica, pois a história da salvação é iniciativa divina, resultando também que a única razão da eleição é o amor gratuito e misericordioso de Deus. O profeta era considerado como eleito e enviado por Deus. A base de sua espiritualidade é a fidelidade à aliança. A literatura sapiencial concebe a experiência espiritual como caminho para felicidade por meio de uma conduta ou rota que conforma à vontade divina (Mondoni, 2014, p. 24-25).

No Novo Testamento,⁵ assim chamado pelos cristãos, sobretudo nos evangelhos, a espiritualidade se configura como seguimento a Jesus de Nazaré. A literatura paulina elabora a experiência espiritual cristã por meio de temas como “homens espirituais”, “relação alma e corpo” e “viver na perfeição da santidade”. Com essas expressões, Paulo almeja sintetizar um estilo de vida cristã como que orientada pelo Espírito de Deus. (Mondoni, 2014, p.13).

Os primeiros séculos da história da espiritualidade cristã foram marcados por três práticas espirituais: martírio, virgindade e penitência. O termo *martys* ou mártir era empregado para aqueles que testemunharam e confessaram a fé em Jesus ao ponto máximo, derramando seu próprio sangue e doando a vida em seguimento a Jesus Cristo. Ao lado do martírio, a virgindade é colocada como superação ao laxismo religioso e como sinal de pureza, maior pertença e intimidade com Senhor, ou seja, a virgindade é o esperar a realização

⁵ Embora reconhecendo que as expressões “Primeiro e Segundo Testamentos” tenham um caráter mais dialogal e respeitoso para com outras tradições religiosas, a exemplo do judaísmo, usaremos ao longo de nossa tese quando nos referirmos as duas partes da Bíblia Sagrada, as expressões “Antigo e Novo Testamentos” para sermos fidedignos com o nosso autor, Jon Sobrino, que as usa em sua literatura teológica. Julgamos que Sobrino é um teólogo de Tradição Cristã Católica e, por isso, justifica-se o emprego. Entretanto, Sobrino não tem o objetivo de desrespeitar nenhuma tradição religiosa, muito pelo contrário, trata-se de um teólogo ecumênico, aberto e respeitoso.

das núpcias com o cordeiro na vida eterna. A penitência era vista como remédio contra o pecado sinal de um caminho de conversão (Ancilli, 2012, p. 901).

Com o monaquismo, que surgiu no século terceiro no Egito com Santo Antão (250-356 d. C), tem-se o período do monaquismo anacoreta. Essa experiência começa atrair adeptos, tomando a forma cenobita. O monaquismo assume o valor da virgindade e reinterpreta a virtude do martírio. Com o intuito de fortalecer a vida nos mosteiros, surgem as regras monásticas. A vida monástica era marcada pelo trabalho manual e formação intelectual. O monge persistia num ideal constante como fuga das paixões, elevação do espírito a Deus com a finalidade de mergulhar profundamente em Deus (Ancilli, 2012, p. 901).

Agostinho de Hipona (354-430 d.C) é considerado mestre em espiritualidade e deu uma singular contribuição para o início da vida monacal no Ocidente. Essa escola espiritual baseava-se no amor à alma para alcançar a visão de Deus. A alma vive em constante tensão de amor, quer para buscar a Deus, quer para amar o próximo, que é a caridade. Essa perfeição do amor e da caridade se alcança por meio da oração. A vida no mosteiro almejava o encontro com Deus, por isso, é possível encontrar Deus na Igreja, pois na raiz de toda vida humana está uma constante busca de Deus (Ancilli, 2012, p. 902).

Bento (480-547 d.C) é considerado o pai do monaquismo no Ocidente. Como abade possuía plenos poderes dentro do mosteiro de forma vitalícia. Isso fez com que pudesse implantar uma regra que vigorou com mais eficácia no seu mosteiro: “*ora et labora*”. Essa regra era baseada na oração e na ação. Os monges eram convidados a fazer tudo que o abade mandasse, pois presidia o mosteiro fazendo a vontade de Cristo, uma vez que nada antepunha à vontade de Deus (Ancilli, 2012, p. 902).

As ordens mendicantes e religiosas e, posteriormente, as congregações religiosas se empoderaram como novas formas de espiritualidades: dominicanos, franciscanos, carmelitas, bem como pessoas como Santa Catarina de Sena e Inácio de Loyola entre outros. Grosso modo, podemos dizer que estas formas de espiritualidade se baseavam nos chamados conselhos, virtudes e votos evangélicos: na castidade, pobreza e obediência. As escolas de espiritualidade se baseavam na humildade, pobreza como um caminho ascético pra viver a imitação de Cristo. Eram canais para transmitir e fomentar a contemplação mística e a necessidade da imitação de Cristo. Cada escola enfatizava seu próprio carisma para viver a vida cristã de acordo a pessoa de Jesus Cristo (Bombonato, 2007, p. 126-127).

Entretanto, o termo espiritualidade na vertente cristã é descrito por muitos autores como produto da modernidade, uma vez que tem sua gênese na escola espiritual francesa do

século XVII tinha o intuito de aprofundar a relação do ser humano com Deus. Porém, em sua forma abstrata remonta-se a época patrística com um texto atribuído a Jerônimo, mas pertencente a Pelágio que designa a espiritualidade como vida segundo o Espírito de Deus e como abertura progressiva a realizações posteriores. No século VI, Dionísio, o Exíguo traduziu o tratado de Gregório de Nissa sobre a criação do homem e transferiu o termo *pneumatiké* para o latino *spiritualitas* sob a explicação de que a espiritualidade consiste na perfeição da vida segundo Deus (Mondoni, 2014, p. 13).

A espiritualidade na passagem da Modernidade para a Contemporaneidade caiu-se em duas balizas: vida ascética e mística. No final do século XIX ressurgiu o termo que no século XX adquiriu o sentido popular de experiência com o transcendente ou relação com absoluto (Mondoni, 2014, p. 13). As fontes da espiritualidade cristã são variadas e, ao mesmo tempo, contextuais a partir de uma época se desdobrando em vida dos santos, experiências e manifestações religiosas, tratados, sermões, homilias, catequeses, comentários a Sagrada Escritura, vida cotidiana, crenças, práticas religiosas como a piedade popular (Mondoni, 2014, p. 21).

A história da espiritualidade cristã em dois milênios registra através desses movimentos uma busca de experiência de Deus, sobretudo no deserto (anacoretas e padres do deserto), na oração e no trabalho do mosteiro (*ora et labora*, ou seja, reza e trabalha), no estudo e na oração para a pregação (*contemplata aliis tradere*, isto é, levar aos outros o que se contemplou), na ação apostólica (*contemplativus in actione* ou contemplativo na ação). A espiritualidade da libertação latino-americana está inserida nessa tradição viva. Por isso, realiza a contemplação na ação libertadora (*contemplativus in liberatione*), compreendendo a realidade que está recheada de graça e pecado, luz e sombra, justiça e injustiça, violência e paz. É nesse processo histórico que a libertação acontece por meio do espírito/Espírito como vento que sopra e faz descobrir e construir a história da libertação como única história que é também de salvação (Casaldáliga; Vigil, 1996, p. 130).

Jon Sobrino está em continuidade com a afirmação de um processo histórico de libertação. Entretanto, pensa a espiritualidade primeiramente como um bem do espírito humano e, por isso, está em descontinuidade com o pensamento de uma vida espiritual que restringe a “exercícios espirituais” como se fosse opcional na constituição da pessoa humana ou apenas como caminho de perfeição cristã. Na contramão, a espiritualidade sobriniana defende que essa experiência espiritual acumulada nos séculos deveria apontar para importância da vida espiritual como um bem do ser humano e, como tal, provocasse mudanças e rupturas na metodologia empregada para pensar a espiritualidade. O interesse

pela espiritualidade indica sua importância, mas também suas atualizações. A revisitação da vida espiritual não deve ser interpretada como mera repetição de formas, práticas devocionais e exercícios de piedade embora não se possa desprezá-la, mas como uma volta às fontes e origens da espiritualidade em fidelidade ao potencial humano.

Desse modo, a revisitação à espiritualidade por meio da Teologia da libertação consiste no interesse pela prática da fé. Porém, aplica a essa prática de fé temas como oração, contemplação, formando um mosaico que chamamos de espiritualidade da libertação como uma verdadeira ressignificação da vida cristã que não está em oposição à vida humana. Por isso, Sobrino não elabora uma teoria do que é a vida espiritual, mas uma descrição reflexiva do que ocorreu nos últimos anos com a espiritualidade e com a libertação para encontrar as raízes históricas que o permitam reafirmar e delinear a realidade e sua configuração espiritual na atualidade.

Finalmente, almejamos que nossa pesquisa traga uma contribuição para as Ciências da Religião, bem como para a Teologia, fomentando o anseio de pensar a espiritualidade em nossos dias. Acreditamos satisfazer as exigências de uma pesquisa científica que valha para quem se dispuser aprofundar a espiritualidade por meio de Jon Sobrino.

1 ESPIRITUALIDADE: DIMENSÃO DO ESPÍRITO HUMANO

Este primeiro capítulo abordará a espiritualidade como dimensão antropológica para fundamentar a espiritualidade da libertação latino-americana em Jon Sobrino. Consideramos este percurso essencial, aprofundando o ser humano a partir da categoria espírito, uma vez que Jon Sobrino o define um “ser-com-espírito” (Sobrino, 1990, p. 449).

Para fundamentar teórico e cientificamente a espiritualidade como dimensão antropológica, buscaremos a contribuição das disciplinas auxiliares às Ciências da religião. Trata-se de uma opção metodológica possível nas ciências da religião, pois é comum que seu estatuto epistemológico seja marcado por um potencial heurístico das suas disciplinas auxiliares como, por exemplo, História das Religiões, Antropologia da Religião, Sociologia e Psicologia da Religião. No que concerne aos termos epistemológicos e metodológicos, faz-se necessário buscar a lógica transversal e subjacente nas referidas disciplinas (Passos; Usarski, 2013, p. 18). Usaremos a integração dessas ciências auxiliares como uma verdadeira interdisciplinaridade.⁶

Desse modo, procuraremos construir as bases científicas através do auxílio da Filosofia, Antropologia, Sociologia e Psicologia da religião para fundamentar a espiritualidade como dimensão antropológica em Jon Sobrino. É um percurso que se faz necessário para chegarmos a elucidar o que é espiritualidade latino-americana da libertação. Exporemos o cerne da espiritualidade latino-americana da libertação como vida segundo o espírito, libertação e práxis, ou seja, a espiritualidade latino-americana é uma prática da libertação com espírito.

Este capítulo responde a uma necessidade que para Jon Sobrino é real: apresentar os pressupostos e fundamentos para uma espiritualidade latino-americana da libertação, ou seja, viver com espírito, é antes de tudo uma dimensão da vida humana.

Inicialmente, percorremos o seguinte itinerário: a espiritualidade como dimensão antropológica a partir da Filosofia, Sociologia e Psicologia da religião, desembocando na

⁶ Compreendemos que temas como espiritualidade, religião, libertação são objetos multifacetados com diversas abordagens. Por isso, a interdisciplinaridade deve ser entendida como um caminho metodológico possível nas ciências da religião. Desse modo, a interdisciplinaridade leva todo especialista a reconhecer os limites de seu saber para acolher as contribuições das outras disciplinas. Assim sendo, uma ciência é complemento da outra, e a dissociação, a separação entre ciências é substituída pela convergência e objetos comuns. Interdisciplinaridade é uma exigência natural e interna das ciências, no sentido de uma melhor compreensão da realidade que elas nos fazem conhecer. Impõe-se tanto à formação do ser humano quanto às necessidades de ação (Fazenda, 2003, p. 43).

categoria espiritual (ser-humano-com-espírito) de Jon Sobrino. No que concerne à espiritualidade sobriniana, aprofundaremos o que significa ser-com-espírito e, portanto, apresentaremos o processo de continuidade e descontinuidade em relação ao que tradicionalmente se define como espiritualidade na tradição cristã. Desse modo, definiremos o que se entende por espiritualidade na corrente libertadora latino-americana, caracterizando Jon Sobrino como um autor inovador na espiritualidade latino-americana da libertação.

1.1 O humano: ser e espírito

O espírito é uma dimensão do ser humano, ou seja, uma categoria antropológica (Vaz, 2014, p. 204). Provavelmente, discorrer sobre o humano como ser e espírito dependeria largamente de uma investigação científico-filosófica. Percorremos um caminho modesto e, por isso, não objetivamos fazer um tratado sobre Antropologia Filosófica que visa reconstruir de forma sistemática e conceitual um discurso metódico e ordenado sobre o que se entende por ser humano. Logo, almejamos apenas explicitar a categoria espírito como potência do ser humano. Trata-se de abrir uma senda como recorte explicativo a respeito do humano como ser e espírito.

Por isso, é comum, iniciar perguntando: quem é o ser humano? Essa pergunta elucida diversas repostas a partir da ciência que a responde (Oliveira, M., 2013, p. 186). A indagação sobre a pessoa humana, por um lado elucida implicitamente a finitude e contingência, pois o simples fato de perguntar explicita a busca do saber. Por outro lado, transcende o seu mundo restrito em que se situa no próprio ato de perguntar (Oliveira, M., 2013, p. 189). Somamos a essa pergunta o seguinte questionamento: quem é o ser humano que indaga sobre o sentido da existência?

O ser humano não está preso ao conjunto de dados fenomenais ou a experiência empírica, nem tampouco ao corpo natural e biológico, mas é um ser de espírito seguindo um ritmo pneumático de exteriorização e interiorização. Isso significa dizer que não se pode reduzir o ser humano a um indivíduo de aparências biológicas e a mecanismos psicológicos, esquecendo-se do essencial que é a manifestação expressiva do ser espírito (Bruaire, 2010, p. 45-46).

Precisamos conceber o ser humano como um ser complexo que engloba várias dimensões. Quando falamos de complexidade, estamos evocando o “*complexus*” como um tecido que junta as partes, reunindo informações e valorizando o sistema a partir do seu contexto através de uma circularidade e autoprodutividade como operação que junta

fenômenos que envolvem tensão, conflitos e harmonia para serem reelaborados no espírito (Morin, 2005, p. 13-15). Desse modo, a concepção sobre ser humano engloba uma complexidade enquanto sua definição está tecida em várias dimensões, ou seja, o ser humano é autoprodutivo com capacidade para desprender-se e deslocar-se, transcendendo as definições dadas a respeito de si mesmo:

O ser humano pode em princípio desprender-se, “deslocar-se” criticamente de tudo inclusive de si mesmo, de suas representações, motivações, impulsos, padrões de comportamento etc. A partir daqui ele pode pôr uma diferença entre si mesmo e tudo mais enquanto conteúdo de suas diferentes ações. Perguntar implica que o ser humano é essencialmente marcado por uma distância em relação a toda e qualquer facticidade, embora sempre nela inserido e dela dependente. Nesse sentido, ele se contrapõe a tudo, está para além de tudo, inclusive para além de si mesmo, enquanto finito e limitado, fazendo assim emergir a diferença entre sujeito e objeto, tanto enquanto pergunta na esfera da inteligência como enquanto desejo na esfera da vontade, na medida em que nenhum objetivo limitado lhe satisfaz (Oliveira, M., 2013, p. 191-192).

A Antropologia não pode fugir à pergunta sobre a pessoa humana, seu objetivo e destino. São perguntas de caráter filosófico-existencial, trazendo à tona o que o ser humano pensa ou diz a respeito de si mesmo. É um ser social, afetivo, cultural, intelectual e espiritual, inserido em diferentes meios como: família, trabalho, educação e religião:

O ser humano emerge, então, não como o ente que está restrito a um domínio específico do mundo objetivo, a um meio ambiente, como é o caso dos vegetais e animais, mas como o ente que, pela pergunta reporta-se ao mundo irrestrito, ilimitado, abrangente, ao mundo com aquela dimensão que abarca tanto o ser humano como todos os outros seres, e por essa razão, deve ser chamada de ser (Oliveira, M., 2013, p.192).

A essa condição de coextensividade, chamamos de espírito (Oliveira, M., 2013, p. 192). Quando se afirma, por conseguinte, que o ser humano é espiritual, deve-se partir do paradigma de que a pessoa humana não pode ser reduzida a um conjunto de fatos explicáveis, mas carrega categorias de inovação e superação, capacidade de síntese tanto no ato de instaurar novos objetos de conhecimento quanto na atuação constitutiva de novas formas de vida. “Essa abertura ao ser em seu todo em si mesma implica a negação de qualquer limite e exterioridade: o ser objetivo se releva coextensivo ao ser em seu todo, inserido no ser em seu todo, determinado pelo ser em seu todo, constitucionalmente aberto ao ser” (Oliveira, M., 2013, p. 192).

A pergunta a respeito do ser humano está dentro de um emaranhado de outras perguntas não objetiváveis ou quantificáveis sumariamente. Em outras palavras, a pergunta

quem é o ser humano exige dados comparativos com outros entes como cosmo, outras espécies, transcendência e para as religiões teístas, quem é o homem frente a Deus.

A modernidade se depara com um novo paradigma chamado antropocêntrico possibilitando uma nova teoria do conhecimento não mais centrada no teocentrismo da Idade Média que definia o ser humano ligado a Deus. Consideramos Immanuel Kant (1724-1804) um dos pensadores mais centrais na filosofia moderna. De fato, Kant desenvolve uma teoria do conhecimento baseada na indagação sobre o papel do sujeito no processo de conhecimento e do pensar, ou seja, faz sentido perguntar pelas reais condições de possibilidade sobre o conhecimento e experiência. Com isso, distancia-se do dogmatismo metafísico tradicional e do empirismo naturalista e, por consequência, do ceticismo (Zilles, 2005, p.83).

Segundo Lima Vaz, “Kant desenvolve uma antropologia cuja finalidade é preparar o homem para o conhecimento do mundo, isto é, do mundo humano” (Vaz, 2014, p. 108). Por isso, Kant concebe o ser humano a partir de categorias: a estrutura *sensitivo-racional* designando-o como cognoscente; a estrutura *físico-pragmática* concebendo-o do ponto de vista físico (entende-se físico como a operação da Natureza no ser humano) como natural ou *mundano* e pragmático, elucidando o que o ser humano faz de si mesmo na sua estrutura prática, fazendo-se livre e capaz de responder, fundamentando-se na razão; a estrutura *histórica* que possibilita duas direções fundamentais como a dimensão *religiosa*, que aponta para o *fim último* da pessoa humana, e a dimensão *pedagógico-política* que envolve a liberdade e a ética (Vaz, 2014, p.110-111).

Na verdade, o movimento pós-metafísico desconcerta o dogmatismo a respeito do ser humano, rompendo com uma visão de mundo marcada por novos problemas, abrindo possibilidades de ressituar e recolocar o problema a respeito do ser humano. É na busca de reconfigurar a identidade do ser humano que filosoficamente se descobre uma nova metafísica marcada pelo primado da alteridade:

O paradigma antropocêntrico permitirá a todas as áreas do conhecimento e, muito especialmente a reflexão sobre a fé que é a teologia, realizar um verdadeiro giro copernicano, partindo do ser humano, de sua realidade e contexto de sua condição, a fim de falar de modo inteligível sobre a transcendência, a religião e os mistérios divinos ao mundo moderno e a pessoas moldadas e configuradas pelo crivo da modernidade e da secularização (Bingemer, 2014, p. 853).

De fato, segundo Lima Vaz, o movimento pós-metafísico imbuí-se uma de antropologia romântica que valoriza no homem o particular expresso na sensibilidade, nas

emoções e na paixão. Trata-se de uma particularidade sensível espiritualizada pelo “espírito do povo” (Vaz, 2014, p. 116).

Portanto, fica patente que o ser humano tem dimensões que não cabem na experiência. Tudo isso provoca questionamentos que se intitulam em uma perspectiva objetivista, ou seja, enveredando por uma verdadeira revolução antropológica transcendental. Em qualquer teoria, o ser humano se distingue dos outros seres como o mais complexo instrumental por meio de linguagem e palavra. Analogamente, podemos dizer que a linguagem possibilita decifrar de modo filosófico os dados subjetivos, reavendo conceitos e elaborando aforismos de uma experiência espiritual que abarca o sentido da vida ou da existência para a pessoa humana.

O modo de pensar o ser humano continuará devedor de uma possibilidade que está para além do conhecimento objetivo. É verdadeiramente uma grande descoberta: conceber o homem como ser espiritual que está para além de uma perspectiva puramente empirista, abrindo espaço para a alteridade, dando sentido à espiritualidade como dimensão do ser humano. É nesse sentido que a dimensão espiritual do ser humano está ligada ao sentido da vida:

O ser humano não se compreende sem a abertura e a referência ao infinito, e, portanto esta referência não falta somente pelo fato de que não seja identificada. Somente uma análise das experiências que algumas pessoas fazem pode mostrar que muitas delas, que ignoram ou recusam-se a designar como Deus a realidade transcendente, reconhecem, igualmente, em determinados âmbitos da experiência humana a presença de uma realidade indizível que se impõe ao humano e que sela uma determinada orientação em sua vida (Bingemer, 2014, p. 856).

Trata-se de uma verdadeira reviravolta que é indagar as condições de possibilidade do ser humano que se depara com a transcendência como realidade que orienta a vida, isto é, conhecer o objeto determinado no próprio sujeito que conhece. É uma problemática que parece entrar em dificuldades intermináveis. Essa problemática se avoluma com a modernidade, que em busca do saber, desconcerta a metafísica e define o espírito como “inverificável, o insensível, o imaterial invisível e impalpável, o ser sem fenômeno, sequer fantasmático ou espectral como uma sobra hipotética” (Bruaire, 2010, p. 17).

Com o objetivo de libertar a categoria espírito enquadrada na validade dos saberes experimentais, faz-se necessário atribuir ao “espírito” categorias como liberdade, linguagem e desejo. Entretanto, essas três categorias parecem cair no ritmo do espontâneo ou da autodeterminação do ato. A liberdade é ato constatável no movimento previsível do comportamento. A linguagem é esgotável em seus fenômenos, signos e regras sintáticas. O desejo é sinal negativo do vazio da aspiração (Bruaire, 2010, p. 18).

Acumulam-se dificuldades e, ao mesmo tempo, pergunta-se: é possível encontrar um fio condutor que salogue a categoria do espírito como dimensão da pessoa humana? Nesse sentido, vamos franquear tal pergunta em três interrogações: haveria no ser humano uma memória como *anamnese* que o faz ser espírito? A categoria espírito em uma ordem ontológica é inassimilável à ciência da natureza? Pode-se reconstituir uma ontologia capaz de dizer “o espírito”? Retomando os três axiomas: memória, linguagem e desejo, haveria como supor que o pensamento (estrutura cognitiva) possa descrever a positividade da memória, linguagem e desejo como realidade inteligível ou como horizonte que dá sentido à vida ou à existência? (Bruaire, 2010, p. 21).

O fio condutor para enaltecer a categoria do espírito supõe um método instrumental que valoriza a dimensão humana como portadora e animadora da categoria espiritual. A análise do conceito é o início de uma densa pesquisa sobre o seu verdadeiro significado como ser, fugindo da polissemia que é suspeita de equivocidade (Bruaire, 2010, p. 23).

1.1.1 A espiritualidade como categoria do espírito

Quando se nomeia o termo espiritualidade, a primeira intuição que vem à tona é a explicação desse vocábulo. Esse tema tem suscitado também diversos enfoques devido à complexidade e aos desdobramentos do termo ao longo da vida cristã e não cristã, bem como provocado inúmeros interesses na atualidade. Por isso, convém afirmar que o termo espiritualidade é amplo e complexo e tem a ver com a natureza humana. A espiritualidade está necessariamente imbricada no conceito a respeito da vida humana de tal forma que não se pode falar do ser humano sem evocar sua dimensão espiritual, isto é, o ser humano é espiritual.

A espiritualidade é a dimensão espiritual do ser humano no mais profundo de seu ser com suas motivações, ideal, utopia, paixão e mística. Trata-se de uma dimensão profunda do ser humano que juntamente com a materialidade e corporeidade transcende as dimensões mais superficiais, constituindo o coração da pessoa humana, trazendo-lhes horizontes, sentido e paixão. “A espiritualidade comum e mais radical é ser humanidade humana. Todo ser humano que vive ‘com espírito’, por causas superiores, em profundidade, tem espiritualidade, antes mesmo de qualquer religião” (Casaldáliga, 2007, p. 157).

Quando se afirma que a espiritualidade é a vivência do ser espiritual da pessoa humana sendo a anterior a qualquer religião, confirma-se a tese da complexidade do termo e entra-se em uma encruzilhada. Somente por meio do atrevimento da explicação do que é “ser

espiritual” ou “ser com espírito” e da elucidação do que é “espiritualidade sem religião”, pode-se chegar ao caminho para decifrar o código de uma espiritualidade antropológica.

A categoria espírito engloba quatro temas fundamentais: *pneuma*, *noûs*, *logos* e *synesis* (Vaz, 2014, p. 206).

O *pneuma* é uma tradução literal do termo espírito usado na linguagem filosófica e teológica. Nessa tradução, está contida a ideia de sopro ou espiração advinda da tradição greco-latina (*pneuma*) ou da tradição bíblica (*ruah*). Por isso, podemos afirmar que essa ideia abarca a natureza do espírito como força vital ou como uma dinâmica organizadora inerente à vida. Trata-se do princípio interno da vida (Vaz, 2014, p. 205-206). É neste sentido que o ser humano é espírito ou portador de uma estrutura ontológica que o constitui.

O termo *noûs* é especificamente grego nascido da filosofia de Parmênides e da visão teleológica da Natureza em Anaxágoras e Diógenes de Apolônia. Esse termo é destacado com mais precisão na filosofia platônica e aristotélica. Nesse sentido, o espírito é uma operação de contemplação (*theoría*), abarcando a forma mais alta de conhecimento traduzido pela tradição latina como *intellectus*, isto é, visão em profundidade (*intus legere*). Essa visão percorre toda a filosofia antiga e medieval estendendo-se até nos tempos modernos com Hegel e sua metafísica do espírito (Vaz, 2014, p. 206). A categoria espírito não é inassimilável à ciência da natureza.

O vocábulo *logos* comporta a ideia de uma razão universal ou ordem universal advinda das origens do pensamento filosófico. Essa concepção relaciona espírito e palavra de tal forma que a palavra é inteligível à manifestação do espírito, conferindo vida própria à dimensão espiritual através do diálogo e da escrita (Vaz, 2014, p. 206). O ser humano é portador de uma estrutura cognitiva que descreve a positividade da memória, linguagem e deseja a realidade inteligível como horizonte que dá sentido à vida ou à existência.

O termo *synesis* exprime a ideia de *consciência-de-si*. Este tema já estava presente na filosofia socrática *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) passando pela filosofia aristotélica, neoplatônica, medieval e moderna quando a partir de Descartes adquiriu o sentido da subjetividade e da autodeterminação do espírito (Vaz, 2014, p. 206-207). Há no ser humano uma memória como *anamnese* que o faz ser espírito.

Essas quatro categorias guardam suas singularidades, porém não são como antagônicas ou contraditórias, mas uma unidade indissociável na pessoa humana, pois consideramos o espírito como uma dimensão integradora das dimensões da pessoa humana. O espírito é a dimensão fundamental e suprema do ser humano, dando-lhe uma condição puramente humana que confere ao sujeito a consciência de si e do mundo. Trata-se de uma

abertura enquanto inteligência à amplitude da verdade e à liberdade como espaço de acolhida ao bem e à manifestação e ao consentimento do ser (Vaz, 2014, p. 207). Por isso, podemos dizer que L. Vaz traça uma verdadeira antropologia filosófica sobre o espírito:

A noção de espírito é analógica, correlativa à noção de ser. Entendido como ser espiritual, o homem pode ser definido como ser de razão e vontade aberto ilimitadamente à Verdade ao Bem. Portanto, Lima Vaz não nega a dimensão espiritual do ser humano. Completamente ao contrário. Ele a afirma como a dimensão estrutural mais elevada do sujeito [...]. Negar a dimensão do espírito e propor uma filosofia do sujeito plenamente situado, ou ainda do homem unicamente enquanto ser corporal e psíquico, é para Lima Vaz, no mínimo contraditório. Tal negação do espírito já supõe a possibilidade da autorreflexão que é própria do espírito. Só espírito pode transcender a situação e afirmar algo a respeito de si mesmo (Oliveira, C., 2013, p. 148-149).

O ser humano se autocompreende como espírito. Essa consciência não se reduz somente ao somático e ao psíquico, sendo espiritual em sentido próprio, que se traduz em atos espirituais em diversas formas: religião, arte, saber, vida social. Tal estrutura pertence ao domínio da vida espiritual *noético-pneumático* (Vaz, 2014, 209). O *noûs*, signo do inteligível e sua inteligência ou inteligência noética é ordenado à intuição intelectual expressa em linguagem conceitual presente no sujeito humano. O *pneuma (spiritus)* contém a animação da vida no vivente. Por isso, podemos afirmar que em primeiro lugar o princípio da animação sopra, ritmo da respiração significa uma energia em ação, designando potência em ação (Bruaire, 2010, p. 23-24).

O ser em potência é espírito na natureza, sendo a razão pela qual a natureza não é a matéria fenomênica que o configura e o manifesta, mas faz com que o espírito seja mais que o vivente, dando sentido à vida ou energia de vida. Essa condição expressa a comunicação, que é prova pessoal dos pensamentos ou saber em saber de si mesmo, constituindo uma ideia intelectual como condição transcendental (Bruaire, 2010, p. 24-25).

O espírito é identidade reflexiva manifestada em classes de operações que podem ser estudadas do ponto de vista neurofisiológico, psíquico, como inteligência, vontade, linguagem e o religioso, possibilitando uma compreensão explicativa do ser espiritual do homem (Vaz, 2014, p. 213).

A espiritualidade é a vida segundo o espírito como categoria que pensa, duvida, concebe, afirma, imagina e sente, podendo acrescentar que gosta e não gosta, contempla, zomba ou graceja. Nomear essa categoria não é o mais importante seja o cérebro ou uma substância imaterial. O espírito é o poder de pensar, provavelmente esse poder não seria possível sem o cérebro. A espiritualidade teria relação com uma busca pessoal de sentido com

ênfase no aperfeiçoamento do potencial humano que pode ser vivida em uma experiência religiosa (De Franco, 2016, p. 401).

1.1.2 A espiritualidade e sua relação com a experiência religiosa à luz da fenomenologia da religião

A experiência religiosa é uma expressão muito frequente na literatura religiosa, ocupando espaço em diversos saberes. Todavia, está muito longe de adquirir um significado unívoco de tal maneira que se torna um termo plural que abarca diversos significados: experiência de Deus, espírito, sagrado, numinoso, mistério e mística (Velasco, 1989, p. 19). Desse modo, o termo “experiência religiosa” está imbricado na prática de uma religião, pois é comumente empregado para expressar a vivência de uma crença religiosa direta, individual ou coletiva. Trata-se de um termo abrangente que transita em várias perspectivas e áreas do conhecimento com diversas abordagens. Entretanto, a experiência religiosa tem um vínculo histórico a partir da abordagem com a fenomenologia da religião (Maraldi, 2022, p. 383).

Essa variedade de expressões assume no âmbito da realidade uma pertença ao mesmo universo que, tendo significados diferentes, gera termos novos. Porém, a complexidade dos fenômenos por meio do objeto a que se refere o sujeito (Deus, mística, graça e sagrado), assumida pela intervenção espiritual dos atos humanos, produz novos fenômenos: sentimento, razão vontade e decisão. Essa pluralidade de nomes e significados são reflexos da variedade de perspectivas e níveis e, por isso, é possível descrever o fenômeno: psicológico, histórico, sociológico, fenomenológico, filosófico e teológico por meio de níveis sejam explicativo, descritivo e valorativo (Velasco, 1989, p. 19-20).

A fenomenologia da religião após aproximadamente um século de uma vasta discussão passa por um olhar distanciado de um universalismo religioso, assumindo uma perspectiva antropológica reflexiva (Gasbarro, 2013, p. 75-76).⁷ A fenomenologia da religião deve estudar os modos de manifestação do sagrado como as hierofanias ou qualquer aspecto que manifeste o sagrado como consciência do ser humano religioso.

⁷ Concordamos que a fenomenologia da religião ainda está em construção, não encontrando entre os teóricos uma resposta inequívoca, havendo discussões sobre seu objeto e objetivo (Hock, 2010, p. 71-72). Com essa afirmação, a fenomenologia da religião tornou-se uma espécie de “pêndulo interpretativo”, pois tendo surgido com a prerrogativa de ordenar os fenômenos religiosos, transformou-se em uma reação ao evolucionismo e positivismo reducionista. Por essa razão, muitos estudiosos se voltaram para uma concepção meramente empírica, descritiva e sistemática, considerando a vertente histórico-religiosa. O pêndulo caminha ora para uma explicação dos fenômenos, ora para o estudo histórico desses fenômenos (Filoramo; Prandi, 1999, p. 57).

A espiritualidade como dimensão do espírito humano pode ser praticada a partir de uma experiência religiosa como pertença a uma religião. A experiência religiosa não consiste apenas em afirmações racionais (teológicas ou teológicas) e preceitos morais, pois o divino não é somente espírito, razão, vontade, onipotência, bondade, imensidade, mas comporta um aspecto inefável experienciado pelo sentimento como realidade sagrada que constitui o fundamento e meta racional da religião:

Este será, então, nosso intento no tocante à peculiar categoria do sagrado. Detectar e reconhecer algo como sendo "sagrado" é, em primeiro lugar, uma avaliação peculiar que, nesta forma, ocorre somente no campo religioso. Embora também tenha outras áreas, por exemplo, a ética, não é daí que provém a categoria do sagrado. Ela apresenta um elemento ou "momento" bem específico, que foge ao acesso racional no sentido acima utilizado, sendo algo *árreton* ["impronunciável"], um *ineffabile* ["indizível"] na medida em que foge totalmente à apreensão conceitual (Otto, 2007, p. 37).

Nesta esfera chamada de o "Numinoso", o ser humano crente percebe o mistério fascinante em seu próprio íntimo. Pertence ao "Numinoso" ser escondido, inefável, tremendo, absoluta potência, fascinante e admirável (Ries, 2017, p. 94). O "Numinoso" manifesta-se como uma absoluta energia, vitalidade, paixão, invadindo o sujeito por uma energia transbordante que pode levá-lo ao êxtase seja individual ou coletivo. O sagrado é uma categoria que se institucionaliza em formas definidas e diferenciadas:

Portanto é necessário encontrar uma designação para esse aspecto visto isoladamente, a qual, em primeiro lugar, preserve sua particularidade e, em segundo lugar, abranja e designe também eventuais subtipos ou estágios de desenvolvimento. Para tal eu cunho o termo "o numinoso" (já que do latim *omen* se pode formar "ominoso", de *numen*, então, numinoso), referindo-me a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso. Como essa categoria é totalmente sui generis, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida (Otto, 2007, p. 38).

Por isso, a religião é como um produto da história, pois se, por um lado, está a disposição para o conhecimento do sagrado, por outro, é a própria manifestação do sagrado (Ries, 2017, p. 94-95).

Fica patente que a experiência religiosa continua dando sentido à vida do ser humano, pois o sagrado é um fato primário que está na origem de uma revelação interior. É independente a qualquer reflexão mental de tal maneira que o lado racional expressa ideias de absoluto e o irracional exprime sentimentos religiosos explicados por fenômenos (Ries, 2017, p. 53).

Desse modo, as diferenças entre as religiões dependem de diferentes modalidades e intensidades de racionalização do Numinoso (lado racional), isto é, das diversidades culturais e das respectivas sociedades, mas também o sagrado se manifesta nas coisas cotidianas e através dessas na hierofania (lado irracional), ou seja, faz-se a experiência do sagrado, expressando-a através de uma prática religiosa.

A dialética entre o sujeito que expressa a crença no sagrado e o objeto que é o próprio sagrado acontece no mundo da vida do ser humano, uma vez que apenas levantar fatos não caracteriza o fenômeno. Nesse sentido, faz-se necessário analisar o impacto dessa relação fenomênica, ou seja, a implicação da dialética ente sujeito e objeto na vida do crente ou religioso:

Perguntamo-nos: como aparecem os objetos da vida religiosa? Para ter uma ideia clara deles, um mero levantamento de fatos, porém, não será suficiente. Ele nos levaria apenas a um caos. [...] Queremos saber o que é um sacrifício, um feitiço, o que é a mística. Por isso temos de começar a classificar os objetos da vida religiosa, tentar descobrir que ação transforma-se em um sacrifício, um objeto venerado, um feitiço, uma espécie de piedade ou uma mística. A seguir temos de inter-relacionar os diferentes fenômenos, juntar o que é semelhante e distinguir o que é diferente. Não se compreende esse método erradamente, como se tivesse interesse em reduzir os fenômenos a fórmulas e em encaixar tudo em um sistema fechado de rubricas e verbetes. Um sistema desse tipo pode ser útil, mas apenas no sentido de recurso auxiliar. Não pode, se é que outro sistema jamais pôde, abranger ou apenas nos deixar entender melhor a realidade. Fornece, quando oferece suas fórmulas e sua terminologia, como que alguns "cabides" muito úteis; porém, afinal de contas cabe a nós mesmos pendurarmos roupas neles. Portanto, é nosso objetivo classificar os objetos de acordo com sua essência e descrevê-los o mais completamente possível. Por isso deveríamos referir-nos a exemplos característicos da história da religião, até mesmo da história do cristianismo e do judaísmo. Não podemos, como os historiadores, estar contentes com uma religião só ou com um único grupo de religiões, uma vez que a unidade e a igualdade dos fenômenos não terminam com as fronteiras nacionais ou confessionais. Portanto, tentaremos avançar com referência contínua do particular para o universal e vice-versa, revendo o particular segundo nossos pontos de vista gerais (Leeuw *apud* Greschat, 2005, p. 136-137).⁸

Por isso, podemos dizer que a religiosidade do ser humano o insere dentro um fenômeno que objetiva dar um sentido que está para além de uma religião, abarcando o que se pode caracterizar como potência religiosa. É prática da dialética religiosa como experiência vivida pela pessoa humana, enfatizando a atitude e o comportamento de cada indivíduo religioso na presença do sagrado:

⁸ Por escassez de obras do referido autor, resolvemos recorrer ao *apud* Greschat, transcrito da versão em alemão da obra, publicada um ano depois da original. Van Der Leeuw, Gerardus. Einführung in die Phänomenologie der Religion. Ed. Por Friedrich Heiler. München, 1925.

O ser humano capta o fenômeno numa experiência vivida, que ele compreende e do qual é testemunha [...]. A religião apresenta dois lados, o lado do mistério e o lado da experiência vivida. A experiência religiosa do ser humano que se vê diante do mistério e depara com a potência misteriosa. É nesse encontro do ser humano com a potência, com a “alteridade surpreendente”, que consiste a salvação preconizada pelas religiões: o sentido da vida, o crescimento da vida, a aquisição de uma vida nova (Ries, 2017, p. 58).

A experiência religiosa é intencional e relacional, pois não existe uma manifestação pura, mas sempre relacionada a um sujeito consciente. O sagrado não é produzido pelo sujeito e sim captado por ele que começa a falar desse fenômeno, atribuindo-lhes nomes, interpretando-o e assumindo como experiência da vida. Desse modo, a fenomenologia da religião adverte para o fato de que o estudo da religião não se concentra em uma mera descrição de uma tradição religiosa, mas busca captar o fenômeno religioso no ser humano, deixando de ser uma operação descritiva para abordar os sentimentos espirituais do crente ingressando na análise da dimensão espiritual (Usarski, 2022, p. 407).

A história das religiões tem por objeto um fenômeno “*sui generis*” que deve ser estudado na ótica de um plano de referência, ou seja, não se pode apenas abordar o fenômeno religioso do ponto de vista psicológico, sociológico e econômico, por exemplo, mas considerar, sobretudo, o sagrado como irredutível e original:

Somente será reconhecido como tal se for compreendido em seu próprio nível, ou seja, se for estudado com algo religioso. Tentar compreender a essência de um tal fenômeno por meio da fisiologia, psicologia, economia, linguística, arte ou qualquer outra área de estudo, é falso; perde o elemento único e irredutível nele – o elemento do sagrado (Eliade, *apud* Pals, 2019, p. 257).

A hierofania manifesta o sagrado como fenômeno necessariamente inseparável da consciência da pessoa que o experimenta na história de vários modos. Nesse sentido, podemos afirmar “que a hierofania é um fenômeno religioso percebido pelo homem religioso; como fenômeno, é inseparável da experiência do ser humano” (Ries, 2017, p. 73).

Por isso, M. Eliade, em sua obra *O sagrado e o profano* (1957), defende o sagrado como sobrenatural que abarca uma realidade diferente de todas outras realidades, existencialmente poderosa, real e duradoura:

O homem religioso vive assim em duas espécies de Tempo, das quais a mais importante, o Tempo sagrado se apresenta sob o aspecto paradoxal de um tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos. Esse comportamento em relação ao Tempo basta para distinguir o homem religioso do homem não-religioso. O primeiro recusa-se a viver unicamente no que, em tempos modernos, chamamos

“presente histórico”; esforça-se por voltar a unir-se a um Tempo sagrado que, de certo ponto de vista, pode ser equiparado à Eternidade (Eliade, 2018, p. 64).

A diversidade das experiências é condicionada pela história e pela diversidade de culturas. Os fatos religiosos emanam da pessoa humana, que por natureza é religiosa como constituição do seu ser. A experiência religiosa é característica do homem como elemento da consciência e não como estágio na história das consciências:

Os entes humanos ao longo do tempo estiveram continuamente em ação reafirmando suas percepções do sagrado de formas originais, criando novos mitos, descobrindo novos símbolos e reordenando-os em sistemas mais amplos e diferentes [...]. Após isso, o lado fenomenológico passa a fazer parte do processo (Pals, 2019, p. 260).

As formulações de M. Eliade apresentam o ser humano como religioso, ou seja, a condição humana é constituída também pela experiência religiosa ou do sagrado (Costa, 2022, p. 278). Em suma, podemos afirmar que Rudolf Otto, G.v.d. Leeuw e M. Eliade definem o ser humano como *homo religiosus*, isto é, por natureza, religioso. Entretanto, não objetivamos dogmatizar o ser humano como religioso, mas também não podemos negar a estrutura religiosa presente na pessoa humana:

Não é que os humanos são naturalmente religiosos, mas sim que seus sistemas cognitivos maturacionais se desenvolvem de tal forma a tornar as pessoas totalmente receptivas às religiões, a seus mitos, rituais, representações. Os humanos não têm uma disposição mental para adquirir religião. Mas eles possuem suscetibilidades, baseadas em suas disposições naturais maturacionais da mente, que existem por razões totalmente não relacionadas, que os tornem cognitivamente receptivos a situações religiosas (Mccauley *apud* Cruz, 2013, p. 46).

Portanto, entendemos que o humano tem uma estrutura cognitiva aberta à religião ou é capaz de produzi-la de tal maneira que não se pode negar que o fenômeno religioso cria no ser humano uma busca de sentido que tem a ver com espiritualidade. Concordamos que a razão engendra uma disposição mental a partir de sua estrutura noética, criando para si um mundo de sentido.

Essa razão criadora é o próprio espírito humano que matura e faz do desdobramento da realidade o concreto e ideal da religião em forma de espiritualidade. Em outras palavras, os humanos são capazes de viver a religião como espiritualidade a partir de uma tradição religiosa.

Neste sentido, os humanos de inclinados ou abertos à religião, passam a ser religiosos tendo que transcender a si mesmos a partir de suas próprias forças e reconhecer a realidade

para além de sua contingência, que consiste em buscar a felicidade. Porém, não se trata de algo para além da esfera humana e sim que abrange em profundidade sua vida e experiência, ou seja, é transcendente e imanente ao mesmo tempo:

A espiritualidade não é algo que ocorre para além da esfera do humano, mas algo que toca em profundidade sua vida e existência. A espiritualidade traduz a força de uma presença que escapa a percepção do humano, mas ao mesmo tempo provoca no sujeito o exercício de percorrer e captar esse sentido onipresente. Daí se pode falar em experiência espiritual enquanto movimento e busca de sentido radical que habita a realidade (Teixeira, 2005, p. 15).

Por isso, a espiritualidade não pode ser diluída como um entendimento isolado na estrutura cognitiva dos humanos, mas como uma condição reflexiva, relacional, capaz de atingir o todo do ser humano, enraizada na consciência através de atos reflexivos segundo a categoria espírito que, tematizando o finito em busca de um sentido abrangente por meio de um processo cheio de emotividade e novidade, encontra um sentido para a existência.

Entretanto, comungamos também do pensamento que a religião tem uma estreita ligação com a sociedade e, por isso, essa estrutura cognitiva de maturação tem implicação social que é estudada pela sociologia da religião. Desse modo, vamos elucidar o conceito de religião, religiosidade e espiritualidade.

1.1.3 A espiritualidade como busca de sentido para o ser humano

A espiritualidade está orientada para o potencial humano, sendo multidimensional, adquirindo novos significados. Por isso, podemos afirmar que a “espiritualidade não se opõe ao material, ao corpóreo e ao mundano, mas é algo encarnado no contexto real da vida de cada pessoa e de cada época, expressando o sentido do que se é e vive de fato” (Valle, 2005, p. 101).

O conceito de espiritualidade é relevante porque não provoca de imediato uma reação polarizada, de tal maneira que diz respeito em primeira instância a atividades e não teorias, a modos de vida e não doutrinas, isto é, mais práxis do que à crença (Cottingham, 2008, p. 20). Por isso, a espiritualidade pode apresentar-se desvinculada de Deus, existindo tanto em contextos religiosos quanto em ateus. A espiritualidade não tem limites, mas abarca um leque de possibilidades e de interpretações, superando barreiras e procurando viver novos significados:

Viver cultivando a espiritualidade é procurar seguir nossa vida de acordo com as características do espírito, pois esse tem como dimensão principal captar a

profundidade das coisas [...]. Deixar-se guiar na vida pelas ressonâncias é ser levado pelos sentimentos e pelas emoções, mas deixar-se levar na vida pelos valores e pelos significados é ser guiado pelo cultivo da espiritualidade (Giovanetti, 2005, p. 137).

A espiritualidade como parte inerente ao ser humano torna-se algo tão salutar como a necessidade de desenvolver autoconsciência ou estabelecer relações saudáveis, constituindo-se em uma busca pessoal de sentido para o próprio existir e agir. Trata-se de um aprendizado do que a vida nos ensina sobre nossa humanidade e não uma invenção genial de superdotados (Valle, 2005, p. 104-105). Nesse sentido, “a religiosidade pode ser uma maneira da espiritualidade se manifestar, mas não é a única maneira. Do mesmo modo, que há pessoas de intensa religiosidade e pouca espiritualidade, há pessoas de nenhuma religiosidade, como um ateu ou um agnóstico, que podem manifestar uma intensa espiritualidade” (Pinto, 2009, p. 74).

A espiritualidade imbui-se da existência de um sentido para a vida do ser humano de tal maneira que é uma atividade do espírito e não necessariamente implica a fé em um ser transcendente, designando toda vivência que pode produzir mudança profunda no interior do homem e o leva a integração pessoal e a integração com os outros homens (Giovanetti, 2005, p. 137).

Trata-se de uma experiência de sentido, colocando o ser humano como aberto ao novo. Essa abertura ao novo pode ser chamada de aperfeiçoamento que inclui autonomia, criatividade, integração, vitalidade e liberdade (De Franco, 2013, p. 400).

A autonomia faz do ser humano perfectível, inacabado e espiritual. Por isso, ressaltamos que o ser humano autônomo significa que não é coagido ou forçado a conformar-se com o que propriamente não entende, mas ter autonomia é buscar um sentido e poder de tomar decisões. A autonomia é a busca racional de fazer algo a mais com a vida como crescer e aprender. Nessa perspectiva, a autonomia é a tomada de decisões independentemente da vontade arbitrária de quaisquer forças de coação, ou seja, é agir autonomamente de forma racional e livre (Cottingham, 2008, p. 69-71).

A criatividade ou mesmo o conhecimento permite ao ser humano aprender a integrar as partes díspares e divididas, dominar técnicas, compreender a autoconsciência, raciocinando e aprendendo com o objetivo de captar as tentativas complicadas do intelecto. Trata-se de uma sabedoria prática capaz de encontrar e dar um sentido para a vida (Cottingham, 2008, p. 196). Desse modo, podemos dizer que a pessoa humana expressa sua criatividade em forma de linguagem como elemento constitutivo do ser humano de tal maneira que torna o pensamento simbólico e simbolizante (Vaz, 2014, p. 224).

A linguagem pode ser considerada como estrutura, deparando-se com os sinais e suas relações internas. Pode ser compreendida como referência a realidade não linguisticamente por ela significada, ou seja, a linguagem está para além de um aspecto decodificado e abarca o sentido que ela quer comunicar. Por último, a linguagem é interpretativa, considerando seu aspecto hermenêutico da realidade e do universo simbólico (Vaz, 2014, p. 224).

A liberdade objetiva isentar o ser humano dos determinismos e constrangimentos que oprimem a pessoa humana, tornando-a sujeito de um processo de libertação, seja do dogmatismo do destino seja do desígnio, ou mesmo de um processo advindo de uma necessidade universal. A liberdade é uma autonomia em poder buscar um sentido (Vaz, 2014, p. 224-225).

Portanto, a autonomia, a criatividade e a liberdade são próprias das categorias do espírito (*pneuma, noûs, logos e synesis*), o que torna a espiritualidade dimensão própria do ser humano, que se pergunta pelo sentido da vida, podendo vivê-la sem estar ligado a uma religião ou religiosidade. Esse fator se evidencia em uma busca de sentido para a vida, impactando em um relacionamento com a alteridade. Por isso, a busca do sentido para a vida passa a centrar-se no sujeito e não necessariamente no transcendente, constituindo como um espaço de aperfeiçoamento da potencialização do qual o ser humano é portador, configurando a espiritualidade como interna e inerente à pessoa humana (De Franco, 2013, p. 400).

Viktor E. Frankl (1905-1997)⁹ desenvolveu um método na psicologia chamado de logoterapia¹⁰, afirmando que o ser humano é capaz de usar sua capacidade humana para transcender diante de uma situação extremamente desumanizadora e encontrar um sentido para a vida. Nessa perspectiva, sua teoria psicológica se centra em quatro conceitos: o ser humano é pessoa, liberdade, responsabilidade e significado (Pessini, 2015, p.72-73). Frankl sustenta que a vontade de sentido move o ser humano, ou seja, a dimensão do espírito move o ser humano que está aberto à realidade mais ampla chamada de transcendência (Giovanetti, 2005, p.141).

⁹ Viktor E. Frankl foi doutor em medicina e filosofia, professor catedrático de neurologia e psiquiatria na Universidade de Viena, lecionando com professor visitante nas Universidades de Harvard, Pittsburgh, San Diego e Dallas. Criou o método da Logoterapia. Foi sobrevivente do campo de concentração nazista. Por isso, narra em sua obra: *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*, sua experiência dramática de sobrevivência diante de situações limites no campo de extermínio nazista durante a Segunda Guerra Mundial (Pessini, 2015, p.72-73).

¹⁰ “A Logoterapia, que é o nome da psicoterapia criada por Frankl, tem como base uma concepção de homem mais abrangente do que outras psicologias” (Giovanetti, 2005, p.141). “A logoterapia lida com o sentido concreto de situações concretas, nas quais se encontra uma pessoa, por sua vez, também concreta. A *logo-teoria*, porém, não trata apenas da ‘vontade de sentido’ em geral, mas aborda ainda a vontade de sentido *último*” (Frankl, 2019, p. 116).

O sentido da vida se evidencia com uma categoria central no ser humano: “a humanidade só terá chance de sobreviver se encontrar uma tarefa que todos possam desempenhar solidariamente, animados por uma mesma vontade de encontrar um sentido” (Frankl, 1978, p. 59). Essa necessidade de sentido caracteriza o ser humano de tal forma que “constitui, por assim dizer, a mais humana de todas as necessidades humanas e poderia ser contraposta às teorias de motivação da psicanálise e da psicologia individual com a denominação de vontade de sentido” (Frankl, 2019, p. 100). Na psicologia frankliana (logoterapia), entende-se que “o sentido não significa algo abstrato; ao contrário, é um sentido totalmente concreto, o sentido concreto de uma situação com a qual uma pessoa concreta se vê confrontada” (Frankl, 2019, p. 101-102).

Ressaltamos que Frankl trata a religião como um fenômeno humano que ocorre no paciente, sendo um entre tantos outros com os quais se depara a logoterapia. Por isso, tanto o sujeito religioso quanto o irreligioso são fenômenos estudados pela logoterapia (Frankl, 2019, p. 73). Desse modo, a busca de sentido extrapola o campo da religião, configurando como próprio da vida espiritual que é realizada pela capacidade de liberdade presente no ser humano:

A liberdade espiritual do ser humano, a qual não se lhe pode tirar, permite-lhe, até o último suspiro, configurar sua vida de modo que tenha sentido. Pois não somente uma vida ativa tem sentido, em dando à pessoa a oportunidade de concretizar valores de forma criativa. Não há sentido apenas no gozo da vida, que permite à pessoa realizar valores na experiência do que é belo, na experiência da arte ou natureza (Frankl, 2020, p. 89).

O sentido para a vida não se esgota ainda que seja a última possibilidade como é o exemplo de Frankl no campo de concentração: “também há sentido naquela vida que – como no campo de concentração – dificilmente oferece chance de se realizar criativamente em termos de experiência, mas lhe reserva apenas uma possibilidade de configurar o sentido da existência” (Frankl, 2020, p. 90).

A busca de sentido está também configurada ao horizonte da existência, que abarca o ser humano como espiritual com capacidade de autodeterminar, ressignificando valores e encontrando em tudo isso uma transcendência, uma vez que, “o ser humano é uma criatura responsável e precisa realizar o sentido existencial da vida como autotranscendência da existência humana” (Frankl, 2020, p. 135). É preciso esclarecer que entendemos o termo transcendência não de forma atrelada a um ser transcendente, mas como a capacidade de ir

além, isto é, encontrar um sentido para além de si mesmo. Entendemos o termo transcendência como reverbera Lima Vaz:

transcendência que, como é sabido, significa literalmente “subir além de” (*trans-ascendere*), não é a de atributo de um Ser ‘transcendente’ por hipótese, mas pretende designar um aparentemente incoercível movimento *intencional* pelo qual o homem transgride os limites da sua *situação* no Mundo e na História e se lança na direção de uma suposta realidade transmundana e trans-histórica que se eleva como cimo do sistema simbólico através do qual as sociedades exprimem suas razões de ser (Vaz, 1992, p. 201).

O ser humano como autotranscendente está referido ao outro, pois sempre denota e aponta para algo que está para além de si. Essa característica evidencia o ser humano como relacional transcendente:

Transcendência é, pois, aqui, *relação de transcendência*. Entre as duas grandes formas que organizam a estrutura relacional do ser humano, a relação de *objetividade*, que o liga ao mundo, e a relação de *intersubjetividade*, que o liga ao Outro, a relação de *transcendência* exprime, na verdade, o excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História (atestado no próprio ato com que o Mundo e a História são tematizados no horizonte do Ser) e, assim, avança além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro na busca do fundamento último para o Eu sou primordial que o constitui (Vaz, 1992, p. 201).

Entendemos que é outra maneira de abordar a relação entre objetividade e intersubjetividade ou falar em categorias diferentes sobre a transcendência. Por isso, podemos afirmar que a espiritualidade torna o ser humano um ser com o outro, ou seja, voltado para o outro. Nesse sentido, buscar um sentido para a existência é voltar-se para o outro como uma verdadeira relação de transcendência. A espiritualidade faz o ser humano abrir-se ao outro.

O ser espírito do humano está voltado para alteridade que constitui a identidade de ser espírito. A busca de sentido é uma busca de alteridade como uma atitude primária e não secundária, sobretudo como dimensão exclusiva própria do indivíduo humano:

A busca do indivíduo por um sentido é a motivação primária em sua vida, não uma “racionalização secundária” de impulsos instintivos. Esse sentido é exclusivo e específico, uma vez que precisa e pode ser cumprido somente por aquela determinada pessoa. Somente então esse sentido assume uma importância que satisfará sua própria vontade de sentido. [...] o desejo do ser humano por uma vida, tanto quanto possível, dotada de sentido (Frankl, 2020, p. 124-125).

Essa busca de sentido é experienciada como uma abertura ao outro como condição de possibilidade de relacionar-se com essas categorias que compreendem grupos e realidades

diferentes de si mesmo. Por isso, entendemos que a espiritualidade esta intrinsecamente ligada à busca de sentido que também se encontra no outro.

1.1.4 Espiritualidade como abertura ao outro

O “humano” do ser humano é espírito ou “o ser humano existe verdadeiramente enquanto espírito e a vida propriamente humana é a vida segundo o espírito” (Vaz, 2014, p. 239). O ser humano como ser espírito está voltado para o outro como dom de ser e mais ainda como um ser de dom:

É um dom de ser, e toda a sua existência é a de ser dom, de ser um *ser-de-dom*. Nem fabricado, nem gerado por seus procriadores, o ser de espírito de cada homem, em sua irredutível alteridade em relação a natureza, é antes de todas as aventuras da existência, o dom substancial cuja assunção constitui a identidade espiritual de “si mesmo”, espírito livre (Bruaire, 2010, p. 45).

O sentido do ser humano está voltado para o outro não somente como um ser relacional, mas como prerrogativa ser dom para o outro e encontrar no outro o sentido da diferença de si mesmo, isto é, encontrar na alteridade o que está para além da sua subjetividade. Desse modo definimos alteridade como busca e encontro com o diferente:

A alteridade está dentro da tradição judaico-cristã, é permeada de bases bíblicas, mas é advinda dos campos da antropologia e filosofia. *Alter*, da origem grega, é o diferente. Portanto, a capacidade de alteridade é reconhecer um “outro” que está além da subjetividade própria de cada pessoa, grupo ou instituição (Ribeiro, 2020, p. 15).

A alteridade engloba um encontro com o outro diferente, ou seja, pessoa humana, consigo mesmo, com a natureza e história e com experiência do humano-divino (Ribeiro, 2020, p. 17). É neste sentido que falamos de um ser humano como aberto ao “outro” enquanto heterogeneidade (a si mesmo, ao humano, ao cosmos e à história, bem como ao humano-divino). Trata-se de uma abertura antropológica a realidades diferentes do eu, possibilitando o empoderamento de uma abertura à nova vitalidade que chamamos de espiritualidade. A heterogeneidade é a esfera de abertura ao outro, ou seja, alteridade é heterogeneidade:

A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente Outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de *entrada* na relação, ser o mesmo não relativa, mas absolutamente. *Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu* (Levinas, 2020, p. 22).

A relação entre o “Eu” e o “Outro” expressa o real sentido da alteridade como abertura do “Eu”. A distinção entre o “Eu” e o “Outro” está para além de um processo de individualização, buscando referencial, abarcando a identidade, porém com abertura de diferenciação ressignificando a própria identidade como obra original de identificação, ou seja, o “Eu” não permanece sempre o mesmo, pois a identidade é mutável e dinâmica:

Ser eu é, para além de toda a individualização que se pode ter de um sistema de referências, possuir identidade como conteúdo. O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo que lhe acontece. É a identidade por excelência, a obra original da identificação (Levinas, 2020, p. 22).

Essa busca de identificação do “Eu” ou reencontro como pessoa humana é obra e dinâmica da alteridade que engloba o ser humano dentro de perspectivas que o situam em uma busca constante de superação de limites, possibilitando voos mais altos para além das ambiguidades históricas com o empreendimento de relacionar-se com o absoluto, redimensionando a contingência e imperfeição da vida (Ribeiro, 2020, p. 20).

O ser humano redescobre o primado da alteridade e valoriza a experiência dessa mesma alteridade. Essa experiência de alteridade torna-se uma experiência com o transcendente que a razão não dá conta de explicar nem circunscrever (Bingemer, 2014, p. 854-855). A transcendência é manifestada como ideia de infinito, ou seja, pensar o infinito é pensar o transcendente, o absoluto ou o outro: “O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado da sua ideia – quer dizer; exterior – porque é infinito” (Levinas, 2020, p. 36).

As formas de espiritualidade estão ligadas à alteridade. Entretanto, há uma diferença entre práticas religiosas institucionalizadas e a dimensão transcendente que é mais ampla e de caráter antropológico, ou seja, manifesta-se no ser humano, extrapolando os aspectos formais da religião (Ribeiro, 2020, p. 21).

Portanto, afirmar que o ser humano tem uma experiência com o transcendente não significa dizer que está necessariamente ligado a uma tradição religiosa, podendo ainda afirmar que o transcendente não é necessariamente o Deus cristão, mas uma ideia de infinito ou absoluto que o ser humano capta como horizonte para vida. Nesse sentido, o ser humano tem uma espiritualidade.

1.2 A Espiritualidade Antropológica Sobriniana: continuidade e descontinuidade

Jon Sobrino elucida a categoria espírito associada ao ser humano como um ser antropológicamente espiritual. Não faz uma definição teórica ou analítica acerca da categoria espírito, de tal maneira que não cita autores que trabalharam esse termo. Embora não fundamente a categoria espírito, ousamos afirmar que retoma o termo desenvolvido por outros autores por três motivos.

Primeiro, define o ser humano como espírito e, portanto, como uma dimensão antropológica inerente à pessoa humana. Segundo, afirma que a espiritualidade não é um tema exclusivo dos discursos teológicos ou religiosos, mas que esse tema tem provocado interesses na atualidade não somente às pessoas que se dedicam em linguagem tradicional “às coisas do espírito”, e sim, a todas as pessoas mesmo que não mencionem o termo (Sobrino, 1990, p. 449). Terceiro, porque define o ser humano como “ser-com-espírito” que responde às perguntas feitas pelo próprio ser humano diante das crises e promessas com a finalidade de iluminar e dar um sentido à vida. Por isso, afirmamos que além da libertação, praxiologia e experiência teologal, Sobrino segue a linha de muitos autores contemporâneos que definem a espiritualidade como uma busca de sentido.

A espiritualidade é um dado antropológico: todo ser humano possui uma vida espiritual. Essa expressão vida espiritual soa como uma tautologia, uma vez que todos os seres humanos vivem suas vidas com espírito:

Não se pode negar, porém, que o homem é também espírito e que todos os grupos humanos possuem analogicamente seu próprio espírito; que existe o âmbito do espírito; que a espiritualidade é tão inerente ao homem quanto a sua corporeidade, socialidade ou praxicidade. É certo que o espírito do homem está referido ao material e ao histórico e que este último condiciona sua espiritualidade. Mas não é menos certo que o homem está referido a ele com liberdade e criatividade, que precisa configurar o material e o histórico e que essa configuração não lhe é dada mecanicamente por aquele (Sobrino, 1992, p. 39).

Para a espiritualidade sobriniana não há separação entre as três dimensões que compõem o ser humano: espírito, matéria e história. Desse modo, entende o ser humano a partir de uma antropologia unitiva. Trata-se de uma vida segundo o espírito que é o eixo de toda espiritualidade. No que concerne à explicação do termo espírito, Sobrino concorda que é difícil conceituá-lo teoricamente, tornando-se mais fácil assinalar uma ausência experimental demonstrável, ou seja, as teorias e correntes espirituais não têm aprofundado com intensidade a temática do espírito. Entretanto, não se pode negar que o ser humano é espírito, definindo-se

como algo novo que possibilita novidades ou criatividades, qualidades especiais e processos novos, mesmo que não se possa defini-lo adequadamente (Sobrino, 1992, p. 19).

Por isso, “a espiritualidade não é senão o espírito do indivíduo, pessoal e grupal, enquanto relacionado com a totalidade da realidade” (Sobrino, 1992, p. 23). Nessa afirmação, fica evidente que a espiritualidade não é uma atividade autônoma, mas profundamente relacionada com a totalidade e não com o particular ou com uma esfera regional (Sobrino, 1992, p. 24).

No que se refere ao aspecto relacional, a espiritualidade sobriniana abarca o que se pode chamar de uma tríade fundamental: honestidade ao real, fidelidade ao real e deixar-se corresponder pelo real (Sobrino, 1992, p. 24-31). Essa tríade são os pressupostos e fundamentos para a espiritualidade sobriniana ou da libertação com espírito. Porém, esse enfoque sobre a espiritualidade não pretende resolver a casuística das diversas formas e métodos de espiritualidade, nem tampouco elaborar uma espiritualidade cristã, podendo parecer chocante, não ter necessariamente que mencionar o nome de Deus. Nessa perspectiva, preferiu-se mencionar os pressupostos de toda espiritualidade humana (Sobrino, 1992, p. 32).

A insistência nesses pressupostos se deve ao fato de não fechar a espiritualidade em um círculo meramente religioso sem mediação da realidade e da história. Desse modo, Sobrino apresenta uma descontinuidade em relação ao que normalmente se define no cristianismo como vida espiritual: “seja no que se refere à espiritualidade, não significa relacionar-se diretamente com realidades puramente espirituais, invisíveis e imateriais, de modo que só assim a vida tivesse um sentido espiritual, e que alguns seres humanos fossem espirituais e outros não” (Sobrino, 1990, p. 452, tradução nossa)¹¹.

A tríade fundamental (honestidade, fidelidade e deixar-se interpelar pelo real) corresponde à espiritualidade que abarca toda e qualquer vida espiritual e não somente a espiritualidade cristã. Essa tríade de que fala Sobrino está enraizada na história: “o que o adjetivo ‘espiritual’ acrescentar ou matizar o substantivo ‘vida’ já não pode ser compreendido nem realizado a partir de outro lugar que não seja a vida histórica” (Sobrino, 1992, p. 12).

Não há separação entre vida espiritual e história, uma vez que o mero fato de optar pela vida histórica como vivência e prática constitui uma expressão do espírito e, por isso, a vida histórica se torna vida espiritual:

¹¹ Sea lo que fuere espiritualidad, ésta no significa en directo relacionarse con realidades puramente espirituales, invisibles e inmatereales, de modo que sólo entonces comenzaría a tener sentido la vida espiritual, y de modo que unos seres humanos fuesen espirituales y otros no (Sobrino, 1990, p. 452).

A vida espiritual não é algo regional em oposição a outro tipo de vida “material”. Que existem realidades imateriais, a começar pelo mistério de Deus, é verdade; mas isso não significa que o espiritual da vida consiste em relacionar diretamente com o não material por meio de atividades não materiais ou tão pouco materiais quanto possível ou intencionalmente apenas espiritual (Sobrino, 1990, p. 452-453, tradução nossa).¹²

Em outras palavras, foi-se impondo uma intuição de que sem vida histórica e real não poderá haver vida espiritual, ou seja: “não pode haver vida espiritual sem vida real e histórica; não se pode viver com espírito sem que o espírito se faça carne” (Sobrino, 1992, p. 12-13).

A vida espiritual historicizada está relacionada à realidade. Por isso, a vida espiritual encontra na história um sentido para a espiritualidade da libertação que está relacionada à totalidade dessa realidade. Essa característica está na base da espiritualidade da libertação, tornando-se imprescindível para não deixar a realidade abandonada com um viés alienante e para não fugir da convergência entre vida espiritual e ação histórica. Nesse sentido, há uma correlação entre espírito e realidade que são pressupostos para toda espiritualidade e, conseqüentemente, para a espiritualidade da libertação:

A espiritualidade é um bem do espírito com o qual a realidade é enfrentada, a história em que vivemos com toda a sua complexidade. Será possível falar então sobre qual espírito é adequado e qual não é, mas qualquer um deles se refere ao real a ser confrontado e decidindo deixar-se conduzir por ele. O que vamos oferecer abaixo é o espírito certo, em nossa opinião, para enfrentar a realidade que será a base de toda espiritualidade, incluindo a espiritualidade cristã e, claro, as espiritualidades — no plural — que nos foram transmitidas pela tradição cristã (Sobrino, 1990, p. 253, tradução nossa).¹³

Esses pressupostos se tornarão fundamentos se o espírito os mantém sendo fiel a dinâmica de uma espiritualidade histórica. Conforme já acentuamos estes pressupostos são: honestidade ao real, fidelidade ao real e deixar-se levar pelo real (Sobrino, 1992, p. 24). Abordaremos cada um desses pressupostos com intuito de apresentar a contribuição da descontinuidade de Sobrino para a espiritualidade da libertação em relação ao que tradicionalmente na tradição cristã católica se chama de espiritualidade.

¹² “La vida espiritual no es algo regional y menos en oposición a otro tipo de vida «material». Que existen realidades inmateriales, comenzando por el misterio de Dios, es cierto; pero eso no significa que lo espiritual de la vida consista en relacionarse en directo con lo no-material a través de actividades no-materiales o lo menos materiales posibles o intencionalmente sólo espirituales” (Sobrino, 1990, p. 452-453).

¹³ “Espiritualidad es más bien el espíritu con que se afronta lo real, la historia en que vivimos con toda su complejidad. Se podrá hablar entonces de qué espíritu es el adecuado y de cuál no, pero cualquiera de ellos está remitido a lo real para confrontarse con ello y para decidir qué hacer de ello. Lo que vamos a ofrecer a continuación es el espíritu adecuado, en nuestra opinión, para enfrentar la realidad que será la base de toda espiritualidad, incluida la cristiana, y por supuesto de las espiritualidades - en plural - que nos ha transmitido la tradición cristiana” (Sobrino, 1990, p. 253).

1.2.1 Honestidade ao real

Para Sobrino, a honestidade ao real começa pela constatação presente na realidade que é de injustiça e opressão. Isso porque a espiritualidade sobriniana tem um contexto histórico que é a realidade opressora de El Salvador.¹⁴ Entretanto, compreendemos que a honestidade ao real pode ser aplicada a qualquer realidade para pensar a partir dela uma espiritualidade como causa que se abraça, ou seja, a honestidade ao real significa partir da realidade em que se está inserido. Nesse sentido, Sobrino abre perspectivas para uma espiritualidade plural advinda da realidade que deve ser enfrentada. Por isso, a espiritualidade pode ser pensada a partir da realidade laica, atea, doença, pertencente ou não a uma tradição religiosa, material e não material.

Quando nos afrontamos honestamente com a realidade, percebemos o “não” que esta realidade comporta, ou seja, quando não se deixa aprisionar pela injustiça, fazendo surgir um incondicional “sim” à vida e, conseqüentemente, um incondicional “não” à morte. O “não” da realidade é sua negação, ausência, carência e aniquilação da vida (Sobrino, 1992, p. 26).

Há uma desonestidade para com a realidade que se manifesta não apenas do ponto de vista noético sobre as verdades das coisas, mas consiste em transformá-las em injustiça, em violentá-las em seu próprio ser, em não ser honrado com elas. Essa desonestidade “é o oposto da lealdade para com o real e a fundamental desonestidade em relação à realidade não consiste num mero engano ou pensamento noético acerca das verdades das coisas, mas na injustiça e na violação do próprio ser” (Bombonato, 2014, p. 373).

Essa desonestidade desencadeia em um tríplice fato: privam-se as coisas de seu próprio significado, de sua capacidade de ser sacramento de transcendência e de desencadear a história, privando o próprio indivíduo do conhecimento da realidade e levando a negação prática de Deus (Sobrino, 1992, p. 25).

Nesse sentido, o primeiro gesto ou a primeira reação espiritual é a lealdade diante desse “não” da realidade. Entretanto, é também o ato último e decisivo como resposta consciente à vida espiritual para com os oprimidos que é “a honradez com o real, pois respeitar a verdade da realidade é em primeiro lugar, um ato do espírito - e para isso é

¹⁴ A conceituação que Sobrino faz sobre a espiritualidade tendo como pressuposto a honestidade à realidade tem como método analítico a tradição bíblico-cristã, historicizada fundamentalmente pela teologia da libertação, sendo lugar histórico El Salvador. Esse lugar não é entendido apenas como *ubi* categorial (espaço geográfico), mas como um *quid* substancial (realidade de pobreza injusta e de esperança de vida) para captar a realidade (Sobrino, 2007, p. 24).

necessário o espírito - a honestidade com a realidade” (Sobrino, 1990, p. 253, tradução nossa).¹⁵

Sobrino reverbera que a própria realidade é a grande pergunta e a exigência para viver a espiritualidade. Por isso, a honestidade à realidade passa pela lealdade que abrange uma realidade noética traduzida também em ética. Contudo, é preciso corresponder à exigência que provém da realidade. Trata-se de uma honradez à realidade como de fato ela é (Sobrino, 1992, p. 26). “Noeticamente, isso significa compreender a verdade da realidade, e eticamente-praxicamente significa responder às exigências da realidade” (Sobrino, 1990, p. 253, tradução nossa).¹⁶

A lealdade para com a realidade é o primeiro pressuposto para a espiritualidade, valorizando os interesses da realidade. A honradez à realidade torna a espiritualidade sobriniana portadora de uma causa ou sentido (Sobrino, 1992, p. 28).

A fidelidade e a aceitação da verdade consistem em deixar a realidade ser o que ela é, ou seja, sem adulterá-la ou manipulá-la de acordo com gostos e interesses. Para isso, exige-se um espírito de honestidade à realidade (Sobrino, 1990, p. 253). Trata-se de uma vontade de verdade que se traduz na honradez ao real, encarando a realidade, escutando-a e deixando-se interpelar por ela (Sobrino, 2007, p. 63).

Portanto, a realidade não pode ser encoberta, ou seja, a verdade social e histórica precisa ser componente ético-místico como mensagem de esperança para transformar a realidade ou deixar que a realidade se torne palavra, pois se a palavra se fez realidade (*carne, sarx*) a realidade quer dizer palavra (Sobrino, 2007, p. 76). Nesse sentido, a realidade é uma palavra que fala a espiritualidade da libertação, rompendo sua homogeneidade e monotonia, isto é, a realidade tem capacidade de falar. Isso significa que a realidade fala ao longo da história (Sobrino, 2007, p. 77).

A espiritualidade da libertação dá voz à palavra que fala por meio da realidade. Esse princípio da palavra ou ser “ouvinte da palavra”, Sobrino toma emprestado de K. Rahner e aplica à realidade, afirmando categoricamente: “se essa é a realidade, o ser humano constitui-se - dito metafisicamente - como tal ao ser ouvinte da palavra, o que Rahner formulou na análise da abertura do ser humano à transcendência. Pode-se também aplicar perfeitamente à abertura a toda realidade” (Sobrino, 2007, p. 84).

¹⁵ La honradez con lo real: respetar la verdad de la realidad, ante todo es acto del espíritu - y se necesita espíritu para ello - la honradez con lo real (Sobrino, 1990, p. 253).

¹⁶ Noéticamente esto significa captar la verdad de la realidad, y ético-práxicamente significa responder a la exigencia de la realidad” (Sobrino, 1990, p. 253).

Nessa perspectiva, há um primado da realidade, isto é, primeiramente, a espiritualidade deve estar aberta à realidade. “A honestidade com o que é real é, então, algo muito ativo que precisa de espírito. E se essa honestidade fundamental não for exercida, as consequências para o ser humano são desastrosas” (Sobrino, 1990, p. 454).¹⁷

A categoria espírito e a realidade formam uma verdadeira dialética. Nesse sentido, Sobrino se serve de outro teólogo chamado K. Barth, afirmando que o conhecimento humano serve para conhecer o real e defender seus objetivos e interesses, havendo uma necessidade de conhecer a realidade objetivamente. Isso se chama lealdade ao real (Sobrino, 1992, p. 26).

Ao defender o primado da lealdade ao real como primeiro e fundamental pressuposto para a espiritualidade da libertação, Sobrino está defendendo que a realidade é cheia de sentido e, porque não dizer de espírito, sendo uma expressão original da vida com espírito.

Por tudo o que falamos a respeito desse primeiro pressuposto fica patente que Sobrino trata inicialmente a espiritualidade como dimensão abrangente e antropológica, servindo-se do primado de lealdade para com a realidade, constituindo um verdadeiro paradigma descontínuo com que normalmente autores cristãos afirmam a respeito da espiritualidade.

A realidade (o real) é uma categoria de ordem histórico-social e não está dissociada da categoria espírito de tal maneira que o ser humano inserido nessa realidade é um ser-com-espírito-na-realidade que honra a realidade como totalidade. Por isso, honrar o real significa fidelidade ao real.

1.2.2 Fidelidade ao real

A fidelidade ao real constitui o segundo pressuposto da espiritualidade que consiste em uma dupla função: negar sua negação e alimentar sua positividade. A primeira lealdade com o real é manter-se fiel à realidade, mesmo diante das dificuldades que são consequências da firmeza ao primado da realidade. Não se pode deixar levar pela tentação de infidelidade para com a realidade (Sobrino, 1992, p. 28).

A realidade é marcada por opressão e nisto consiste sua negatividade. É preciso emitir um juízo sobre a realidade que é oprimida. A opressão quer acabar com a honradez à realidade e aniquilá-la. Por isso, faz-se necessário transformar essa negatividade em positividade. Essa transformação acontece dentro da realidade, ou seja, é preciso atuar

¹⁷ “Honradez con lo real es, entonces, algo bien activo que necesita de espíritu. Y si no se ejercita esa honradez fundamental, las consecuencias para el ser humano son funestas” (Sobrino, 1990, p. 454).

inserido na realidade. Há uma antropologia negativa na realidade que se torna eficaz: deixar-se ser fiel à realidade (Sobrino, 1992, p. 28).

A fidelidade ao real consiste em uma espiritualidade a partir da realidade. Para justificar a espiritualidade que provém da realidade, Sobrino retoma L. Boff, afirmando que não é possível uma teologia do cativo, mas a partir do cativo (Sobrino, 1992, p. 29).¹⁸

A honestidade para com o real se transforma em fidelidade ao real. A realidade é ofuscada. Por isso, ser honesto para com a realidade implica análise histórica, desmascarando a mentira que aprisiona o amor e manifesta a vida aos que estão privados. A fidelidade ao real é esperança possibilitada pela mesma realidade: “É manter-se fiel e continuar na história tratando sempre de transformá-la positivamente” (Sobrino, 1992, p. 29). A honestidade se transforma em fidelidade, ou seja, o espírito deve permanecer fiel à realidade. A fidelidade ao real produz uma esperança ativa (Sobrino, 1990, p. 456-457).

Ser fiel à realidade é dar passos na construção do “novo” através de um horizonte de significados que esconde a negatividade, ou seja, transforma a realidade negativa em positiva. Trata-se de encontrar na realidade negativa um significado de esperança.

A fidelidade à realidade significa a partir de dentro, ou seja, “carregar a realidade” ou carregar o peso da realidade através de uma consumação do estar na realidade. Isso não significa masoquismo nem sacrificalismo, mas honradez com o real: “carregar a realidade oferece uma credibilidade que nenhuma outra coisa oferece, o que torna eficaz qualquer ideal humanizador e libertador pelo qual se trabalha, luta e constrói a utopia da família humana” (Sobrino, 2007, p. 22).

Este segundo pressuposto da fidelidade ao real continua valorizando o primado da realidade, afirmando que o não da realidade precisa ser transformado, dando à espiritualidade um sentido pelo qual se luta e trabalha. Portanto, a fidelidade ao real é independente de qualquer religião, uma vez que este pressuposto da fidelidade ao real deve ser inserido em qualquer espiritualidade, constituindo um fundamento antropológico que deve ser levado em consideração na vida espiritual de cada ser humano.

Diante dessa perspectiva, Sobrino continua sendo descontínuo com o que costumeiramente se define como espiritualidade. Por isso, a espiritualidade deve corresponder ao mais da realidade e deixar-se conduzir por esta mesma realidade.

¹⁸ Apesar de Sobrino não citar a referência, mas apenas nomear L. Boff, entendemos que esteja falando da obra: BOFF, L. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1980. [1 ed. Publicada pela editora Lisboa Multinova, 1976].

1.2.3 *Corresponder ao mais da realidade e deixar-se conduzir por ela*

Entretanto, a realidade não é apenas negatividade, exigindo uma fidelidade diante de suas obscuridades. A realidade não apenas dificulta, mas possibilita a libertação. Na própria realidade está a direção e proporciona a força para refazer a história de libertação, isto é, deixar envolver pela realidade que está grávida da libertação.

Que a própria realidade nos oferece uma direção e uma força para levar e fazer a história acontecer nessa direção. E isso é assim porque também na realidade há bondade acumulada que se move em uma direção, há uma corrente esperançosa e honrada, amorosa que é um convite firme para se entrelaçar com ela e, permanecer com ela, para ser conduzido por ela (Sobrino, 1990, p. 457, tradução nossa).¹⁹

Nesse sentido, “a história não é somente negatividade, mas exige uma fidelidade diante do que se tem de obscuridade e de custos” (Sobrino, 1992, p. 29). Trata-se de uma utopia presente na realidade que convoca a responder com espírito de gratuidade, agradecimento e luta pela libertação. É a convicção posta em prática por meio das possibilidades da realidade. Essa correspondência para com o real constitui então a direção exigida que a realidade quer tomar. Corresponder ao mais da realidade é a sintonia mais acabada com a realidade. Por isso, humanizar a realidade corresponde a uma tarefa que não tem limites (Sobrino, 1992, p. 30).

Corresponder “aos mais” da realidade significa apresentar uma espiritualidade que antropologicamente é capaz de dar a vida, isto é, um espírito que dá a vida. Essa é uma condição de possibilidade para toda e qualquer espiritualidade, constituindo seu terceiro pressuposto. Trata-se da correspondência expressa na espiritualidade como resposta à exigência da própria realidade que possibilita essa exigência. Neste sentido, o ser humano é conduzido pela realidade como mediação para a espiritualidade (Sobrino, 1992, p. 31).

O enfoque nesses três pressupostos não pretendeu estabelecer e nem resolver a casuística sobre as diversas formas e métodos de espiritualidade, nem tampouco elaborar uma espiritualidade cristã e ainda nem se preocupou em mencionar o nome de Deus. Desse modo, foram mencionados os pressupostos de espiritualidade e, podemos afirmar, de toda espiritualidade humana (Sobrino, 1992, p. 33).

¹⁹ Que la misma realidad nos ofrece una dirección y una fuerza para recorrer y hacer la historia en esa dirección. Y ello es así porque también en la realidad hay bondad acumulada que nos mueve en una dirección, hay una corriente esperanzada, honrada, amorosa que es invitación poderosa a entroncarse en ella y, una vez en ella, dejarse llevar por ella (Sobrino, 1990, p. 457).

Sobrino quis enfatizar que a espiritualidade é algo de todo ser humano e que a espiritualidade que, mais tarde, porventura, chamar-se-á de cristã, ou as espiritualidades que proliferaram por toda a história e a espiritualidade da libertação, são formas concretas de realizar esta espiritualidade humana fundamental, sem a qual não haveria espiritualidade (Sobrino, 1990, p. 459).

É certo que espiritualidade fundamental como dimensão antropológica assim chamada por Sobrino não exclui uma visão cristã da realidade e, portanto, uma visão antropológica da espiritualidade não descarta uma visão teologal. É nesse sentido que encontramos um princípio dialógico, plural e aberto da espiritualidade sobriniana da libertação.

Ao desenvolver uma espiritualidade centrada no real, podemos afirmar que Sobrino coloca a espiritualidade com uma dimensão que está para além de uma tradição religiosa, tornando-a uma prática fundamental para o diálogo com as várias correntes espirituais, possibilitando uma abertura ao pluralismo.

A espiritualidade da fidelidade ao real permite dialogar com diversas tradições religiosas, valorizando a situação social na qual os pobres estão inseridos, independentemente de qualquer credo religioso, resgatando também o primado da práxis no pluralismo religioso. Essa práxis (honestidade ao real) torna-se um método dialógico ou prático a partir do contexto sociopolítico latino-americano com abertura e desdobramentos a outras realidades que também são reais como o sofrimento e os oprimidos.

Desse modo, enfatizamos a descontinuidade de Sobrino em relação ao que tradicionalmente se entende por espiritualidade. Seguiremos agora com a continuidade descontínua, pois Sobrino apresenta a espiritualidade fundamental antropológica como teologal.

Essa contínua descontinuidade se visibiliza de tal maneira que se, por um lado, Sobrino apresenta a espiritualidade como teologal, ou seja, baseada em uma fé ou visão de Deus e do Deus de Jesus de Nazaré (essa é a continuidade), por outro, não parte dos pressupostos da Tradição Cristã e da Sagrada Escritura, mas continua reafirmando os pressupostos fundamentais da espiritualidade como dimensão antropológica. Isso não quer dizer que a espiritualidade sobriniana e da libertação não abarque os elementos da fé cristã.

1.2.4 A espiritualidade teologal e antropológica

Sobrino constata mais uma vez que há um interesse inusitado pela espiritualidade, não somente no âmbito eclesial de Tradição Católica, que usualmente a define como caminho de

perfeição, mas há uma busca que se revela presente no ser humano. Certamente, refere-se a uma espiritualidade que dá sentido à vida, pois justifica essa busca a partir de crises, questionamentos, possibilidades e exigência para a construção de um futuro humano. Trata-se de uma interpelação presente na sociedade atual e no próprio ser humano que justifica tal busca (Sobrino, 1992, p. 59).

As perguntas clássicas sobre a pessoa humana continuam a fazer parte da espiritualidade da libertação: o que são e o que devem ser, sobre o que esperam e o que se pode esperar, sobre o que fazem e que devem fazer. Trata-se de um chamamento da realidade para responder com verdade a esses momentos de crise e desconcertos, criando novos horizontes que deem sentido ao ser humano.

A dimensão do espírito é própria do ser humano e faz a integração, dando sentido às perguntas feitas pelo sujeito humano, bem como, possibilitando-o encontrar respostas para essas perguntas. Essa capacidade que o ser humano tem de suscitar perguntas diante das crises e possibilidade de encontrar respostas chama-se espiritualidade.

Essa definição é importante para não reduzir a espiritualidade ao âmbito imaterial ou interiorista. É nesse sentido, que Sobrino fala da construção de um novo mosaico da espiritualidade cristã que foge da doutrinação e da imposição hierárquico-administrativo. O novo edifício da espiritualidade passa necessariamente pelo espírito ou mesmo por muito espírito que sintetiza criativamente os elementos presentes na espiritualidade teológica como transcendência, história, fé e prática.

A construção de um novo edifício torna a teologia latino-americana da libertação espiritual, pois está na sua base uma necessidade de fazer tudo com espírito (Sobrino, 1992, p. 59-60). Dentro dessa perspectiva, espiritualidade não pode ser compreendida somente como uma dimensão da teologia, mas como dimensão integradora da vida, ou seja, a espiritualidade integra corporeidade, socialidade, praxicidade e utopicidade presente no ser humano. Essa novidade foi assumida pela teologia da libertação, fugindo de uma espiritualidade imaterial, apresentando o ser humano como homem espiritual (Sobrino, 1992, p. 64).

Para Sobrino, a espiritualidade tem um discernimento que se dá a partir da realidade do povo latino-americano, ou seja, o mundo dos pobres. Essa realidade é causa de um verdadeiro discernimento, isto é, dá o que pensar:

Essa realidade primária dá o que pensar, é a que mais dá o que pensar e a que deve por o pensar cristológico em sua direção fundamental. [...]. Se a teologia não levar essa realidade a sério, será acusada de cumplicidade e irrelevância, “suas perguntas não serão perguntas reais, pois passarão ao lado do homem real” (Sobrino, 1996, p. 55-56).

Por isso, a realidade exige um raciocínio consciente pensado a partir de um determinado horizonte que é propiciar a vida dos pobres, combatendo a morte que os transforma em vítimas (Sobrino, 1996, p. 56). É o que se configura como pensar a espiritualidade a partir das vítimas, ou seja, assumir a perspectiva das vítimas é trabalhar em sua defesa. É nesse contexto que se dá centralidade pela qual se assume a espiritualidade com horizonte de sentido, luz e utopia com interpelação, exigência e acolhida (Sobrino, 2000, p. 18-19).

O mundo dos pobres também é uma realidade que capacita o ser humano a pensar a espiritualidade a partir da teologia latino-americana, ou seja, não é somente exigência para discernir ou pensar, mas oferece uma epistemologia: um jeito de pensar que ilumina o conteúdo. É um *insight* que faz a inteligência ver os conteúdos, ou seja, os pobres oferecem os conteúdos concretos (*medium in quo*), entretanto, atuam como um *medium quo*.²⁰ Trata-se de não apenas enxergar a realidade, mas ser o meio pelo qual se enxerga a realidade, isto é, os pobres são critérios epistemológicos hermenêuticos para uma teologia ou espiritualidade da libertação (Sobrino, 1996, p. 56-57).

A epistemologia da realidade que capacita para pensar não significa uma opção pastoral na espiritualidade latino-americana da libertação, mas uma opção totalizante para ver a totalidade. Isso significa olhar os pobres para melhor pensar a espiritualidade da libertação ou pensar o conteúdo dessa espiritualidade, isto é, no conteúdo da espiritualidade não apenas se introduz a opção pelos pobres, mas essa opção faz pensar o próprio conteúdo (Sobrino, 1996, p. 57).

Pensar o conteúdo a partir da realidade dos pobres é uma opção humana e crente, trazendo consequências para o sentido da vida e para fé:

É uma interpelação ao sentido da vida, pessoal e coletivo; exige que se tome posição frente à pergunta sobre se a história tem solução ou não, se a esperança ou a resignação é mais sábia, se a supremacia é do amor ou do egoísmo. Religiosamente, faz-se a pergunta pela verdadeira divindade e pelo último, pelo Deus da vida ou os ídolos da morte (Sobrino, 1994, p. 54).

O mundo dos pobres é uma realidade que ensina a pensar, ou seja, o mundo dos pobres faz com que a inteligência do ser humano funcione para pensar em uma renovação da teologia

²⁰ O mundo dos pobres é meio em que (*medium in quo*) a espiritualidade latino-americana acontece, ou seja, é o lugar da espiritualidade e, ao mesmo tempo, o meio pelo qual (*medium quo*) a espiritualidade acontece.

ou espiritualidade que seja libertadora. O mundo dos pobres ensina algo por definição, isto é, que a espiritualidade da libertação deve estar imbuída de toda atividade humana e cristã e, por isso, também teológica, mudando a forma de pensar teologicamente. Trata-se de uma reflexão sobre o funcionamento da teologia, questionando não apenas se seu conteúdo é libertador, mas se seu funcionamento favorece a libertação (Sobrino, 1996, p. 58-59).

A estrutura formal da espiritualidade da libertação se depara com o mundo dos pobres, englobando uma dimensão noética, ética e prática. Nesta perspectiva, a estrutura formal da teologia espiritual da libertação a partir do mundo dos pobres ensina a pensar. Sobrino recorta algumas ideias de I. Ellacuría a partir de uma fundamentação filosófica do método teológico latino-americano, destacando que a espiritualidade da libertação possui uma tríplice dimensão que consiste em levar a realidade em consideração, carregar a realidade e encarregar-se da realidade:

Este confrontar-se com as coisas reais enquanto reais tem uma tríplice dimensão: *levar a realidade em consideração*, o que supõe estar na realidade das coisas – e não simplesmente estar diante da ideia das coisas ou do sentido delas –, um estar “real” na realidade das coisas, que tem seu caráter ativo de estar sendo é completamente o contrário de um estar cósmico e inerte e implica um estar entre elas através de suas mediações materiais e ativas; *carregar a realidade*, expressão que indica o caráter fundamental ético da inteligência que não foi dada ao homem para evitar seus compromissos reais, mas para carregar o que as coisas realmente são e o que exigem; *encarregar-se da realidade*, expressão que indica o caráter prático da inteligência que só cumpre com o que é, inclusive seu caráter de conhecedora da realidade e compreensiva de sentido, quando toma a seu encargo um fazer real (Ellacuría *apud* Sobrino, 1996, p. 59).

Fica bem evidente que Sobrino através de I. Ellacuría bebe da metodologia filosófica zubiriana, que ressalta a importância do lugar para fazer teologia da libertação, conseqüentemente, viver uma espiritualidade da libertação que implica em uma mudança epistemológica no fazer teologia cujo lugar é o mundo dos pobres (Sobrino, 1996, p. 59 - 60).²¹

Segundo Zubiri, o ser humano é aberto à realidade, pois sua inteligência é senciente. Trata-se de uma inteligência inata. Essa abertura à realidade por meio de uma inteligência senciente faz o ser humano ser uma pluralidade de notas. O ser humano possui notas corpóreas e materiais e notas espirituais. As notas corpóreas não estão em oposição às notas espirituais (Aquino Júnior, 2014, p. 16-17).

²¹ Xavier Zubiri (1898-1983) é considerado um filósofo espanhol que estudou o ato de inteligir as coisas com a realidade. I. Ellacuría é o exemplo mais conhecido de pensador zubiriano, portanto, trata-se de um pensador que influenciou a teologia da libertação (Bernardes, 2022, p. 8-9).

Por isso, a vida humana é complexa, mas posta em relação com a realidade que a cerca articulada com outras dimensões. Nesse sentido, a realidade (o real) não deve estar fora da espiritualidade assim como o corpóreo não está dissociado do espírito:

Uma correta compreensão e articulação do material e do espiritual na vida humana deve evitar, portanto, as tendências e posturas dualistas e monistas, assumindo uma perspectiva estrutural, na qual se afirma simultaneamente a irredutibilidade do material e espiritual e sua unidade radical. E aqui o espiritual aparece como dimensão constitutiva da vida humana e, enquanto tal, como algo que mensura sob determinado aspecto (Aquino Júnior, 2014, p. 21).

A realidade é radicalmente um pressuposto para espiritualidade latino-americana da libertação por meio da honradez e fidelidade para com o real aberta a carregá-la e encaminhá-la para transformação de toda estrutura de opressão, ou seja, é preciso atualizar a vertente da realidade a partir de uma espiritualidade transformadora (Lois, 1999, p. 250).

Desse modo, podemos afirmar que Sobrino se imbuí de uma filosofia da realidade zubiriana por meio de I. Ellacuría para justificar a espiritualidade da libertação apoiada na realidade que está profundamente marcada pela realidade histórica:

Pode-se pensar que o lugar onde a realidade mais se manifesta é no universo material. Pode-se pensar também que o lugar onde há mais realidade é na subjetividade humana, no eu, na pessoa humana. Teólogos latino-americanos, de uma forma ou de outra, alguns mais filosoficamente, outros mais teologicamente, pensamos que a realidade se dá mais plenamente na história. Mas o que se entende por história? A meu ver, a realidade histórica é a totalidade diferenciada e estruturada da realidade. Naturalmente, há espaço para um conceito restrito de história: a história como realização de possibilidades e criação de capacidades (Zubiri). Mas há também um conceito cheio de história. É a história como uma dimensão abrangente de toda a realidade. A história não seria apenas a ponta de lança que chegou ao fim e avança, mas o envelope de todos os tipos de realidade. Na realidade, não há história sem natureza. E o sujeito histórico não é outro senão a espécie humana, mas diferenciado nas pessoas e nos grupos sociais. Essa totalidade é diferenciada e estruturada. Por um lado, inclui toda natureza material e biológica, o social em toda a sua complexidade, mas também o pessoal. Essas diferenças são

estruturadas ou formam uma estrutura complexa que, sem anular as diferenças, são todas elas “uma” realidade histórica (Ellacuría, 2000, p. 21-22, tradução nossa).²²

Desse modo, a espiritualidade latino-americana da libertação está totalmente imbricada com a realidade histórica, isto é, com a vida. A espiritualidade consiste em caminhar através de um conteúdo fundamental que é propiciar a vida (Sobrino, 1992, p. 68). A valorização da vida é uma preocupação pelas necessidades materiais do pobre como elemento da espiritualidade latino-americana da libertação. O material adquire um sentido positivo, fugindo de uma mentalidade depreciativa do aspecto real da pessoa humana. Essa realidade tem corpo material que é o pobre enfraquecido de tal forma que o material está incluído no espiritual (Gutiérrez, 1987, p. 114-115).

Por isso, afirmamos que, no plano da continuidade, Sobrino define a espiritualidade latino-americana como seguimento, alicerçada na realidade histórica do mundo dos pobres, prática, e, portanto, conserva o método da teologia da libertação. Entretanto, no plano da descontinuidade, a espiritualidade quer ser uma fonte de renovação para a toda teologia, ou seja, toda a teologia deve ser espiritual.

1.3 Releitura da descontinuidade da espiritualidade latino-americana da libertação sobriniana

Sobrino é considerado um teólogo inovador porque se distanciou de uma teologia doutrinal puramente explicativa e dedutiva que não se impactava diante dos questionamentos da realidade histórica. Essa corrente teológica tornava-se irrelevante, levando a uma relativização do que na tradição católica se chama de verdade da fé (Sobrino, 1992, p. 60-61). Desse modo, fez com que a teologia despertasse do sono dogmático por meio de estudos da ilustração a partir de autores como Kant, Hegel, Marx e Sartre, deixando-se provocar por

²² Uno puede pensar que donde más se manifiesta la realidad es en el universo material. Puede pensarse también que el lugar donde hay más realidad es en la subjetividad humana, en el yo, en la persona. Los teólogos latinoamericanos, de una manera o de otra, unos más filosóficamente, otros más teológicamente, pensamos que donde más plenamente se da la realidad es en la historia. Pero, ¿qué se entiende por historia? A mi modo de ver, la realidad histórica es la totalidad diferenciada y estructurada de la realidad. Naturalmente, cabe un concepto restringido de historia: la historia como realización de posibilidades y creación de capacidades (Zubiri). Pero cabe también un concepto pleno de historia. Es la historia como dimensión englobante de toda la realidad. La historia no sólo sería la punta de lanza que ha venido al final y avanza, sino la envolvente de todo tipo de realidad. En realidad, no hay historia sin naturaleza. Y el sujeto histórico no es otro que la especie humana, pero diferenciada en personas y en grupos sociales. Esa totalidad está diferenciada y estructurada. Por un lado, incluye toda la naturaleza material y biológica, lo social en toda su complejidad, pero también lo personal. Esas diferencias están estructuradas o forman una estructura compleja que sin anular las diferencias hacen de todas ellas "una" realidad histórica (Ellacuría, 2000, p. 21-22).

profundos questionamentos que causaram posições críticas em famílias religiosas cristãs no Ocidente (Sobrino, 1994, p. 13).²³

Isso provocou um avanço teológico considerável a partir da exegese crítica e desmitologização da Bíblia, tendo como expoente Bultmann, herdando do modernismo profundos questionamentos sobre Jesus de Nazaré, relacionado ao Cristo da fé. Conseqüentemente, a doutrina da Igreja católica passou por uma renovação teológica, desembocando no pensamento transcendental-antropológico de K. Rahner, considerado relevante na inovação teológica. Outro teólogo inovador foi o jesuíta Teilhard de Chardin com suas ideias sobre a convergência entre o ponto alfa e ômega da evolução, afirmando que toda criação caminha para uma evolução em Cristo:

Os estudiosos posteriores de filosofia e teologia supuseram uma importante mudança, sem dúvida. Foi a sacudida do “sono dogmático”. Durante aqueles anos de estudo passamos pela ilustração, por Kant e Hegel, por Marx e Sartre, e tudo isso levava a profundos questionamentos [...]. Passamos pela exegese crítica de Bultmann, pela herança do modernismo e pela desabsolutização da Igreja. Tivemos que despertar do sono, com a dor e angústia. Felizmente, ao despertar não houve só escuridão, mas também luz. A teologia de Rahner e de Teilhard Chardin fez com que a ingenuidade e o triunfalismo eclesial ficassem longe (Sobrino, 1994, p. 13).²⁴

O período da ilustração foi marcante para Sobrino como um verdadeiro despertar desse sono dogmático denominado como caráter libertador no conhecimento teológico. Esse período teve uma influência relevante na maneira de pensar a teologia, tornando consciente do seu papel libertador e marcado por dois momentos que se visualizam em Kant e Marx. Desse modo, o primeiro momento acentuava a necessidade de pensar e conhecer criticamente a realidade das coisas, libertando a razão de todo autoritarismo; e o segundo momento que não concebe a libertação como autonomia da razão, da qual emana certamente a libertação total do ser humano, mas a libertação da miséria da realidade que exige uma nova forma de pensar e agir (Sobrino, 1982, p. 20-21).

O Concílio Vaticano II (1962-1965) abre a tradição católica (Igreja) para refletir pastoralmente sobre o impacto dessas mudanças na Igreja e no mundo. Tudo fazia com que a Igreja católica fosse considerada avançada. No entanto, não se havia mudado o fundamental:

²³ A crítica da religião, em sentido mais estrito, é produto do iluminismo. Questionando as doutrinas religiosas tradicionais e suas instituições, surgiu a necessidade de justificar fenômenos religiosos. Em geral, interpretou-se esse processo de emancipação como necessidade histórica (Zilles, 2020, p. 63).

²⁴ Para um diálogo profícuo do cristianismo com o mundo contemporâneo, a Igreja católica necessita de mais pensadores como o teólogo jesuíta Karl Rahner (1904-1984) e o cientista (paleontólogo) e teólogo, também jesuíta, Teilhard de Chardin, cuja influência libertadora nos textos do Concílio Vaticano II não deve morrer no esquecimento (Zilles, 2020, p. 116).

o mundo continuava o Primeiro Mundo; o homem continuava sendo o homem moderno; a Igreja continuava sendo a Igreja (europeia) do Concílio; a teologia continuava sendo a teologia alemã; e a utopia continuava sendo que os países do sul chagassem a ser como os países do norte. Nesse sentido, saiu-se de um sono dogmático e permaneceu-se em um sono muito mais profundo e sutil, que era o sono da inumanidade ou sono do egocentrismo e do egoísmo (Sobrino, 1994, p. 14).

Para Sobrino, sair deste segundo sono consistiu em processo de descoberta da verdade da realidade, ou seja, a descoberta de uma teologia chamada da libertação, que valoriza a realidade como lugar social e, portanto, teológico, que fez a teologia e, conseqüentemente, a espiritualidade sair desse segundo sono.²⁵ De fato, concordamos que Sobrino apresenta a libertação como a identidade da espiritualidade latino-americana, chamando-a de espiritualidade da libertação (Sobrino, 1992, p. 63).

A teologia latino-americana como tratado teológico partiu de outros pressupostos. Não foi compreendida então a partir da tradição da teologia, mas surgiu de uma honradez à realidade de libertação por mais incipiente que esta tenha sido. Existiu primeiro um contato com a realidade ainda antes de refletir sobre a teologia implicada nesse contato.

A espiritualidade está relacionada com a totalidade da realidade de tal maneira que esta se torna um princípio unificador, distanciando de parcialidade aleatória e não se interliga somente a realidades espirituais, mas se conecta com a totalidade da realidade. Para Sobrino, essa relacionalidade com a realidade é uma intuição que está no centro da espiritualidade libertadora com a finalidade de abandonar o dualismo e superar a tentação espiritualista de descartar a realidade, aproximando vida espiritual e ação histórica (Bombonato, 2007, p. 371).

Por isso, a espiritualidade da libertação surge da práxis de tornar real o amor e a justiça entre os oprimidos. Esse contato com a realidade moveu os teólogos da libertação a pensarem e a fazerem teoria, e não somente ancorados pela tradição de uma teoria teológica dogmática, mas a partir de uma fé vivida num processo de libertação no meio da conflitividade (Sobrino, 1982, p. 31).

A espiritualidade da libertação latino-americana está estruturada a partir de categorias históricas, objetivando a ação transformadora da realidade sociopolítica. É uma

²⁵ Concordamos que a teologia da libertação propõe um novo modo de pensar a teologia como reflexão crítica da práxis histórica, isto é, uma reflexão libertadora na história teológica (Gutiérrez, 1985, p. 27).

espiritualidade da libertação apoiada na prática do seguimento a Jesus de Nazaré que tem como primado a realidade pobre da América Latina:

A teologia latino-americana como conhecimento teológico partiu de outros pressupostos [...]. Não foi compreendida então a partir da tradição da teologia, mas surgiu de uma práxis vivida de libertação por mais incipiente que esta tenha sido. Ou seja, existiu primeiro um contato teológico com a realidade ainda antes de refletir sobre a teologia implicada nesse contato: a práxis de tornar real o amor e a justiça entre os oprimidos. O que moveu a pensar, a fazer teoria, não foi fundamentalmente a tradição de uma teoria teológica, mas a fé vivida num processo de libertação no meio da conflitividade (Sobrino, 1982, p. 31).

Esse método desenvolve uma espiritualidade a partir dos pobres, pois do mundo dos pobres vem como que uma luz que ilumina o conteúdo e o exercício dessa experiência espiritual. A espiritualidade pensada a partir dos pobres justifica o conteúdo dessa opção. Não se trata de uma opção pastoral apenas, mas de uma espiritualidade inserida na realidade, no sentido de que a partir dos pobres se compreende a totalidade dessa espiritualidade.

Sobrino defende que a espiritualidade da libertação deve ser vivida com espírito, que é a capacidade com que o ser humano se reveste para se afrontar com a realidade, reagindo a partir de uma proposta incondicional, que é a luta em favor da vida. Essa capacidade de viver com espírito sustenta essa prática: “Ao falar do seguimento a Jesus, da escuta e da prática da Palavra de Deus, de assumir a situação, a causa e o destino dos pobres, já se fizeram importantes afirmações sobre a espiritualidade cristã que informa a prática da libertação” (Sobrino, 1992, p. 23). Entretanto, é preciso afirmar que Sobrino defende que a espiritualidade ao assumir uma vocação esperançosa e práxica fez com que a teologia se tornasse espiritual (Sobrino, 1992, p. 61).

Que a teologia da libertação foi tornando-se espiritual é uma intuição difundida pelos teólogos latino-americanos e como tal foi reconhecida por muitos teólogos de fora. Nesse sentido, exige uma experiência espiritual prévia à teologia como ato segundo, mas exige que a própria teologia seja feita com espírito e que comunique espírito. Por isso, Sobrino afirma que espiritualidade latino-americana é uma teologia espiritual (Sobrino, 1992, p. 87).²⁶

A teologia espiritual não deve apenas pressupor uma experiência espiritual e nem tratar apenas de temas convencionalmente espirituais, mas é preciso realizá-la com espírito e

²⁶ Sobrino faz um trocadilho de palavras para aproximar espiritualidade e teologia espiritual. Constatamos que se trata de um empréstimo advindo do teólogo Gustavo Gutierrez. Por isso, define a teologia espiritual como a análise teológica para esclarecer o que é espiritualidade entendida como vivência, no que diz respeito à tradição cristã, vivência da fé. Sob esta perspectiva, o nível da vivência da fé sustenta a inteligência da fé, bem como a firmeza de uma reflexão teológica está presente na experiência espiritual que a respalda (Sobrino, 1992, p. 87).

que se comunique com espírito em todas as suas dimensões e conteúdo e, em sua totalidade, ilumine, unifique e anime a constituição do ser humano e do povo espiritual (Sobrino, 1992, p. 87-88).

O próprio trabalho teológico e seus conteúdos sejam elaborados com espírito de forma adequada, isto é, o espírito seja compatível com esse trabalho e conteúdo. Do ponto de vista formal, a teologia enquanto logos deve ser elucidativa da verdade, servindo-se de mediações históricas, hermenêuticas e especulativas. Entretanto, é genuinamente espiritual quando ilumina seu conteúdo pela realidade, uma vez que abordar as questões apenas científicas e doutrinariamente não é o mesmo que iluminá-las, isto é, descrever as coisas não é o mesmo que deixar as coisas falarem. Dessa maneira, a teologia se torna luz, conseqüentemente, seus conteúdos não são apenas fatos registrados de forma cognitiva aos seus destinatários, mas integrados por eles em seu espírito.

Do ponto de vista do conteúdo, a teologia trata de temas reais como a prática da justiça, gratuidade, libertação e esperança, não se limitando a agrupar, ordenar e explicar conteúdo, mas apresenta-o de tal maneira que mova e anime essa prática com a finalidade de fazer uma teologia com espírito e que comunique esse espírito (Sobrino, 1992, p. 88).

Elaborar uma teologia espiritual não significa ignorar as exigências para uma espiritualidade, mas também não significa reduzi-la a uma linguagem puramente espiritualista ou emocional. É preciso que seu trabalho e conteúdo estejam impregnados do espírito que lhes é próprio. Na teologia espiritual, a teologia deve ser palavra dizente, ou seja, palavra que possua seu próprio espírito. Trata-se de uma teologia que traz ânimo, unificando todas as dimensões e conteúdos. Por isso, deve ter uma experiência original originante como, por exemplo, a teologia latino-americana (Sobrino, 1992, p. 88).

Portanto, afirmamos que a originalidade ou descontinuidade apresentada na espiritualidade sobriniana está em propor a renovação da teologia a partir da espiritualidade, ou seja, que a teologia seja espiritual com espírito e impregnada de espírito, seja do ponto de vista formal e no seu conteúdo. Trata-se de uma novidade advinda da antropologia desenvolvida pelo próprio Sobrino. Se o ser humano é espírito, a ciência que aborda o relacionamento do próprio homem com a divindade precisa ter espírito e estar repleto de espírito. Na espiritualidade sobriniana, temos uma verdadeira “antropologia antropológica”, que apresenta o ser humano com espírito que é capaz de colocar espírito em tudo que faz. Por isso, vamos expor como se dá essa espiritualidade como dimensão antropológica com espírito a partir de três aspectos que consideramos originais na espiritualidade sobriniana: teologal, popular e criatural.

1.3.1 Uma teologia teologal espiritual

Para a corrente teológica da libertação, uma teologia teologal espiritual não se elabora somente a partir de Deus, mas se perguntando o que fazer com Deus, ou seja, pondo o acento não apenas no objeto Deus, mas no ser humano com a incumbência de traduzir Deus com espírito e impregnado de espírito (Sobrino, 1992, p. 87). Sob esse ponto de vista Sobrino se distancia de uma teologia doutrinária para uma concepção histórica e social que é capaz de perceber a realidade como lugar de onde Deus fala.

Por isso, a teologia não deve ser uma fala sobre Deus, mas um diálogo entre Deus e o ser humano. Em outras palavras que Deus seja uma realidade para a teologia e uma realidade em ação: “Falar de Deus é um aspecto importante na teologia, mas não é tudo. É preciso que ela deixe Deus falar e leve o ser humano a falar com Deus e, conseqüentemente, deve relacionar o homem com Deus” (Bombonato, 2007, p. 383).

A concepção teológica sobriniana é marcada pelo apofatismo inserido na história, isto é, a contemplação da realidade, uma vez que Deus e qualquer conteúdo teológico precisa levar o ser humano a uma experiência teologal que se contempla na realidade.²⁷ Por isso, uma teologia teologal espiritual deve ser mistagógica, introduzindo o ser humano na realidade de Deus transcendente e imanimável, porém, próximo, amoroso, bondoso e salvador, pois para Sobrino a categoria de Deus transcendente é contemplada na realidade histórica do povo latino-americano (Sobrino, 1992, p. 89).

Essa maneira de fazer teologia deve respeitar o mistério e introduzir o ser humano nele, isto é, deixar Deus ser Deus, integrando o fato de não saber para saber quem é Deus. É a partir desse critério que a teologia espiritual se torna antropológica ou dispõe de um critério antropológico: que a abertura à oração e à palavra seja marcada pelos sinais dos tempos, isto é, aberta à realidade e ao coração do homem. Porém, o ser humano deve também comunicar o conteúdo desse mistério. Por isso, Sobrino afirma que a espiritualidade é uma dimensão inerente ao ser humano. (Sobrino, 1992, p. 89).

²⁷ A Teologia apofática ou negativa afirma que a Deus não podem ser aplicados conceitos ou termos da linguagem humana e que Deus pode ser melhor conhecido negando-se dele categorias próprias do ente finito (Zambruno, 2003, p. 1007). A teologia apofática e a mística dispõem de modos de compreensão que ultrapassam a razão (McGinn, 2012, p. 243). Afirmamos que Sobrino desenvolve um apofatismo inserido na história por usar categorias como Deus transcendente, imanimável e misterioso que não pode ser substituído por nenhuma doutrina e, ao mesmo tempo, essa experiência de Deus é feita na história do povo pobre da América Latina (Sobrino, 1992, p. 89-90).

Uma teologia teologal espiritual acontece na história, sobretudo quando há crises, elementos desagregados e necessidade de novas sínteses. A elaboração de uma teologia da história não parte necessariamente de Deus, mas apoia-se na realidade que hermeneuticamente é interpretada como fala de Deus. Há diversas teologias da história, mas na América Latina, relacionar Deus com a realidade constitui uma teologia da história.

Do ponto de vista antropológico, a teologia latino-americana oferece um caminho metodológico: a realidade histórica não é uma exigência ética, mas teologal, ou seja, fazer uma teologia da história segundo o Deus presente nessa mesma história (Sobrino, 1992, 89-90). Em outras palavras, uma teologia da história deve:

Desenvolver uma teologia da história que leve o ser humano a ver a história com base em Deus e ilumine o seu modo de agir, para que sua práxis não seja somente uma exigência ética, mas teológica. E ser trinitária apresentando a totalidade do mistério de Deus e as diversas formas de aproximação dele; na prática do seguimento, no caminhar segundo o espírito, no estar diante de Deus com esperança (Bombonato, 2007, p. 383).

A teologia teologal espiritual precisa supor no cristianismo o aspecto trinitário em seu trabalho e conteúdo. Neste sentido, Deus não pode ser conhecido apenas como pura alteridade embora permaneça infinitamente transcendente. O ser humano que faz a experiência de Deus na história deve introduzir-se na realidade divina. Por isso, a teologia deve apresentar Deus como alguém de quem o ser humano se aproxima e não apresentá-lo como pura intelectualidade de verdade racional, mas em uma relação mais ampla do saber, esperar e praticar (Sobrino, 1992, p. 90).

Portanto, a corrente latino-americana desenvolve uma teologia teologal que para ser espiritual deve se impregnar de conceitos como o saber, o esperar e o fazer, tendo por base a experiência de Deus contemplado na história. Trata-se de uma inserção na história segundo a ótica de Deus, ou seja, uma teologia que responde e corresponde ao Deus presente na história. É importante demarcar que para Sobrino, a espiritualidade é uma dimensão antropológica que se nutre de uma experiência de Deus realizada na história, corroborando a ideia de que no aspecto antropológico é possível fazer uma experiencial teologal espiritual. Contudo, essa teologia teologal espiritual se faz em sintonia com povo e para o povo de Deus.

1.3.2 Uma teologia teologal espiritual popular

Neste aspecto é importante elencar o que a teologia deve fazer com o povo de Deus, o que não significa tratá-lo apenas como conteúdo da teologia nem apenas lembrar que esse povo é sujeito da fé, mas que essa teologia provenha da realidade do povo de Deus e nela se introduza para animar este próprio povo. Contudo, não significa descartar o rigorismo profissional do trabalho teológico, mas que toda elaboração teológica tenha o espírito popular para não colocar o teólogo acima do povo (Sobrino, 1992, p. 91).

A teologia tem de cumprir algumas prerrogativas próprias de sua epistemologia como a revelação e a fé do povo de Deus. Porém não pode esquecer a história e suas implicações, alertando para o perigo de ideologização da fé e dando respostas acertadas para as crises e realidades presentes (Sobrino, 1992, p. 91).

A teologia popular deve levar em consideração o povo de Deus em suas fontes, conhecimentos e testemunhos da fé que poderão ser assumidos enquanto metodologia que ilumina a realidade. Os testemunhos expressam verdadeiros e atuais problemas para a teologia, apontando para novas sínteses que devem ser reelaboradas (Sobrino, 1992, p. 91).

Para a teologia teologal espiritual popular latino-americana, esse povo é um povo pobre: “a teologia popular está relacionada com o povo de Deus e, mais concretamente, com o povo pobre, destinatário privilegiado da revelação de Deus. E, à medida que se relaciona com o povo pobre, vai alcançando sua universalidade, por meio da parcialidade” (Bombonato, 2007, p. 383).

Desse modo, a teologia deve ser popular, não só formalmente com o povo de Deus, mas enquanto relacionada concretamente com o povo pobre que é destinatário e correlato primário da revelação divina (Sobrino, 1992, p. 92).

Esse jeito de fazer teologia torna-a popular, histórica e teológica cuja contextualização e finalidade alcançam uma verdadeira universalidade, constituindo novos conteúdos com a redescoberta do povo de Deus pobre. Trata-se de uma verdadeira carta magna escrita pelo povo pobre latino-americano que pede respostas através da tomada de posição parcial que vai se expressando por meio de um diálogo *intrateológico*, com outras ciências, filosofias e ideologias. Entretanto, a teologia deve se voltar para o lugar da realização da fé do povo pobre para não ser abstrata e nem elitista (Sobrino, 1992, p. 93).

Portanto, mais uma vez, Sobrino recorre à categoria do povo, afirmando que a teologia popular se faz a partir do povo pobre latino-americano. Essa teologia popular espiritual está imbuída do povo pobre solidário e real, caso contrário, embora a teologia fale de coisas

verdadeiras, tornar-se-ia irreal. Por isso, a teologia popular deixa-se inspirar pelo povo e possui o espírito do povo.

Estamos de acordo que na teologia popular de Sobrino, o aspecto antropológico continua sendo o relevante, diferencial e primordial, uma vez que o povo latino-americano é capaz de impregnar toda a teologia de um espírito popular dando um novo sentido para o mundo. Entretanto, percebemos uma continuidade com as bases da tradição cristã através da reelaboração de conceitos como revelação, fé e experiência de Deus. Embora haja uma descontinuidade através do espírito popular, o aspecto da continuidade com a tradição cristã é evidenciado. Essa mesma tensão é visível no aspecto da teologia que deve estar aberta ao mundo e seus problemas, isto é, uma teologia criatural.

1.3.3 Uma teologia teologal espiritual criatural

A teologia criatural deve estar aberta ao mundo com seus problemas, ao ser humano em geral, seja crente ou não, dialogando com espaços que querem transformar o mundo com mais humanidade e possibilitar um sentido para o ser-homem.²⁸ Isso significa dizer que a teologia não deve comunicar que a finalidade do ser-homem já está resolvida. Não cabe à ciência teológica cristã apenas acrescentar ao ser-homem um sentido teológico. Apesar de que para a cristologia, o homem por excelência é Jesus de Nazaré, que é chamado de Cristo. A teologia deve valorizar o relacionamento do crente como ser-homem em solidariedade com todos os seres humanos e com seus problemas e esperanças reais (Sobrino, 1992, p. 93-94).

Trata-se de uma teologia sem triunfalismos e com humildade porque está a serviço de todos os seres humanos, passando pelas indagações concretas e buscando soluções para as perguntas demandadas pelo sentido da história e do mundo que abarcam um povo pobre que aumenta quantitativamente (Sobrino, 1992, p. 94).

Uma teologia criatural reverbera que a própria ciência teológica não é a única fonte do conhecimento de Deus e nem tampouco a eclesialidade é o único lugar para se fazer teologia ou para a manifestação de Deus. Além dos redutos da igreja, há muitas forças crísticas e muitas forças libertárias sem mesmo professar a fé cristã. Por isso, a teologia deve analisar o que ocorre na história, nas ideologias, nos movimentos sociais com a finalidade de purificá-los, animá-los, incorporando-os ao projeto da redenção crística. Trata-se de uma conversão da

²⁸ Usamos a expressão ser-homem por ser um termo utilizado por Sobrino (Sobrino, 1992, p. 93). Entretanto, compreendemos que se trata do ser humano em sua globalidade.

própria teologia, examinando-a a si mesma para avaliar-se se é uma teologia para os homens ou para si mesma (Sobrino, 1992, p. 94-95).

A teologia criatural está próxima e solidária ao ser humano, falando-lhe próximo e não à distância, imbuindo-se da realidade, extraindo consequências que levam ao compromisso de mudança, valorizando o real e a historicidade para não ser anacrônica. É uma teologia que valoriza o ser humano como pessoa humana e como criatura de Deus, oferecendo-lhe meios para realização plena do ser-homem. Essa teologia desempenha o papel do que tradicionalmente se chamou de teologia fundamental, que foi realizada em diversas épocas e lugares. Na atualidade, a teologia se torna fundamental quando conta com a racionalidade *a priori*, mas também essa racionalidade é *simultânea* para realizar o objetivo da própria teologia (Sobrino, 1992, p. 95).

Sobrino novamente elenca a categoria antropológica, pois ao afirmar que a teologia precisa ser criatural, enfatiza um aspecto defendido pela própria teologia que elucida o homem como um ser criatural e, ao mesmo tempo, coloca-o em profunda interdependência com o mundo e outros seres. Desse modo, fica bem delineada uma condição de relação própria do aspecto criatural ou mesmo humanístico, como contributo para a própria renovação teológica. Mais uma vez, fica patente que Sobrino usa uma categoria da teologia e nisto mantém o aspecto da continuidade, entretanto, reelabora dando um sentido novo, que a participação do ser humano como colaborador de um sentido humanístico e libertador para o mundo, caminhando por uma descontinuidade em relação ao que se chama teologia de cima.²⁹

Considerando este duplo aspecto antropológico-teologal fundamental em Sobrino, procuraremos estabelecer uma possibilidade de síntese para sistematizar a espiritualidade latino-americana, deixando visível a correta relação entre antropologia e teologia ou mesmo entre espiritualidade e teologia e, portanto, tratar da própria natureza da espiritualidade sobriniana sendo fiel ao propósito desta pesquisa.

1.4 Uma possível síntese: uma espiritualidade antropológica e teológica

Aventuramos modestamente apresentar o fundamental e a originalidade do pensamento de Sobrino que consiste em uma espiritualidade antropológica como contribuição

²⁹ A teologia de cima ou descendente tem como ponto de partida metodológico conceitos advindos da reflexão dogmática a exemplo da cristologia, que parte da divindade de Jesus, distanciando-se do método da cristologia de baixo ou ascendente, que tem sua elaboração a partir da humanidade e historicidade de Jesus, a exemplo da cristologia latino-americana (Sobrino, 1996, p. 63).

para a espiritualidade latino-americana e, ao mesmo tempo, delinear notas novas para a espiritualidade teológica no contexto da libertação na América Latina. Entendemos que não se trata de revitalizar o tema da espiritualidade, mas propor um princípio norteador que possa dialogar com as várias correntes espirituais de tal maneira que haja uma inserção na realidade pobre do continente latino-americano.

A relevância da espiritualidade latino-americana da libertação passa pelo fato de apresentar a espiritualidade como dimensão antropológica. Essa relevância é capaz de produzir uma renovação na compreensão da espiritualidade na corrente teológica latino-americana, bem como dialogar com pessoas laicas, não crentes e ateias, uma vez que, a categoria “espírito” como elucidamos a partir de Lima Vaz (2014).

Outra consequência que podemos auferir da dimensão antropológica espiritual sobriniana é a teologal. Neste sentido, Sobrino dialoga com autores da fenomenologia que consideram o ser humano como inclinado ao transcendente ou absoluto, salvaguardando o primado da alteridade, a exemplo de E. Levinás e porque não dizer com pessoas que professam uma tradição religiosa e vivem sua espiritualidade com sentido. A espiritualidade da libertação a partir de Sobrino é um verdadeiro mosaico espiritual capaz de integrar e agregar diversas espiritualidades.

Uma teologia espiritual teologal popular e criatural é feita a partir de Deus e dos pobres de Deus no meio dos homens com espírito que oferece espírito. Não se trata de método especulativo, mas de um lugar que tem espírito e oferece espírito para que a teologia se torne espiritual no chão da América Latina.

Percebemos que Sobrino elucidava uma renovação da teologia pela espiritualidade. Desse modo, a teologia da libertação está cumprindo o seu papel que é partir da realidade latino-americana e propor uma teologia que seja libertadora no seu próprio modo de fazer teologia. Nesse sentido, a espiritualidade vem primeiro na teologia da libertação e, ao mesmo tempo, possibilita uma espiritualidade para essa corrente teológica. A espiritualidade da libertação é o eixo central da própria teologia latino-americana.

Portanto, nesta relação entre teologia e espiritualidade, podemos afirmar que a teologia latino-americana como conhecimento teológico partiu de outros pressupostos, surgindo de uma práxis vivida de libertação. A espiritualidade cristã latino-americana da libertação a partir de Sobrino soa destoante e complexa pelo fato de partir de outro pressuposto que é uma antropologia do espírito inerente a cada ser humano e por tornar essa categoria teológica em três aspectos: teologal, popular e criatural. Trata-se de uma antropologia antropológica teologal que valoriza o ser humano, a história, a realidade (real) e o pobre.

Sobrino apresenta esta originalidade como paradigma descontínuo para traduzir a espiritualidade da libertação, distanciando do que convencionalmente se chama de espiritualidade, afirmando que espiritualidade é vida com espírito (Sobrino, 1992, p. 10).

Por isso, quando Sobrino afirma que a configuração espiritual não é dada mecanicamente, define a originalidade do seu pensamento e, ao mesmo tempo, coloca os fundamentos e pressupostos para a espiritualidade da libertação:

Por espiritualidade não entendemos o substrato genérico de “espiritualidades” ou “práticas espirituais”, vistas com grande frequência como mecanismos para a santidade, de modo que a “espiritualidade” seja algo opcional para o homem comum e o cristão corrente e só necessária para progredir na perfeição. Tampouco entendemos a maneira de colocar-se diretamente em contato com o mundo espiritual. Por último, não entendemos que a espiritualidade possa constituir-se a si mesma mediante determinados mecanismos para poder ser aplicada após qualquer situação ou prática cristã, como se estas últimas fossem indiferentes à própria constituição da espiritualidade e seu conteúdo fundamental (Sobrino, 1992, p. 39).

Com essa afirmação negativa, Sobrino elucida claramente que a espiritualidade não é algo opcional ao ser humano, não é caminho de perfeição cristã, nem uma maneira de colocar-se em sintonia com o mundo espiritual, como também não é um mecanismo que possa ser aplicado por um grupo seletivo. Nesse sentido, comungamos da interpretação elaborada por Bombonato sobre o que Sobrino entende por espiritualidade:

A espiritualidade não é um substrato genérico das práticas espirituais, vistas como mecanismos para a santidade, de modo que seja algo opcional e só necessária para progredir na perfeição, não é a maneira de colocar-nos em contato com o mundo espiritual, como se isso fosse possível à margem da história real e concreta; não é uma realidade autônoma e isolada que pode constituir-se em si mesma mediante determinados mecanismos para depois ser aplicada a qualquer situação ou prática cristã (Bombonato, 2007, p. 368).

Sobrino se distancia completamente de todo tipo de abstração, bem como de toda forma de entendimento que restringe a espiritualidade a um aspecto relacionado ao mundo espiritual, invisível e material. Espiritualidade não consiste em um relacionamento como realidades imateriais por meio de atividades imateriais (Bombonato, 2007, p. 368-369).

A espiritualidade é uma dimensão do ser humano que vive com espírito, sendo capaz de colocar espírito em tudo que faz. Com essa afirmação, Sobrino almeja purificar o termo espiritualidade no contexto latino-americano, desalienando e humanizando essa própria corrente espiritual em abertura propositiva para elaborar uma espiritualidade da libertação: “como dimensão fundamental do ser humano, a espiritualidade é o espírito da pessoa ou de um grupo, enquanto relacionado com a totalidade da realidade; é o espírito com o qual

enfrentamos a realidade histórica em que vivemos em toda a sua complexidade” (Bombonato, 2007, p. 369).

Por isso, defendemos que espiritualidade da libertação não pode ser acusada de não ter espírito, mas afirmamos que no contexto atual da tradição teológica cristã latino-americana com sua diversidade de espiritualidades, essa corrente espiritual teológica tem enfrentado conflitos “*ad intra*” e “*ad extra*” eclesiais. A título de sistematização, elencamos três posturas que provocam conflitos e maculam a espiritualidade latino-americana: reduzir a espiritualidade a um conceito restrito ao modelo de perfeição cristã, descartar a dimensão do espírito como dimensão antropológica e não valorizar o primado da realidade.

A primeira postura que se pode apontar é o embate com a espiritualidade que se foi formando a partir do dogma cristológico. No contexto latino-americano, a relação entre cristologia e espiritualidade se apresenta desafiada. O dogma cristológico calcedonense ganhou, ao longo dos séculos, contornos puramente racionais e intelectuais. O processo exacerbado de repetição dogmática se apresentou com a finalidade de salvaguardar a doutrina não estimulando uma busca espiritual.³⁰ A cristologia não é abstrata nem desprovida de conteúdo e não está isenta de emoções e espiritualidade (Wüstenberg, 2011, p. 44). Sobrino reverbera que uma cristologia puramente doutrinal é uma forma abstrata, sem mediação histórica (Sobrino, 1983, p. 339-340).

A cristologia descendente ou a “partir de cima” tem suas verdades cristológicas fundamentadas na divindade de Jesus. Essa corrente cristológica emana de uma descrição do Cristo da fé para se chegar à sua humanidade. Porém, há sempre um risco que é reduzir a pessoa de Jesus a imagens abstratas e distanciadas do Jesus histórico. A consequência é uma imagem reducionista de Jesus, excluindo a realidade pobre como lugar teológico. Isso pode legitimar poderes absolutos em nome da experiência religiosa e a espiritualidade pode ficar reduzida ao dogmatismo ou centrar-se apenas em posturas intimistas (Sobrino, 1996, p. 30-34).

Embora respeitando a cristologia descendente, Jon Sobrino afirma ser inadequada como ponto de partida para cristologia latino-americana, devido à dificuldade de compreensão dos termos (pessoa, natureza, hipóstase etc), além de lacunas apresentadas no caráter formal e no conteúdo. Do ponto de vista formal, as fórmulas dogmáticas advindas dessa cristologia são

³⁰ De Nicéia a Calcedônia inaugurou-se um caminho que culminará na sistematização escolástica. Dentro dela, a cristologia cristaliza uma visão metafísica de enorme coerência interna e bem adaptada ao universo cultural em que vive. Forma uma síntese internamente articulada e extremamente significativa e plausível. É isso precisamente que se rompe para sempre no iluminismo. Um novo universo cultural colocou a síntese herdada diante de um novo modo de entender e exigiu-lhe novas pautas de verificação (Queiruga, 1999, p. 209).

expressões limites e, por isso, ponto de chegada e não de partida. Consequentemente, não afirmam uma novidade além do que está escrito. Do ponto de vista de conteúdo, afirmam uma verdade tautológica sobre Cristo como verdadeiro Deus e verdadeiro homem, mas não enfatizam que o Cristo é Jesus de Nazaré (Sobrino, 1996, p. 68-69).

A cristologia ascendente ou a “partir de baixo” baseia-se no resgate da pessoa do Jesus histórico que se tornou muito essencial na teologia da libertação. Essa corrente cristológica provocou um novo pensamento sobre Cristo a partir da recuperação da pessoa de Jesus nos evangelhos, sobretudo, a partir de sua relação com o reino de Deus³¹ e com os pobres. Neste sentido, a espiritualidade é o seguimento a pessoa de Jesus de Nazaré:

A espiritualidade como vida segundo o espírito de Jesus é a dimensão pneumatológica do seguimento, e como tal, tem a função de atualizar Jesus na história, intrinsicamente unida com a dimensão cristológica, que consiste em refazer a estrutura fundamental da vida histórica de Jesus. O específico do seguimento, que consiste na relação-comunicação profunda e íntima com Jesus, junto com o ser para Jesus, isto é, ser enviado em missão por ele e em lugar dele (Bombonato, 2007, p. 370).

A cristologia latino-americana considerada ascendente tem como ponto de partida Jesus histórico. Entretanto, não se nega a relevância do Cristo da fé para elaboração da cristologia. Trata-se de uma opção metodológica, que é partir do Jesus histórico, considerando o chão do pensar e do fazer teológico da realidade latino-americana. Por isso, resgata a imagem de um Cristo pobre que se solidariza com os pobres, isto é, Jesus de Nazaré. A espiritualidade na América Latina se reveste da cristologia da libertação, cujos traços mais relevantes são a fé em Deus libertador e amor aos pobres. (Sobrino, 1983, p. 26-27). Essa cristologia como ramo da teologia é profundamente espiritual:

A cristologia pode mostrar um caminho, o de Jesus, dentro do qual o ser humano pode se encontrar com o mistério, pode chamá-lo pelo nome de “Pai”, como fez Jesus, e pode chamar esse Jesus com o nome de Cristo. A cristologia necessita e deve desencadear a força da inteligência, mas também outras forças do ser humano. Seu trabalho deverá ser rigorosamente intelectual, para alguns deverá ser inclusive doutrinal, mas sua essência mais profunda está em ser algo espiritual que ajude as pessoas e comunidades a se encontrar com o Cristo, a seguir a causa de Jesus, a

³¹ Preferimos usar a grafia da palavra reino com letra minúscula. Primeiramente, porque nos escritos em língua espanhola, encontramos a grafia minúscula do vocábulo reino, a exemplo da obra, ELLACURIA, I; SOBRINO, J. *Mysterium Liberacionis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 1990. Nas traduções em português, encontramos a palavra reino grafado como minúsculo e maiúsculo ao mesmo tempo. Entretanto, para manter nossa fidelidade ao pensamento sobriniano e porque queremos manter o distanciamento metodológico próprio da epistemologia das Ciências da Religião, usaremos em nossa escrita a grafia em minúsculo, deixando maiúsculo somente para quando fizermos uma citação em português, conservando o original da tradução.

viver como homens e mulheres novos e a fazer este mundo segundo o coração de Deus (Sobrino, 1996, p. 21).

A cristologia é espiritualidade e esta ajuda às pessoas a viverem com horizonte e com sentido, ou seja, a essência da cristologia está na espiritualidade que leva o ser humano ao mistério, mas também coloca uma força de inteligência e outras forças para que o homem viva no horizonte desse mistério, que não está fora da realidade, isto é, mostra um caminho de vivência e prática espiritual: “neste sentido, não é correto afirmar que a teologia (cristologia) da libertação é uma teologia do ‘genitivo’, que só se ocupa ‘da libertação’. Certamente é isto que a preocupa, por isso a leva a se ocupar da totalidade da teologia e, neste caso, da teologia da libertação” (Sobrino, 1996, p. 20).

A segunda postura advém da relação com a pesquisa histórica sobre o Jesus. Objetiva-se ter acesso à pessoa histórica de Jesus de Nazaré. Essa pesquisa versou sobre a historicidade de Jesus, distanciando-se da tradição doutrinária e dogmática a respeito de Cristo. Entretanto, a busca sem solução de imagens verdadeiras sobre Jesus (fase do colapso da pesquisa) fez surgir diversos movimentos em torno de uma cristologia espiritual, social, escatológica, histórica e querigmática. Esses movimentos, cada um ao seu modo, ofertavam uma espiritualidade cristológica (Wüstenberg, 2011, p. 45-46).

A cristologia se baseou em imagens que correspondiam a uma cristologia oficial, imagens abstratas que não valorizavam a figura central de Jesus de Nazaré. Ao contrário, a cristologia da libertação identifica o sofrimento de Jesus na cruz com o sofrimento dos pobres. Por isso, a cristologia foi descobrindo novas imagens de Cristo como libertador, possibilitando uma nova forma de viver a fé em Cristo. Muitos cristãos passaram a buscar existencialmente uma nova forma de viver ou passaram por uma profunda e radical conversão em seu modo de crer e testemunharam um compromisso com a vida na América Latina.

A cristologia da libertação bebeu dessa fonte da pesquisa histórica com uma preocupação em redescobrir a imagem de Cristo libertador:

Cristo – seja denominado com este e outros termos – é visto antes de tudo como libertador, com capacidade para libertar da diversidade de escravidões que afligem os pobres do continente, de dar direção a essa libertação e de animar os crentes do continente, de dar direção a essa libertação e de animar os crentes a serem sujeitos ativos dela (Sobrino, 1996, p. 27).

Por isso, a cristologia da libertação quando fala em Jesus histórico não está reproduzindo de forma científica e histórica a pergunta pela historicidade ou cientificidade da figura de Jesus de Nazaré, mas objetiva procurar categorias históricas que justifiquem a

atuação de Cristo libertador sem ignorar a totalidade de Cristo que é antes de tudo, Jesus de Nazaré, o chamado Jesus histórico. A cristologia da libertação procura levantar categorias que deem embasamento a uma espiritualidade libertadora, recuperando a identidade de Cristo sem perder sua totalidade (Sobrino, 1996, p. 27).

A terceira postura aborda o próprio método teológico latino-americano. As dimensões racionais presente no modelo teológico-latino americano, custodiadas pelo método socioanalítico, imbuídas de um rigor exegético na interpretação bíblica, bem como de uma base histórica e política foram analisadas como formas contrárias à espiritualidade. Entretanto, a mística evangélica é parte constitutiva da participação cristã nos processos de libertação (Ribeiro, 2014, p. 112). Por isso, os teólogos latino-americanos requerem o direito de sistematizar uma espiritualidade da libertação.

Tudo isso acarreta um movimento espiritual em torno de Jesus de Nazaré muito diversificado, englobando uma espiritualidade baseada no louvor e na adoração cujo impacto se apodera na atualidade. Essas correntes espirituais privilegiam o aspecto moral a partir de um fundamentalismo doutrinal (Sobrino, 1996, p. 31-32).

A cristologia espiritual de cunho moralista ignora os fundamentos históricos sobre a pessoa de Jesus advindos da pesquisa bíblica, através do método histórico-crítico, mas também desconsidera o dogma cristológico (Wüstenberg, 2011, p. 44).

Partindo dos pressupostos antropológicos, honestidade ao real, fidelidade ao real e deixar-se conduzir pela realidade, bem como dos aspectos teológicos teologal, criatural e popular, como mencionamos, Sobrino retoma alguns enunciados para reforçar a categoria espírito presente na espiritualidade latino-americana da libertação. Passaremos a destacar a categoria espírito à luz da espiritualidade latino-americana da libertação.

1.4.1 A categoria espírito à luz da espiritualidade teologal latino-americana

Ao mencionar a honradez para com a realidade muito se falou sobre a categoria espírito enquanto realidade antropológica. Todavia, faz-se necessário abordar o espírito enquanto realidade teologal. Essa abordagem é importante para descrever concretamente a passagem que Sobrino faz da antropologia para a teologia. São manifestações do espírito que aparecem dialeticamente na espiritualidade da libertação.

O espírito visto do ponto de vista teologal é fortaleza, empobrecimento, criatividade, solidariedade, e alegria. Por isso, vamos explicar cada uma dessas categorias a partir do pensamento de Sobrino como tradução da categoria espírito na espiritualidade da libertação.

A fortaleza é uma marca do espírito na espiritualidade latino-americana, pois diante da perseguição, dos duros trabalhos e da ameaça perda da própria, faz-se necessário permanecer firmes na causa que se escolhe. Nesse sentido, os cristãos têm como parâmetro para viver a fortaleza a pessoa de Jesus de Nazaré e seus seguidores, e por isso, trata-se de uma atitude teologal (Sobrino, 1992, p. 116).

A fortaleza está apoiada em uma realidade histórica porque está com e a favor dos pobres, isto é, uma proximidade com as vítimas. Essa aproximação com os pobres e participação do seu destino é compreendida para o cristão como um grande consolo que, teologicamente, pode ser descrito como ter-se encontrado como pessoa humana. A participação no destino dos pobres faz com que o cristão readquira sua dignidade humana escondida e desfigurada no chamado homem moderno competitivo e consumista. Paradoxalmente, é o espírito de fortaleza que faz com que o cristão descubra o verdadeiro sentido de ser cidadão no mundo dos homens. É a descoberta do verdadeiro sentido da vida, mantendo-se firme na esfera do mundo dos pobres onde desenvolveu e aprimorou a fortaleza.

Fica muito evidente que Sobrino apesar de chamar o espírito de fortaleza de categoria teologal, na verdade, está enraizado em uma base antropológica. Quando afirma que a fortaleza faz o cristão encontrar o verdadeiro sentido da vida, está dizendo que no mundo dos pobres o ser humano se torna mais humano e, portanto, faz um percurso muito inverso de uma militância prática cristã, o ser humano encontra o verdadeiro sentido de ser pessoa humana. Por isso, fortaleza deve ser traduzida como proximidade aos pobres para se tornar mais humano e, esses pobres pelo que dão e exigem proporcionam força para perseverar na luta por libertação, elucidando com clareza que fortaleza como categoria do espírito é teologal, antropológica e dialética (Sobrino, 1992, p. 117).

O espírito de empobrecimento é o despojamento e a entrega da vida para a causa dos pobres. Esse empobrecimento carece de espírito, sobretudo, diante do silêncio e ineficiência para os que militam na espiritualidade da libertação. Esse espírito de empobrecimento nada impede que se lute contra o que há de empobrecedor e nem que se esforce para ser enriquecedor (Sobrino, 1992, p. 118).

O empobrecimento é paradoxal, pois, ao mesmo tempo, que o militante é pobre e deve lutar contra essa pobreza opressora, deve também buscar uma transformação social que resulta em enriquecimento para a coletividade. Por isso, Sobrino reverbera o poder transformador da espiritualidade latino-americana.

O espírito de criatividade é necessário para sobreviver na luta e buscar formas e modos de continuar a tarefa da libertação. Entretanto, a criatividade não é somente da ordem da

sobrevivência, mas para os sobreviventes desenvolverem ideias novas em vista da libertação, ou seja, transformar o sofrimento em plenitude. Essa criatividade deve aparecer com nitidez nas realidades históricas e teológicas como obra do espírito (Sobrino, 1992, p. 119).

O espírito de solidariedade se dá na inserção das lutas diárias pela libertação, que ultrapassa o mútuo consolo e leva a igualar os que são desiguais, tornando o ser humano um ser voltado para o “outro”. Essa solidariedade gera unidade entre todos os seres humanos, captando e apreciando uma fraternidade entre os que são diferentes. Todavia, essa diferença não é mais para a divisão e sim para complementação. É um verdadeiro mutirão de responsabilidade pessoal e indelegável como abertura ao outro. Na verdade, a solidariedade é a convicção de que a luta é coletiva e a libertação acontece com a participação de todos (Sobrino, 1992, p. 120-121). A raiz histórica da solidariedade é a realidade dos pobres:

A solidariedade descrita tem uma raiz histórica e eficaz. A primeira coisa significa que a atual solidariedade não se desencadeou por uma decisão intencional ou por uma imposição de cima, como se a solidariedade em si fosse algo bom e, por isso, devesse ser praticada [...]. Essa realidade objetiva, histórica e eficaz é a realidade de miséria, opressão e injustiça em que vivem milhões de seres humanos (Sobrino, 1994, p. 217).

O espírito de alegria é marcado pela serenidade que produz um efeito: saber-se ser pessoa humana, exercendo a cidadania neste mundo. É uma alegria por ter alcançado o sentido da vida. Trata-se de um orgulho por ser militante da libertação, pois os pobres têm algo para contribuir com o mundo. É algo natural do ser humano que consiste no regozijo por produzir alegria para aqueles que estão tristes. É levar o sentido da vida para todos os pobres (Sobrino, 1992, p. 121-122).

Esses grandes traços da espiritualidade da libertação com espírito, ditos de forma teologal, mostram que a luta precisa de espírito para ser enfrentada. Enfim, para os cristãos a categoria espírito enfatiza como ser humano deve relacionar-se com Deus e com os pobres. O fundamental é lutar com espírito forte, criativo, pobre, solidário e alegre.

1.4.2 A contribuição da dimensão antropológica da categoria espírito para espiritualidade da libertação

A espiritualidade latino-americana da libertação a partir de Sobrino se serve da categoria espírito com o intuito de justificar uma espiritualidade como dimensão antropológica. Compreendemos que Sobrino quer justificar a espiritualidade da libertação

evocando a categoria espírito para essa corrente espiritual. Desse modo, sendo o espírito tão inerente ao ser humano como sua corporeidade, sociabilidade e praxidade, assim também acontece na espiritualidade da libertação.

A categoria espírito dá sentido à espiritualidade da libertação, ou seja, o caminho para a espiritualidade da libertação é ter um horizonte de sentido como prerrogativa própria do espírito, que acontece na luta pela libertação. Podemos dizer que através da noção de espírito, Sobrino espiritualizou a chamada corrente da teologia da libertação. Essa espiritualidade a partir do desenvolvimento da noção de espírito como categoria antropológica é uma verdadeira “virada copernicana” na teologia da libertação. Por isso, ousamos resumir essa inovação em dois aspectos fundamentais: espiritualidade aberta, e a compreensão de uma espiritualidade para além do devocional que justificam a inovação da espiritualidade libertadora.

Primeiramente, Sobrino abre a espiritualidade da libertação para dialogar com as várias correntes espirituais dentro e fora do cristianismo, bem como religiosas e não religiosas, institucionais e não institucionais. Nesse sentido, podemos afirmar que Sobrino se distancia de uma espiritualidade dogmática cristã que se fundamentava na repetição da tradição. Sobrino faz referência ao despertar de um sono dogmático, alertando que a renovação da teologia se dá por meio de uma prática ou libertação com espírito. A emergência da noção de espírito na espiritualidade da libertação permite avançar com racionalidade teológica e, ao mesmo tempo, instrumental para o cerne da discussão sobre a verdadeira identidade dessa espiritualidade chamada latino-americana.

Apesar de ser uma espiritualidade arraigada à confissão religiosa cristã, Sobrino a desenvolve com um olhar distanciado, pois não é um discurso repetitivo sobre a espiritualidade cristã, mas uma espiritualidade que adota uma postura dialética com uma linguagem capaz de propor razões plausíveis para o diálogo com espiritualidades para além do conceito cristão.

O segundo aspecto é decorrente do primeiro, isto é, uma espiritualidade aberta não pode se restringir ao conceito devocional cristão. É muito comum falar na tradição cristã, sobretudo católica de espiritualidade, como a pertença a uma escola de espiritualidade ou correntes espirituais.³²

³² Escola de espiritualidade é o conjunto de elementos característicos da vida e doutrina espirituais comuns a um grupo de pessoas ligado a um fundador dotado de personalidade religiosa. São elementos comuns: intuição e experiência pessoal de Deus, influência do ambiente sociorreligioso, valorização do mistério de Cristo como busca dos meios de santidade, métodos de oração, ascese prática comuns de apostolado (Mondoni, 2014, p. 18).

Como em toda a sua teologia (cristologia), Sobrino não parte de um conceito elaborado e nem da pertença a escolas de espiritualidade.³³ Isso não quer dizer que o escritor salvadorenho não nomeie Deus, Jesus Cristo, Igreja e correntes espirituais cristãs católicas em suas obras. Entretanto, o objetivo da explanação de uma espiritualidade da libertação é justamente colocar os pressupostos e fundamentos dessa espiritualidade antropológica teologal.

O desenvolvimento da noção de espírito na espiritualidade latino-americana inova essa corrente espiritual trazendo para a espiritualidade cristã conceitos e práticas que não são comuns abordá-las. Para Sobrino, a espiritualidade antropológica é teologal e, conseqüentemente, libertadora.

Para Sobrino, a vida espiritual é algo tradicional na Igreja Católica e na vida religiosa porque se trata de uma tradição ou herança que é transmitida de geração em geração como algo importante e necessário para vida cristã. Porém, a mera repetição da importância e da tradição não é suficiente e não gera necessariamente uma vida espiritual vigorosa, pois falar de vida espiritual não é apenas fidelidade à tradição secular.

Por isso, Sobrino não faz considerações teóricas sobre a espiritualidade, mas uma reflexão que permite traduzir a espiritualidade da libertação com espírito. Mesmo quando cita as escolas de espiritualidade, Sobrino aborda de uma maneira nova: é preciso levar a sério as referências espirituais de São Francisco de Assis, São João da Cruz, Santa Teresa e Santo Inácio de Loyola como pessoas com espírito, isto é, deixaram-se libertar de si mesmos para serem pessoas com espírito (Sobrino, 1992, p. 80).

No contexto da corrente teológica da libertação com seus vários desdobramentos, a proposta de Sobrino é abrangente e original e percorremos um novo itinerário que faz parte da sua proposta de espiritualidade latino-americana: entender o significado e a relevância da libertação para a espiritualidade. Desse modo, discorrer sobre o conceito de libertação é fundamental na espiritualidade latino-americana sobriniana desenvolvida como uma categoria antropológica e teologal.

³³ As escolas de espiritualidades eram canais para transmitir e fomentar a contemplação mística e a necessidade de imitação. Entre as principais escolas de espiritualidade, podemos citar: beneditina, cisterciense, agostiniana, de São Vitor, franciscana e dominicana. No final da Idade Média, surge a Devotio Moderna (Bombonato, 2007, 127-129). Também surge I. Loyola (1491-1556) com os chamados Exercícios espirituais. A espiritualidade cristã nos séculos XV-XVIII tem influência do Renascimento com acentuado desejo de reformas, hegemonia espiritual espanhola (Teresa de Ávila, João da Cruz e Inácio de Loyola), francesa e espiritualidade protestante (Mondoni, 2014, p. 68).

2 LIBERTAÇÃO COM ESPÍRITO

Após desenvolvermos a categoria espírito no primeiro capítulo, relacionando-a com a espiritualidade sobriniana, pretendemos, neste segundo capítulo, abordar o conceito de libertação com espírito na espiritualidade latino-americana denominada de espiritualidade da libertação. Trata-se de uma expressão própria de Sobrino: a libertação deve acontecer com espírito (Sobrino, 1992, p. 40).

Vamos aprofundar o conceito de libertação, constituindo os pilares essenciais para uma espiritualidade libertadora ou da libertação com espírito em Jon Sobrino. Muitos teóricos fizeram verdadeiros tratados sobre Teologia, Filosofia, Ética e Pedagogia alinhados à libertação. Pesquisaremos como a palavra libertação assumiu tal centralidade e ganhou contornos essenciais na corrente latino-americana, a ponto de se empoderar como teologia, filosofia e espiritualidade próprias, ou seja, como a libertação adjetivou de forma substantiva as correntes teológicas, filosóficas e espirituais.

Trata-se de um caminho realizado pelos teóricos latino-americanos que empregam de forma precisa e exaustiva a palavra libertação. Nesse sentido, situaremos Sobrino como herdeiro dessa tradição filosófica, teológica e espiritual latino-americana com a finalidade de elucidar a novidade sobriniana ao empregar o conceito libertação com espírito.

O conceito libertação ou mesmo liberdade tem um contorno especial dentro da chamada teologia da libertação. Isso porque na América Latina, a palavra “libertação” tem a ver com a “situação de opressão” vivida pelos povos deste continente. A libertação é um processo de transformação dessa realidade opressora, podendo ser chamada de processo revolucionário. Trata-se de um longo processo que é fundamentalmente permanente até a libertação plena (Ellacuria, 1999, p. 420). Desse modo, libertação é um conceito que simboliza a essencialidade da mensagem cristã como gratuidade de Deus ao ser humano (Ellacuria, 1999, p. 414).

2.1 Hermenêutica sobre a liberdade e libertação a partir da teologia latino-americana

É preciso deflacionar o termo libertação através de uma hermenêutica³⁴ para que se entenda o emprego desse vocábulo dentro da teologia da libertação, cujo objetivo é

³⁴ Empregamos o termo hermenêutico como empréstimo para atualizar e analisar o vocábulo libertação. Hermenêutica “é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos” (Ricoeur, 1990, p. 17).

revolucionar o modo de fazer teologia no continente latino-americano, conseqüentemente prover a própria libertação.³⁵

Inicialmente, faz-se necessário mencionar que o termo libertação tem uma íntima ligação com o vocábulo liberdade, entretanto não são sinônimos. Por isso, o termo liberdade pode ser definido em três concepções empregadas ao longo da história. Primeiramente, como autodeterminação ou autocausalidade, que defende a liberdade como ausência e condições de limites. Uma segunda concepção afirma que a liberdade é necessidade ancorada no conceito anterior com uma conotação coletiva, ou seja, uma autodeterminação do ser humano enquanto coletivo e membro do Mundo, Estado, Sociedade e Substância. Por isso, trata de uma autodeterminação da coletividade. A terceira concepção define a liberdade como possibilidade ou escolha, tornando-a limitada e finita. Essas três concepções definem as várias formas com que o conceito de liberdade se desenvolveu nos vários campos do saber, como, por exemplo, na metafísica, moral, política e economia (Abbagnano, 2017, p. 605-606).

Desse modo, entendemos que a teologia da libertação se imbuíu do conceito de liberdade na América Latina como caminho para a libertação. Liberdade significa uma propriedade ou um modo pelo qual a libertação acontece. A liberdade consiste em tornar-se ou fazer-se livre. Positivamente, fica o questionamento de que, como e para que libertar-se (Nogare, 1988, p. 374). Por isso, “a liberdade é o melhor caminho para conseguir a libertação, enquanto que a libertação é o caminho para se chegar à liberdade” (Ellacuria, 1999, p. 420). A liberdade é uma categoria dinâmica do espírito humano:

A liberdade é poder de transfigurar a vida, residindo nela, de comprometê-la, sujeitá-la e de metamorfoseá-la ao manifestar-se nela, ao agir na vida, captando sua energia, correndo o risco de suportá-la, de padecê-la e sofrer, no momento em que o espírito nela se exalta, nos momentos do prazer e da alegria (Bruaire, 2010, p. 74).

A liberdade é uma realidade antropológica que faz parte do ser humano como parte constitutiva de tal forma que libertar-se é a vocação própria da pessoa humana. Trata-se de um tema inesgotável que abarca um chamado da humanidade na sua totalidade para a liberdade (Comblin, 2005, p. 6). A liberdade está para além de um anseio que se realizará na medida em que se assume um projeto de libertação. Desse modo, a liberdade exige vocação e realiza-se mediante uma conquista.

³⁵ Embora não sendo o objetivo deste trabalho, afirmamos que é preciso deflacionar o conceito libertação por entendermos que várias áreas do saber (Filosofia, Sociologia, Psicologia e Pedagogia) estudam esse termo à luz de sua epistemologia própria como também vários grupos que não comungam com a teologia da libertação empregam esse vocábulo atribuindo-lhe outras conotações.

A liberdade está na estrutura fundamental do ser humano, ou seja, a pessoa humana tem uma estrutura de liberdade, dando-lhe uma abertura à existencialidade, de tal maneira que a liberdade consiste também em uma tarefa a ser exercida:

Na definição do ser humano entra, como elemento essencial, a qualidade da liberdade. A pessoa tem uma estrutura de liberdade. A liberdade é propriedade essencial do ser humano. Não caracteriza a vontade ou a ação humana, mas, por se acharem inseridas na totalidade de uma natureza real da qual procedem, também a natureza em que se enraíza deve ser livre. A liberdade é uma tarefa. O existir em liberdade requer o esforço de ter que estar libertando-se continuamente (Vidal, 1999, p. 407).

O tema da liberdade é amplo e inesgotável, sendo que o caminho da liberdade é a própria liberdade (Comblin, 2005, p. 7). Esse caminho é marcado por uma percepção e conscientização da realidade de desigualdade e opressão que, conseqüentemente, busca e exige uma conquista paradigmática chamada de libertação. Tudo isso leva a uma organização social motivada para conquistar a liberdade que se almeja como horizonte da vida. Por isso, a liberdade vai se tornando concreta em um processo de libertação assumido pelos teólogos latino-americanos:

Em tal perspectiva, falar de processo de libertação começa a parecer mais adequado e mais rico de conteúdo humano. Libertação exprime, com efeito, o iniludível momento de ruptura [...]. Está em jogo, porém, uma visão muito mais integral e profunda da existência humana e de seu devir histórico (Gutiérrez, 1985, p. 34).

De fato, focalizar a libertação como um processo social e global implica uma dimensão ética, supondo uma atenção aos valores humanos, que para os teólogos latino-americanos da libertação se harmoniza e supõe uma dimensão profética e social:

Surgida de profundo movimento histórico, esta aspiração à libertação principia a ser acolhida na comunidade cristã como sinal dos tempos; um chamado a um compromisso e a uma interpretação. A mensagem bíblica, que apresenta a obra de Cristo como uma libertação, propicia-nos o marco dessa interpretação. A teologia parecia haver por muito tempo esquivado uma reflexão sobre o caráter conflitante da história humana, sobre o confronto entre homens, classes sociais e países. Paulo, no entanto, relembra-nos constantemente a índole pascal da existência cristã e de toda vida humana: a passagem do velho homem ao homem novo, do pecado à graça, da escravidão à liberdade (Gutiérrez, 1985, p. 43).

Na ordem prática, está em jogo uma revolução que na teologia da libertação se baseia em princípios, ideias, doutrinas, leis e normas historicizados em um processo de dignidade da pessoa humana, cuja consequência se visualiza em valorizar a igualdade da sociabilidade da pessoa humana, emergindo uma consciência de individualidade ética, coparticipação em uma

comunidade de pessoas, bem como garantindo o bem estar-social, que implica uma nova ordem econômica e cultural, valorizando a harmonia com a tradução da pessoa humana naquilo que lhe é constitutivo enquanto tal. Nesse sentido, a liberdade está em harmonia com a fé por meio de um processo libertário centrado na base da espiritualidade como vocação humana que engloba uma libertação social e política que se vai construindo como possibilidade de escolha, poder de síntese e autoconsciência.

A libertação social se fez necessária diante da miséria humana marcada por uma grande massa de pobres instaurada no continente latino-americano. Trata-se de uma situação de injustiça que foi chamada de violência institucionalizada.³⁶ Por isso, a libertação social visa à construção de uma sociedade centrada na dignidade de todos, essencialmente os pobres, fracos e insignificantes. Essa libertação social está na base da teologia da libertação como caminho para libertação plena.

A libertação política também é desafiadora porque faz parte da existência humana seja no seu sentido global que é o exercício de uma liberdade crítica conquistada ao longo da história por meio da realização humana, seja na especificidade da orientação para o poder como orientação partidária e técnica. Trata-se de uma dimensão em que se compromete com as pessoas em seu processo de libertação.

O ser humano, cujo ser é livre, tem seu processo de libertação elaborado na dimensão do espírito enquanto este se projeta e integra uma condição própria com orientações inéditas, atualizadas e contextualizadas de acordo com essa potência inovadora, que é a espiritualidade humana. Tudo aquilo que o espírito humano projeta seja valorativo, educativo e humanitário passa pela projeção da liberdade e da autonomia inseridas na história. Por isso, a liberdade humana desempenha um papel fundamental no processo de libertação:

Aquí nos situamos em nível mais profundo: conceber a história como um processo de libertação do homem, em que este vai assumindo conscientemente seu próprio destino, situa em um contexto dinâmico e amplia horizonte de transformações desejadas. Nessa perspectiva tais transformações aparecem como exigência do desdobramento de todas as dimensões do homem (Gutiérrez, 2000, p. 162).

Desse modo, compreendemos que a liberdade consiste na capacidade de escolher determinados valores por si e a partir de si mesmo, ou seja, o ser humano é chamado a se autodecidir, tendo como horizonte a opção de um projeto que se escolhe. Nesse sentido,

³⁶ O termo “violência institucionalizada” foi empregado pelos bispos de latino-americanos na Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, ou seja, bispos católicos apostólicos romanos acontecida em Medellín em 1968.

decisão e opção implicam em responsabilidade para com a decisão tomada e a opção feita. Nesse sentido, a dimensão social e política é apenas uma vertente da libertação:

A transformação das estruturas sociais pode ajudar a transformação pessoal, mas não acarreta isso automaticamente. Além disso, há ainda pretensas transformações sociais sem consequências no campo social. Deve-se evitar cair em esquemas fáceis que não respeitam suficientemente a autonomia própria de cada nível (Gutiérrez, 2000, p. 163).

Por isso, a liberdade deve repugnar todo tipo de manipulação e opressão. O respeito à liberdade e à responsabilidade concretas de cada pessoa é indispensável para o crescimento da humanização de cada ser humano. Entendemos que qualquer sistema econômico, ideológico, movimentos, propagandas, sistemas educativos, relacionamentos familiares e religiosos na medida em que manipulam o ser humano contribuem poderosamente para desumanização embora se expressem de forma camuflada como salvadores (Rubio, 1989, p. 249-252).

Entre a dimensão do espírito e a potência da liberdade há uma correlação essencial que produz intangibilidade da subjetividade humana, igualdade e individualidade. Por um lado, a espiritualidade elabora a liberdade como autoconsciência espiritual, por outro, a liberdade faz a espiritualidade abraçar causas e sentidos que permitem o processo de libertação acontecer. Esse processo de libertação é a tomada de consciência de uma realidade desigual que precisa necessariamente de uma transformação em busca de atividades e organizações sociais que possibilitem as fundamentais aspirações do ser humano: liberdade, dignidade, realização pessoal para todos. Trata-se de um processo que tem o ser humano como agente próprio:

Libertação de tudo que limita ou impede ao homem a realização de si mesmo, de tudo que trava o acesso a sua liberdade ou exercício dela. [...]. O que está em pauta, com efeito, tanto no sul como no norte, a oeste como a leste, na periferia como no centro, são as possibilidades de levar uma existência humana autêntica, uma vida livre, de uma liberdade que é processo e conquista histórica (Gutiérrez, 1985, p. 34-35).

Desse modo, na América Latina, os movimentos de libertação se enveredaram pelo tema da liberdade, acabando o conflito ideológico entre liberdade e libertação (Comblin, 2005, p. 5). De fato, “libertação como a própria semântica sugere, constitui-se como ação criadora de liberdade. É uma palavra processo, palavra ação intencionalmente orientada a uma práxis que liberta de e para” (Boff, 2014, p. 47). Podemos demonstrar que os militantes cristãos da teologia da libertação propuseram um caminho espiritual que rejeita uma espiritualidade idealista fundamentada em princípios metafísicos. Por isso, quando se fala em libertação, compreende-se que está encarnada na história:

A libertação não é, então, em primeiro momento, algo que, lido na Escritura ou recebido pela tradição, é atribuído a determinada situação histórica. É antes, em primeiro momento, interpretação da realidade histórica a homens de fé. Os homens de fé tanto pastoralistas quanto teóricos, tanto bispos e sacerdotes quanto leigos, começam a escutar o clamor dos oprimidos e este clamor remete a Deus e à mensagem da revelação, os obriga a reler a Escritura para perscrutar nela o que se pode oferecer aos homens e aos povos que clamam por libertação (Ellacuria, 1999, p. 416).

Queremos afirmar que a espiritualidade da libertação repudia princípios ideológicos que legitimem a opressão e os interesses das classes dominantes. A teologia da libertação faz uma reflexão sobre o problema do conflito e da luta de classes. Sob essa perspectiva, aplica-se ao movimento de libertação latino-americano o mesmo processo conquistado pela consciência histórica de liberdade na modernidade e pós-modernidade: liberdade de pensamento, econômica e política.

A palavra libertação precisa de uma contextualização em âmbito latino-americano, pois, entendemos que é um processo por meio do qual acontece uma dinâmica libertária emancipatória sempre associada ao conceito de liberdade ligada às categorias de direito, cultura, política, economia e religiosa relacionada aos vínculos sociedade e convivência humana (Tuna; Rei; Leite, 2022, p. 610).

Por isso, no processo de contextualização da América Latina há uma percepção hermenêutica do termo libertação que implica uma desobrigação ou desembaraçamento de impedimento do exercício da liberdade (Tuna; Rei; Leite, 2022, p. 610).

No continente latino-americano, hermenêuticamente falando, surgiram várias ciências adjetivadas com a palavra libertação: teologia, filosofia, sociologia, pedagogia e ética da libertação. Com isso, percebe-se que a palavra libertação se tornou significativa não somente como práxis política e reflexão teológica, mas emergiu uma nova consciência histórica permeando uma crítica ideológica que implicou necessariamente uma visão hermenêutica bem abrangente (Boff, 2014, p. 39). Essa abrangência ganhou notoriedade no campo das ciências sociais e humanas com epistemologias próprias, abordando de acordo com cada disciplina a problemática da decolonialidade (Tuna; Rei; Leite, 2022, p. 612).

O termo libertação ganhou espaço no campo filosófico-teológico e político-pedagógico na segunda metade do século vinte no continente latino-americano. Essa categoria foi muito estudada em razão dos processos de libertação em curso:

A libertação supõe processo de libertação de um tipo de relacionamento *de*-dependente, vivido como *de*-primente e *de*-pauperizador. Convoca para uma *des*-

obstaculização com o fito de *des*-lançar uma libertação para a condução *in*-dependente e *auto*-assegurante do próprio caminho (Boff, 2014, p. 47).

De fato, o vocábulo libertação surge como reação à situação política dos regimes militares e autoritários aos quais se submetiam os países latino-americanos com uma acentuada violação dos direitos humanos. Esse cenário histórico da América Latina potencializou o desenvolvimento de uma reflexão em torno da temática da libertação (Tuna; Rei; Leite, 2022, p. 610).

A libertação é um processo histórico de erradicação de toda opressão, repressão seja por parte da sociedade, dos indivíduos. Esse processo implica uma nova consciência da relação ser humano com os outros seres em busca de um equilíbrio ecológico para uma melhor sobrevivência no planeta.

O subdesenvolvimento presente de forma histórica e social no continente latino-americano, compreendido de forma analítica como dependência e dominação provocou uma consciência social chamada de libertação. Trata-se de uma categoria articulada por meio de um afrontamento ao sistema de dominação que não foi apenas analisado, mas, sobretudo denunciado. Era uma recusa total ao sistema de dominação, provocando rupturas e conflitos por meio do desmascaramento ideológico e político que colocava os povos latino-americanos em estado de subdesenvolvimento (Boff, 2014, p. 46).

Na ordem da reflexão hermenêutica, a libertação é uma verdadeira revolução na América latina. O conceito de libertação (liberdade) estava fundamentado em princípios, ideias, doutrinas, leis e normas, que para a tradição cristã de cunho católico são tidas como reveladas e com uma pretensão universal. A atualização do conceito de libertação contextualizou que muitas dessas normas e doutrinas advêm de elaborações históricas e ideológicas dos países dominadores, legitimadas pela religião e teologia cristã: “na doutrina oficial da Igreja Católica, a liberdade ocupa de novo um lugar limitado, ainda que os discursos do papa tenham a preocupação de se referir a essa aspiração tão forte – porém, sempre com mais insistência na restrição do que na afirmação” (Comblin, 2005, p. 226).

Em termos gerais, podemos afirmar que a doutrina cristã estava preocupada com a obediência aos deveres eclesiais e à salvação. No campo político, havia leis impostas pelo costume das sociedades tradicionais e mais tarde pelas sociedades liberais que valorizam a indústria, o comércio e capitalismo.

Por isso, no contexto de opressão da América Latina, a palavra libertação surge como uma emergência de uma nova consciência histórica, tornando-se significativa não somente

para a práxis política e para a reflexão teológica, mas como uma nova maneira de compreender o processo histórico. Trata-se de um verdadeiro método hermenêutico possibilitado pelo processo de libertação como um caminho epistemológico que articula uma nova visão pela qual se lê a história do passado, presente com perspectivas libertárias para o futuro (Boff, 2014, p. 39).

Essa hermenêutica epistemológica envolve outras áreas do saber como Sociologia, Economia, Política, Pedagogia, Medicina e Psicologia. Tudo isso implica uma virada hermenêutica com um novo estado de consciência, ou seja, outras áreas do saber ganham em seus estudos um conteúdo a partir da libertação de forma refletida, tematizada e criticada (Boff, 2014, p. 39-40).

A consciência histórica de uma hermenêutica da libertação foi gestada lentamente com uma reflexão sobre fenômeno socioanalítico de atraso e de pobreza dos países latino-americanos, analisados como um Terceiro Mundo, se comparados com a opulência dos países do Hemisfério Norte. Nesse sentido, tomou-se consciência das desigualdades sociais, culturais, políticas e econômicas que assolavam os países pobres (Boff, 2014, p. 41).

Podemos distinguir a libertação em três níveis de significados que interpenetram reciprocamente: aspirações das classes sociais oprimidas, a história como processo de libertação e aproximação do termo libertação à tradição bíblica.

A libertação acentua em primeiro lugar as aspirações das classes sociais e dos povos oprimidos, sublinhando o aspecto conflituoso do processo econômico, social e político que se opõe as classes opressoras e dominantes. Por isso, é preciso, em segundo lugar, conceber a história como um processo de libertação do ser humano em que se vai alargando o horizonte de mudanças sociais desejadas e transformando a realidade em um contexto dinâmico. Desse modo, a libertação se torna uma exigência dos desdobramentos de todas as dimensões do ser humano. Em terceiro lugar, falar em libertação traz à tona uma aproximação das fontes bíblicas que inspiram a militância do ser humano na história (Gutiérrez, 1985, p. 44).

Por isso, a libertação deve ser conquistada pelos próprios oprimidos como protagonistas a partir de uma consciência que se vai adquirindo como estatuto de um novo horizonte, por meio da conquista de novos espaços, saindo da dependência e da opressão. Isso implica que uma espiritualidade libertadora tem que levar em consideração as condições históricas e materiais com a finalidade de apresentar abertamente uma libertação que seja concreta e real.

Com essa nova maneira de entender a libertação, fica evidente que o ser humano ocupa o lugar central na atividade libertadora, cujo ápice está em uma estrutura que manifesta um movimento libertador global da história.

A categoria libertação traz uma nova concepção da história como lugar e palco onde acontece esse processo emancipatório da dependência e opressão. Essa nova concepção consiste em conceber a história como local da libertação, possibilitando uma sociedade qualitativamente nova, onde o ser humano se enxerga livre de toda opressão. Por isso, é na história que se sustenta o caráter hermenêutico e novo como esforço de uma espiritualidade que se alimenta da fé e da realidade para realizar estrutural e historicamente a manifestação da libertação.

A tarefa da teologia da libertação é, a partir do horizonte da fé, ver os sinais de opressão na história, transformando-os objetivamente em uma práxis libertadora. Nesse sentido, história é o espaço para que a hermenêutica libertadora aconteça:

Pode-se pensar que o lugar onde a realidade mais se manifesta é no universo material. Pode-se pensar também que o lugar onde há mais realidade é na subjetividade humana, no eu, na pessoa humana. Teólogos latino-americanos, de uma forma ou de outra, alguns mais filosoficamente, outros mais teologicamente, pensamos que a realidade se dá mais plenamente na história. Mas o que se entende por história? A meu ver, a realidade histórica é a totalidade diferenciada e estruturada da realidade. Naturalmente, há espaço para um conceito restrito de história: a história como realização de possibilidades e criação de capacidades (Zubiri). Mas há também um conceito cheio de história. É a história como uma dimensão abrangente de toda a realidade. A história não seria apenas a ponta de lança que chegou ao fim e avança, mas o envelope de todos os tipos de realidade. Na realidade, não há história sem natureza. E o sujeito histórico não é outro senão a espécie humana, mas diferenciado nas pessoas e nos grupos sociais. Essa totalidade é diferenciada e estruturada. Por um lado, inclui toda natureza material e biológica, o social em toda a sua complexidade, mas também o pessoal. Essas diferenças são estruturadas ou formam uma estrutura complexa que, sem anular as diferenças, são todas elas “uma” realidade histórica (Ellacuría, 2000, p. 21-22, tradução nossa).³⁷

³⁷ Uno puede pensar que donde más se manifiesta la realidad es en el universo material. Puede pensarse también que el lugar donde hay más realidad es en la subjetividad humana, en el yo, en la persona. Los teólogos latinoamericanos, de una manera o de otra, unos más filosóficamente, otros más teológicamente, pensamos que donde más plenamente se da la realidad es en la historia. Pero, ¿qué se entiende por historia? A mi modo de ver, la realidad histórica es la totalidad diferenciada y estructurada de la realidad. Naturalmente, cabe un concepto restringido de historia: la historia como realización de posibilidades y creación de capacidades (Zubiri). Pero cabe también un concepto pleno de historia. Es la historia como dimensión englobante de toda la realidad. La historia no sólo sería la punta de lanza que ha venido al final y avanza, sino la envolvente de todo tipo de realidad. En realidad, no hay historia sin naturaleza. Y el sujeto histórico no es otro que la especie humana, pero diferenciada en personas y en grupos sociales. Esa totalidad está diferenciada y estructurada. Por un lado, incluye toda la naturaleza material y biológica, lo social en toda su complejidad, pero también lo personal. Esas diferencias están estructuradas o forman una estructura compleja que sin anular las diferencias hacen de todas ellas "una" realidad histórica (Ellacuría, 2000, p. 21-22).

Ao analisar a história como um lugar hermenêutico onde acontece o processo de libertação se visualiza a realidade como palco da exploração do processo libertador. É processo de amadurecimento e realização da libertação. Essa libertação se visualiza em um contexto político e social com nuances de conflitos entre uma atuação de ruptura com o processo de opressão dependência desumanizador. Trata-se de um processo permanente de busca da libertação que gera conflitos entre dominadores e dominados:

O conflito manifesta o caráter de ruptura que a abertura pode assumir. Quando o arranjo vital se autoafirma, se autodefende e utiliza a força moral, intelectual e até policial para se perpetuar, então surge o fenômeno da opressão, repressão e dependência imposta e sofrida. Correlativamente a isto, surge a libertação como processo de independentizar-se da circunstância inadequada, provocando uma ruptura com ela e passar para uma circunstância mais adequada (Boff, 2014, p. 53-54).

A teologia da libertação recupera o sentido da mensagem cristã como libertação através da mediação de uma leitura socioanalítica da realidade de pobreza e opressão no continente latino-americano. A teologia tem sua gênese na espiritualidade, isto é, de um encontro com Deus na história.

Nesse sentido, a teologia da libertação fundamenta sua origem na fé em Deus em confronto com a injustiça praticada contra os pobres. Trata-se dos pobres como fenômeno social por meio de um processo de empobrecimento. Por isso, no substrato da teologia da libertação há uma opção profética e solidária com a vida dos pobres mergulhados nesse sistema social excludente. É justamente desse confronto da realidade de pobreza à luz da fé que brota a teologia da libertação. Diante desse confronto, surge uma teologia que ilumina a realidade e provoca uma ação que liberta:

Os pobres vencem sua situação oprimida quando elaboram uma estratégia mais adequada à transformação das relações sociais: é aquela libertação. Na libertação, os oprimidos se unem, entram num processo de conscientização. Descubrem as causas de sua opressão, organizam seus movimentos e agem de forma articulada (Boff, L; Boff, C., 2010, 16-17).

Nesse sentido, a libertação é precisamente atividade histórica que acontece em um contexto socioeconômico. Essa atividade é marcada pelo debate sobre a realidade social e econômica, mas também sobre a dignidade do ser humano e da humanidade, alinhado à mensagem de Deus para o mundo como lugar da libertação e da igualdade. Pergunta-se sobre a finalidade dessa mensagem para libertar a pessoa humana da opressão e busca-se na própria experiência da mensagem bíblica inspiração e fundamentação para realizar um processo

libertador-salvador. Sob esse ponto de vista, a teologia da libertação começa a reelaborar uma nova maneira de pensar a teologia a partir da libertação, mediada pela iluminação da realidade de pobreza da América latina. A teologia da libertação apresenta uma nova hermenêutica para esse processo libertário, tendo como base a vida dos pobres e a fé em um Deus libertador:

A libertação expressa a emergência de uma nova consciência e com isso de uma ótica pela qual se poderá reler o passado e nele detectar a presença ou ausência do processo de libertação. Pode ler a história como história da libertação humana de todos os liames que a amarram interior e exteriormente forma exatamente nossa historicidade. A epocalidade de nosso pensamento se define precisamente em poder pensar o mundo e o homem como história e processo de libertação (Boff, 2014, p. 54-55).

Nesse processo hermenêutico do entendimento e da praxicidade do termo libertação, podemos dizer que outras épocas foram marcadas por pensamentos como a metafísica, mitos, racionalismo, mas a teologia da libertação traz um novo conceito sobre o processo libertário de tal maneira que define uma nova época na teologia e na América Latina, chamada de teologia a partir do cativo.

2.2 Teologia a partir do cativo

A concepção de libertação é um paradigma que impulsiona a elaborar uma teologia a partir de um processo libertário pelo qual o povo latino-americano luta e almeja, fazendo uma verdadeira teologia a partir do cativo:

A teologia da libertação e do cativo, tal como se articula na América Latina, não quer ser uma teologia de compartimentos e de genitivos como a teologia do pecado, da revolução, da secularização, da vida religiosa, isto é, um tema entre outros da teologia. Quer apresentar-se, ao contrário, como uma maneira global de articular praxicamente na Igreja a tarefa da inteligência da fé. É um modo diferente de fazer e pensar a teologia (Boff, 2014, p. 60).

Por isso, a teologia que parte da atenção a uma problemática de opressão trilha um itinerário sólido e permanente, tornando-a verdadeiramente uma reflexão teológica latino-americana a partir do cativo. Tudo isso tem como consequência um efeito histórico na condição social e espiritual do povo latino-americano, mas também aventura-se contribuir com a universalidade da teologia cristã. A teologia da libertação não é uma teologia do genitivo, ocupando-se apenas da libertação, embora o processo de libertação esteja como

preocupação primeira dessa corrente teológica e como tal procura-se ocupar da totalidade da teologia (Sobrino, 1996, p. 20).

O caráter libertador do conhecimento teológico passa necessariamente por uma leitura de toda teologia tendo como base a libertação, ou seja, que os temas teológicos como redenção ou salvação sejam definidos à luz de uma interpretação libertadora. Em outras palavras, o caráter libertador do conhecimento teológico passa pela libertação das diversas teologias. Isso só possível se o próprio conhecimento teológico é iluminado pelo mundo da realidade pensada ou existente, isto é, se responde a uma exigência real da situação, não ocultando o que denuncia seu conteúdo, por exemplo, um mundo de opressão. Sob essa perspectiva, a teologia se torna libertadora quando sua própria existência parte de uma experiência de opressão vivida, que se chama cativeiro (Sobrino, 1982, p. 19-20).

Nesse sentido, a teologia a partir do cativeiro torna-se um novo modo de fazer teologia tendo por base a transformação libertadora, de tal maneira que se torna uma reflexão contra o cativeiro que oprime a imensa maioria da humanidade, possibilitando a construção da plena realização do ser humano: “O modo de fazer e pensar implica e pressupõe uma maneira diferente de ser ou viver. Esse modo de ser e viver, implicado e pressuposto na Teologia da libertação, é do cativeiro como correlativo oposto da libertação e do esforço de superação dessa condição” (Boff, 2014, p. 60).

O método da teologia da libertação começa pelo pré-teológico, ou seja, trata-se de olhar para o cativeiro no qual estão mergulhados os pobres e oprimidos. Nesse sentido, antes de fazer teologia, faz-se libertação, vivendo a fé e participando de um processo libertador em compromisso com os oprimidos (Boff, L; Boff, C., 2010, p. 37-38).

É somente neste compromisso com o processo libertador que se pode falar de uma libertação com espírito a partir do cativeiro. Trata-se de uma ruptura epistemológica no conhecimento teológico, pois a leitura da Escritura tem como chave hermenêutica a realidade do cativeiro. Tudo isso acarreta uma mudança de mentalidade não partindo de elucubrações abstratas, mas de uma libertação como algo alcançado somente em oposição à opressão vivida (Sobrino, 1982, p. 34). De fato, para J. Sobrino, o lugar teológico é um chão real muito abrangente que é o mundo dos pobres, tornando-se um lugar social-teológico. Esse lugar influi no próprio modo de pensar a teologia. Por isso, a teologia deve ser consciente para pensar a partir do mundo dos pobres no compromisso de libertá-los (Sobrino, 1996, p. 54).

A teologia da libertação se originou de uma intensa experiência espiritual que é a sensibilidade e o amor pelos pobres, encontrando neste lugar teológico-social uma teofania ou cristofanias, levando o ser humano a transformar a realidade na qual estão inseridos muitos

oprimidos. Para se chegar a uma descrição do que é a teologia a partir do cativo, podemos dizer que se trata de uma reflexão crítica, tendo como base a experiência de fé cristã em vista da libertação plena do ser humano (Boff, 2014, p. 81).

Pensar a teologia da libertação a partir do cativo passa necessariamente por três aspectos fundamentais: uma mediação socioanalítica, hermenêutica e prática.

A mediação socioanalítica consiste em analisar as condições em que se encontra o povo oprimido. Embora o objeto primário da teologia seja Deus, a pergunta inicial feita pela teologia da libertação gira em torno das condições sociais do oprimido e da causa da opressão. Nesse sentido, a fé precisa ser mediada pela situação da realidade histórica e conhecer o mundo real do oprimido se insere no método socioanalítico da teologia da libertação. A opressão infraestrutural se instaura no Terceiro Mundo produzindo o fenômeno do cativo que é marcado por uma situação de pobreza (Boff, L; Boff, C., 2010, p. 40).

A pobreza como opressão é fruto de uma organização econômica da sociedade que explora e exclui muitos trabalhadores do sistema de produção, tornando-os subempregados, desempregados e toda uma massa de marginalizados. É um problema histórico-estrutural que aparece como um fenômeno coletivo e conflitivo. A solução para tal problemática é a libertação que deve ser desenvolvida por meio da luta dos oprimidos com o objetivo de transformar as bases (Boff, L; Boff, C., 2010, p. 49).

Após perguntar pela real situação e contexto do oprimido, o teólogo da libertação pergunta sobre o que diz a Escritura sobre tal realidade. Esse momento, segundo os teólogos da libertação, é marcado pela construção teológica, ou seja, é momento de iluminar o processo de opressão pela fé. Nesse sentido, recorda figuras bíblicas e posições teológicas que apresentaram situações de libertação como, por exemplo, o cativo do Egito ou cativo da Babilônia, que para o povo da Bíblia Sagrada tornaram-se momentos de muita opressão. A mediação hermenêutica faz uma leitura da teologia a partir do contexto dos pobres, dando a libertação um caráter iluminador para todo conhecimento teológico (Boff, L; Boff, C., 2010, p. 50).

A mediação prática não quer apresentar uma teologia concluída, mas uma teologia que sai da ação e leva à ação iluminada pela experiência de fé. A mediação socioanalítica confrontada pela mediação hermenêutica provoca uma ação que deve ser libertadora,

tornando-se uma teologia militante, comprometida com a libertação (Boff, L; Boff, C., 2010, p. 59).³⁸

Podemos dizer que este tripé (mediação socioanalítica, hermenêutica e prática) está na base de uma espiritualidade da libertação, pois readquire a convicção de explicitar a vida com espírito em práticas espirituais. Essa afirmativa sobriniana nos leva a entender que a teologia da libertação tem na sua gênese uma espiritualidade que se torna explícita tanto no modo de fazer teologia (hermenêutica) quanto na motivação histórica (socioanalítica) para se chegar à libertação (práxis). Desse modo, a espiritualidade da libertação é uma dialética entre vida com espírito e a explicitação do espírito com que se vive (Sobrino 1992, p. 15).

No que concerne a este novo arcabouço descrito pela teologia da libertação, J. Sobrino desenvolve mais uma vez algo fundamental e inovador quando se fala de mundo dos pobres como lugar social-teologal. Trata-se de uma nova compreensão da Teologia a partir da Cristologia. Entendemos que a Cristologia sobriniana quer ser um paradigma renovador para toda teologia, configurando-se como uma verdadeira experiência espiritual a partir da visão cristológica latino-americana de Jesus de Nazaré.

2.3 Cristologia da libertação a partir da América Latina

Continuamos acentuando e demarcando a importância de J. Sobrino para a teologia da libertação como teólogo inovador. Após delimitarmos no primeiro capítulo sua contribuição para a espiritualidade latino-americana, reverberando a dimensão antropológica como uma verdadeira descontinuidade em relação ao que tradicionalmente se entende por espiritualidade, afirmamos que essa novidade advém do entendimento de sua cristologia. A cristologia da libertação elaborada por J. Sobrino apresenta Jesus de Nazaré ou Jesus histórico como ponto de partida para a cristologia latino-americana. Nesse sentido, a cristologia sobriniana se reveste de um lugar teológico-social que é a realidade da América Latina.

Jon Sobrino desenvolve nos seus escritos teológicos uma cristologia da libertação denominada de cristologia de baixo.³⁹ Nesse sentido, parte de um método diferente, pois não

³⁸ A mediação prática será objeto de estudo em nosso terceiro capítulo. Por isso, citaremos apenas o trabalho ativo (princípio da ação) da teologia da libertação para compor os três aspectos usados por essa corrente teológica para apresentar essa nova epistemologia latino-americana no próprio fazer teologia.

³⁹ Citamos as principais obras de Jon Sobrino que enfatizam uma cristologia ascendente ou de baixo como cristologia da libertação: *Cristologia a partir da América Latina: esboço a partir do seguimento em* (1976), *Cristologia a partir da América Latina* (1983), *Jesus na América Latina* (1982), *A ressurreição da verdadeira Igreja* (1984), *Jesus o libertador: a história de Jesus de Nazaré* (1992), *O princípio da misericórdia* (1994) e *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas* (1999).

começa sua cristologia pelo Dogma Cristológico como costumeiramente fazem os teólogos, atestando a divindade do Verbo encarnado, mas ao começar pelo Jesus histórico ensaia uma verdadeira revolução na Cristologia.

O dogma cristológico (de Nicéia – 325 d. C. a Calcedônia – 431 d. C.) influenciou toda a teologia. A cristologia que foi se formando ao longo do processo de interpretação dos escritos neotestamentários constituiu uma cristologia a partir de cima. Nesta perspectiva, toma-se como fundamento Jesus como Deus encarnado que veio para salvar toda a humanidade numa revelação plena:

Na teologia católica tradicional é costume começar com a formulação dogmática do Concílio de Calcedônia. Esta fórmula que afirma a divindade da pessoa de Cristo em duas naturezas, divina e humana, é uma afirmação fundamental que deve ser levada em conta na teologia cristã, mas não parece adequada como ponto de partida. Além da dificuldade óbvia de compreender os termos (pessoa, natureza e hipóstase) existem dificuldades teológicas fundamentais. Uma são de caráter meramente formal, embora importante. De um lado, é um lugar comum na teologia atual, que o conteúdo do dogma não pode afirmar mais, não pode ultrapassar o conteúdo da realidade de Cristo tal como nos é apresentada na escritura. Quer dizer, o dogma não é só cronologia, mas também logicamente posterior à realidade apresentada pelos evangelhos. De outro lado, se os conceitos expressos na fórmula forem analisados, observa-se que são conceitos-limite (divindade, união hipostática, encarnação) que não são diretamente acessíveis à intuição (Sobrino, 1983, p. 28).

A cristologia sobriniana é uma corrente teológica da libertação chamada “de baixo” e inovadora. Partindo de outra metodologia que se torna sua própria epistemologia teológica que é o Jesus histórico, percebemos que Sobrino não descarta a tradição teológica como também não descarta a tradição espiritual, mas procura apontar outro caminho para se compreender no cristianismo a pessoa de Jesus de Nazaré. Primeiramente, Sobrino afirma que o dogma é relevante, mas não serve como ponto de partida para a cristologia da libertação, uma vez que, por trabalhar categorias desconhecidas, e segundo por serem expressões-limite, tornando-se expressões teologizadas e dogmatizando expressões por meio de uma formulação essencialista por adição, acrescentando a pessoa de Jesus tudo que diz respeito a sua divindade e humanidade.

Essa maneira dogmática de compreender a pessoa de Jesus de Nazaré distancia-se de sua pessoa histórica, podendo camuflar e adulterar sua imagem por meio de ideias que não condizem com a pessoa de Jesus, a exemplo de um Cristo abstrato, salvador (soteria), “absolutamente absoluto”. Durante muito tempo, apresentou-se uma única cristologia, apoiada pelo magistério eclesiástico. Não havia separação entre a pessoa de Jesus e suas interpretações. A cristologia se deparava apenas com uma vertente, apresentar a pessoa de

Jesus e crer nele como salvador. Nota-se que nesta perspectiva, as respostas a respeito de Jesus parecem ser dadas como certas e fundamentadas por uma pedagogia apressada. Por isso, a revelação de Deus culmina na revelação cristológica. Logo, como se separou o dogma da experiência da comunidade, pode-se dizer que o mesmo aconteceu com a cristologia. Houve uma transposição, centrando a pessoa do Jesus histórico como Cristo da fé, distanciando-se cada vez mais da vida histórica de Jesus e do *querigma* da comunidade cristã.

Apresentar Jesus como ponto de partida para a teologia ou cristologia da libertação consiste em resgatar, a partir do lugar social e teológico do continente latino-americano, a pessoa de Jesus de Nazaré por meio do que se considerava essencial na sua missão que é a pregação do reino de Deus, que é uma prática com espírito. Nesse sentido, Sobrino inova colocando na Cristologia a imagem de um rosto latino-americano, como o ambiente dos evangelhos colocou um rosto profundamente histórico na pessoa de Jesus de Nazaré. A consequência da cristologia latino-americana é uma hermenêutica da pessoa histórica de Jesus de Nazaré:

Nossa tese é que o mais histórico do Jesus histórico é sua prática e o espírito com que a executou [...]. Histórico é, então em primeiro lugar, o que desencadeia história. E essa prática de Jesus, que em seus dias desencadeou história, é o que chegou até nossos dias como história desencadeada (Sobrino, 1996, p. 83).

Por isso, a cristologia sobriniana parte da prática de Jesus de Nazaré desenvolvida com espírito, com o objetivo de alcançar a pessoa histórica de Jesus e como tal essa prática servirá de fundamento para desenvolver uma cristologia na América Latina:

Queremos acrescentar, contudo, duas observações finais que esclarecem o sentido de começar com o Jesus histórico em nossa situação. Em primeiro lugar existe uma semelhança bastante palpável entre a situação latino-americana e a situação em que viveu Jesus. Naturalmente não se deve compreender esta semelhança de modo ingênuo e anacrônico, como se o seguimento de Jesus pudesse converter-se automaticamente em imitação, que pudesse prescindir de um estudo social, econômico, antropológico e político de nossa situação concreta [...]. A segunda observação é de tipo histórico sobre as cristologias das primeiras comunidades cristãs. Estas não tinham cristologias fabricadas. Possuíam apenas o testemunho daqueles que afirmavam ter visto o ressuscitado (Sobrino, 1983, p. 36-37).

Essa aproximação entre a realidade latino-americana e a vida de Jesus de Nazaré consiste em interpretar a realidade social deste continente como uma situação de pecado. Entretanto, essa semelhança não consiste apenas em situações objetivas como miséria e exploração como no tempo de Jesus e em outras realidades, mas também na consciência que se tem desta situação histórica. Por isso, há uma atualização da vida de Jesus de Nazaré a luz

da realidade latino-americana. Também as cristologias neotestamentárias foram elaboradas a partir das situações concretas de suas comunidades em confronto com a interpretação da experiência com Jesus de Nazaré. Sob essa perspectiva, a cristologia latino-americana faz o mesmo processo a partir de seu contexto histórico como fizeram as primeiras comunidades do Novo Testamento.

Desse modo, as imagens de Jesus nas obras cristológicas de Jon Sobrino apresentam um Cristo libertador, possibilitando aos cristãos oprimidos uma nova compreensão de Jesus de Nazaré.⁴⁰ Essa imagem ocasiona uma superação de imagens alienantes sobre a pessoa de Jesus de Nazaré, bem como aproxima o conceito de salvação ao conceito de libertação:

Mas o contato com a realidade, mais que as mediações que pensam esta realidade se desenvolveu em meio a um compromisso real pela libertação. A teologia da libertação surge então não para justificar este compromisso, mas como fruto de uma fé vivida e pensada a partir dos questionamentos que a práxis libertadora apresenta e para tornar mais criadora e crítica a inserção nela. A partir desta realidade, vivida em primeiro lugar, e pensada depois, aparece como que espontaneamente uma nova figura de Jesus [...]. Hoje na experiência da fé de muitos cristãos da América Latina, Jesus é visto e amado como o libertador. O posicionamento da cristologia é então descrita em sentido como o lugar onde incidem vida e fé (Sobrino, 1983, p. 56).

Portanto, a cristologia latino-americana está orientada para o Jesus histórico porque essa teologia surge de uma experiência e práxis de fé desenvolvida em um projeto libertador. Nesse sentido, entendemos que a base fundamental da espiritualidade da libertação sobriniana advém de sua cristologia, ou seja, a espiritualidade sobriniana é viver uma prática com espírito como bem realizou Jesus de Nazaré. Consequentemente, não estamos querendo dizer que a cristologia abarca tudo, mas não se compreende a espiritualidade libertadora sem Jesus de Nazaré, que é o libertador. Dentro dessa ótica, Jesus histórico é o caminho da libertação tanto pelo conteúdo de sua prática que dá fundamento para essa tarefa quanto pelo desenvolvimento dessa prática na América Latina. A cristologia sobriniana é tão original que os títulos de suas obras enfatizam não só Jesus de Nazaré como ponto de partida da cristologia, mas um Jesus totalmente latino-americano. Citamos, por exemplo, *Cristologia a partir da América Latina* (1976), *Jesus na América Latina* (1982), *Jesus libertador* (1992) ou *A fé em Jesus Cristo, ensaio a partir das vítimas* (1999). Trata-se de Jesus de Nazaré,

⁴⁰ Sobrino afirma que a cristologia deve partir do Jesus histórico, citando teólogos como L. Boff (Sobrino, 1985, p. 28). Desse modo, a *Cristologia* de Jon Sobrino é idêntica ao trabalho de L. Boff. Entretanto, compreendemos que a cristologia sobriniana tem uma singularidade peculiar porque trabalha uma teologia sistemática posicionada historicamente e construída a partir da situação de opressão, injustiça e exploração dos países latino-americanos. Por isso, sua cristologia tem uma dupla origem: enraizamento no Jesus histórico e na história de dor do povo (Sobrino, 1983, p. 11).

portanto, histórico que se reveste de um rosto latino-americano, isto é, assume a perspectiva das vítimas da opressão e do cativo neste continente.

Este método de fazer cristologia a partir da teologia latino-americano da libertação impactou a teologia, mudando o método, a imagem e, conseqüentemente, a forma de seguir Jesus de Nazaré na América Latina, provocando questionamentos aos teólogos oficiais da Igreja Católica por meio da Congregação da Doutrina da Fé.⁴¹ Por isso, o teólogo salvadorenho Jon Sobrino foi chamado atenção pela Congregação para a Doutrina da Fé, sendo acusado de que sua teologia ou cristologia continha erros. Com o intuito de destacar a cristologia sobriniana, apresentaremos a posição da notificação, colocando os argumentos de defesa dados pela própria teologia da libertação.

A Notificação da Congregação para a Doutrina da Fé (2006) sobre as obras do padre Jon Sobrino tem como objetivo apresentar erros contidos nos seus escritos teológicos.⁴² Segundo a referida congregação, suas obras contêm divergências contra a fé da Igreja Católica Apostólica Roma, questionando seis pontos que não estão de acordo com sua doutrina: os pressupostos metodológicos, a divindade de Jesus Cristo, a encarnação do Filho de Deus, a relação entre Jesus Cristo e reino de Deus, a autoconsciência de Jesus Cristo e o valor salvífico da morte de Jesus.

Segundo a notificação há um erro na metodologia porque o lugar teológico para fazer e pensar a teologia é a fé da igreja: “o lugar eclesial da cristologia não pode ser a ‘igreja dos pobres’, mas a fé apostólica transmitida a todas as gerações” (Congregação para doutrina da fé, 2006, p. 2). Entretanto, ao dizer que a teologia como ciência nasce na e da fé da igreja, convém perguntar: o que os notificadores entendem por fé eclesial? Certamente, uma fé eclesial não pode ser vista apenas como um discurso elaborado, pois se parte da comunidade eclesial por meio de uma fé encarnada. A fé pascal da comunidade apostólica tem como base a comunidade do Jesus de Nazaré. Essa comunidade é expressão do seguimento ao chamado Jesus histórico, que pregou o reino de Deus aos pobres. Portanto, a fé eclesial não pode fugir do anúncio do reino de Deus dirigido aos pobres. Sobrino afirma que a raiz teológica da Igreja dos pobres é o Cristo com a razão de continuar sua missão, inclusive aplicando a Igreja a metáfora da ressurreição (Sobrino, 1982, p. 94-95). Desse modo, “a realidade dos pobres se

⁴¹ A Doutrina da fé é um órgão da Igreja Católica Apostólica Romana, que é responsável pelo magistério oficial de guardar, declarar o que se considera como doutrina de fé e moral como também analisar e reprovar o que se considera doutrinariamente contrário (Balasuriya, 2007, p. 15).

⁴² CONGREGAÇÃO PARA DOUTRINA DA FÉ. **Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino S.I.** Roma, 2006. Disponível em <www.vatican.va>. Acesso em: 20 agos. 2023.

desdobra para a Cristologia latino-americana em lugar eclesial (levado em conta pelas cristologias em geral) e lugar social (muito menos levado em conta). As duas coisas não podem ser adequadamente separadas” (Sobrino, 1996, p. 50).

Portanto, o lugar teológico é a eclesialidade dos pobres como lugar real, chamada de primeira eclesialidade, e na Igreja se mantêm e se transmitem os textos sobre Cristo, guardado pelo depósito da fé como garantia última da verdade que é a segunda eclesialidade (Sobrino, 1996, p. 51). Por isso, entendemos que a cristologia da libertação não descarta a Igreja como depósito da fé, mas propõe um novo modo de pensar a teologia a partir de uma realidade de inocultável opressão.

Sobrino é acusado de diminuir o alcance das passagens do Novo Testamento que afirmam a divindade de Jesus Cristo. Segundo os notificadores, a fé em Jesus Cristo é um ponto essencial para a fé da igreja desde suas origens e é testemunhada desde o Novo Testamento. A presente notificação parece querer interpretar a Bíblia como “*explicitis verbis*”. Além de que a confissão de fé na divindade de Jesus Cristo é uma reformulação pós-pascal, bem elaborada a partir dos primeiros concílios, constituindo uma cristologia do *logos* genuinamente “a partir de cima”. Sobrino defende outro caminho metodológico, que é partir do Jesus histórico que pregou o reino e chamou a Deus de Pai para chegar ao Cristo da fé: “Esse modo de se aproximar do Jesus histórico é, também, o modo logicamente mais adequado de ter acesso ao Cristo da fé” (Sobrino, 1996, p. 88). Nesse sentido, a cristologia de Sobrino é baseada na prática de Jesus, sendo genuinamente bíblica, remontando as comunidades neotestamentárias, tornando-se uma cristologia narrativa da libertação.

Sobre a encarnação do Filho de Deus, Sobrino é acusado de separar a humanidade da divindade de Jesus, ou seja, que há dois sujeitos em Cristo: o filho e Jesus. Segundo os notificadores, a fé católica afirma a unidade da pessoa de Cristo em duas naturezas: divina e humana. A cristologia da libertação é profundamente unitiva, valorizando a história e a humanidade de Jesus. Desse modo, não parte da divindade de Cristo, ou seja, não percorre o caminho dos títulos de Cristo: filho de Deus, filho do homem, messias como fizeram os primeiros concílios. Esse acento metafísico não era preocupação da comunidade cristã pós-pascal, uma vez que, sua fé baseava-se no ressuscitado, que é o crucificado, Jesus de Nazaré, propondo uma releitura desses títulos para o hoje da teologia (Sobrino, 1983, p. 26-31).

A notificação declara que Sobrino separa Jesus do reino, uma vez que, essa distinção está na relacionalidade de Jesus com o reino. Essa afirmação é contra a doutrina católica porque Jesus não só pregou o reino, mas n’Ele o próprio reino se tornou presente. Ao citar a *Redemptoris Missio* de João Paulo II, a notificação afirma que “o reino de Deus não é um

conceito, uma doutrina, um programa [...], mas é acima de tudo uma pessoa que tem o nome e rosto de Jesus de Nazaré, imagem do Deus invisível. Se separarmos o reino, de Jesus, ficaremos sem o reino de Deus por Ele pregado” (Congregação para doutrina da fé, 2006, p. 5).

Segundo a cristologia da libertação, Jesus não pregou a si mesmo, mas o reino de Deus. É neste sentido que Jesus é distinto do reino, enquanto pregou algo como o ultimato de sua missão. As bases bíblicas das parábolas, milagres e ensinamentos de Jesus não identificam Jesus como substituto do reino, mas tudo o que Jesus fez e ensinou é sinal do reino. A cristologia da libertação é profundamente marcada pela concepção que Jesus tem a respeito do reino de Deus (Sobrino, 1996, p. 105-109).

Sobre a autoconsciência de Cristo, a notificação afirma que Sobrino ao citar o teólogo Boff incorre em dizer que Jesus é crente como um ser humano. “A consciência filial e messiânica de Jesus é consequência direta da sua ontologia de Filho de Deus feito homem. Se Jesus fosse um crente como a pessoa humana, mesmo de maneira exemplar, não podia ser o revelador verdadeiro que nos mostra o rosto do Pai” (Congregação para doutrina da fé, 2006, p. 5). A autoconsciência de Jesus se depara com o Pai numa relação de confiança, obediência e liberdade. Não se pode negar que Jesus orientou toda sua vida para algo distinto dele: o reino e Deus Pai. Essa confiança é imprescindível na vida de Jesus que, segundo Sobrino, “Deus para Jesus é aquele a quem ele responde e corresponde na fé” (Sobrino, 1996, p. 235).

Por fim, Sobrino é notificado por dizer que Jesus não deu um caráter soteriológico a sua morte. Isso implicaria uma destituição de toda consciência de sua divindade. Porém, Sobrino diante da morte responde a duas perguntas: por que mataram Jesus e por que ele morreu? Essas duas perguntas elucidam a causa (pergunta histórica) e o sentido da morte (pergunta teológica) de Jesus respectivamente. Assim, o sentido expiatório e vicário não era a pretensão de Jesus, mas sua morte é consequência da sua missão, embora tenha um dado teológico respondido no mistério de Deus, ou seja, como caminho de libertação, pois o crucificado é o libertador (Sobrino, 1996, p. 287).

Portanto, concordamos que Sobrino ao escrutinar a cristologia e denominando-a de cristologia da libertação não está destoando do que se chama Tradição Teológica da Igreja Católica Apostólica Romana, mas propondo outro caminho metodológico chamado de lugar eclesial, social e teologal, que é a Igreja dos pobres em busca da libertação. Esse caminho epistemológico será levado a sério por Sobrino de tal forma que sua teologia ou cristologia da libertação advém de uma espiritualidade exercida por meio de uma prática com espírito, configurando-se como um verdadeiro seguimento a Jesus de Nazaré no continente latino-

americano. A espiritualidade da libertação supõe uma teologia do cativo que ousamos defini-la como teologia decolonial, pois Sobrino afirma que é preciso assumir a perspectiva das vítimas.

Compreendemos que ao falarmos em teologia decolonial,⁴³ abarcamos dois aspectos. Primeiramente, a teologia precisa libertar-se de uma visão europeia colonialista, isto é, faz-se necessário fazer teologia, libertando-a do jugo do dominador que significa tirar suas capas colonialistas. Segundo, uma teologia que pretende ser decolonial precisa colocar em pauta categorias que sempre estiveram à margem como os povos originários, a mulher, o negro, comunidade LGBTQ+⁴⁴ e diversos movimentos políticos e sociais que lutam por dignidade de todo ser humano (Cunha, 2021, p. 139). Consideramos que a teologia da libertação nasceu com essa inclinação para a decolonialidade, uma vez que o continente latino-americano, berço dessa teologia libertadora, é um lugar de fronteira. Por isso, Sobrino fala que a teologia precisa assumir a perspectiva das vítimas, que é um lugar de subalternidade. A libertação da teologia feita a partir das vítimas é um verdadeiro paradigma decolonial.

2.4 Um paradigma decolonial: assumir a perspectiva das vítimas

A decolonialidade significa deflacionar a visão colonialista, centro-europeia e moderna positivista da teologia. O pensamento decolonial empodera-se de uma visão crítica contra os sistemas totalitários e seus mecanismos de exclusão, provocando um saber a partir da visão do oprimido com o objetivo de promover a libertação:

Adotamos o termo decolonial para indicar que os objetivos dessa corrente vão para além da superação do colonialismo (descolonial). A palavra remete a um sentido estratégico como um instrumento político, epistemológico e social de construção de instituições e relações sociais marcadas pela superação das lógicas opressoras que almejam uma geopolítica mundial perversa e desigual (Cunha, 2021, p. 136).

A teologia como área do saber se imbuí deste instrumento de construção da libertação e superação de realidades opressoras. Por isso, uma teologia marcada pela decolonialidade serve-se da realidade contextual, libertadora, acolhendo teorias sociais decoloniais com novos horizontes de reflexão (Cunha, 2021, p. 135). Nesse sentido, uma teologia decolonial busca

⁴³ O termo teologia decolonial não é exclusivo da nossa pesquisa, uma vez que já foi empregado por outros autores (Baptista, 2016; Cunha, 2018). Entretanto, ousamos afirmar que tomamos a expressão teologia decolonial como empréstimo para aplicarmos a espiritualidade sobriniana da libertação e, por assim dizer, nesse contexto, consideramos uma novidade.

⁴⁴ Pela nomenclatura vigente poderemos atualizar da seguinte maneira: LGBTQIANP+

olhar o pensamento teológico a partir da ótica das categorias consideradas subalternas e distanciando-se de uma reflexão marcada pelo que se define como epistêmico através de teorias que enfatizam a partir da teologia dos centros do saber.

O pensamento decolonial teológico objetiva fazer uma leitura da teologia cristã a partir da valorização dos excluídos. Essa teologia demarca muito bem o lugar de onde se origina o pensamento teológico, demarcando o que se chama de “entre-lugar” ou “fronteiras” possibilitando o acolhimento às periferias e aos grupos subalternos, isto é, “o pensamento decolonial, desta forma, é um pensamento de fronteira, a partir da condição da ‘subalternidade colonial’. Não se ignora o pensamento moderno, mas não se pode ser subserviente a ele, mesmo que ele seja crítico” (Baptista, 2016, p. 499). A perspectiva decolonial é um verdadeiro paradigma que revela os limites de uma ideologia imperial para resgatar a decolonialidade do poder, do saber e do ser e como tal reconhece a “teologia da libertação como espaço de luta decolonial” (Baptista, 2016, p. 501).

A teologia decolonial se baseia na elaboração de uma perspectiva teológica colocando a discussão consciente da situação de opressão presente nas massas colonizadas do continente latino-americano a libertação. Portanto, o propósito da teologia decolonial é apresentar uma crítica ao projeto ocidental teológico, que foi construído a partir de um arcabouço de dominação por parte dos colonizadores europeus e construir a própria teologia a partir do chão da América Latina. Nesse sentido, podemos afirmar que Sobrino caminha nos horizontes da decolonialidade teológica quando faz uma teologia a partir da América Latina, elaborando um arcabouço teológico libertador. Trata-se de uma teologia elaborada pelos oprimidos e, por isso, podemos afirmar que a teologia da libertação é uma corrente teológica decolonial.

Considerando a teologia da libertação sob o paradigma chamado decolonial, podemos afirmar que o teólogo Jon Sobrino imprime em sua cristologia um caráter de decolonialidade não somente porque se insere neste arcabouço da teologia latino-americana, mas porque afirma que a cristologia na América Latina deve assumir a perspectiva das vítimas.

A cristologia da libertação, assumida a partir da perspectiva das vítimas é um verdadeiro paradigma decolonial. Essa é uma expressão própria de Sobrino quando afirma, que ao assumir a perspectiva das vítimas, há uma inversão na cristologia, fazendo uma correlação entre Deus e as vítimas, analisando os títulos cristológicos a partir do que Deus faz: assume a perspectiva das vítimas (Sobrino, 2000, p. 9).

A perspectiva das vítimas é assumir o lugar de onde se fala de maneira concreta, parcial e interessada, ou seja, as vítimas deste mundo. Entretanto, faz-se necessário esclarecer acerca das vítimas. O termo vítima é explicado pelas situações em que são vitimados como:

pobreza, indiferença, hipocrisia, incluindo os que vivem em subespécie dos não existentes, os sobrantes e excluídos. Em razão disso, as vítimas são os que passam por uma injustiça estrutural, a exemplo, dos pobres e empobrecidos, bem como os indígenas que são destituídos de uma identidade cultural (Sobrinho, 2000, p. 13-14). Trata-se de uma realidade metaparadigmática na cristologia, pois se trata de um povo crucificado, despojado de vida embora a forma de crucificação seja variada. A cristologia metaparadigmática é aquela que apresenta em seu conteúdo a relação entre Jesus e os pobres, ou seja, significa recordar a relação essencial entre Jesus e os pobres ou Jesus e as vítimas (Sobrinho, 2000, p. 17).

As vítimas são o lugar de onde brota a reflexão cristológica porque levantam suspeitas, fazem perguntas, trazem luzes, tornando a cristologia praxica, mistagógica e existencial. As vítimas nos oferecem uma luz específica para interpretar o que se chama de objetos da teologia: Deus, Cristo, graça, pecado, justiça, esperança, encarnação e utopia, pois as vítimas trazem à teologia algo mais importante que conteúdo, ou seja, são como que óculos ou luz para que os conteúdos teológicos possam ser vistos adequadamente (Sobrinho, 2000, p. 17-18).

A concepção de um Deus parcial leva a teologia a ser também parcial, isto é, defender as vítimas, colocando-as no centro de sua reflexão teológica, não somente ética, mas desenvolvendo uma cristologia da libertação. Essa perspectiva demarca a cristologia sobriniana como metaparadigmática, uma vez que a tendência da corrente da teologia da libertação é partir do Jesus histórico como fizera o próprio Sobrinho. Consideramos que esse dado metaparadigmático em assumir a perspectiva das vítimas desenvolve-se a partir do parâmetro da ressurreição, que aparece como paradigma totalmente novo na cristologia sobriniana.⁴⁵

A ressurreição significa uma esperança para as vítimas no sentido de que é preciso fazer justiça aos vitimados da história como fizera justiça ao crucificado Jesus, conseqüentemente, a ressurreição é que se desça da cruz o povo crucificado. Trata-se de uma ação em favor dos crucificados da história, exigindo para as vítimas aquilo que o próprio Deus fez, ou seja, descer da cruz a vítima Jesus. A ressurreição como esperança das vítimas é também uma ação social e política, que deseja transformar as estruturas e ressuscitá-las (Sobrinho, 2000, p. 78-79).

⁴⁵ Apesar de Sobrinho fazer menção sobre a ressurreição em suas obras, compreendemos que o ponto de partida de sua cristologia é sempre o Jesus histórico. Em seu livro clássico *Jesus, o Libertador* (1992) explica que conclui o livro com a cruz e o depósito do corpo de Jesus de Nazaré no sepulcro, deixando a ressurreição por motivos didáticos para outra obra (Sobrinho, 1996, p. 391).

Portanto, a cristologia sobriniana sob o binômio vítima e ressurreição implica que os pobres (vítimas) vivam nesta vida histórica como ressuscitados, ou seja, olhar a cristologia a partir das vítimas tem como consequências uma ressurgência dos povos crucificados. Essa ressurgência se torna visível no triunfo da libertação sobre a opressão e na alegria que desfaz a tristeza. Desse modo, a cristologia na perspectiva das vítimas é marcada por uma espiritualidade que se compromete com as pessoas que são vítimas de um cativo que os oprime e massacra. A espiritualidade da libertação leva em consideração a voz dos oprimidos encontrada nas vítimas desse sistema opressor, que a partir de uma leitura teologal encontra a face de Jesus libertador e, ao mesmo tempo, empenha-se em uma releitura decolonial com a finalidade de provocar a libertação dos excluídos e injustiçados. Trata-se de uma espiritualidade que leva em consideração decolonizar toda teologia em vista de uma nova postura de viver a fé e, conseqüentemente, aproximá-la como encarnada na vida das vítimas dos povos latinos americanos. É um despertar espiritual voltado para as condições de subalternidade com o objetivo de tornar prática a teologia da libertação. Por isso, a espiritualidade que leva em consideração as vítimas a partir de uma perspectiva decolonial aproxima espiritualidade e libertação como natureza própria da corrente teológica latino-americana.

2.5 Espiritualidade e libertação

A espiritualidade latino-americana é uma corrente libertadora porque recupera a partir da fé o sentido da libertação sob a ótica de uma leitura teologal apoiada no contexto de opressão e injustiça pelo qual passa a América Latina. É um processo de libertação integral que engloba os pobres como vítimas de um sistema no qual impera a opressão. Esse processo de libertação exige luta, gratuidade, libertação e comunhão como exigências para que a espiritualidade da libertação encontre na América Latina um deserto fértil que provoca um caminho libertador:

Um componente significativo da espiritualidade de muitíssimos cristãos na América Latina é a motivação evangélica da luta pela justiça; pelos direitos dos pobres e oprimidos, para tornar a sociedade mais fraterna e solidária. Nesta busca e empenho, mesmo os não cristãos estão conscientes de que a mística cristã tem muito a oferecer na longa caminhada da libertação e da justiça. Esta espiritualidade quer ser, e foi em muitos casos, capaz de motivar os sofrimentos, as perseguições de todo tipo, mesmo a morte de muitos cristãos comprometidos pela justiça do Reino por causa de Jesus e de seu evangelho (Galilea, 1984, p. 86).

Por isso, podemos afirmar que a realidade latino-americana é fecunda de espiritualidade, englobando pessoas de outros credos no processo de libertação, bem como oferecendo a vida por meio de uma fé comprometida em vista da constituição de um processo libertador. A espiritualidade latino-americana é baseada no sujeito como pessoa humana que vive consciente e livremente na condição de pessoas adultas na fé, abarcando a totalidade do espírito humano em todas as dimensões da vida. O ser humano é sua espiritualidade. Essa corrente espiritual é explicitamente latino-americana porque valoriza o contexto social e teologal desse continente, sendo expressamente uma espiritualidade da libertação (Casaldáliga, 2008, p. 11).

Afirmar que a espiritualidade é parte integrante do sujeito humano consiste em desenvolver e valorizar a dimensão antropológica da espiritualidade tão presente na corrente teológica da libertação. Tudo isso quer dizer que a espiritualidade abrange o ser humano por completo: alma, corpo, pensamento, vontade, sexualidade, palavra, ação, intelecto, linguagem, luta, compromisso e sonhos. Nesse sentido, a espiritualidade da libertação é profundamente marcada pela dimensão antropológica. Porém, a espiritualidade da libertação não descarta a condição teologal, antes vive e alimenta-se do seguimento a Jesus de Nazaré como libertador:

Um dos temas geradores da espiritualidade na América Latina é o do seguimento de Jesus pelo impulso do Espírito. Há um acento na humanidade de Jesus, o Jesus histórico, o Cristo dos evangelhos, como modelo e prática cristã e como fonte de inspiração e de vida. Esta corrente espiritual é causa e resultado ao mesmo tempo do crescente contato do povo e das comunidades com o evangelho (Galilea, 1984, p. 75).

O teólogo latino-americano Jon Sobrino também apresenta a espiritualidade latino-americana como um seguimento a Jesus de Nazaré. Nesse sentido, sua cristologia é indubitavelmente uma teologia do seguimento. Por isso, podemos afirmar que na galeria dos teólogos latino-americanos é Jon Sobrino que melhor trabalha a categoria do seguimento denominando-o de cristologia da libertação ou cristologia latino-americana. De fato, o objetivo da cristologia sobriniana é dar relevo ao seguimento como eixo integrador da vida cristã em torno do qual se organizam outras dimensões da vida (Bombonato, 2007, p. 183).⁴⁶

⁴⁶ De fato, em sua obra *Jesus na América Latina* (1985) p. 19, nota, 5, J. Sobrino afirma que o termo cristologia latino-americana ou cristologia da libertação não é um termo técnico, mas se trata descritivamente dos enfoques e conteúdos encontrados nas obras e artigos de alguns teólogos como: L. Boff, I. Ellacuría, S. Galilea, G. Gutiérrez e o próprio Sobrino.

A categoria do seguimento é expressão de uma espiritualidade chamada da libertação ou latino-americana porque não podemos nos esquecer que para o teólogo salvadorenho a espiritualidade é uma dimensão própria do ser humano. Nesse sentido, podemos concluir que para J. Sobrino o seguimento a Jesus de Nazaré é fruto de uma espiritualidade da libertação ou o seguimento expressa-se na vivência de uma espiritualidade:

A insistência com que se afirma que só a partir de uma práxis se pode fazer teologia coincide com a tese de que só segundo uma vida no Espírito de Jesus se torna inteligível o Jesus que envia o Espírito [...]. Buscar aquela compreensão de Jesus que processa de uma práxis segundo o seguimento de Jesus no anúncio do Reino, na denúncia da injustiça e na realização, mesmo parcial, deste mesmo Reino, que vai dar, por sua vez, num novo seguimento (Sobrino, 1983, p. 22-23).

Aventuramos, mais uma vez, lembrar o princípio inovador sobriniano que coloca a espiritualidade como dimensão própria do ser humano e, conseqüentemente, o seguimento é fruto dessa condição espiritual, ou seja, segue-se porque expressa uma espiritualidade que, por certo, vem primeiro e, ao mesmo tempo, o seguimento gera uma espiritualidade. De fato, Sobrino define a espiritualidade do seguimento como um caminhar segundo o Espírito de Cristo (Sobrino, 1992, p. 67). Nesse sentido, a cristologia supõe uma espiritualidade. Entendemos que Sobrino é influenciado pela teologia de K. Rahner quando não há separação entre teologia e vida espiritual ou mesmo entre teologia e antropologia (Sobrino, 1992, p. 62). A teologia rahneriana influencia o princípio antropológico da espiritualidade sobriniana. Para Rahner, o ser humano é aberto a Deus como um princípio antropológico denominado como uma abertura transcendental, que foi interpretada como uma condição existencial sobrenatural para justificar a tese dos “cristãos anônimos”:

Chamamos de experiência transcendental a consciência subjetiva, atemática, necessária e insuprimível do sujeito que conhece, que se faz presente conjuntamente a todo ato de conhecimento, e o seu caráter ilimitado de abertura para amplidão sem fim de toda realidade possível. Ela é uma experiência porque este saber de cunho atemático, mas inevitável é momento e condição de possibilidade de toda e qualquer experiência concreta de qualquer objeto seja. Essa experiência é chamada de transcendental porque faz parte das estruturas necessárias e insuprimíveis do próprio sujeito que conhece, e porque consiste precisamente na ultrapassagem de determinado grupo de possíveis objetos ou de categorias. A experiência transcendental é a experiência da transcendência, experiência na qual a estrutura do sujeito e, conseqüentemente, também a estrutura última de todo objeto concebível de conhecimento está presente conjuntamente e na identidade (Rahner, 1989, p. 33).

Desse modo, a teologia de Rahner aponta para uma experiência categorial na pessoa do sujeito humano como abertura à transcendência como realidade natural ainda que o ser humano não consiga entender. Por isso, podemos afirmar que para a teologia rahneriana o ser

humano é existencialmente inclinado à transcendência. Sobrino defende também uma espiritualidade que necessariamente passa por uma dimensão antropológica, citando o teólogo Rahner em suas obras. Entretanto, distancia-se da teologia rahneriana quando afirma que não discutirá a tese dos cristãos anônimos, mas que objetivamente quando o ser humano se relaciona com a realidade e corresponde ao que o primado do real interpela está necessariamente respondendo a Deus, que também se comunica com a pessoa humana embora de forma não tematicamente reflexa, ou seja, aquele que crê deve tematizar uma relação com a realidade como relação com Deus, de tal maneira que o contato com a realidade é uma experiência com Deus e como graça de Deus (Sobrino, 1992, p. 33).

Conforme foi bem denotado, a espiritualidade de Sobrino é marcada pela fidelidade e honestidade à realidade. Essa fidelidade mesmo sendo atemática é geradora de um contato com Deus, pois concretiza a fala divina na correspondência ao real. Essa maneira de pensar advém da releitura da teologia de Rahner:

Karl Rahner escrevia em memorável artigo que “a realidade quer tomar palavra”. Se me permitem um jogo de palavras, se “a palavra se fez *realidade* (carne, *sarx*), a realidade quer fazer-se *palavra*”. Sendo assim, o dinamismo da realidade exige que ouçamos sua palavra. Então a realidade deixa de ser mera realidade factual silenciosa e, principalmente, realidade oprimida e tergiversada, e se torna realidade “real”, realidade falante e liberada – o que se afirma em momentos decisivos da tradição cristã (Sobrino, 2007, p. 76).

Sendo assim, a realidade é fundamento e pressuposto para a espiritualidade da libertação quer antropológica quer teológica, ou seja, é na fidelidade ao real que o ser humano se relaciona com a própria realidade e através desse relacionamento pode tematizar a experiência com Deus e subjetivamente em Deus (Sobrino, 1992, p. 33). Por isso, segundo Sobrino, a espiritualidade fundamental antropológica já pressupunha uma visão teológica, ou seja, já pressupõe uma visão de Deus, neste caso, o Deus de Jesus (Sobrino, 1990, p. 459).

Em perspectiva cristã, a espiritualidade diz respeito ao relacionamento do ser humano com Deus como experiência de vida. A espiritualidade cristã é definida como vida segundo o Espírito de Deus ou mesmo segundo a graça (Sobrino, 1990, p. 452).

Desse modo, Sobrino está em continuidade com outros autores da teologia da libertação, chegando a afirmar que a espiritualidade da libertação é “Beber em seu próprio poço”, como bem evidencia o teólogo latino-americano Gustavo Gutiérrez (Sobrino, 1992, p.

64).⁴⁷ Por isso, vamos apresentar o que Sobrino recorta de G. Gutiérrez sobre a espiritualidade latino-americana da libertação.

2.6 A espiritualidade do seguimento: “Beber em seu próprio poço”

Dentro das justificativas sobre a obra “Beber em seu próprio poço” de G. Gutiérrez (1983), Sobrino aponta a relevância do autor na/da teologia da libertação e, sobretudo para a espiritualidade. O livro elabora uma síntese da teologia espiritual da libertação, embora de forma temporária no que tange à provisoriedade do tema, que é inacabado, e porque se relaciona sempre com o real que traz novidades (Sobrino, 1992, p. 64).

Objetivou-se desenvolver o tema da espiritualidade porque muito já se falou sobre a libertação e, por isso, faz-se necessário explicitar uma espiritualidade que sustenta e justifica a prática da libertação. A espiritualidade é algo real e necessita de tempo para se firmar na realidade, para não se reduzir à conceitualidade. A própria teologia da libertação, à medida que faz uma reflexão sobre o real, já afirma algo sobre a espiritualidade da libertação. Nesse sentido, o livro de G. Gutiérrez é sobre a espiritualidade com uma linguagem teórico-real da libertação e não apenas teórico-conceitual (Sobrino, 1992, p. 64-65).

A obra “Beber em seu próprio poço” precisa ser bem compreendida para esclarecer o que significa a espiritualidade latino-americana da libertação, acentuando o método e o fundamental dessa espiritualidade (Sobrino, 1992, p. 65).

A metáfora do poço é usada para falar que na América Latina existe uma realidade que foi enchendo de fé a vida dos cristãos desse continente com esperança e compromisso, derramando lágrimas e sangue em vista do comprometimento com o processo de libertação. Trata-se de um poço de vida cristã comprometido com o processo de libertação e, por isso, pode haver espiritualidade. Há um ciclo que acontece de forma espiral: a vida cristã da libertação realiza a promessa, havendo nova espiritualidade; há uma espiritualidade porque muitos bebem desse poço, sobretudo os pobres e aqueles que se aproximam e se comprometem com eles (Sobrino, 1992, p. 65).

O livro não é sobre a história de espiritualidades do passado, mas sobre a realidade atual da espiritualidade da libertação. Ao usar o método narrativo de forma sistemática,

⁴⁷ Jon Sobrino se refere à obra: GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber en su propio pozo**: en el itinerario espiritual de un pueblo. Peru: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1983. No Brasil, a referida obra foi publicada: GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço**: itinerário espiritual de um povo. Petrópolis: Vozes, 1983. Trata-se de uma obra que aborda o caminho da espiritualidade latino-americana da libertação.

aborda a fé, a esperança e a caridade do povo latino-americano de forma alegre, mostrando uma espiritualidade não somente no contexto de custosas exigências, mas como um convite a viver a identidade espiritual do ser humano e qualidade de cristão (Sobrino, 1992, p. 65).

A espiritualidade é apresentada como síntese da vida cristã relacionada ao processo de libertação de tal maneira que para a teologia latino-americana da libertação não pode haver espiritualidade sem libertação. Trata-se de uma intuição original na teologia da libertação, apresentando a espiritualidade como totalidade de vida cristã e histórica:

A espiritualidade é totalidade em seu sujeito, pessoal e grupal, relacionando com a totalidade da história. No livro de G.G. são oferecidos dois pontos de partida unificados que permitem duas balizas teóricas unificadas para compreender a dimensão de totalidade da espiritualidade. São elas a irrupção do Senhor, que convida ao seguimento e o exige, e a irrupção do pobre que convida a libertação e a exige (Sobrino, 1992, p. 67).

Do ponto de vista antropológico, o próprio Sobrino elucida que os pressupostos espirituais fundamentais e teológicos da espiritualidade latino-americana da libertação consistem na irrupção do Senhor e do pobre.

Para a teologia da libertação, o seguimento a Jesus de Nazaré é chamado de “irrupção do Senhor”. Essa espiritualidade não é somente um convite ao seguimento, mas também uma exigência. Neste sentido, a pergunta que Jesus de Nazaré dirigiu aos seus apóstolos: “que dizeis vós que eu sou” (Bíblia [...], 2006, Mt 16,15, p. 1733) continua a suscitar o seguimento e exige-o. Por isso, os cristãos latino-americanos são chamados a dar uma resposta mais elaborada e fidedigna sobre o seguimento a Jesus de Nazaré por meio da irrupção do pobre. O seguimento é uma adesão à realidade pobre latino-americana.⁴⁸

Por isso, Sobrino define a espiritualidade da libertação como seguimento a Jesus de Nazaré. Trata-se de uma ruptura epistemológica no que se entende por seguimento, uma vez que durante muito tempo se defendia que o seguimento era uma imitação. Na categoria de imitar, o seguimento consistia em um verdadeiro imitar a figura de Jesus Cristo. Todavia, “a teologia latino-americana insiste, por um lado, que se trata de pro-seguimento de Jesus e não de imitação, e que, por isso, são absolutamente necessárias as mediações do seguimento” (Sobrino, 1996, p. 86).

⁴⁸ Jon Sobrino desenvolve o que se chama na teologia católica, cristologia do seguimento a partir da realidade latino-americana que está atestada em suas obras: SOBRINO, Jon. **Cristologia a partir da América Latina**: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico. Petrópolis: Vozes, 1983; SOBRINO, Jon. **Jesus na América Latina**: seu significado para fé e a cristologia. São Paulo: Vozes; Loyola, 1985.

De fato, o seguimento para a teologia da libertação não é marcado pela regionalidade e pela ascese e, por isso, distancia-se de uma visão que concebe Jesus de Nazaré (suas atitudes, práticas e virtudes) como se fosse algo a imitar. O seguimento abarca a totalidade da vida cristã e, sendo essencial pela própria natureza, não é pura imitação, mas um processo, definindo a espiritualidade como libertação com espírito.

O itinerário espiritual do povo latino-americano é marcado por um caminhar segundo o Espírito de Deus. Trata-se de um caminho de discipulado marcado pela expressão de Paulo: “viver segundo o Espírito de Deus” (Bíblia [...], 2006, Rm 8, 4, p. 1979). Esse itinerário é o que se chama na teologia da libertação de espiritualidade (Gutiérrez, 1987, p. 62). Para Sobrino, o conhecimento sobre Jesus de Nazaré, chamado de Cristo se alcança a partir de um caminho que se chama seguimento vivido segundo o Espírito que não está justaposto nem pode gerar dinamismos diferentes e tampouco contraditórios. Por isso, são realidades convergentes na teologia da libertação que respondem a diferentes âmbitos da realidade:

O seguimento é a estrutura de vida, o canal marcado por Jesus para se caminhar, e o Espírito é a força que capacita para caminhar real e atualizadamente por esse canal ao longo da história. Por isso, mais que de seguimento deve-se falar em *pro*-seguimento, e a partir daí a totalidade da vida cristã pode ser descrita como “pro-seguimento de Jesus com espírito”. O “seguimento” remete ao canal da vida real configurado pela vida de Jesus. O “com espírito” remete à força para o caminhar real. E o “pro” remete à necessidade perene de atualização e à abertura à novidade do futuro (Sobrino, 2000, p. 482-483).

A tese de Jon Sobrino é que não há separação entre cristologia e pneumatologia, pois o seguimento de Jesus é o canal que deve percorrer (dimensão cristológica) e, o Espírito é a força para percorrê-lo atualizadamente (dimensão pneumatológica). Nesse sentido, a afirmação sobriniana corrobora nossa tese de que a libertação é desenvolvida com espírito, permitindo-nos afirmar que a espiritualidade da libertação tem uma dimensão antropológica como também pneumatológica, ou seja, Sobrino desenvolve uma pneumatologia da libertação para justificar sua tese de uma espiritualidade latino-americana da libertação (Sobrino, 2000, p. 482).

Embora falando do Espírito como a força para o seguimento, Sobrino não pretende fazer um ensaio sobre teologia dogmática trinitária (Bombonato, 2007, p. 357). Porém, para a teologia da libertação, enfoque que na teologia católica se chama trinitário, traz compreensões inovadoras para a espiritualidade cristã seja formal seja no conteúdo. Do ponto de vista formal, não se define apenas o que é espiritualidade, mas amplia esse conceito em sintonia com a história. Por isso, Sobrino reverbera que a espiritualidade não pode ser uma pura

imitação do que já se foi dado *a priori*, mas como um caminho a ser percorrido. Do ponto de vista do conteúdo, faz-se necessário responder quem é esse Deus trinitário e qual sua vontade para a história. A concepção trinitária sobriniana se expressa fundamentalmente em Deus como vida e que propicia trinitariamente vida: “O Pai é a origem e o plenificador da vida; o Filho é aquele que veio para trazer vida e vida em plenitude; o Espírito é o senhor e doador de vida” (Sobrino, 1992, p. 68).

Essa concepção de um Deus que é vida advém de um discernimento no próprio seguimento que Jesus realiza com espírito. Desse modo, espiritualidade significa propiciar vida e nisto consiste o seguimento proporcionar vida. A espiritualidade do seguimento se concretiza pela mediação dos pobres e precisa ser discernida diante da realidade, ou seja, o seguimento a Jesus de Nazaré é um verdadeiro discernimento cristão que gera vida como vontade de Deus e como definição do próprio Deus:

Entendemos por discernimento cristão a busca concreta da vontade de Deus, não somente para ser captada, mas também para ser realizada. Entendemos o discernimento, portanto, não só pontualmente, mas também como um processo no qual a vontade de Deus realizada verifica também a vontade de Deus pensada (Sobrino, 1985, p. 193).

O discernimento na teologia da libertação passa necessariamente pela valorização da figura de Jesus histórico. Com isto, pretende-se superar uma concepção muito abstrata e manipulável da figura do Cristo, fundamentando a espiritualidade cristã da libertação no seguimento a Jesus histórico (Sobrino, 1983, p. 97).

O seguimento na espiritualidade da libertação define o cristão. Essa ideia é retomada por Sobrino para fundamentar a partir de G. Gutiérrez a espiritualidade do seguimento na teologia latino-americana:

Seguir a Jesus define o cristão. Refletir sobre esta experiência é o tema central de toda teologia sábia [...]. Desde os primeiros passos da teologia da libertação, a questão da espiritualidade (o seguimento de Jesus, precisamente) tem constituído uma profunda preocupação. Além do mais, este tipo de reflexão está cõscio de que se desenvolvia – e se desenvolve – precedido pela vivência espiritual dos cristãos comprometidos com o processo de libertação. Experiência esta que se vive no coração do movimento iniciado pelos pobres na América Latina (Gutiérrez, 1987, p. 13).

O discernimento se percorre a partir do espírito que gera vida ou segundo o princípio de dinamismo e vida como opção positiva contrariamente à opressão que gera morte. Por isso, espiritualidade é vida cristã em totalidade, vida na realidade trinitária de Deus à maneira

histórica. Esse é um enfoque estritamente teologal da espiritualidade latino-americana. A espiritualidade cristã da libertação em seu aspecto teologal é viver a vida do Pai que enviou o Filho para dar a vida em plenitude no Espírito dador da vida. Sobrino supera uma visão puramente dogmática da concepção trinitária cristã atualizando-a hermeneuticamente, relacionada a partir de pneumatologia que se torna força geradora da espiritualidade da libertação.

Na verdade, Sobrino desenvolve uma pneumatologia da libertação, ou seja, o enviado do Pai, o Filho, realiza tudo com Espírito. Sob essa perspectiva, o Espírito não está justaposto em Jesus de Nazaré, mas a pessoa de Jesus é habitada pelo Espírito ou manifestação do Espírito. A espiritualidade sobriniana desenvolve uma verdadeira pneumatologia da libertação, apresentando as manifestações do Espírito na vida de Jesus. Por isso, “beber no próprio poço” é seguir Jesus na América Latina local onde se vive uma espiritualidade com espírito.

2.7 A perfeita relação entre cristologia e pneumatologia da libertação sobriniana

Para Sobrino, Jesus de Nazaré viveu uma prática com Espírito e a espiritualidade da libertação para ser fiel ao espírito de Jesus precisa viver o seguimento com Espírito. É bem verdade, que o Espírito não inventa uma estrutura de seguimento, mas a pessoa de Jesus já possui essa estrutura que está inserida na realidade ou encarrega-se da realidade para anunciar o reino e combater o antirreino. Por isso, a vida de Jesus é ação do Espírito que dá força ao seguimento (Sobrino, 2000, p. 483).

O caminho que leva ao conhecimento de Jesus é “o seguimento com espírito”, mas não a ação do Espírito independente do seguimento. Nesse sentido, a vida de Jesus está cheia de “espírito” e, conseqüentemente, a espiritualidade da libertação deve também está cheia de espírito que deve está não somente na subjetividade do seguidor, mas no objeto do seguidor.

Segundo Sobrino, Jesus em sua própria história fala pouco sobre o Espírito e nada de sua personalidade. Entretanto, os evangelistas apresentam-no cheio do Espírito de Deus: no batismo, nas tentações e na missão inaugural na sinagoga de Nazaré. É a tradição sinótica que objetiva o Espírito de alguma maneira considerando-o como força (*exousia, dynamis*), ou seja, como força que saía dele (Bíblia [...], 2006, Mc 5,30, p. 1766; Lc 8,46, p. 1803). Entretanto, essa interpretação objetiva a respeito do Espírito (personalizante) como uma força que saía de Jesus mostra que sua vida está penetrada por uma força especial, isto é, uma vida penetrada pelo Espírito de Deus. A espiritualidade da libertação como fiel ao seguimento de Jesus de Nazaré na história imbuí-se de espírito e segue Jesus libertador que é repleto do Espírito,

seguindo-o com espírito, incluindo no seguidor disponibilidade para viver e realizar tudo com espírito (Sobrino, 2000, p. 484).

A pneumatologia de Sobrino é descrita por meio do emprego da palavra Espírito com letra maiúscula para falar do Espírito de Deus ou Espírito Santo como a terceira pessoa da Santíssima Trindade na teologia cristã e espírito com letra minúscula para falar as manifestações do Espírito na história. Entretanto, essa diferença nem sempre aparece com nitidez, pois quando emprega o vocábulo quer se referir a uma força espiritual que impulsionava Jesus a viver no horizonte de sua missão e, portanto, deve acontecer a mesma coisa com o ser humano que vive a experiência da espiritualidade da libertação. Por isso, Sobrino tem uma preferência empregando o termo Espírito ligado a Deus e espírito ligado à missão de Jesus como também à espiritualidade vivida na teologia da libertação.⁴⁹

As manifestações do Espírito de Deus sempre apareceram na vida de Jesus de Nazaré que viveu, atuou e morreu com espírito não de forma mecânica, mas através de um sim a realidade do mundo determinado, original e sempre por fazer. Esses modos de assumir a realidade são “o espírito” com o qual se vive nos diversos âmbitos da realidade que são interpretados, depois, a partir da fé cristã na teologia da libertação como manifestações do Espírito de Deus. Essas manifestações do Espírito em Jesus são Espírito de novidade, Espírito de verdade e vida, Espírito de êxtase para o Pai (Sobrino, 2000, p. 484-485).

Percorremos essa compreensão pneumatológica sobriniana afirmando que o emprego da palavra Espírito se refere a Terceira Pessoa da Trindade, embora não se nomeie o adjetivo santo e espírito ligado sempre à manifestação divina em Jesus de Nazaré e no ser humano. Em outras palavras, o ser humano tem uma potência como força chamada de espírito que manifesta a força de Deus. Desse modo, a compreensão pneumatológica sobriniana é explicada por um complemento aludindo sempre às várias dimensões do próprio espírito. Ao mencionarmos a pneumatologia sobriniana, vamos citar algumas manifestações do espírito em Jesus de Nazaré e, conseqüentemente, na espiritualidade da libertação.

2.7.1 Espírito de novidade

Jesus é marcado pelo Espírito de novidade, pois se põe como criatura nova diante de Deus. Por exemplo, na cena da tentação, Jesus é chamado a encontrar a novidade do seu

⁴⁹ “Embora às vezes não se possa distinguir com nitidez, escrevemos ‘Espírito’ ou ‘Espírito de Deus’ (com maiúsculo), para nos referirmos ao Espírito Santo, a terceira pessoa da Trindade. E escrevemos ‘espírito com minúsculo para nos referirmos a suas manifestações na história” (Sobrino, 2000, p. 484, nota 50).

projeto de vida, procurando discernir o que é preciso fazer e como fazer. A vida do Nazareno é perpassada de espírito de discernimento e como tal exerce quando é chamado em liberdade a superar a lei, o templo e as tradições religiosas.

O exercício dessa liberdade foi para defender projetos como o amor, a justiça e a misericórdia. Por isso, a vida de Jesus é perpassada pelo espírito de liberdade que marca a vida e o fim de sua vida como novidade: Deus, reino, seguimento e curas. Há uma diferença entre o início de sua missão na Galileia e o fim de sua vida em Jerusalém. Jesus está aberto a essa novidade, confiando sempre em Deus-Pai próximo, mas continua sendo Deus mistério imanipulável. A morte de Jesus acontece em abertura a essa novidade e caminha para o futuro definitivo como também sua vida está perpassada de espírito de novidade e de abertura ao futuro (Sobrino, 2000, p. 485).

No horizonte da espiritualidade da libertação, Sobrino retoma o tema da novidade falando do Espírito como criatividade que é expresso em formas e modos necessários para viver a tarefa de libertação em situação de opressão. É uma forma de viver mais plenamente a vida cristã. A realidade histórica apresenta com nitidez uma criatividade para atualizar e viver os temas teológicos. Por isso, a criatividade é uma forma de viver com espírito (Sobrino, 1992, p. 118-119).

Para viver na criatividade do espírito, faz-se necessário realizar um verdadeiro discernimento cuja estrutura é semelhante à pessoa de Jesus de Nazaré que se dá através do seguimento. Por isso, discernir consiste em viver com o Espírito de Jesus que não é dado mecanicamente nem tampouco institucionalizado nas estruturas eclesiais, mas que é recriado ao longo da história segundo aos modos como o Filho, ou seja, Jesus de Nazaré foi discernindo sua criatividade a partir do horizonte do Pai vivendo tudo com espírito e no Espírito. A atitude de discernimento desemboca para os cristãos latino-americanos em descobrir o Espírito como verdade e vida.

2.7.2 O Espírito de verdade e vida como misericórdia

É importante destacar que o Espírito não se potencializa apenas em atitudes, mas também em conteúdo, pois viver na condição do espírito é proporcionar a vida. Desse modo, Jesus de Nazaré foi marcado por uma vida com espírito. Por isso, o Nazareno falava com autoridade na convicção de que deveria defender a vida dos pobres como uma verdade advinda do Espírito, ou seja, deixando-se preencher pelo espírito da verdade (Sobrino, 2000, p. 485).

Sobrino afirma que Jesus de Nazaré, imbuído pelo Espírito da verdade, questionava e desmascarava as falsas verdades, ou seja, o que fazia passar por Deus e os ídolos. Ele tinha uma vida perpassada pelo espírito da verdade, dando exemplo dessa verdade por meio do espírito de amor e misericórdia (Sobrino, 2000, p. 485).

O espírito de misericórdia significa reproduzir a vida de Jesus com espírito, ou seja, encarnar-se ou chegar a ser carne real na história, levando a termo uma missão que é proclamar a boa notícia do reino de Deus, denunciando a espantosa realidade do antirreino. O espírito de misericórdia parece ser estruturante na vida de Jesus de tal forma que deve ser compreendido como amor específico que está na gênese de um processo e permanece ativo, configurando os vários elementos dentro do próprio processo (Sobrino, 1994, p. 31-32).

Por isso, para Sobrino, no princípio estava a misericórdia de tal forma que a ação libertadora de Deus é um processo de misericórdia. Esse processo de misericórdia consiste em colocar o espírito da verdade e da vida como *ação* ou *reação* diante do sofrimento dos pobres infligido injustamente na sua existência (Sobrino, 1994, 32-33).

Jesus de Nazaré tem e age com misericórdia quando sente compaixão das pessoas, realizando todo seu projeto movido por esse espírito, tornando-o compadecido do sofrimento alheio. Embora a misericórdia não seja a única coisa realizada por Jesus, mas é o que configura sua vida, missão e o seu destino. Podemos afirmar que o sofrimento dos fracos, dos privados de dignidade, dos pobres sempre aparece como pano de fundo da missão de Jesus que lhe comove as entranhas, definindo sua personalidade, inteligência, ação e celebração. A atitude misericordiosa define o próprio Jesus em sua ação ou reação (Sobrino, 1994, p. 34-37).

O espírito de misericórdia dá forma às dimensões do ser humano, passando pelo conhecimento, esperança e práxis. Todas essas dimensões têm sua própria autonomia, porém são guiadas e configuradas pelo princípio fundamental da misericórdia. Trata-se de um amor primário como reação ao mundo sofredor dos pobres e não um amor sentimental, paternalista e individualista. O espírito de misericórdia reage perante o sofrimento alheio com opção primária e, ao mesmo tempo, uma reação correta, tornando-a cheia de espírito de verdade e vida para os pobres. Esse espírito de verdade e vida promove um verdadeiro êxtase como força de libertação.

2.7.3 *Espírito de êxtase*

Falar em espírito de êxtase pode ser perigoso porque pode parecer como esotérico ou a-histórico. Porém, não há outra maneira de falar dessa função específica do Espírito de Deus

como força para realizar o milagre da libertação, sem libertar o ser humano de sua própria subjetividade ou individualidade (Sobrino, 2000, p. 486).

Jesus de Nazaré é marcado pelo êxtase, chamando a Deus de Pai (Abba) com muita naturalidade. Desse modo, a vida do Nazareno é marcada pela oração e pela graça, não havendo espaço para *hybris* ou atitude prometeica, mas sempre aberto à iniciativa de Deus. Por isso, a vida de Jesus está marcada pelo espírito de gratuidade. Nisto consiste o verdadeiro êxtase de Jesus: seu descentramento fundamental é sair de si mesmo (Sobrino, 2000, p. 486).

Muitas vezes, emprega-se ou atribui-se, de modo improcedente, o êxtase ao Espírito. Esse modo de entender o extático do Espírito não pode ser atribuído a Jesus, pois não se encontram nele situações convencionalmente extáticas, nem de transe, mas com toda certeza foi um ser humano que saiu de si, ou seja, saiu do seu próprio eu para dedicar-se ao projeto de Deus em favor da pessoa humana (Sobrino, 2000, p. 486).

Viver com espírito de êxtase é sair de si para perceber a necessidade do outro que significa um espírito de solidariedade como abertura ao outro. Na verdade, o entendimento sobre o espírito de solidariedade consiste na atitude e convicção de que o cristão não vai sozinho a Deus, mas em companhia de todo povo, isto é, vive-se sua fé em um relacionamento que é dar e receber (Sobrino, 1992, p. 120-121).

A espiritualidade latino-americana da libertação como Jesus está impregnada de espírito, uma vez que para o Nazareno como também para todo ser humano, o ser espiritual não se visualiza em apenas falar do Espírito, mas em falar no Espírito e com espírito. A pneumatologia da sobriniana é marcada pela ação e reação do Espírito que consiste no seguimento ao Jesus histórico e, portanto, não mecanicamente, mas vivido e atualizado com espírito ou uma vida com espírito. Por isso, o seguimento é, então, o lugar de historicizar as manifestações do espírito, entrando em sintonia com o Espírito de Deus. No seguimento a Jesus sempre historicizado com espírito e sempre atualizado pelo Espírito de Deus está o princípio epistemológico da pneumatologia da libertação (Sobrino, 2000, p. 486-487).

Portanto, a pneumatologia sobriniana é marcada pela presença do Espírito que é novidade, criatividade, vida, verdade, misericórdia, êxtase, solidariedade vividos em uma prática com espírito. Trata-se de um novo caminho epistemológico para falar e viver o Espírito de Deus no espírito humano, relacionando pneumatologia e antropologia, reverberando o que para Sobrino é fundamental: o ser humano é portador de uma dimensão espiritual chamado de ser com espírito. Desse modo, a espiritualidade latino-americana da libertação precisa evitar perigos e exageros para não cair em uma realidade mecânica ou sem espírito.

2.8 Perigos e exageros da espiritualidade libertadora

O primeiro perigo a ser evitado é um exagerado protagonismo de um determinado grupo de libertação contra outros ou de todos contra grupos que militam pela libertação. Isso pode levar a desunião entre aqueles que fazem parte de uma espiritualidade libertadora, reduzindo a espiritualidade a uma prática que gera uma consciência ética de superioridade se autoafirmando em uma bondade pelo simples fato de realizar uma prática seja pessoal ou grupal. Por isso, a espiritualidade não é o mero exercício de uma prática, mas o que move e faz a prática acontecer, que é prática com espírito (Sobrino, 1992, p. 40).

O segundo perigo consiste em uma paulatina suplantação do popular, das maiorias populares sobre aquelas organizadas supervalorizando quadros e direções que embora sendo historicamente necessários e inevitáveis para a eficácia da luta, podem distanciar-se do povo real, de suas necessidades e sofrimentos concretos, ocasionando um povo ideal pensado. Neste sentido, a espiritualidade não é o conjunto da maioria, mas o que move uma luta de libertação para todos (Sobrino, 1992, p. 40).

Ao analisar o terceiro perigo, percebemos que não se pode absolutizar um mecanismo na prática da libertação permeada de uma conjuntura social, política ou militar. Isso para não reduzir a totalidade da vida do povo a um dos seus âmbitos, absolutizando um aspecto como se fosse a plenitude e tudo decorresse automaticamente desse aspecto (Sobrino, 1992, p. 40). A espiritualidade da libertação não se baseia em um único mecanismo, mas em uma abrangência que possa favorecer a dignidade integral libertadora do ser humano.

Um quarto perigo trata-se da manipulação do religioso para além de sua correta utilização que é a segura convergência entre libertação e o evangelho. Por isso, não se pode violentar a dimensão religiosa histórica dos povos, privando a motivação religiosa da libertação (Sobrino, 1992, p. 40-41).

O quinto perigo é o dogmatismo na análise, interpretação ou simples constatação dos fatos, construindo argumentos equivocados com posturas e interesses prévios não passando pelo crivo da verificação da realidade. É evidente que a espiritualidade da libertação não pode descartar a realidade que não é uma mera reprodução dos fatos (Sobrino, 1992, p. 41).

O último perigo é a ambiguidade no exercício do poder com forte tendência inata à autoafirmação e não ao serviço, convertendo tudo ao uso da hegemonia do poder, abusando desse serviço. A espiritualidade da libertação também se baseia no serviço prestado e não na autoafirmação dos líderes (Sobrino, 1992, p. 41).

Por isso, a espiritualidade da libertação tem sua fundamental vocação que se traduz como um verdadeiro projeto de libertação que se apoia no programa de felicidade de Jesus de Nazaré chamado de bem-aventuranças (Bíblia [...], 2006, Mt 5, 1-12, p. 1716-1717). Esse programa para a espiritualidade propõe que inicialmente deve-se começar pelos pobres como a vocação que a espiritualidade da libertação permite e exige (Sobrino, 1992, p. 49).

Em contrapartida, a vocação da espiritualidade da libertação é inspirada nas bem-aventuranças do sermão da montanha que advém de uma prática espiritual da comunidade cristã neotestamentária. Essa característica é desenvolvida por Sobrino a partir de I. Ellacuría:

A espiritualidade cristã deve ser orientada segundo o espírito do sermão da montanha. Certamente, o sermão da montanha e as bem-aventuranças não expressam toda a riqueza e mensagem de Jesus, porém, dão pautas muito específicas que não podem ser ignoradas sob pena de abandonar algo essencial a espiritualidade cristã. E essa ignorância ocorre, frequentemente, porque esses textos não foram escritos para poderes institucionais nem civilizações da riqueza; e hoje, os cristãos, predominantemente, na marcha do mundo e da igreja, têm muito a ver com os poderes institucionais e com a civilização da riqueza. Não que se deva buscar uma leitura mecânica do sermão da montanha, como se sua letra pudesse se substantivar e se transformar em lei fixa; deve se reviver essa leitura a partir do Espírito e da própria situação histórica. O alento de Cristo, renovador e criador, porém não suporta ruptura, esquecimento nem mistificação da palavra primigênia e fundante, porque não existem dois espíritos nem dois cristos. É aqui que deve ser posto esse caráter essencial da espiritualidade cristã que é a opção preferencial pelos pobres, e a luta pela justiça (Ellacuría, 1999, p. 244).

A espiritualidade da libertação visa à felicidade dos pobres como valor específico e prático no exercício desta corrente espiritual. Neste sentido, Sobrino faz uma hermenêutica dessa unidade literária bíblica cristã das chamadas bem-aventuranças no evangelho de Mateus.

Os *limpos de coração* significam uma purificação de visões que mantém o ser humano duradouramente aberto à verdade por meio de uma análise verdadeira da história, isentando-se de toda manipulação e enganos a respeito de si mesmo e do processo de libertação para não cair no perigo de confundir a propaganda com a verdade. É preciso ter uma verdadeira atitude de discernimento e conversão para a libertação. Essa purificação de coração é a profunda castidade do conhecimento e da vontade para não buscar a si mesmo nem impor as próprias ideias e nem manter seus interesses no processo da libertação (Sobrino, 1992, p. 49).

Os *misericordiosos* são os perseverantes na luta por libertação, assumindo como ato de misericórdia a dor dos pobres. Essa dor causa indignação e cólera contra os opressores, a exemplo dos profetas e de Jesus de Nazaré. Entretanto, a cólera não é a motivação, mas sim a misericórdia de Jesus, “*misereor super turbas*” (Mc 6,34). Essa misericórdia move a denúncia

profética manifestada como grande ato de amor pelos pobres com um duplo objetivo defender os injustiçados e oprimidos e levar os opressores à conversão. Do ponto de vista histórico, na luta por libertação se visibiliza a dor dos pobres como algo crônico que deve ser eliminado. Porém, é preciso compreender que a luta por libertação não acontece facilmente. Desse modo, faz-se necessário criar estratégias e táticas da libertação para diminuir a dor dos pobres. Por isso, não é um sentimento puramente psicológico e afetivo para uns estarem mais empenhados do que outros, mas a misericórdia é estruturalmente a maneira de expressar que no início e continuidade da luta por libertação está um grande amor pelos pobres (Sobrino, 1992, p. 49-50).

Os que procuram a paz são os que não fizeram da luta um fim último e nem depositaram nela toda a confiança nem tampouco a converteram em uma ideia carregada de um campo semântico platônico ou celestial, mas são justamente os que encontram na luta uma necessidade de promover o ardente desejo pela paz. Historicamente, são os que em tempo de luta e guerra sabem procurar e humanizar os conflitos mesmo em meio à guerra, ou seja, buscar soluções em todos os meios possíveis para pacificar os conflitos. Em linguagem bíblica, são aqueles que desejam substituir as espadas pelos arados para que cessando as guerras se possa arar a terra (Sobrino, 1992, p. 50).

Os que sabem perdoar são aqueles que não querem destruir o futuro do adversário. Esse ato não é uma atitude psicológica, mas uma atitude realizada pelos cristãos que reconhecem no adversário a possibilidade de sentimentos humanos. Trata-se de uma abertura histórica ao diálogo, necessário do ponto de vista político, mas também necessário para que haja reconciliação que é uma condição *sine qua non* para que haja um triunfo duradouro de uma sociedade humanizada (Sobrino, 1992, p. 50).

Finalmente, os pobres são os que acreditam que na pobreza há força, ou seja, que a pobreza é o lugar do espírito. Os pobres materiais na corrente lucana e os cheios de espírito na corrente mateana são os que lutam contra uma pobreza como miséria injusta, opondo-se a um projeto desumanizador baseado na riqueza e no poder que conseqüentemente gera uma “civilização da pobreza”. Nesse sentido, é preciso superar a miséria, mas valorizar a austeridade para que todos possam compartilhar de um projeto humanizador, cessando o desenfreado consumismo. Do ponto de vista histórico, as lutas de libertação colocam o pobre no centro como realidade fontal do espírito, ou seja, que a luta por libertação seja para os pobres e dos pobres (Sobrino, 1992, p. 50-51). Por isso, “ser pobre com espírito designa algo mais global que uma atitude de desprendimento dos bens materiais” (Teixeira, 1994, p. 27).

Os pobres são os que vivem sua materialidade, sua tomada de consciência em uma prática com espírito baseada na esperança, misericórdia, fortaleza na perseguição, no amor e com maior amor de dar a vida pela libertação. Segundo Sobrino, Ellacuría faz uma síntese genial e sistemática das bem-aventuranças em Mateus e Lucas:

Por isso, embora pudesse parecer um desvio do texto literal, a tradução real de “pobres de espírito” é “pobres com espírito”, isto é, pobres que assumem sua pobreza real em toda a sua imensa potencialidade humana e cristã a partir da perspectiva do Reino. Não basta o fato material da pobreza, como não basta a situação da pobreza material por uma intencionalidade espiritual. É preciso encarnar e historizar o espírito de pobreza e é preciso espiritualizar e conscientizar a carne real da pobreza (Ellacuría *apud* Sobrino, 1996, p. 191-192).

O chamado sermão da montanha explicita a categoria espírito que é extremamente necessário para a prática. A espiritualidade da libertação não analisa somente a prática de Jesus, mas também o espírito dessa prática que é ser “pobres com espírito”, ter entranhas de misericórdia, ser puro de coração, viver a humildade e trabalhar pela paz (Teixeira, 1994, p. 26-27).

A chave hermenêutica de interpretação das bem-aventuranças é absolutamente nova no sentido de que entende a pobreza exige uma historicidade e uma espiritualidade. Por isso, podemos dizer que Sobrino continua elencando as duas faces de seu pensamento: espírito e libertação. Com a palavra espírito quer traduzir o que está profundamente enraizado na pessoa humana como portadora de uma espiritualidade. Com a palavra libertação como categoria histórica e antropológica enfatiza a causa motora que move a espiritualidade latino-americana, ou seja, propõe uma libertação com espírito:

A aceitação ativa da própria pobreza imposta, a solidarização efetiva com os pobres reais e perseguição que sobrevém por causa de sua justiça, é a base espiritual da igreja dos pobres. Portanto, trata-se efetivamente de encontrar o espírito cristão e eclesial da pobreza, de espiritualizar e não viver como mero dado bruto da existência a pobreza e a miséria; mas trata-se de uma espiritualização que não se alcança diretamente com uma mera intencionalidade de querer ser pobres (Sobrino, 1982, p. 147).

Trata-se de uma verdadeira irrupção dos pobres na espiritualidade latino-americana. Os pobres tornaram sem esconderijo uma causa da espiritualidade da libertação de uma forma dupla: com seu sofrimento e com sua esperança.

2.9 A espiritualidade da libertação com espírito: do sofrimento à esperança

Os pobres e empobrecidos deste mundo são confrontados com esperança e desesperança. Por isso, na visão de Sobrino, perceber o sofrimento dos pobres é assumir a perspectiva das vítimas:

A perspectiva das vítimas é necessária para a teologia [...]. Essa dificuldade em assumir a perspectiva das vítimas leva a um paradoxo, pessoalmente falando, me fez pensar e quero simplesmente expor: os privilegiados de Deus e destinatários primeiros de sua revelação, os pobres e as vítimas, não podem fazer teologia (no sentido que em esta se entende convencionalmente). Quanto a nós que podemos fazer teologia, somos os não-pobres, não vítimas. Então, podemos nós, as não-vítimas fazer teologia cristã na perspectiva das vítimas? [...]. Os pobres e as vítimas trazem à teologia algo mais importante que conteúdos: trazem luz para que os conteúdos possam ser vistos adequadamente (Sobrino, 2000, p. 18).

Na visão sobriniana, as vítimas têm um papel hermenêutico na teologia e, por assim dizer, na espiritualidade latino-americana, pois no sofrimento e na opressão, na esperança e na libertação, histórica e existencialmente, as vítimas (pobres) abrem os olhos das não-vítimas (ricos) para enxergarem a realidade de outra maneira, ou seja, na própria perspectiva das vítimas.

A espiritualidade da libertação é parcial, identificando-se com as vítimas sofredoras que precisam de libertação. As vítimas vivem uma experiência de cruz. “Essa é a condição normal do povo crucificado: fome, doença, casebres, analfabetismo, frustração por falta de educação e emprego, dor e sofrimento em resumo” (Sobrino, 1996, p. 369).

As vítimas vivem uma verdadeira opressão que não deve ser compreendida apenas *doloristicamente*, como exaltação da dor e apoteose do sofrimento ou *asceticamente*, como lugar propício para a prática das virtudes. Por isso, a opressão se converteu em sinal hermenêutico para ser vivida cristãmente no horizonte da esperança e da prática da libertação (Sobrino, 1982, p. 231).

Acrescentamos que a opressão não é um lugar hermenêutico entre outros lugares, mas o *lugar de fato* onde acontece o sofrimento, isto é, uma realidade histórica e real, mas também um *lugar de direito* que é iluminado pela bíblia cristã para compreender o seguimento a Jesus de Nazaré (Sobrino, 1982, p. 230).

As vítimas são um povo sofredor, desfigurado, torturado e assassinado de tal forma que possibilita uma hermenêutica transparente e fundamental para fazer teologia e espiritualidade da libertação a partir da condição histórica de um povo crucificado. Por isso, é “*in actu*”, um desmascaramento de um poder político-econômico opressor.

Essa realidade opressora ou de sofrimento se converte em causa que justifica uma espiritualidade da libertação em dois pontos essenciais. O primeiro é manter a esperança não somente em forma de anúncio, mas como motor que se converte em prática para a libertação. O segundo é manter o amor como motivação formal para a prática da libertação. Nesse sentido, é preciso sublinhar que na própria luta justa do povo crucificado haja uma passagem de sua *infraexistência* à sua *existência*. O povo crucificado deve manter sua proexistência em vista da existência do outro. Esse outro é, em primeiro lugar, a totalidade do mundo dos oprimidos para cuja libertação o indivíduo ou grupos libertadores devem trabalhar (Sobrinho, 1982, p. 235-236). Trata-se do “outro” coletivo que assume a perspectiva das vítimas, isto é, os pobres deste mundo:

Muito concretamente, isto significa que, na prática da libertação, pergunta-se ao homem se na verdade é a dor do “outro” que quer vencer e se o que busca é a libertação do “outro”. O pobre é de tal modo o “outro” que exige absolutamente a excentricidade do homem; que na prática da libertação, seja realmente essa libertação o que se procura, e não diretamente (embora seja de maneira sutil) o sentido da própria vida, se bem que de fato esse sentido se encontre na prática da libertação (Sobrinho, 1992, p. 45).

Sobrinho se serve categoria transcendente com o nome de alteridade usada por E. Levinas para falar do outro como o oprimido na América Latina: “os pobres desempenham o papel de *alteridade* radical para os que não são pobres, e daí surge o princípio de *descentramento*” (Sobrinho, 1994, p. 60). Na verdade, “é o pobre quem de maneira muito eficaz, coloca o homem diante da alternativa de eleger-se a si mesmo ou eleger o outro, de aceitar ou não frases evangélicas tão simples como aquela que afirma que: é mais feliz quem dá do que quem recebe” (Sobrinho, 1992, p. 45).

O descentrar acontece por meio das vítimas que são capazes de fazer uma mudança, tirar o ser humano do centro e colocar o amor. Entretanto, esse amor extrapola os limites de pertença à religião ou mesmo por ser democrata e querer ser o melhor, mas o descentramento acontece pela compaixão (Sobrinho, 2007, p. 157). Porém, para os que pertencem ao cristianismo, o mistério da salvação do ser humano implica um Deus com alteridade (diferente, onipotente e, por isso, distante), mas também um Deus com afinidade: parecido conosco, crucificado e próximo (Sobrinho, 2007, p. 196).

A espiritualidade da libertação leva muito ao extremo a radicalização do amor esquecendo-se de si mesmo como uma excentricidade ou descentramento para que na libertação não introduza o eu, mas o outro pobre. Esse esquecimento é uma exigência radical porque no processo de libertação, a espiritualidade se volta para o outro a fim de que cesse

toda ameaça e perseguição (Sobrino, 1992, p. 45). Por isso, o processo de libertação da opressão e sofrimento anuncia a realização da esperança:

A priori não se pode responder por que a esperança se mantém na prática da libertação. Mas talvez, se possa dizer que a esperança vive, em última análise, do amor. Quem ama radical e desinteressadamente os pobres deste mundo faz algo absolutamente bom, registrado para sempre pela história. É possível que a partir daí não se possa afirmar senão uma teologia negativa da esperança: que é melhor sofrer por amor aos pobres do que o contrário; que nada se pode fazer de melhor do que dar uma esperança aos pobres (Sobrino, 1992, p. 47).

Podemos afirmar que a espiritualidade da libertação a partir da esperança está totalmente em ligação com a perspectiva cristã. Essa esperança é anunciada em forma de promessa. Essa promessa na teologia da libertação é uma mensagem de esperança para todos os oprimidos da história. Trata-se de uma espiritualidade que a partir da ortopraxia construiu uma leitura da libertação como esperança. Desse modo, a teologia da libertação anuncia a esperança como libertação.

Na espiritualidade da libertação, a fé aparece totalmente unida à vida. Não se pode dissociar a fé do compromisso libertador. A esperança inspira as ações para diversas situações da vida. O chão de onde nasce e desenvolve a esperança é marcado por uma dupla realidade contraditória: a falta de pão, trabalho e moradia e, ao mesmo tempo, o desperdício de pão, trabalho e moradia. “A esperança dos pobres aponta, em primeiro lugar, para um futuro que é captado, ao mesmo tempo, por um lado, como dom e promessa e, por outro, como exigência e ação” (Sobrino, 1992, p. 191).

A teologia da libertação apresenta uma reflexão sobre a esperança em dois níveis: a promessa de Deus sobre o futuro da humanidade e da história, ou seja, o advento do reino de Deus e a luta por libertação que vai se concretizando na história: “captar a história como promessa levou, de fato, os pobres atuar por própria iniciativa” (Sobrino, 1992, p. 192). Esses dois aspectos da esperança: promessa e história sinalizam que Deus atua e conta com a participação do ser humano para transformar toda situação de opressão em libertação, ou seja, a espera do futuro acontece de modo ativo.

A espiritualidade da libertação a partir da esperança está mergulhada numa experiência de fé, mas também tem um princípio histórico vivido de forma proativa.

A esperança dos pobres é ativa, que levou a sua organização ao nível social, político, eclesial e, em casos-limite, também militar. É uma esperança dialética e conflitiva, pois é esperança contra o presente e contra o passado — diferentemente de outras esperanças no Primeiro Mundo, que veem num passado recente um paraíso perdido —, e é esperança que luta por destruir as raízes profundas da pobreza e da morte,

contra as quais as querem conservar. É uma esperança sóbria, embora passe por momentos eufóricos, e persistentes, porque aprende também a não confundir as possibilidades da história com uma iminente parusia. É uma esperança na libertação dos pobres, realizada substancialmente pelos próprios pobres. É isto que o ideal de “revolução” recolhe, embora de forma dramática e manipulável: é a colocação em ação da esperança dos pobres (Sobrino, 1992, p. 192).

A esperança faz com que haja um compromisso com a vida presente e, ao mesmo tempo, mantém essa tensão em busca do futuro. Com efeito, também o presente se mostra limitado e não satisfaz totalmente o próprio desejo do ser humano.

Em sua própria condição existencial, busca-se a realização dos projetos humanos, não se limitando a eles. Há uma realidade antropológica que move o ser humano. É algo existencial e inerente a cada pessoa que almeja a felicidade e busca a libertação. Para Sobrino, o ser humano é por natureza “ser-esperança” porque além de provar conquistas ao longo do percurso histórico, pode fazer a experiência de fé de que um crucificado ressuscitou como esperança para os crucificados da história (Sobrino, 2000, p. 61).

A esperança é uma categoria antropológica, pois o ser humano é movido por uma sede de buscar algo concreto, de resolver suas dificuldades e encontrar o que lhe satisfaz e realiza. Entretanto, a esperança por uma libertação definitiva não se esgota na luta e nas conquistas sociais e humanitárias. A própria esperança antropológica anuncia uma libertação definitiva e plena. No que concerne à esperança, Sobrino afirma ser uma categoria antropológica, assim como fizera com a espiritualidade:

Quisera falar da esperança dos pobres na América Latina de forma teológica, mas a partir de sua realização. Não se trata, portanto, de partir de conceitos filosófico, bíblicos ou teológicos embora sem dúvida estes sejam necessários para apresentar a realidade de maneira refletida e, no caso da reflexão teológica, para conseguir, além mais, algum critério do que cristãmente se entende por pobreza e esperança. Trata-se de partir da realidade, o que, se é importante no caso da pobreza para que a trágica radicalidade não desapareça por trás do conceito, é mais importante no caso da esperança, verdadeiro milagre cuja existência é conteúdos nada evidentes só podem ser contados a posteriori com assombro e agradecimento (Sobrino, 1992, p. 186).

Certamente, a realidade como realidade antropológica onde está inserido o pobre é condição de possibilidade de esperança. Trata-se de captar essa realidade dos pobres com esforço porque ela se dá a conhecer. Neste sentido, a esperança tem destinatários próprios que são os crucificados da história. É um verdadeiro acordar do sono da morte ou uma elevação dos que estavam abaixados. O ser humano é por natureza um ser-da-esperança porque pode realizá-la ao longo da história. Essa característica antropológica averigua de que tipo de esperança se está falando, distanciando simplesmente de uma abordagem genérica (Sobrino, 2000, p. 61). Por isso, compreendemos que o espírito é sinônimo de vida.

2.10 O espírito sinônimo de vida: uma releitura sobriniana

É preciso recordar a antropologia sobriniana que afirma ser o espírito uma dimensão constitutiva do ser humano. Desse modo, o espírito como categoria própria do ser humano é símbolo da vida ou mesmo pode ser traduzido como vida. Isso significa que o espírito tem seu habitat em seu próprio corpo, que é vida, contendo toda sua manifestação. Em consequência disso, podemos afirmar que o ser humano é espírito e vida. Em outras palavras, não existe espírito, sem vida, respiração, memória, imaginação, pensamento, reflexão, linguagem, criatividade. Todas essas potências inerentes à pessoa humana significam vida:

A dimensão espiritual da vida humana tem a ver, portanto, com seu dinamismo vital (espírito humano) e com a fonte ou princípio desse dinamismo (Espírito de Deus). Por um lado, ela diz respeito ao dinamismo vital, isto é, à vitalidade, ao caráter ativo, ao instinto, à força, à energia, aos impulsos, as motivações, às paixões, aos projetos, aos sonhos etc., que fazem da realidade humana uma realidade viva/ativa, uma realidade aberta, transcendente, dinâmica, inacabada, em realização para além de todo materialismo, imediatismo e determinismo. Por outro lado, ela diz respeito à fonte ou princípio desse dinamismo, isto é, trata o dinamismo vital como dom/gracia de Deus para além de todo imanentismo e de toda autossuficiência (Aquino Júnior, 2014, p. 25-26).

Por isso, a compreensão de Espírito/espírito está inserida em referência a transcendência e para o cristianismo a Deus e como dimensão antropológica é condição própria e constitutiva da pessoa humana. Entretanto, ambas as concepções se inserem no termo vida seja como princípio e fonte desse dinamismo vital seja como o próprio dinamismo atuante no ser humano. Por isso, que a espírito pode referir-se à vida humana (espírito humano) e a Deus (Espírito Santo) ou ainda a ambos ao mesmo tempo (Aquino Júnior, 2014, p. 24). Essas duas concepções estão entrelaçadas que não distintas, porém jamais podem ser opostas. O Espírito tende sempre a designar na pessoa humana um elemento essencial e inexpugnável, ou seja, o que o faz viver e emana dele sem ele fingir, “o que é mais ‘ele’ sem que ele consiga dominá-lo” (Léon-Dufour, 2009, p. 204).

Em todas as línguas clássicas e bíblicas, “espírito” é uma palavra capaz de suscitar diversos sentidos, assim como também, há muitas analogias, provocando diversos significados (Léon-Dufour, 2009, p. 204). A palavra espírito como força vital está mergulhada em um campo semântico que abrange várias áreas do saber definindo-o como “spiritus”, “pneuma” e “ruah”. Entretanto, todas as concepções partem da definição de espírito derivada etimologicamente do termo latino “*spiritus*”, sendo traduzido por sopro, exalação, respiração

e alma derivado do latim. Emprega-se também o termo grego “*pneuma*” que quer dizer sopro animador (Marcelino; Coutinho, 2022, p. 324). O termo hebraico “*ruah*” na cultura bíblica não faz oposição entre a dimensão material e espiritual do ser humano, ou seja, não separa matéria e espírito. Nesse contexto semântico, espírito significa vida, construção, força, liberdade. Trata-se de uma dimensão que se associa à matéria, ao corpo e à realidade, dando-lhe vida, possibilitando o crescimento e a criatividade (Casaldáliga; Vigil 1996, p. 22).

Os vocábulos (“*spiritus*”, “*pneuma*” e “*ruah*”) em suas concepções originárias e etimológicas apresentam um nexos entre espírito e vida de tal maneira que elucida uma antropologia que pode ser chamada de pneumatológica, designando o espírito como vitalidade própria do ser humano que engloba o físico e o psíquico. Trata-se de uma força vital, animação, mente e vontade que se pode falar de um espírito entendido como potência do ser humano (Hilberath, 2002, p. 409). O espírito (em hebraico *ruah*) é traduzido como sopro, sendo em primeiro lugar o do vento. Desse modo, o vento sopra sobre a terra sólida e inerte, ocasionando vida. Espírito é também respiração como força que sustenta e anima o corpo com sua massa. Também, fala-se em espírito do ser humano. Por isso, tudo o que engloba o ser humano, e suas impressões e emoções são expressos pela sua respiração como alegria, orgulho, tudo modifica sua respiração. A palavra *ruah* é, portanto, própria expressão da consciência humana, do espírito (Léon-Dufour, 2009, p. 204).

O binômio espírito e vida consistem em duas vertentes: princípio de vitalidade e experiência concreta da vitalidade, isto é, vivência. Por isso, a vida é vista como o exercício pleno das faculdades humanas, como prazer que acompanha o exercício das funções vitais e como a integração com o mundo e com a sociedade. Por isso, podemos afirmar que a vida vem do espírito que gera a própria vida marcada pelo vigor do corpo e pelas forças e energias desenvolvidas em suas funções. Em outras palavras, a vida do ser humano é vida no espírito.

O espírito é uma dimensão integradora da pessoa humana que se caracteriza como forma de viver. Essa dimensão não se resume à respiração, mas articula fala e linguagem gerando uma comunicação com sentido em abertura ao universal capaz de abarcar corporeidade, vitalidade e sociabilidade. Desse modo, o espírito como vida impulsiona a integração da pessoa humana:

Em hebraico a palavra espírito, “*ruah*”, significa vento, respiração, hálito. O espírito é, como o vento, leveiro, potente, envolvente, imprevisível. É, como o alento, o vento corporal que faz com que a pessoa respire e se oxigene, para poder continuar viva. É como o hálito da respiração: quem respira está vivo; quem não respira, está morto. O espírito não é outra coisa senão o melhor da vida, o que faz com que ela

seja o que é, dando-lhe caridade e vigor, sustentando-a e impulsionando-a (Casaldáliga; Vigil, 1996, p. 22).

Concordamos com os escritores latino-americanos da libertação sobre emprego do termo espírito como vida, pois, quando se fala do espírito de uma pessoa, quer dizer o mais profundo do seu ser, ou seja, suas motivações, ideal, utopia, paixão, luta e a mística pela qual se vive e se luta (Casaldáliga; Vigil, 1996, p. 22).

Quando se aborda a espiritualidade como vivência do espírito sendo uma dimensão integrante da vida humana em ligação com dinamismo vital, queremos englobar tudo que se refere à espiritualidade como dimensão antropológica e, portanto, também a espiritualidade cristã. Estamos reverberando um dinamismo vital que também pode se dá em ligação com Deus. Na espiritualidade cristã indicamos que se dá por meio da vida e da práxis em prosseguimento a Jesus de Nazaré. Por isso, falar da espiritualidade na experiência cristã é apresentar a experiência do Espírito de Jesus de Nazaré, ou seja, viver como Ele viveu e do que Ele viveu, configurando-se e conformando-se a vida à sua vida (Aquino Júnior, 2014, p. 28).

Os teólogos latino-americanos se apropriam da concepção do espírito como vida para desenvolver uma espiritualidade da libertação. Na verdade, a espiritualidade da libertação concebe o espírito como vida que anima um processo libertário. Por isso, Jon Sobrino afirma que é preciso desenvolver uma prática com espírito e colocar espírito em tudo que se faz, uma vez que o ser humano é também espírito. O fundamental dessa prática é seguir Jesus de Nazaré com espírito ou viver no horizonte do seu espírito (Sobrino, 1992, p. 10). Viver no horizonte desse espírito é percorrer um caminho que se chama seguimento. A convergência entre seguimento e espírito se dá por meio de Jesus de Nazaré, pois o seguimento de Jesus é a estrada que se deve percorrer chamada de dimensão cristológica e o Espírito é a força para percorrê-lo que se chama de dimensão pneumatológica (Sobrino, 2000, p. 48).

A dimensão cristológica não está justaposta a dimensão pneumatológica e como tal não gera dinamismos diferentes nem tampouco contraditórios, mas provoca realidades convergentes que respondem a realidade. Por isso, o seguimento é a estrutura da vida ou a estrada marcada por Jesus para se caminhar, enquanto que o Espírito é a força capacitadora para trilhar real e atualizadamente por essa estrada ao longo da história (Sobrino, 2000, p. 48). Partindo desse pressuposto, Sobrino estabelece a correta relação entre Jesus e o Espírito, aprofundado e experienciado na categoria do seguimento de tal maneira que o espírito gera vida na história dos povos da América Latina. Tudo isso significa seguir Jesus de Nazaré valorizando o mais histórico de sua vida que é uma prática com espírito:

Nossa tese é que o mais histórico do Jesus histórico é sua prática com espírito e o espírito com que a executou [...]. O histórico não significa, então, dum ponto de vista formal, aquilo que é simplesmente datável no espaço e tempo, mas o que nos é transmitido como encargo para continuar a ser transmitido. O seguimento, considerado antes de tudo um prosseguimento em sua prática [...]. O mais histórico de Jesus é sua prática, e acrescentamos o espírito com que a realizou e com o qual imbuíu: honradez para com a realidade, parcialidade para com o pequeno, misericórdia fundante, fidelidade ao mistério de Deus. Esse espírito é, por um lado, o modo de ser de Jesus, o que lhe foi dado de antemão, se se preferir, mas também intrinsecamente relacionado com sua prática. Por um lado, esse espírito tornou-se concreto e por isso real através de uma prática, pois dentro dela, não em sua pura interioridade, Jesus foi questionado e potenciado. Por outro lado, esse espírito não foi só acompanhante necessário de sua prática, mas também modelou, deu-lhe uma direção e inclusive a potenciou em sua eficácia histórica (Sobrino, 1996, p. 83-85).

A cristologia sobriniana é constituída com espírito de tal forma que não é possível separar Cristo e Espírito. Na verdade, Jesus só pode ser visto com espírito ou fala-se de um espírito de Jesus. Nesse sentido, Jesus como espírito exige uma historização que significa captar a história de Jesus de Nazaré, ou seja, significa que mais profundo de Jesus histórico é o seu espírito como capacidade de abrir nova história através de um seguimento (Sobrino, 1983, p. 157). Acrescentar o espírito de Jesus à sua prática é uma novidade própria da teologia latino-americana para que haja uma consonância positiva entre espiritualidade e atividade libertadora, ou seja, para não cair em um puro espiritualismo ou puro ativismo (Sobrino, 1996, p. 85). Nesse sentido, justifica-se que a espiritualidade da libertação começa metodologicamente com a prática com espírito de Jesus.

O Espírito tem como função fazer a memória e imaginação de Jesus de Nazaré como pessoa histórica que viveu com espírito: é na verdade uma cristologia aberta e permeada de uma antropologia pneumatológica (Sobrino, 1994, p. 186).⁵⁰ Trata-se de uma atualização da vida de Jesus na caminhada do povo pobre da América Latina com a função de gerar vida. Nesse sentido, memorizar significa voltar sempre à pessoa de Jesus de Nazaré e promover vida justa para os pobres, sendo que é na vida e na práxis jesuânica que o Espírito se manifesta (Bombonato, 2007, p. 360).

Por isso, memória e imaginação a respeito de Jesus são realidades fundamentais para a espiritualidade da libertação, encontrando, por assim dizer, o essencial que é ser e viver como Jesus viveu, ou seja, permanecer no Espírito de Jesus. Para tanto, a relação entre Jesus e Espírito se dá por meio de dois aspectos: a vida jesuânica como lugar e manifestação do

⁵⁰ SOBRINO, J. *El Espíritu, memoria e imaginación de Jesús en el mundo*. “Supervivencia” y “civilización de la pobreza”. In: *Sal Terrae*, n. 966, p. 186, marzo 1994.

Espírito que tem como função a memória e a imaginação da pessoa de Jesus (Bombonato, 2007, p. 360).

Quando Sobrino afirma que o Espírito é a memória e a imaginação de Jesus de Nazaré, compreendemos que se trata de dimensões antropológicas embora revistas de uma leitura teológica. Enquanto a memória e a imaginação são dimensões próprias da pessoa humana recordam de forma anamnética a espiritualidade ativa como fenômeno próprio do ser humano não apenas como lembrança, mas como presença na realidade histórica. Por isso, memória e imaginação é a consciência do espírito em prol de uma causa ou luta. Na América Latina, exercem-se memória e imaginação recordando e realizando a luta dos pobres por libertação.

Para Jon Sobrino, compreender que a vida é espírito e a relação entre ambos é de suma importância para o entendimento e esclarecimento sobre a espiritualidade da libertação. Desse modo, não existe vida espiritual sem vida histórica e real. Por isso, na América Latina, não se pode falar de vida espiritual sem que se reflita sobre a vida real dos pobres através de uma prática também impregnada de espírito (Sobrino, 1992, p. 11).

Portanto, para a teologia latino-americana, o ser humano enquanto busca e luta pela libertação é um ser de esperança, pois historicamente o povo latino-americano luta no horizonte libertação para alcançar a liberdade de toda miséria e opressão. É a esperança que anima a luta e a caminhada para uma libertação plena.

Por isso, para essa espiritualidade confrontar-se com essa realidade histórica é confrontar-se com essa pobreza e que esse confronto não é optativo, mas inevitável. Assumir a causa dos pobres na espiritualidade libertadora não é algo opcional, mas essencial, pois o mundo dos pobres deu origem à chamada teologia da libertação (SOBRINO, 1994, p. 49).

A espiritualidade da libertação partilha a realidade dos pobres e a assume como matéria de sua gênese espiritual, partindo de uma realidade bem antropológica e histórica. De fato, os pobres são uma realidade concreta que capacita a reler a espiritualidade e compreendê-la a partir da libertação no sentido de que estes pobres desempenham um papel de alteridade radical ou parcialidade radical na espiritualidade.

Ao falar de esperança para os pobres latino-americanos, trata-se partir da realidade de sofrimento, que é a pobreza trágica que faz o ser humano se assombrar e proclamar um grande clamor. A essa realidade assombrosa cabe uma espiritualidade da libertação com espírito que possibilita uma esperança nesta realidade de cativo. Nesse sentido, suscita-se um espírito novo: esperar “sendo” (Sobrino, 1992, p. 193).

A abordagem sobre a espiritualidade por meio do espírito de esperança na realidade da América Latina significa vislumbrar frutos no presente ainda que seja de forma modesta e

limitada, mas real. A esperança faz como que acordar de um sono, percebendo o antes e o agora implicando mudança ou metanoia na vida dos pobres no espírito com que a vivem. A consciência do valor dos pobres se visualiza na grande descoberta de torná-los sujeitos de sua história. A esperança dos pobres é um esperar atuando ou um esperar sendo. Por isso, a vida nova dos pobres tem como esperança fundamental a superação do egoísmo, de insolidariedade, não fraternidade e injustiça (Sobrino, 1992, p. 193).

A esperança configura uma nova sociedade baseada em viver com espírito, vivendo na pobreza e não na miserabilidade. Por isso, o espírito de esperança promove uma nova sociedade baseada na alegria experimentada na cotidianidade da vida. Trata-se de uma esperança frutífera, sem cair na espera de fáceis messianismos nem na resignação, mas vivendo com espírito, desencadeando em pobres com alegria, que sabem chorar e cantar, constituindo um grande perigo para os opressores porque mesmo vivendo na pobreza mantém vivo o espírito (Sobrino, 1992, p. 194).

Portanto, comungamos da ideia de que uma espiritualidade latino-americana não é uma espiritualidade a priori original, pois se apoia não arcabouço da tradição cristã (Galilea, 1984, p. 8). Entretanto, não se pode negar que a espiritualidade latino-americana da libertação propõe algo novo e parte de um lugar novo que é o chão social da América Latina. Soma-se a este projeto de libertação a originalidade de Sobrino quer na sua dimensão antropológica quer na sua dimensão teológica que consiste em apresentar a espiritualidade da libertação com espírito, ou seja, a vertente teológica da espiritualidade da libertação desenvolve uma pneumatologia da libertação.

Consideramos que na dimensão antropológica, Sobrino remonta a espiritualidade da libertação à categoria de espírito e com relação à parte teológica, há uma continuidade com a tradição cristã e precisamente com os teólogos latino-americanos. Porém há uma novidade que desenvolve a Teologia à luz da Antropologia através da pneumatologia, fazendo uma relação entre o Espírito de Deus e o espírito na história e na pessoa humana.

Na verdade, Sobrino propõe ler a espiritualidade teológica da libertação a partir da antropologia elucidada na categoria espírito. Por isso, Jon Sobrino é teólogo que trabalha de forma sistemática a teologia da práxis no seguimento a Jesus de Nazaré (Haight, 2003, p. 36). Comungamos dessa ideia e ousamos afirmar que Sobrino é o que melhor apresenta a espiritualidade da libertação na categoria antropológica e na categoria teológica. Defendemos essa ideia de tal forma que uma espiritualidade libertadora no contexto da América Latina é tão forte e perfeitamente legítima em um contexto de opressão, que Jesus de Nazaré seja chamado de libertador com Espírito e que faz tudo com espírito.

A presença do espírito novo passa pela novidade encontrada na luta dos pobres e vítimas de um sistema opressor. Tudo isso faz que a espiritualidade sobriniana seja marcada pela concepção de um espírito libertador que é capaz de fazer da espiritualidade latino-americana uma corrente libertadora em seu sentido pleno da palavra, ou seja, uma espiritualidade habitada pelo Espírito e que tem espírito. Por isso, a espiritualidade da libertação é uma práxis com espírito que será objeto de estudo e análise no terceiro capítulo deste trabalho.

3 A IDENTIDADE PRAXIOLÓGICA DA ESPIRITUALIDADE SOBRINIANA

Seguimos nossa proposta que é mostrar a identidade da espiritualidade sobriniana para a teologia da libertação, enfatizando J. Sobrino como um teólogo inovador. Após descrevermos sobre a dimensão espírito como realidade antropológica e a libertação como dimensão do espírito, possibilitando uma nova compreensão a respeito da pneumatologia, aventuramos discorrer sobre o terceiro aspecto inovador da espiritualidade sobriniana que é a praxiologia.

Conforme argumentamos nos capítulos anteriores, a espiritualidade sobriniana tem como fundamentos a dimensão do espírito e a libertação, chegando ao cume por meio do aspecto da praxiologia. O programa da práxis de J. Sobrino é marcado pela imersão na realidade pobre latino-americana mediante a qual se vive e se elabora a espiritualidade da libertação. Trata-se de uma epistemologia viva na elaboração teológica que não é imparcial porque parte do mundo dos pobres, uma vez que a irrupção dos pobres é um lugar social e teologal, obtida pela vivência de uma libertação com espírito por meio de uma praxiologia. Por isso, podemos afirmar que J. Sobrino é o teólogo da práxis que elabora sua teologia a partir da fidelidade e honestidade para com a realidade.

Para a espiritualidade sobriniana, a práxis se torna um aspecto fundamental da condição humana sendo exercida como o envolvimento prático na realidade latino-americana. É a inserção em uma comunidade de práxis que faz o ser humano viver com espírito a libertação, alcançando um sentido para a vida e, conseqüentemente, uma posição de fé que ecoa poderosamente no espírito humano. O papel da práxis desempenhado pela espiritualidade sobriniana permite compreender o desenvolvimento da espiritualidade da libertação algo novo em Jon Sobrino. Essa perspectiva praxiológica está tão bem vinculada à espiritualidade sobriniana que suscita um envolvimento com as causas sociais relacionando-a com a realidade transcendente, ou seja, o bem do espírito humano se torna um bem teologal.

A práxis sobriniana coloca a espiritualidade em contato com os múltiplos problemas da realidade latino-americana, trazendo-lhe ricos significados, ampliando a visão teológica e, ao mesmo tempo, buscando mediações de outras ciências como a Sociologia e Antropologia para aplicar à Teologia uma hermenêutica capaz de atualizar uma transformação que elimine a ambigüidade da opressão.

Para discorrermos sobre o primado da práxis na espiritualidade latino-americana, mostrando a identidade vivencial de Sobrino, perscrutaremos o conceito de práxis na epistemologia teológica, discutindo esse conceito na teologia da libertação, abordando o

essencial de J. Sobrino, contrapondo-o com seus críticos, entre eles, Clodovis Boff (2007; 2008) e seus defensores como Aquino Junior (2012). Finalmente, formularemos a perspectiva espiritual latino-americana em seu diferencial por meio da compreensão teológica de J. Sobrino.

3.1 O primado da práxis a partir da teologia da libertação

Quando falamos em primado da práxis na Teologia da libertação não estamos querendo diminuir o caráter teórico tampouco torná-la pragmática ou mesmo restritamente praxiológica, como se desprovida de fundamentos teóricos. Entretanto, faz-se necessário refletir que o primado da práxis não é uma teologia segunda ou mera aplicação prática da teologia. O primado da práxis assim como a categoria espírito e libertação tem sua raiz na historicidade e na realidade.

É preciso insistir que na gênese do método da Teologia da libertação se encontra o nexos entre teoria e práxis e nessa dialética maior atua a espiritualidade da libertação. Esse modo de pensar nos permite começar perguntando o que entendemos propriamente por práxis.

A palavra práxis vem do grego que significa ação prática (Ruiz, 1999, p. 557). Entretanto, queremos abordá-la como dimensão integrante da espiritualidade da libertação. Por isso, não discutiremos como um objeto ou temática, mas como um método que determina a Teologia da libertação. Desse modo, esboçaremos o método epistemológico da Teologia da libertação que passa necessariamente por uma relação entre conhecimento teológico (teoria) e a realidade a ser percorrida pela teologia (práxis). É nessa relação que chegaremos ao método da Teologia da libertação, uma vez que não basta refletir sobre teoria e prática, mas é preciso fazer a libertação acontecer, ou seja, trata-se de um compromisso na participação no processo libertador (Boff, C.; Boff, L., 2010, p. 28). Por isso, entendemos práxis nessa relação dialética com a teoria.

Em primeiro lugar, afirmamos que a práxis não se opõe a teoria. É um conjunto de ação e reflexão pelo qual o ser humano constrói a história (Taborda, 2019, p. 37). Dessa maneira, podemos intuir que teoria e práxis não são autossuficientes, mantendo apenas uma relação entre si, mas constituem uma interpenetração que embora distintas, apresentam-se dependentes:

Nesta perspectiva, teoria e práxis não constituiriam relatos completos e autossuficientes entre os quais se pudesse ou mesmo se devesse estabelecer alguma relação, mas seriam momentos constitutivos uma da outra: a teoria seria um

momento de práxis e a práxis seria um momento de teoria, de modo que não haveria práxis sem teoria e nem teoria sem práxis. Na verdade, a práxis enquanto ação humana tem como uma de suas notas constitutivas a intelecção. Não há práxis que não seja, de alguma forma, e em alguma medida, inteligente: “é inevitável algum modo de teoria em qualquer práxis humana e mesmo e em qualquer práxis histórica”. E a teoria, enquanto intelecção, é uma nota fundamental da ação humana que, por mais irredutível que seja, só atua “em unidade primária com todas as demais notas da realidade humana”: é “um momento de uma práxis unitária da qual recebe sua última determinação”. Trata-se, aqui, portanto, de um vínculo interno, no qual teoria e práxis se constituem em respectividade uma para com a outra (a teoria é um momento da práxis e a práxis tem como uma de suas notas fundamentais a teoria), antes para além de qualquer relação (Aquino Júnior, 2017, p. 56-57).

Desse modo, a práxis condensa um espaço de intelecção e a teoria comporta uma iluminação da realidade. Não se trata de relação entre relatos, mas de uma respectividade de notas, pois não basta elucidar que a práxis se torna apenas assunto ou objeto da teoria e que, por sua vez, a teoria auxilia a práxis.

Teoria e prática, reflexão e ação se interpenetram mutuamente. A teoria não tem sentido em si, não se julga a si mesma isolada e abstratamente, senão em sua função de momentos e, portanto, em sua referência à ação. A ação, por sua vez, desperta a teoria e será o critério de julgamento da mesma. Prática e teoria se relacionam como o real, e a consciência do real. O real não é sem referência à consciência, a consciência por sua vez só pode ser consciência de, isto é, só pode ser consciência intencionalmente, transitivamente. E, no entanto, o real é o critério da consciência. Assim é com ação e reflexão, teoria e prática (Taborda, 2019, p. 39).

A praxiologia e a teoria não estão separadas em dois polos, mas intrinsecamente ligadas, como ao mesmo tempo, distintas, pois a teoria por si mesma não produz uma práxis e nem a práxis é essencialmente uma teoria. Nesse sentido, concebemos que uma depende da outra, embora não haja teoria que substitua a práxis e vice-versa (Taborda, 2019, p. 39).

Ao mesmo tempo, práxis e teoria estão enraizadas na história, ou seja, entendemos que tanto a práxis quanto a teoria são genuinamente históricas. Elas nascem e concorrem para a história. Podemos afirmar que é na história que o ser humano elabora uma teoria que advém de uma prática em suas múltiplas manifestações. É também na história que essa prática acontece, produzindo uma reflexão que raciocina por meio dessa práxis. Portanto, a história tem um grau de plausibilidade que serve à teoria e à ação. A história tem uma dimensão praxica quando possibilita um diálogo com a teoria fazendo perguntas sobre a realidade e, ao mesmo tempo, possui um valor teórico quando elabora respostas às perguntas feitas pela prática. A história por meio da teoria ainda impede que a realidade seja esquecida, mapeando a partir da práxis significações concretas. Por isso, podemos afirmar que o ser humano estando mergulhado nessa relação teoria e práxis torna-se um ser situado historicamente a partir da realidade em que vive:

O ser humano, sujeito da práxis histórica, não é um ser abstrato. Ele vive numa situação dada e numa comunidade ou grupo humano. Ao atuar transformando a realidade que estabelece seu projeto histórico, já encontra um mundo pré-formado, estruturado segundo leis imanentes à realidade existente. Estruturas destinam-se a perpetuar o estado de coisas. Transformá-las significa rompimento. A práxis histórica se manifesta assim como necessariamente conflitual (Taborda, 2019, p. 40).

De igual modo, a práxis é ressignificada de acordo com o contexto histórico. Para a espiritualidade latino-americana, a práxis é a militância em vista de um processo de libertação. Esse processo de libertação ou práxis transformadora tem como substrato uma experiência de fé. A práxis como ato transformador vem primeiro na chamada teologia da libertação, ocasionado o que pode ser chamado de primado da práxis na espiritualidade latino-americana. A teologia da libertação é uma reflexão crítica sobre a práxis que esboça em aspectos de uma espiritualidade como dimensão antropológica, valorizando a perspectiva do pobre e do oprimido, concretizando a práxis teologal. Desse modo, a práxis teologal se torna também uma práxis social para demonstrar com clareza que a espiritualidade da libertação apoia-se na realidade. Essa práxis social, concretamente na América Latina, gira em torno do eixo opressão-libertação.

A espiritualidade da libertação esboça gradualmente na práxis em aspectos sociais da realidade latino-americana, caracterizando-se como uma dimensão antropológica. Dessa maneira, a espiritualidade da libertação está inserida em uma práxis e dela provém. A práxis torna-se uma dimensão constitutiva da espiritualidade latino-americana da libertação como aspecto prático da fé.

A teologia da libertação como reflexão da fé não se distancia da práxis ou realidade em que se encontra, ou seja, o fazer teológico acontece a partir de uma inserção na realidade, possibilitando que a prática da fé aconteça em uma práxis histórica e libertadora experimentada em lutas. Por isso, a espiritualidade fecunda a práxis com espírito e libertação de tal maneira que o lugar social torna-se um lugar para viver a espiritualidade e fazer a teologia sair do campo do reflexivo para uma prática. Nesse sentido, a espiritualidade da libertação rompe com uma visão fragmentada da vida humana, da separação entre profano e sagrado, do mundo material e do mundo espiritual. Trata-se de uma nova concepção da espiritualidade que é iluminada pela práxis libertadora, tendo como centro da teologia a realidade social. Essa perspectiva envolve a reflexão teológica de preocupações sociais constituindo-se em uma aplicação do processo de libertação, tendo por base essa realidade praxiológica como uma verdadeira novidade no campo teológico.

Destacamos que a práxis da libertação se desenvolve na América Latina por ter um lugar social de opressão, ou seja, uma realidade que precisa de um itinerário de libertação. Por isso, esse caráter prático da teologia da libertação visa uma nova epistemologia cujo elemento novo é o lugar social que hermeneuticamente ilumina a elaboração teológica e, ao mesmo tempo, provoca uma prática ou aplicação na realidade latino-americana.

As teologias da libertação obrigam toda teologia a se repropor os condicionamentos sociais, econômicos, sexuais, étnicos, raciais, nacionais, culturais. Caso contrário, estaríamos diante de um discurso vazio, retórico, mistificador ou, o que é pior, cínico e cúmplice das situações de injustiça estrutural. Fica claro, portanto, e em primeiro termo, que as teologias da libertação suscitam explícita e conscientemente a importância do lugar social da teologia e levam a cabo um deslocamento significativo deste lugar: das classes acomodadas e inclusive da suposta neutralidade sociopolítica aos setores depauperados ou empobrecidos (Tamayo-Acosta, 1999, p. 822).

O caráter prático da teologia passa necessariamente por uma compreensão da realidade como inteligência imbuída de uma prática. Essa inteligência passa necessariamente por uma hermenêutica da realidade, ou seja, uma inteligência que se depara com a realidade que tem como finalidade própria operar por meio de uma práxis. Trata-se de uma interpretação da realidade de maneira sistemática que elabora um método teológico advindo de uma espiritualidade prática. A hermenêutica possibilita compreender a realidade como lugar social que se torna lugar teológico, produzindo uma espiritualidade específica na América Latina. Essa compreensão é dada pela análise da realidade, enfatizando a práxis como um imperativo que guia toda essa espiritualidade, gera conhecimentos e produz uma teologia capaz de dar respostas aos problemas vividos pelo povo pobre latino-americano.

Podemos dizer que a praxiologia coroa a espiritualidade latino-americana da libertação, uma vez que produz um autoconhecimento da realidade, penetrando o significado da realidade, alcançando um projeto teológico espiritual que se desdobra em várias teologias latino-americanas.⁵¹ Quanto mais fiel à realidade, mais prática será a espiritualidade latino-americana, pois à medida que se valoriza a realidade entra-se em contato com a práxis, descobrindo problemas e soluções para transformar a própria realidade. Por isso, quando nos

⁵¹ A teologia latino-americana desdobrou-se em uma pluralidade, configurando-se em várias teologias (Albuquerque, 2016, p. 291). Nessa pluralidade abarcada pela teologia da libertação, podemos dizer que o fazer teológico na América Latina assumiu o que pode ser chamado de uma teologia contextual: feminista, indígenas, Gay e Queer, ecoteologia, gênero, negra etc. (Susin, 2013, p.1687). Comungamos da ideia de que a teologia latino-americana assumiu outros contextos que extrapolam seu próprio continente histórico, pensando uma teologia da libertação na África e Ásia, por exemplo. Portanto, a pluralidade da teologia latino-americana da libertação assumiu no decorrer da história o contexto de todas as minorias que precisam de libertação (Tamayo, 1999, 825-827).

referimos à espiritualidade latino-americana como prático e histórica, estamos afirmando que é uma espiritualidade contextual com abertura para várias realidades da América Latina.

A realidade prático tem um contexto heurístico que é baseado na realidade, ou seja, o que é real. Esse contexto heurístico leva-se a fazer perguntas e buscar respostas para entender a realidade que pode gerar um encadeamento de perguntas até que se chegue à “realidade real”. A nosso ver, a realidade prático é baseada na tensão entre o contexto heurístico e real.⁵²

O enfoque contextual da espiritualidade da libertação pela sua vertente prático leva impreterivelmente a uma revolução social. A espiritualidade da libertação objetiva um compromisso libertador, fazendo-se solidária com pobres e explorados. Desse modo, esse compromisso introduz a espiritualidade nessa realidade prático, dando um salto qualitativo que questiona uma ordem social para romper com uma teologia desprovida de um contexto social. Ao mesmo tempo, promove um novo entendimento de viver a espiritualidade ligando teoria e prática. Essa revolução social coloca a espiritualidade como transformadora por meio de uma interpretação consciente da realidade histórica de opressão e pobreza.

A espiritualidade latino-americana da libertação acontece a partir da práxis e sobre a práxis. Por isso, não é uma espiritualidade mecânica que se versa em apenas estabelecer vínculos entre o conhecimento e a transformação, tendo como meta a vivência de uma verdade em que se acredita e verifica, mas é o exercício a partir de uma reflexão teológica que percorre um novo caminho, ao mesmo tempo, em que se recorre, necessariamente, às próprias fontes da realidade, isto é, a realidade da práxis. A espiritualidade da libertação passa a ser uma experiência crítica a partir da práxis:

Nesse contexto, a teologia passa a ser uma reflexão crítica a partir da práxis histórica e sobre ela em confronto com a Palavra do Senhor vivida e aceita na fé – uma fé que nos chega através de múltiplas e às vezes ambíguas meditações históricas, mas que refazemos a cada dia; uma reflexão na fé e sobre a fé como práxis libertadora; um entendimento da fé que se faz partindo de uma opção e um compromisso; com base na solidariedade real e efetiva com as classes exploradas da América Latina e a partir de seu mundo; uma reflexão que parte de um compromisso com a criação de uma sociedade justa e fraterna e que deve contribuir para que esse compromisso seja mais radical e pleno; um discurso teológico que se faz verdade, que se verifica na inserção real e fecunda no processo de libertação (Gutiérrez, 1981, p. 91).

A espiritualidade de libertação converte-se em força e ação inseridas em contexto sociocultural para libertar os oprimidos e necessitados que lutam para serem vistos e aceitos como pessoas humanas com dignidade. Por isso, podemos dizer que libertação que se apoia

⁵² Tomamos como empréstimo os termos contexto heurístico e real do teórico R. Lonergan desenvolvido em seu método teológico (Lonergan, 2012, p.185-186).

na práxis é um termo chave da experiência espiritual do povo latino-americano que expressa uma ruptura com a chamada teologia de cima. É desse modo que o termo libertação torna-se prático e chega à raiz da injustiça social.

A espiritualidade da libertação apoia-se na práxis e insere-se dentro desse processo libertador procurando obter respostas para a relação que existe entre a opressão e a busca da libertação no continente latino-americano. Trata-se de ligar a existência humana com a realidade social. A libertação acontece na práxis e com a práxis, pois advém de um confronto com uma realidade opressora, buscando uma transformação dessa realidade.

O caráter prático da espiritualidade da libertação engloba uma reação diante da realidade opressora que permeia o povo latino-americano, constituindo-se em uma espiritualidade praxiológica que formula bases teóricas, ou seja, tem na base uma teologia da libertação para questionar a opressão e, ao mesmo tempo, produza embasamento que justifique o exercício dessa espiritualidade com apropriação de possibilidade que levam ao caminho libertador.

Por isso, a praxiologia libertadora é a inserção na práxis histórica latino-americana, mas também é fazer dessa práxis o conteúdo da espiritualidade da libertação. Em outras palavras, a espiritualidade da libertação tem uma dimensão prática, mas também a práxis é lugar e fonte de espiritualidade. Podemos afirmar que a práxis abre um espaço de militância como dimensão existencial na espiritualidade do povo latino-americano ou que desenvolver uma espiritualidade libertadora e prática seja um potencial categórico na realidade latino-americana. À luz dessa espiritualidade, a opressão se transforma em caminho para a libertação, sendo que o processo de transformar a realidade sofrida surge desse caráter prático da espiritualidade. Nesse sentido, a espiritualidade da libertação tem sua gênese na busca de respostas diante da realidade concreta do povo da América Latina.

Em síntese, a característica típica da espiritualidade latino-americana é a práxis transformadora como ação concreta que acompanha todo processo de libertação:

A libertação é de saída um processo. Processo que no pessoal é, fundamentalmente, processo de conversão e que no histórico é processo de transformação, quando não de revolução [...]. Nem no pessoal nem no histórico pode-se falar de liberdade quando não existem condições materiais e objetivas para ela. De fato, há todo um conjunto de condições materiais e objetivas que limitam (impedem) a liberdade, por sua vez, necessita-se de um conjunto de condições para que a liberdade possa desenvolver (Ellacuría, 1999, p. 420).

Por isso, a praxiologia é diretamente proporcional à libertação e vice-versa. Simultaneamente, a espiritualidade latino-americana é prática e libertadora. Essa prerrogativa

demarca que a espiritualidade da libertação, apoiando-se na práxis engloba um aspecto político-social, humano e espiritual. A libertação está vinculada às demandas de emancipação política, social e humanas decorrentes de uma espiritualidade que confronta a opressão com espaços humanitários e libertadores.

O primado da práxis na espiritualidade latino-americana da libertação passa necessariamente pela fidelidade ao caráter prático que chamamos de libertador. Nesse sentido, uma espiritualidade segundo o espírito na América Latina tem por base uma realidade denominada de práxis. Essa dimensão prática é parte constitutiva da espiritualidade da libertação, integrando-se como um dos aspectos inovadores da espiritualidade de Jon Sobrino. Também na prática da libertação sobriniana existe a fidelidade ao real, ou seja, ser fiel e honesto ao real permeia a própria espiritualidade como vivência segundo o espírito. Por sua vez, a libertação como ação dessa condição de vivência do espírito é também uma honestidade à práxis como lugar social e, por consequência, teológico. Entretanto, julgamos necessário primeiramente aprofundar o método prático da teologia da libertação para chegarmos ao essencial da espiritualidade prática de sobriniana.

3.2 O método prático da teologia da libertação

O método diz respeito ao caminho que a teologia da libertação percorre para ser considerada uma teologia e como tal por ter em sua gênese uma espiritualidade. Em 1971, G. Gutiérrez publica a obra pioneira em teologia da libertação, cujo título é “Teologia da Libertação”. Trata-se de uma produção realizada a partir de várias reflexões feitas em congressos e conferências. Para G. Gutiérrez, a reflexão teológica como inteligência da fé surge espontânea e individualmente para os crentes porque acolhe o dom da Palavra de Deus. Por isso, a teologia se torna inerente à vida de fé, que busca ser autêntica e plenamente expressa em uma comunidade eclesial, que procura esboçar por meio da teologia a inteligência da fé (Gutiérrez, 1985, p. 15).

Trata-se de uma sistematização de forma organizada da fé como vida, gesto e atitude concreta. Por isso, a reflexão teológica não é algo estático ou parado, mas dinâmico sempre em construção embora se apoie em uma longa tradição da história de fé do cristianismo. Desse modo, a teologia passou e passa por várias transmutações ao longo da história de fé cristã. Ao citar A. Gramsci, G. Gutiérrez defende que na teologia ocorre o mesmo que aconteceu com a filosofia, sendo necessário desconstruir a ideia de que a teologia é para

poucos como uma ciência difícil, por uma atividade intelectual própria de uma categoria especializada sistemática e profissional.

O trabalho teológico assumiu diversas funções ao longo da história da comunidade cristã, rompendo veredas no objetivo de assumir tarefas permanentes, passando de uma teologia ligada ao estado de vida espiritual para uma reflexão racional. A teologia ligada à perfeição espiritual era, sobretudo monástica, caracterizada por um caminho, se distanciando do labor mundano com acentuadas marcas de santidade na vida cristã. Tal pensamento teológico era carregado de categorias platônicas e neoplatônicas com acento na metafísica para justificar a existência de um mundo superior e a transcendência de um ser absoluto. No Século XII, a teologia assume um caráter científico ou teologia como ciência, passando de uma “sacra página à teologia no sentido moderno” (Gutiérrez, 1985, p. 16-17). Entendemos que esses dois modos de conceber a teologia mantiveram uma tensão ao longo do tempo teológico cristão, de tal maneira que se empoderaram como dois modos de fazer teologia. Diante disso, a inteligência da fé começa-se a impor, buscando o auxílio das ciências sociais.

Na América Latina, a importância das ciências sociais ganhou um contorno necessário devido aos grandes problemas de sociais presentes nesse continente. Podemos afirmar que diversos fatores levaram a construção de uma teologia própria na América Latina chamada de Teologia da libertação. Entre os fatores, destacamos o caráter prático e o caráter social da teologia que a partir de uma militância à luz da fé na busca de erradicação da opressão contribuíram com a elaboração dessa nova epistemologia na América Latina. O caráter prático diz respeito à própria realidade que é inteligida ou trata de uma “inter-ação”. Por isso é uma atividade de inteligência da realidade. A teologia passa a valorizar a práxis como lugar de libertação (Aquino Júnior, 2017, p. 66-68). O caráter social, embora abrangendo as teologias da libertação em múltipla configuração, está para “além”⁵³, pois abriga aspectos como a dimensão social da vida humana, a inteligência humana e o caráter social de uma doutrina social.

A partir desse marco inicial, muitos teólogos começaram a versar sobre a teologia da libertação e seu método. A Teologia da libertação nasceu com essa abertura ao diálogo com desdobramentos de outras teologias da libertação ou ramos dessa corrente teológica:

⁵³ Quando Sobrino usa a expressão para “além”, auferimos que se trata de uma realidade última ou de ultimidade que embora tenha uma prática histórica libertadora não abarca o todo da libertação, uma vez que o conceito de salvação está também implicado no processo libertador de Jesus de Nazaré. Portanto, essa libertação também tem um caráter de encontro com a alteridade, sugerindo uma participação na transcendência, que é chamada de reino de Deus ou Deus do reino a quem Jesus chamou de Pai.

feministas, afro, indígena e outras. Nesse sentido, a teologia da libertação está construída neste longo processo da religião cristã.

A teologia da libertação é uma corrente teológica moderna que resultou em um modelo mais definido de fazer ciência teológica com abrangência em nível mundial. Por isso, a epistemologia teológica da libertação chama atenção de todos os teólogos que desenvolvem outros métodos teológicos. Essa epistemologia resulta em uma representação de muitas teologias da libertação: feminista, negra, indígena, contextual, política e ecológica. Essa maneira de fazer teologia faz da corrente teológica da libertação representante de uma constelação de teologias diversificadas. Desse modo, alguns teólogos adjetivam o ramo teológico como, por exemplo, teologia negra da libertação ou teologia da libertação da mulher. Tudo isso para mostrar que a teologia da libertação tem uma epistemologia abrangente, ou seja, o método depende da práxis na qual está inserido (Boff, 2015, p. 637).

A Teologia da Libertação se propõe a enfrentar uma práxis que chamamos de questão social, precisamente a libertação das massas espoliadas pela opressão social. Trata-se de um desafio que é apresentar a originalidade do seu método, que é o compromisso concreto com o pobre real. Por isso, denominada de teologia praxica, a corrente teológica da libertação é considerada integral, dando ênfase à dimensão social da fé (Boff, 2015, p. 637-638).

Quando a Teologia da Libertação assume a preferência pelos pobres torna-se uma reflexão crítica da práxis da fé porque assume um aspecto profético quando é denunciadora das injustiças. Por isso, aponta luzes nos caminhos e descaminhos da história, distanciando-se de sistemas rígidos e autossuficientes. Sem sombra de dúvida, a Teologia da Libertação percorre a questão específica da opressão-libertação em sua dimensão concreta, que se visualiza em sua própria práxis (Boff, 2015, p. 638). Essa corrente teológica tem como destinatário os pobres como sujeitos protagonistas da libertação, embora provoque toda a teologia para ser libertadora, cujo objetivo está apoiado na práxis da fé através de um compromisso com a justiça social (Boff, 2015, p. 639).

Portanto, a Teologia da Libertação é uma corrente teológica contemporânea que enfatiza a práxis, abrangendo os pobres cristãos e não cristãos do continente latino-americano. Trata-se de uma hermenêutica atualizada por meio da práxis latino-americana. A Teologia da Libertação pode ser definida com “Práxis-Teologal”:⁵⁴

⁵⁴ O termo práxis-teologal citado pelo teólogo Aquino Junior é uma expressão cunhada por Ignacio Ellacuría (Aquino Júnior, 2012, p. 17).

A expressão “teologia da libertação” indica tanto um movimento eclesial mais ou menos *reflexo*, isto é, um jeito de ser igreja, de viver e celebrar a fé, uma práxis pastoral, quanto seu momento mais explícita e estritamente reflexivo, isto é, sua elaboração e formulação teórico-conceitual [...]. Ela designa tanto uma “práxis teologal” quanto uma teoria teológica em uma unidade estrutural (teoria e práxis) mais ou menos tensa e conseqüente. Trata-se, portanto, de um movimento teológico pastoral, prático-teórico, teologal-teológico, como queira. Pertence a esse movimento tanto quem toma parte nessa práxis teologal (povo de Deus em geral e, dentro dele, quem exerce algum ministério, ordenado ou não) quanto quem se dedica a seu momento mais explicitamente teórico-teológico, pregação, catequese, formação e teologia no sentido mais estrito do termo (Aquino Júnior, 2012, p. 17).

O termo Teologia da Libertação remete-se a um movimento teológico-pastoral, ou seja, prático, rico, plural e complexo (Aquino Júnior, 2012, p. 16).⁵⁵

O método da Teologia da Libertação foi percorrido por Ignacio Ellacuría, grande filósofo e teólogo da Libertação, que se baseia na relação teoria e prática.⁵⁶ Por teoria teológica se entende o máximo exercício racional e científico sobre o objeto englobante que na tradição cristã se chama de reino de Deus. Por sua vez, por práxis teologal compreende-se a implementação transformadora para realização do reino de Deus. Em todo caso, a teoria é um momento de práxis unitária da qual recebe a sua determinação última, mas tem a sua própria autonomia relativa, sem cujo desenvolvimento a práxis como um todo permanece empobrecida. De qualquer modo, a teoria é inevitável em qualquer práxis humana e mesmo em qualquer práxis histórico-social. Entretanto, toda teoria teológica almeja chegar ao máximo de racionalidade sem a qual a práxis teologal é empobrecida e até mesmo perde o sentido (Ellacuría, 2000, p. 235).

A práxis teologal ilumina o discurso teológico para que tenha uma elaboração teórica correspondente com problemas reais da praxiologia, mas também promove o discurso teológico que potencialize a inteligência humana para que não seja apenas teórico e formal. Por isso, deve-se ficar atento à relação teoria-práxis própria da Teologia da libertação. A práxis adequada na relação com a teoria teologal de uma valorização das categorias históricas praxiológicas advinda do contato com a realidade para encontrar uma solução que na teologia latino-americana chama-se libertação. A práxis teológica indica um círculo dialético que eleva progressivamente a riqueza do fazer e do saber teológico (Ellacuría, 2000, p. 236-237).

⁵⁵ Aquino Júnior defende que não se deve falar em Teologia da Libertação no singular, mas em Teologias da Libertação devido à pluralidade e à complexidade desse método teológico (Aquino Júnior, 2012, p. 16).

⁵⁶ Consideramos fundamental a explicação de Ignacio Ellacuría sobre o método da Teologia da Libertação envolvendo a relação entre teoria e prática, uma vez que Sobrino foi seu companheiro de ordem religiosa como também de missão e, sobretudo, porque a espiritualidade sobriniana da libertação se serviu do método da práxis advindo das reflexões ellacurianas.

Por isso, G. Gutiérrez define a teologia como ato segundo, uma vez que a práxis vem como ato primeiro, ou seja, primeiro vem um compromisso com a realidade social e depois surge a elaboração teórica-teologal sobre a práxis que gerou esse mesmo compromisso (Gutiérrez, 1985, p. 24-25). Porém, pensamos a teologia (teoria) e realidade social (práxis) de forma dialética. Por isso, com essa abertura à realidade da práxis, a Teologia cumpre sua função crítica e interage com a realidade praxiológica. A reflexão teórica acompanha a práxis, promovendo uma elaboração justificadora da realidade social, cumprindo a função libertadora de toda alienação.

Em forma de esclarecimento a respeito da relação teoria e práxis, convém ressaltar que a práxis teologal não se opõe à teoria e tampouco a substitui. Porém, é preciso dizer que não há práxis que dispense a teoria e nem teoria que prescindida da práxis. Toda teoria depende da práxis e toda práxis tem um momento teórico que se desenvolve. A práxis é uma dimensão globalizante e não deve ser reduzida a nenhum aspecto ainda que seja social (Aquino Júnior, 2012, p. 18). Nesse sentido podemos afirmar que a praxiologia é carregada de transcendência com um objetivo dinâmico que é encadear uma realidade teologal. Esse objetivo dinâmico é o que chamamos de dimensão praxiológica da espiritualidade desenvolvida pela teologia da libertação e como tal, assumida por Jon Sobrino.

3.2.1 O método da Teologia da Libertação empregado por G. Gutierrez

Com a prerrogativa de fundador da Teologia da Libertação, G. Gutiérrez desenvolve em seus escritos a gênese do método teológica da corrente libertadora na América Latina. A compreensão e a formulação do método da Teologia da Libertação passam necessariamente por uma teologia em perspectiva latino-americana que aborda a índole do contexto histórico de opressão desse continente. Por isso, a Teologia da Libertação não introduz um novo tema na reflexão teológica, mas desenvolve um novo método, ou seja, um novo modo de fazer teologia. Essa intuição gutierreziana define a Teologia da Libertação como uma reflexão crítica da práxis histórica e, por assim dizer, uma teologia libertadora da história que não se limita a discorrer sobre o mundo, mas se imbuí de um processo em que se situa na complexidade desse processo, provocando a transformação (Gutiérrez, 1985, p. 26-27).

Duas são as intuições centrais da Teologia da Libertação: o método teológico e a perspectiva do pobre. Essas intuições são colunas vertebrais desse novo modo de fazer teologia porque desde sua gênese considerou o compromisso com a libertação como ato primeiro e a reflexão teológica como ato segundo. Essa corrente teológica não quer colocar o

método indutivo em oposição ao método dedutivo como fazem outras teologias, mas objetiva colocar o trabalho teológico no complexo e fecundo contexto da relação prática-teoria (Gutiérrez, 1981, p. 293).⁵⁷

A perspectiva do pobre como classe explorada, marginalizada e tendo sua cultura desvalorizada é levada em consideração como chave hermenêutica para compreender o sentido da libertação. Essa segunda intuição é inseparável do método, pois se a teologia é uma reflexão a partir da práxis e sobre ela, convém ressaltar que se trata de uma práxis de libertação dos oprimidos. Nesse sentido, a relação entre teoria metodológica e perspectiva do pobre faz com que a Teologia da Libertação não se converta em puro academicismo, uma vez que não basta apenas dizer que a práxis é ato primeiro, mas se faz necessário valorizar o sujeito histórico dessa práxis, ou seja, os pobres que são ausentes da história. A Teologia da Libertação parte dessas classes populares em sua própria situação histórica convertendo em um discurso verdadeiramente inserido no real e profundo processo de libertação (Gutiérrez, 1981, p. 293-294).

A relação entre método e mundo dos pobres provocou o que consideramos chave da Teologia da Libertação como um novo modo de fazer ciência teológica: não se pode fazer teologia da libertação sem que os pobres sejam sujeitos dessa reflexão a partir do seu mundo com sua própria linguagem e seu jeito singular de agir. Somente a partir do enfoque e de uma linguagem teológica sobre a prática social vivida pelo povo latino-americano em sua condição geográfica, histórica e cultural é que se pode falar em uma Teologia da Libertação a partir de uma praxiologia social. A nosso ver, é na relação método e o mundo dos pobres que se encontra modo novo de fazer teologia, acendendo uma espiritualidade que é chamada espiritualidade da libertação:

A distinção entre os dois momentos (ato primeiro e ato segundo) é o ponto chave no método teológico, isto é, no procedimento método, do grego *hodós*, (caminho) a ser seguido para uma reflexão à luz da fé. Por certo o ponto é mais tradicional do que muitos pensam, mas o que nos importa salientar aqui é que ele não se limita a uma questão de metodologia, mas implica um estilo de vida, uma maneira de ser discípulo de Jesus [...]. O termo *hodós* significa duas coisas ao mesmo tempo: conduta e caminho. Os cristãos se caracterizam por um comportamento, por um estilo de vida [...]. O caminho para ser cristão é o fundamento da direção que se toma para fazer teologia. Por isso pode-se dizer que nossa metodologia é nossa espiritualidade, ou seja, um modo de ser cristão (Gutiérrez, 2000, p. 19-20).

⁵⁷ Grosso modo, podemos afirmar que os teólogos definem a teologia dedutiva como teologia de cima que parte do dogma ou da chamada revelação divina, ou seja, elaborada a partir de princípios universais. A teologia indutiva é chamada teologia de baixo caracterizada por uma reflexão baseada nos questionamentos que nascem da realidade humana, ou seja, parte da experiência para o dogma (Libanio; Murad, 2014, p. 89-91).

Ao reverberar que a metodologia é a espiritualidade da libertação, Gutierrez está dizendo que a espiritualidade latino-americana ocasionou um novo modo de fazer teologia. Nesse sentido, a metodologia provoca um estilo de vida, que é a espiritualidade. Uma experiência espiritual desenvolve uma reflexão sobre a fé que se chama teologia a partir de uma vivência. A experiência espiritual é o lugar no qual a reflexão teológica está inserida. Por isso, na raiz de toda espiritualidade existe uma experiência bem determinada, que é vivida por pessoas concretas. A vivência da América Latina é o lugar de experiência porque surge um novo modo de ser cristão, ou seja, uma espiritualidade que provoca uma nova reflexão teológica a partir do que é mais fértil, a práxis latino-americana (Gutiérrez, p. 1987, 49-51).

O reconhecimento da metodologia como a espiritualidade faz da teologia da libertação uma corrente teológica do espírito ou que vive com espírito. Esse dado tão bem aprofundado por Sobrino torna a teologia da libertação diferencial e impactante. Desse modo, podemos afirmar que é preciso colocar espírito na metodologia. Uma metodologia impregnada de espírito pretende não apenas mostrar caminhos para uma espiritualidade, mas ser um paradigma renovador para toda a experiência espiritual. Isso supõe não apenas um método científico a ser empregado, mas uma maneira de compreender a vivência dos seres humanos que vivem essa espiritualidade que será tematizada em reflexão teológica.

A metodologia relacionada ao mundo dos pobres torna-se impregnada de espírito, ou seja, assume uma dimensão praxica. Nesse sentido, falamos de uma espiritualidade que usa um método impregnado de espírito ou metodologia com espírito. Sobrino fala de uma teologia espiritual não porque fala de temas espirituais, mas porque comunica espírito, ou seja, não apenas estrutura conteúdos, mas apresenta um estatuto espiritual. Trata-se do redescobrimto de uma espiritualidade como vivência de uma dimensão praxica e que dispõe de um método impregnado de espírito para se chegar a uma reflexão teológica toda espiritual.

A espiritualidade latino-americana da libertação sobriniana torna-se diferencial, porque além dessa dimensão praxica própria da Teologia da Libertação apresenta uma vocação impregnada de espírito. Para a espiritualidade sobriniana não basta categorias apenas teóricas, mas um método impregnado de espírito que se apoia em uma práxis também com espírito, tendo como consequente a Teologia da Libertação. Para Sobrino, a espiritualidade e a libertação são primigênias na Teologia da Libertação, ou seja, a praxiologia com espírito por meio de uma metodologia desenvolve uma espiritualidade cuja consequência é a libertação de tal maneira que sistematização desse processo produz um novo modo de fazer teologia que se denomina Teologia da Libertação.

Jon Sobrino compreende a espiritualidade não somente como uma dimensão da teologia, mas como dimensão integradora porque é capaz de impregnar toda a reflexão teológica de espírito. A espiritualidade torna-se também integradora da vida e da história, ou seja, somente a espiritualidade é capaz de colocar espírito na vivência histórica da pessoa humana. Desse modo, a espiritualidade atinge a totalidade do espírito humano: social, histórico, prático, corporal e mental. Essa novidade sobriniana nos faz pensar em uma teologia prática ou praxiologia teológica. O método desenvolvido pela chamada Teologia da libertação sempre provocou discordâncias quer seja pelo chamado magistério da Igreja Católica Apostólica Romana quer seja pelos teólogos conservadores. O teólogo Clodovis Boff, conhecido como um expoente desta nova maneira de fazer teologia ou intitulado como o autor que mais refletiu sobre os aspectos metodológicos da corrente libertadora, parece ter mudado de método há alguns anos ou ao menos reconfigurado a epistemologia desta reflexão teológica ao refletir sobre o estatuto teórico da Teologia da Libertação. Ademais, tem contestado o primado da práxis na Teologia da Libertação, inclusive discordando do método empregado por J. Sobrino. Portanto, apresentaremos de modo sucinto a contestação de Clodovis Boff sobre a teologia de Sobrino.

3.2.2 Contestação do método da Teologia da Libertação por Clodovis Boff

Muitos autores reconhecem a contribuição de Clodovis Boff para o método epistemológico da chamada Teologia da Libertação, mesmo que não concordem integralmente com a proposta por ele empregada (Aquino Júnior, 2012, p. 51). A proposta de Clodovis Boff é apresentar a Teologia da Libertação como reflexão de uma teologia integral que aborda toda positividade da fé dentro da perspectiva particular que é o pobre e sua libertação. Por isso, elucida que tanto na teoria como na prática abordada se apresenta a teologia como global, abarcando a totalidade de temas teológicos. Nesse sentido, não se contenta com uma visão abstrata da fé, a partir do geral avança para o particular, desenvolvendo o sentido histórico-libertador do evangelho (Boff, 1990, p. 79).

Segundo Clodovis Boff, a Teologia da Libertação parte do depósito da fé, sendo uma teologia que privilegia o dado objetivo da revelação divina, que é a fé, para chegar ao dado subjetivo. Esse percurso é necessário para chegar ao desenvolvimento de uma teologia libertadora. Por isso, defende que a Teologia da Libertação empreendeu uma primeira definição que foi privilegiar a libertação histórica. Porém, percebeu que deve abarcar todo

mistério da salvação à luz da concreta libertação dos oprimidos. Nesse sentido, a Teologia da Libertação deve ser considerada como dimensão da Teologia (Boff, 1990, p. 80).

O ponto de partida da Teologia da Libertação será sempre o plano da salvação, todavia o seu ponto segundo é realmente o processo histórico de libertação do pobre. Pode-se dizer que na raiz última da Teologia da Libertação, tematicamente ou operacionalmente, está a fé objetiva (ou positiva), isto é, a palavra de Deus ou revelação. Desse modo, é que surge a Teologia. Em seguida, essa ciência estrutural e dialeticamente ligada à ótica da fé objetiva, encontra-se com a perspectiva do oprimido, ou seja, a fé subjetiva. Nesse processo de dialética entre fé objetiva e subjetiva nasce a Teologia da Libertação (Boff, 1990, p. 81-82).

Trata-se de um jeito próprio de teologizar, sendo que o ponto de partida está situado de forma diferente, certamente centrado na fé e na práxis. Entretanto, a fé como ponto de partida formal, isto é, como princípio hermenêutico determinante, e a práxis como ponto de partida material, ou seja, como matéria-prima da reflexão teológica (Boff, 1990, p. 82).

Apesar de valorizar a categoria do pobre, bem como o conceito de libertação expresso em uma práxis, ao analisarmos a definição do método de Clodovis Boff, comungamos da tese de que há um verdadeiro deslocamento do que os teólogos da libertação consideram como estatuto epistemológico dessa corrente teológica:

Clodovis Boff, contra a pretensão dos teólogos da libertação e efetuando uma verdadeira “deslocação” epistemológica, aborda a TdL como uma teologia do genitivo, uma teologia que trata de um tema específico, o político; uma teologia particular situada no campo total da teologia ou, quiçá mais restrito ainda, numa área ou zona da teologia total. Para isso, distingue entre o que chama “Teologia 1” (T1) e “Teologia 2” (T2). Enquanto a primeira se ocuparia das “realidades especificamente religiosas” (Deus, criação, Cristo, graça, pecado etc.), a segunda se ocuparia das “realidades seculares” (cultura, sexualidade, história, política etc.). “A diferença essencial entre T1 e T2 tem por base unicamente a temática – o que deve ser teologizado: *theologizandum* – e não pertinência (perspectiva) – aquilo por que se teologiza: *theologizans*”. Neste contexto, a TdL, enquanto teologia do político, situa-se no que ele denomina T2, que, por sua vez, “constitui uma das grandes zonas da Teologia enquanto tal”. De modo que ao tomar a “libertação” como um “horizonte no interior do qual se lê toda tradição da fé” parece a Boff, neste momento, não passar de uma retórica (Aquino Júnior, 2012, p. 53).

Por isso, Clodovis Boff defende que a Teologia da Libertação é um momento ou dimensão da teologia. Dessa forma, a Teologia da Libertação é interpretada como perspectiva secundária ou como um tema a ser tratado dentro da própria Teologia. Nesse contexto, a corrente libertadora é uma perspectiva social que encara a dramática situação dos pobres e excluídos (Boff, 2009, p. 525).

É notória que a perspectiva de Clodovis Boff é apresentar que para se fazer teologia tem que necessariamente usar uma metodologia composta por três momentos: ausculta da fé (*auditus fidei*), explicação da fé (*intellectus fidei*) e atualização da fé (*applicatio fidei*). O momento “*auditus fidei*” compreende o sentido da mensagem da fé condensada nas Sagradas Escrituras, na Tradição, e nos Dogmas da Igreja Católica. O momento “*intellectus fidei*” corresponde ao conteúdo interno da fé. É o momento chamado teórico voltado para o entendimento da fé. O momento “*applicatio fidei*” é ligação da fé com a vida concreta (Boff, 2009, p. 197-198). Nesse contexto, a libertação seria um momento de aplicação da fé não pretendendo ser uma chave de leitura para toda a teologia a ponto de reconhecer essa nova produção teológica como Teologia da Libertação.

O teólogo Clodovis Boff percorre três fases em seu pensamento teológico sobre a Teologia da Libertação. A primeira fase advém da sua tese doutoral intitulada como Teologia e Prática (1976) com publicação pela editora Vozes (1978). Nesta primeira fase, defende que a libertação é um tema que faz parte da Teologia da Libertação como uma teologia parcial, isto é, uma teologia Política. A segunda fase é marcada pela obra: Como fazer Teologia da Libertação (Boff, L.; Boff, C., 1986) e Retrato dos 15 anos da Teologia da Libertação (Boff, 1986), bem como a *Epistemología y método de la teología de la liberación* (Boff, 1990). Nesta fase assume a concepção hegemônica dos teólogos da libertação (Brighent, 2013, p. 1404).

Por isso, a concepção que restringe a “libertação” apenas a um tema dentro da reflexão teológica está ausente nesta obra: Como Fazer Teologia da Libertação (Boff, L.; Boff, C., 1986). Desse modo, nessa segunda fase, a perspectiva teológica de C. Boff aponta a temática da libertação como chave para refazer toda teologia. Entretanto, a terceira fase se instaura a partir da obra: Teoria do Método Teológico (1998). A partir dessa obra monumental se visualiza o distanciamento de C. Boff da maioria dos teólogos da libertação. Sob esse aspecto, o grande marco de seu distanciamento foi o artigo publicado com o título “Teologia da Libertação e volta ao fundamento” (Boff, 2007) pela Revista Eclesiástica Brasileira (REB) que provocou inúmeras reações por parte dos teólogos da libertação (Brighent, 2013, p. 1405).⁵⁸

⁵⁸ Segundo Agenor Brighent, houve uma inflação de reações, em forma de artigo, comentando as afirmações de Clodovis Boff, depois replicadas por ele, são três, publicadas também na Revista Eclesiástica Brasileira (REB): Susin, L.C; Hammes, Érico João. A Teologia da libertação e a questão dos fundamentos: em debate com Clodovis Boff, 2008; Aquino Júnior, Francisco de. Clodovis Boff e o método da TdL: uma aproximação crítica, 2008; Boff, Leonardo. Pelos pobres contra a estreiteza do método, 2008 (Brighent, 2013, p. 1405).

Podemos reafirmar que essa maneira metodológica de fazer teologia sempre caminhou na contramão do que Clodovis Boff passou a defender, afirmando ser a Teologia da Libertação um momento de aplicação da Teologia. Por isso, entendemos que a Teologia da Libertação sempre objetivou apresentar uma proposta teológica capaz de se firmar como uma teologia própria, para reler e refazer toda a Teologia. Essa proposta fica bem explícita na coleção Teologia e Libertação publicada pela editora Vozes. Foi um vasto momento de produção teológica em vários tomos, envolvendo diversos temas e autores. Trata-se de uma suma teológica, abordando todos os temas da Teologia à luz da chave libertadora. Também é salutar recordar a publicação em dois tomos, coordenada pelos organizadores: Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino, cujo título é: *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 1990.

No método de Clodovis Boff, J. Sobrino é citado por enfatizar que a teologia deve ser um *intellectus amoris*. De fato, Sobrino redefine a Teologia da Libertação como “*intellectus amoris*” ou mesmo “*intellectus misericordiae*” e “*justitiae liberationis*”. Segundo Clodovis Boff, trata-se de uma definição problemática porque pretende substituir o axioma clássico da teologia como *intellectus fidei*, afirmando que o *intellectus amoris* supõe e só pode sustentar-se por meio do *intellectus fidei*.

Defendemos que reler o método da teologia da Libertação a partir do *intellectus amoris* é uma novidade percorrida por Sobrino. Por isso, procuraremos explicitar o que a espiritualidade sobriniana elucida sobre o princípio *intellectus amoris* como chave hermenêutica para toda teologia.

3.3 A chave hermenêutica sobriniana em apresentar a Teologia como *intellectus amoris*

É preciso lembrar que mais uma vez J. Sobrino apresenta uma novidade quando se fala de uma espiritualidade latino-americana da libertação, uma vez que apresenta a teologia na sua praxiologia não como *intellectus fidei*, mas como *intellectus amoris*. Essa é a maior novidade da Teologia que se traduz em teologia do mundo sofredor (Sobrino, 1994, p. 47-48).

Trata-se de uma verdadeira irrupção que exige e possibilita uma nova pré-compreensão e uma mudança essencial na reflexão teológica. A partir dessa práxis, a teologia torna-se uma inteligência do amor. Por isso, a reação primária advinda dessa compreensão praxiológica é perceber o mundo dos pobres e erradicá-lo. Trata-se de um amor primário que se chama misericórdia. Percebemos que ao traduzir amor por misericórdia associada ao mundo dos pobres, Sobrino define a misericórdia como a reação ao sofrimento alheio,

interiorizando-se em si mesmo. Essa reação ao mundo sofredor dos pobres é interpretada como chave de leitura para toda a história da teologia, dita por Sobrino como fundamenta na revelação cristã (Sobrino, 1994, p. 65-66).

A praxiologia muda e possibilita uma nova compreensão da Teologia denominada de *intellectus amoris*, não em oposição ao *intellectus fidei*, mas concretamente, que se defina como *intellectus misericordiae, justitiae, liberationis*. Por isso, a definição da Teologia da libertação como *intellectus amoris* é uma teologia da práxis. Desse modo, todos os ramos da teologia, como por exemplo a cristologia, se torna uma cristopráxis, não como aniquilamento da teologia do *logos*, mas para que toda reflexão teológica seja impulsionada pela libertação. Trata-se de uma reviravolta na reflexão teológica que caracteriza pensar o conteúdo e fundamento da teologia a partir do *intellectus amoris* como dimensão praxica (Sobrino, 1996, p. 58-59).

A dimensão praxica leva em consideração a realidade, ou seja, faz-se necessário estar inserido na realidade das coisas e não apenas valorizar as ideias ou sentido da realidade, bem como carregá-la dentro si. É estar realmente na realidade das coisas com um sentido ativo de responsabilidade que se faz encarregar-se da realidade. Essa expressão indica um caráter praxico (Sobrino, 1996, p. 59).

Ao reverberar sobre a teologia como *intellectus amoris*, J. Sobrino está fazendo uma cristopráxis. Por isso, diferencia a prática jesuânica que consistia em atos, ditos e feitos de Jesus de Nazaré, ou seja, em sentido amplo trata-se de atividades que estão a serviço do reino. Entretanto, faz-se necessário dizer que nos evangelhos aparecem outras, sobretudo verbais em forma de debates, desmascaramentos e denúncias de seus adversários que são denominadas de práxis profética. Também essa práxis está a serviço do reino, mas acentua a realidade do antirreino, tornando-se uma experiência teologal de Jesus de Nazaré em defesa do verdadeiro Deus e denúncia dos ídolos (Sobrino, 1996, p. 239).

A práxis profética ou *intellectus liberationis* pode ser definida com uma prática de libertação como expressão de amor. Por isso, expressão de espírito, pois a libertação como prática de amor se confronta com o próprio espírito, desenvolvendo uma espiritualidade praxica da libertação como expressão de um amor cheio de espírito (Sobrino, 1992, p. 48).

As atividades de Jesus de Nazaré, vistas como sinais da presença do reino, impõem uma direção, suscitam uma esperança, mas não definem sua totalidade e nem a transformação da sociedade que Jesus almejava. Nesse sentido, esperava-se que o reino se tornasse presente. Por isso, cabe-nos sempre uma pergunta sobre o que Jesus Nazareno fez como correlato do reino. Trata-se de uma práxis que está presente nas denúncias e desmascaramentos dirigidos à

coletividade que são os grupos ou classes: escribas, fariseus, ricos, sacerdotes e governantes. Esses grupos têm em comum a representação e o exercício do poder de que era configurada a sociedade judaica da época. É uma prática dirigida a grupos inteiros para que se mudem como grupos e transformem a sociedade (Sobrino, 1996, p. 239-240).

As controvérsias atingiam a realidade como a lei e o templo ao redor dos quais a sociedade se estruturava. As denúncias expressavam que essa estruturação da sociedade era opressora, tendo como consequência o antirreino. Os desmascaramentos mostravam que o antirreino justificava-se em nome de Deus (Sobrino, 1996, p. 240).

Para Sobrino, a práxis é o conjunto de atividades que estão em correlato com a sociedade, visando sua transformação. É um enfrentamento objetivo da sociedade na sua dimensão estrutural em vista de uma transformação. Por esse motivo, a praxiologia sobriniana a respeito de Jesus de Nazaré é diferente de alguns sinais jesuânicos. É uma práxis realidade através da palavra como uma luta ideológica, mas desideologizadora e denunciadora. Objetivamente, podemos afirmar que Jesus denunciou o antirreino e anunciou como deveria ser uma sociedade baseada no reino. Por isso, é uma práxis profética e não apenas messiânica. Com o termo messiânico, Sobrino quer falar sobre o serviço positivo de Jesus em relação ao reino e com a expressão profética fala-se de uma denúncia do antirreino que sinaliza uma práxis objetiva como dimensão denunciadora e desmascaradora da injustiça e opressão. (Sobrino, 1996, p 240).

A praxiologia como *intellectus amoris* está para além de uma análise do que Jesus Nazaré representou na sociedade e posteriormente para a teologia. Ao analisar a práxis profética de Jesus, Sobrino versa sobre a relação do reino com o antirreino. O primado da práxis é necessariamente marcado pela prioridade do amor. Ao falar de uma teologia como *intellectus*, Sobrino está salvaguardando o velho axioma da reflexão teológica como racionalidade ou pensamento, isto é, teoria. Ao falar da teologia como *amoris*, assumindo a concretude de um amor que passa necessariamente pela irrupção dos pobres está valorizando o primado da práxis. Entendemos que a espiritualidade sobriniana desenvolvida como *intellectus amoris* assume a categoria de uma praxiologia potencializada pelo espírito.

A explicação da teologia como *intellectus amoris* propõe um novo modo de explicar a absorver a reflexão teológica. Esse caminho parte da práxis profética de Jesus de Nazaré que desenvolve uma nova compreensão cristológica, bem como uma pneumatologia encarnada na história dos pobres, uma vez que a práxis se imbuí de um processo de historicização. De fato, a prática de Jesus de Nazaré é marcada pela historicidade que se manifesta no sentido das condições objetivas do seu tempo: econômica, social, política e cultural. É uma prática

também humana que não se prende apenas em analisar o contexto de sua época, mas de intervir com interações e conflitos, integrando um conjunto praxiológico mais amplo.

Embora não tenhamos como objetivo reproduzir a reflexão de Sobrino sobre a prática de Jesus de Nazaré, mas fazer uma reflexão sobre a compreensão sobriniana sobre essa prática, nós julgamos fundamental analisar alguns aspectos da compreensão da práxis profética jesuânica de Sobrino como atualização da teologia como *intellectus amoris*. Essa compreensão sobriniana faz parte da sua praxiologia espiritual.

O contexto social da realidade globalizante da época de Jesus de Nazaré é marcado por uma estrutura teologal-idolátrica. Podemos dizer que se de um lado tem-se a compreensão a respeito de Deus como vida, tendo sua mediação no reino e seu mediador Jesus, do outro lado como oposição aos ídolos de morte, a mediação que o antirreino e seus mediadores que são os opressores. Nessa realidade duelística, compreende-se a práxis profética de Jesus e a dimensão estritamente teologal de sua práxis como necessárias, pois o anúncio do reino confronta com a situação de opressão.

Na América Latina, faz-se necessário analisar a finalidade da práxis de Jesus de Nazaré como uma ação e reação. Compreende-se a práxis inserida na ação como opção pelos pobres e uma reação ao sofrimento, consequência da opressão. A atividade praxiológica de Jesus está imbuída de misericórdia. Esse paradoxo ação e reação está imbuído da irrupção dos pobres. Por isso, Jon Sobrino concebe teoria e práxis como *intellectus amoris* que se traduz em *intellectus misericordiae*.

A Teologia da Libertação em seu aspecto prático como *intellectus amoris* possibilita reler a cristologia de Jesus de Nazaré como misericórdia para não cair em pura abstração, pois é verdade que falar do título sublime de Cristo, que é um adjetivo, somente terá sentido relacionado ao concreto substantivo Jesus de Nazaré. Por exemplo, mencionar o Cristo-amor somente terá significado ligado à figura de Jesus de Nazaré que concretiza o significado do amor (Sobrino, 1996, p. 31). Desse modo, a Teologia da Libertação estabelece uma interação entre teoria e práxis, isto é, entre teologia e exercício da misericórdia. A Teologia deve exprimir uma práxis da realidade e, como tal, o teólogo faz a libertação acontecer quando se realiza uma clara opção pelos pobres. A teoria deve dar fundamento à práxis como o *intellectus* da teologia faz exercitar a misericórdia (Sobrino, 1994, p. 67-68).

A práxis de Jesus de Nazaré torna-se determinante para o exercício da teologia enquanto *intellectus misericordiae* porque a elaboração de conteúdos noéticos verdadeiros resulta em uma prática concreta. Nesse sentido, a corrente teológica da libertação sempre se compreendeu como *intellectus* com a finalidade direta de formatar a práxis, orientando-a e

animando-a para que a elaboração teológica se converta em um *intellectus* de uma práxis (Sobrino, 1994, p. 68-69).

A misericórdia tem um caráter também prático, pois faz com que se abram os olhos para ver a verdade da realidade, uma vez que o problema não está em apenas superar a ignorância para conhecer a verdade, como frequentemente se leva a crer, mas em algo profundo que é conhecer a verdade sem subjugar-la. A realidade mostra uma verdade, ou seja, a práxis se visualiza como verdade na realidade e, como tal, não pode ser ocultada. O mundo de pobreza não pode ser desconhecido ou ocultado. Essa verdade somente é conhecida pela misericórdia como totalidade da verdade (Sobrino, 2020, p. 15-20).

No aprofundamento desta dimensão prática da misericórdia, J. Sobrino traz outro aspecto, que é ver a verdade dos seres humanos, isto é, compreender quem é o ser humano, dando-lhe uma historização a partir do nível da vida como fato de sobrevivência para tomar consciência de que existe uma diferença fundamental entre os que têm alimentos para sobreviver e os que não têm (Sobrino, 2020, p. 20-24).

Ao analisarmos a Teologia de J. Sobrino como *intellectus amoris* a partir da práxis de Jesus de Nazaré, percebemos que a reflexão teológica latino-americana da libertação é inteligência de amor histórico pelos pobres e que torna o ser humano relacionado com Deus. Trata-se de uma afirmação radical, pois sem anular o que o catolicismo chama de Tradição denominada de *intellectus fidei*, Sobrino define a reflexão teológica como *intellectus amoris* (Sobrino, 1994, p. 71).

Percorrer o caminho da via prática de Jesus de Nazaré não é outra coisa senão segui-lo, refazendo a estrutura de sua vida, práxis e destino. De acordo com tudo isso, o seguimento não será apenas uma dimensão antropológica, ética, salvífica, mas também uma categoria epistemológica, sendo pura ingenuidade pensar que basta apenas percorrer a teoria para compreender as fórmulas cristológicas, entendendo os conceitos a partir de outros conceitos, pois antes de ser teórico, o seguimento é histórico e prático (Sobrino, 1992, p. 476).

A Cristologia da libertação passa necessariamente pela inserção na realidade marcada pelo seguimento que é caminho e afinidade com a práxis de Jesus de Nazaré. A práxis jesuânica é marcada por um caminho que adquire consciência de alteridade e, ao mesmo tempo, de afinidade. Por isso, conhecê-lo consiste em segui-lo:

O seguimento a Jesus não é o lugar da prática da fé, mas possibilita saber que fé praticamos. É o que unifica – em sua realização – o que existe transcendente e de histórico na vida cristã. Quem quer resumir hoje, o que é ser cristão em uma só palavra, resta-lhe, somente, ler o evangelho (Sobrino, 1999, p. 774).

Quando Sobrino afirma que o seguimento é o lugar para se praticar, ou seja, a espiritualidade latino-americana reveste-se da mesma prática jesuânica que é a opção pelos pobres. É inovador colocar o seguimento não como um caminho de imitação, mas como o conteúdo a ser seguido que passa necessariamente pela opção pelos pobres. Trata-se de uma grande novidade apresentar a Teologia como *intellectus amoris*, pois sempre se convencionou que a fé cristã é racional, ou seja, é um postulado que se pode dar a razão, uma vez que o conteúdo da fé é oferecido como real, racional e conceituável. Por isso, com o objetivo de argumentar a razão da própria fé, o cristianismo elaborou postulados de forma dogmática e racional. Tudo isso mostra como a fé sempre esteve acompanhada do chamado *logos* explicativo, argumentativo e apologético, girando em torno de uma compreensão do conteúdo da fé. A cristologia da libertação percorre outra metodologia e estabelece um paralelismo perfeito entre a figura de Jesus de Nazaré e a práxis cristã:

No novo Testamento, a fé em Cristo inclui o elemento teórico e o elemento prático, de tal modo que bem cedo, em quinze ou vinte anos, por uma parte se proclamou Jesus como Filho de Deus e, por outra parte, seguimento e discipulado começaram a ser expressão absoluta da existência cristã na comunidade pós-pascal. E essa dupla dimensão teórico-prática da fé está também de alguma forma presente nas cristologias do Novo Testamento, embora não deva esperar encontrar nos seus teólogos as modernas epistemologias que relacionam teoria e práxis (Sobrino, 2000, p. 344).

A novidade da explicação teológica sobriniana não está em uma oposição ao modo de compreender a Teologia como *intellectus fidei*, mas em afirmar que essa não é a única possibilidade de compreender a reflexão teológica, ou seja, a teologia não pode ser reduzida primariamente como *intellectus fidei*, desembocando em um dogmatismo *fechado* (Sobrino, 1994, 72-73).

A Teologia deve ser compreendida como *ágape* em que a prioridade é o amor, antes de tudo, deve ser uma reflexão concreta do amor de Deus. Por isso, não pode ser compreendida e nem reduzida ao *intellectus fidei*, isto é, não se pode conceber que a atividade teológica não seja também uma atividade de amor. Nesse sentido, queremos afirmar que a reflexão teológica como *intellectus* seja compreendida a partir da totalidade fé-esperança-amor e que no centro, dê-se prioridade ao amor. A atividade teológica expressa o que em Deus há de verdade e nos seres humanos a condição de possibilidade e necessidade de conhecer essa verdade. Tratamos essa afirmação dizendo que em Deus há uma promessa e nos seres

humanos uma esperança, que é o amor como sinal de sua essência e ato de libertação (Sobrino, 1994, p. 74).

A atividade teológica deve ser pensada a partir da realidade enquanto produz admiração, levando a conhecer a fé e, como tal, pode-se falar em uma *fides quaerens intellectum*. Deve-se pensar essa realidade enquanto promessa, podendo ser refletida também como *spes quaerens intellectum*. Entretanto, é preciso pensar a realidade enquanto sofrimento que busca uma libertação e, por isso, podemos falar em *amoris quaerens intellectum*. Dessa maneira, há um conhecimento para conhecer e esperar melhor, mas também para pensar e erradicar o sofrimento e transformá-lo em alegria para dar dignidade à vida. Há um pensar de admiração e esperança, mas também um pensar imbuído de sofrimento e misericórdia (Sobrino, 1994, p. 74).

A reflexão teológica latino-americana é *intellectus*, ou seja, é absolutamente racional como resposta a uma realidade de sofrimento presente em um continente marcado pela opressão, convertendo-se em *amoris* como um tema transversal na terminologia bíblica e traduzido como *intellectus misericordiae* marcado por uma realidade concreta e histórica que pede um *intellectus iustitiae*. Tudo isso não elimina uma inteligência dos conteúdos da fé e uma inteligência da esperança, mas implica que esses dois momentos se subordinam à inteligência do amor (Sobrino, 1994, p. 75).

Portanto, para Sobrino, a definição da Teologia como inteligência de amor traz uma nova concepção de Deus embora essa concepção não abarque todo o mistério de Deus. Podemos afirmar que o mundo dos pobres possibilita ver a Deus mais parecido com o Deus libertador das escrituras e a fé se torna mais possível e consistente. Essa concepção passa pela ideia de um Deus que sofre com as vítimas, isto é, que se deixa crucificar com os sofredores da história de tal maneira que se torna um Deus presente e solidário com a humanidade. Desse modo o mistério insondável de Deus se revela nos sofredores deste mundo, ou seja, o mundo dos pobres é revelação de Deus:

A América Latina é o lugar por antonomásia de se perguntar por Deus, como Jó e como Jesus na cruz, e tanto mais quanto simultaneamente. Ele é confessado como Deus da vida. O fato de Deus deixar as vítimas morrerem é um escândalo irrecuperável, e a fé em Deus tem de passar por este escândalo. Nessa situação, a única coisa que o crente pode fazer é aceitar que Deus está na cruz, impotente como as vítimas, e interpretar essa impotência como o máximo de solidariedade com elas. A cruz na qual está o próprio Deus é a forma mais clara de dizer que Deus ama as vítimas desse mundo. Nela seu amor é impotente, mas crível. E a partir daí é preciso reformular o mistério de Deus. Sempre foi dito que Deus é o “Deus maior”. A partir da cruz é preciso acrescentar que é também o “Deus menor” (Sobrino, 2020, p. 27).

Essa concepção de uma misericórdia como inteligência de amor é revelada por Jesus de Nazaré que perante o mundo das vítimas exerceu a misericórdia, cuidando e curando dos sofredores. É preciso dizer que não se trata de “obras de misericórdia” e sim da estruturação da reação fundamental, isto é, uma reação diante das vítimas deste mundo através de uma interiorização do sofrimento alheio que gera uma indignação. A misericórdia não é uma ação esporádica no processo sofredor da pessoa humana, mas um princípio que define a práxis da inteligência de amor advinda de uma vida cristã de seguimento a Jesus de Nazaré (Sobrino, 2020, p. 30).

Podemos dizer que para J. Sobrino a práxis de Jesus de Nazaré tem uma dimensão teologal que está fundamentalmente expressa na Teologia como *intellectus amoris* a partir da concepção de que a práxis jesuânica expressa um conceito sobre Deus como proximidade e, por isso, o atributo de Pai. Em outras palavras, quando Jesus se expressa usando o vocábulo Deus e Pai estava expressando sua práxis que sempre desempenhou com espírito. É salutar reverberar essa práxis de Jesus explícita no uso relacional das atribuições divinas: Deus e Pai. Por isso, vamos procurar entender que novidade praxiológica J. Sobrino traz para a espiritualidade latino-americana como a descoberta desses atributos e que leitura é possível auferir dessa relação.

3.4 A praxiologia sobriniana do conceito Deus empregado por Jesus de Nazaré

A praxiologia é um conceito fundamental na espiritualidade sobriniana que elucida uma releitura dos conceitos teológicos, possibilitando uma reflexão teológica genuinamente latino-americana. Por isso, nosso objetivo não é fazer um longo percurso sobre a concepção de Deus na história da Teologia, mas apenas situar a concepção sobriniana a respeito de Deus como novidade de uma reflexão teológica praxica, como bem fizera J. Sobrino. Em outras palavras, ousamos apresentar como a espiritualidade sobriniana pensa Deus como novidade para a Teologia latino-americana da libertação. Por isso, começamos com uma pergunta: como Jesus pensou Deus ou que experiência fez de Deus ou até mesmo, quem foi Deus para Jesus? Trata-se de perguntas difíceis, uma vez que Deus é uma realidade que não cabe em palavras e também se torna impossível penetrar na psicologia de Jesus, sem falar que os evangelhos não deixam de ser uma teologia elaborada pela comunidade neotestamentária pós-pascal, ou seja, a busca pelas *ipsissima verba* ou pelo Jesus histórico é um caminho desafiador.

Em busca dessa concepção sobre Deus, podemos elucidar que a relação de Jesus de Nazaré com seu Deus causou muita impressão para parte do povo do seu tempo e, sobretudo, nos seus discípulos. A noção que Jesus tem sobre Deus passa por expressões externas a partir de atitudes internas como a oração, a confiança e disponibilidade da fé. Essas atitudes guiam a concepção que Jesus tinha acerca de Deus (Sobrino, 1996, p. 202-203).

Podemos dizer que Jesus não apresenta uma concepção sobre Deus formulável e ensinável, pois age de tal maneira que suas decisões e práticas são distintas das do seu ambiente. Ao empregar parábolas e sermões ou imagens narra um modo diferente de ver Deus e acrescentamos, vice-versa. Por isso, o modo como Jesus contempla Deus deve ser entendido como Jesus pratica Deus. Logo, as concepções que Jesus herda sobre Deus a partir dos escritos veterotestamentários são expressas de forma concretas em sua vida dando um novo significado (Sobrino, 1996, p. 202-203).

A tradição profética sobre Deus é compaginada por Jesus como parcial e defensor dos oprimidos, pobres e fracos, agindo contra a injustiça através da promessa de uma utopia de que a vida e a justiça serão realizadas. Trata-se de um Deus que se relaciona com a criatura, exigindo uma conversão pessoal e interior e doação total da existência, ligando-se totalmente à concepção de um Deus do reino (Sobrino, 1996, p. 203-204).

Jesus também falava de uma tradição apocalíptica que enfatizava o futuro absoluto de Deus na transformação da realidade com a plenitude no final dos tempos. Essa concepção também se relaciona com o Deus do reino através da esperança na realização plena da história (Sobrino, 1996, p. 204).

A tradição sapiencial enfatiza Deus como criador e providente que cuida das criaturas e vela por suas necessidades cotidianas para implantar a justiça. Essa tradição está relacionada à tradição de um Deus criador e providente, distanciando-se da visão escatológica do reino. Jesus também adere à visão de uma tradição chamada existencial, presente em toda teodiceia, afirmando que de Deus somente se escuta seu silêncio (Sobrino, 1996, p. 204).

Para alguns exegetas, essas formulações são inconciliáveis e para outros a solução está no Deus que se descobre a partir da criação e, por isso, as tradições sapienciais e escatológicas são compatíveis. Entretanto, perguntando-nos pela formalidade da realidade de Deus ou sua transcendência, percebemos que aparece com clareza, embora de diversas formas nos evangelhos, sobretudo de um Deus soberano, que tem poder sobre a morte e a vida. Jesus sublinha a transcendência de Deus e, por isso, revela seu mistério ou incompreensibilidade. Podemos dizer que o específico de Jesus é que capta a transcendência de Deus através de uma

práxis que chamou de reino, ou seja, o não pensado e não pensável está próximo na esperança do reino (Sobrino, 1996, p. 205).

Desse modo, compreendemos que Jesus rompe com uma visão tradicional de transcendência que apresenta uma distância infinita entre Deus e as criaturas, bem como a discrepância entre o poder divino e o poder criatural. Por isso, Jesus revela um transcendente próximo, mudando também a concepção de transcendência e distanciando-se de um Deus que realiza o que está somente para além da capacidade humana. Tudo isso mostra que a visão que Jesus tinha de Deus é realizada a partir de vários elementos que não podem ser sintetizados de maneira simples. Fica patente que, para Jesus, Deus tem um conteúdo que se expressa como “ser bom” e tem uma formalidade, que é a transcendência. Cremos que tudo isso não abarca ainda a compreensão que Jesus tinha a respeito de Deus. Somente a partir de sua práxis, que é a realidade do que ele é e se fez. Podemos dizer que a noção de Jesus sobre a divindade passa necessariamente pelo fato de caminhar com o Deus-mistério, praticando o Deus do reino (Sobrino, 1996, p. 206).

Com o intuito de analisar a práxis de Jesus sobre Deus, tomamos, por exemplo, a oração que revela como Jesus se dirigia a Deus e, sobretudo, mostra a que Deus se dirigia. Nesse sentido, não se apresentava como um orante ingênuo e, como tal, condenava uma oração ingênua, mecânica, cínica e alienante. Por isso, a oração de Jesus torna-se comprometida, dedicada ao serviço, ou seja, a oração está profundamente relacionada à sua prática com historicidade, revelando como Jesus se colocava diante de Deus. Essa oração pressupunha a prática de Jesus que amadurece sua consciência, revelando um Deus parcial, bom e próximo dos pequenos (Sobrino, 1996, p. 207-210).

Segundo Sobrino, a oração de Jesus de Nazaré tinha um conteúdo inserido em um contexto historicamente determinado pela denúncia de tal forma que elucidava sua verdadeira antropologia fundamental de um sujeito orante. Não se trata de uma oração egoísta, que é centrada na autoafirmação do “eu”, faltando-lhe a alteridade. Esse tipo de oração é um mero narcisismo, cujo referencial não é Deus e nem a pessoa do outro, mas a própria subjetividade do orante. Por isso, a alteridade, nesse caso, é negada com relação a Deus e ao outro a quem se despreza. A oração de Jesus supõe uma atitude de necessidade diante da alteridade, que é Deus, distanciando-se de um mecanismo orante marcado pela lógica de repetição de formas (Sobrino, 1983, p. 159-162).

A oração de petição de Jesus é marcada pela consciência do discernimento diante da alteridade, desenvolvendo uma verdadeira antropologia da práxis. Nesse sentido, a oração é

expressão e acompanha uma práxis, que está em sintonia com a realidade de opressão em busca da libertação:

A oração sem realização é vã, não só porque não aproveita para a salvação, mas porque é literalmente impossível. Sem uma práxis não existe material sobre o qual pode tratar uma experiência cristã de sentido e, portanto, a oração. O que se ataca não é uma oração que pode ser codificada por aquele que reza, mas uma oração que se converte em mercadoria. O pressuposto da condenação é a opressão das viúvas – símbolo bíblico do desamparado e oprimido – pelos escribas, pelos mestres da lei. Esta opressão alcança um matiz inigualável quando se realiza, precisamente, através da oração, por meio daquilo que é acesso para Deus. Se antes se atacava a dissociação entre oração e a práxis, agora se ataca a oração como forma concreta de opressão. Aparece, pois, a dupla condenação daquilo é opressão e do uso da oração como mecanismo de opressão (Sobrino, 1983, p. 162-163).

Desse modo, Sobrino toma como base a oração de Jesus de Nazaré para fundamentar a espiritualidade latino-americana da libertação, como uma verdadeira praxiologia espiritual ou espiritualidade praxiológica. Por isso, o conteúdo da oração na espiritualidade latino-americana advém e acompanha uma práxis, de tal maneira que podemos elucidar que Sobrino acrescenta à espiritualidade latino-americana da libertação uma verdadeira espiritualidade por meio da dimensão antropológica da práxis. Esse caráter prático e espiritual responde à pergunta fundamental da espiritualidade sobriniana, cuja função é modificar a realidade oprimida para que se obtenha um novo significado, recuperando o sentido da espiritualidade.

A inovação sobriniana sobre a espiritualidade advém de uma realidade prática iluminada pelo conhecimento teológico da corrente libertadora. É evidente que a Teologia latino-americana tem um jeito peculiar de ler a realidade. Não se tratam apenas de aspectos geográficos e linguísticos. Essa inovação passa pela relação muito peculiar na reflexão teológica latino-americana, que está na dialética entre teoria e práxis, respondendo à pergunta sobre o interesse pelo conhecimento teológico. Em outras palavras, por que se faz, para quem faz e a partir de que se faz teologia? Essas perguntas supõem que o conhecimento teológico, mesmo gozando de certa autonomia, insere-se dentro de um contexto social. Embora sabendo que o conhecimento não é voluntariamente neutro e nem prático, podemos afirmar que sempre implica dialeticamente em um caráter prático e ético (Sobrino, 1982, p. 17-19).

Para que se defina a espiritualidade latino-americana da libertação, faz-se necessário investigar a opção prática e ética do conteúdo teológico e descobrir se existe no aspecto da inteligência uma opção prática e ética. Partindo desse ponto de vista, para ser Teologia da Libertação, o conhecimento teológico se dirige a uma realidade pensada ou existente, respondendo a uma situação real, não ocultando a denúncia da opressão em seus conteúdos (Sobrino, 1982, p. 19-20).

Na visão sobriniana, a espiritualidade latino-americana em seu caráter prático e ético passa necessariamente por três aspectos: despositivizar, explicar e libertar o conhecimento teológico. A despositivização significa tirar toda compreensão autoritária do que se denomina revelação cristã e, portanto, não manipulá-la com uma roupagem de pensamentos e instituições ideológicas puramente dogmáticas, ausentes da realidade e legitimadas por uma concepção divina alienante. Quando Sobrino usa o termo despositivização na Teologia latino-americana está afirmando que é preciso distanciar-se de uma postura positivista que de certo modo permeou a teologia neutralizando o sujeito para fazer aparecer seu objeto, mantendo a neutralidade axiológica e epistemológica.⁵⁹

O movimento da despositivização liberta o pensamento teológico do autoritarismo. A explicação do conteúdo teológico deve imbuir-se da realidade histórica enquanto abarca uma compreensão mais real da práxis. A função explicativa tem como objetivo recuperar o sentido perdido do conteúdo teológico. O aspecto libertador passa necessariamente por uma investigação crítica do conteúdo teológico para não permanecer imóvel diante da realidade investigada. O movimento libertador não encobre a realidade de miséria e nem desenvolve uma libertação parcial que desloca a solução do problema real para um plano ideal, mas recupera a partir da práxis o sentido libertador do conteúdo teológico (Sobrino, 1982, p. 22-24).

Nesse contexto de espiritualidade da libertação, Sobrino compreende que a partir da dialética entre teoria e práxis, o conteúdo teológico torna-se fundamento para uma praxiologia concreta e a práxis possibilita uma epistemologia libertadora. Nessa relação entre teoria e práxis, afirmamos que a espiritualidade sobriniana não se fundamenta no que costumeiramente se chama de Tradição de uma teoria teológica, mas em uma experiência vivida em um processo de libertação, marcada por conflitos históricos, que é chamado de realidade praxica. Sob esse ponto relacional entre teoria e práxis, Sobrino apresenta uma nova visão da espiritualidade latino-americana marcada por uma experiência comprometida com a transformação da realidade de opressão:

A teologia latino-americana como conhecimento teológico partiu de outros pressupostos. Sua novidade não surgiu da história de sua teologia, pois esta praticamente não existiu até muito recentemente. A teologia não foi compreendida então a partir da tradição da teologia, mas surgiu de uma práxis vivida pela libertação, por mais incipiente que esta tenha sido. Ou seja, existiu primeiro um contato teológico com a realidade ainda antes de refletir sobre a teologia implicada

⁵⁹ O positivismo deriva de um pensamento que se baseia na experiência, observação ou realidade objetiva. Desse modo, parte da observação objetivista experimental como conhecimento absoluto (Coutinho, 2022, p. 743).

nesse contato: a práxis de tornar real o amor e a justiça entre os oprimidos. O que moveu a pensar, a fazer teoria, não foi fundamentalmente a tradição de uma teoria teológica, mas a fé vivida num processo de libertação no meio da conflitividade (Sobrino, 1982, p. 31).

O sentido da originalidade sobriniana está em conceber que a Teologia latino-americana a partir do conteúdo teológico parte de outros princípios, estabelecendo uma correlação perfeita entre teoria e práxis. Essa correta relação se dá na teologia latino-americana pela articulação entre ortodoxia e ortopraxia.⁶⁰ Evidentemente, a ortopraxia como um modo de conhecer baseado em uma autoridade totalmente alheia ao sujeito é desacreditada e, por isso, a ortodoxia precisa da ortopraxia. Entretanto, pode-se correr o perigo de substituir a teoria pelo significado ou método, ou seja, o conteúdo pode ser desvirtuado ou o método pode não valorizar o conteúdo, manipulando também próprio pensar e a ação (Sobrino, 1982, p. 31).

Por isso, na teologia latino-americana, a relação entre ortodoxia e ortopraxis se dá fundamentalmente no método de interação entre teoria e práxis como caminho a ser percorrido, ou seja, o método como caminho não se concentra em uma reflexão crítica como caminho do conhecimento, mas no próprio caminhar real. Nesse sentido, a passagem de uma ortodoxia abstrata para concreta não se realiza pela mediação de ideias teóricas, mas pela interação com a práxis (Sobrino, 1982, p. 33).

Concordamos que Sobrino desenvolve uma nova maneira de compreender a espiritualidade latino-americana da libertação não essencialmente por meio de uma teoria e nem isoladamente pela análise hermenêutica da realidade. A espiritualidade sobriniana em sua originalidade permite fazer uma verdadeira dialética entre teoria e práxis de tal forma que se torna inovadora. É uma espiritualidade antropológica, praxiológica e teologal, ou seja, Sobrino trabalha com a interação entre o ser humano, Deus e a realidade praxica, isto é, desenvolve uma verdadeira ortopraxis:

Ortopraxis é, portanto, responder a Deus correspondendo a sua realidade. E, é definitivamente isso que Deus quer. A última fundamentação da ortopraxis é externamente simples: é bom que Deus seja um Deus para as vítimas deste mundo, e, é bom que assim sejam os homens (Sobrino, 1996, p. 281).

⁶⁰ Com o objetivo de esclarecer os conceitos, afirmamos que a ortodoxia é “a construção ou a tematização abrangente da realidade em função de alguns dados. Em uma palavra: a ortodoxia é a interpretação que determinada religião faz de um mundo que traz consigo uma ética – uma praxe –, que quer ser a tradução na vida cotidiana, dos enunciados da ortodoxia” (Ruiz, 1999, p. 556).

Portanto, a práxis deve ser entendida como uma resposta a Deus de acordo com a realidade e uma realidade que permite Deus se revelar como o Deus das vítimas. Essa maneira de conceber a espiritualidade é entendida como uma ruptura epistemológica intitulada de *intellectus amoris*, que se apresenta pela realização da misericórdia, justiça e do próprio amor. Esse Deus assume um lugar desconcertante na história, que é o rosto dos pobres e oprimidos e, por isso, a espiritualidade deve ser encarnada e parcial, consagrando-se a nova epistemologia da espiritualidade sobriniana.

3.5 A originalidade epistemológica da espiritualidade sobriniana

O caminho real que leva a uma espiritualidade original da libertação é demarcado por Sobrino como *intellectus amoris* que envolve uma ruptura epistemológica com o conhecimento teológico. Pretendemos elencar como se dá essa ruptura sobriniana do conhecimento teológico como *intellectus amoris*, ou seja, vamos falar sobre a práxis do amor que se dá pelo discurso dialético entre teoria e práxis. A teologia latino-americana é marcada pela beleza, amor, reconciliação, justiça, mas também pela situação catastrófica das grandes massas. E, por isso, a espiritualidade da libertação é mais dialética do que analógica. É paradoxalmente na miséria, na situação de dor e opressão, que se busca o lugar onde encontrar Deus, que evidentemente não se visualiza em analogia com o Deus pensado, mas como contradição com a miséria vivida (Sobrino, 1982, p. 37).

A ruptura epistemológica da teologia da libertação através do pensamento sobriniano exprime um sentido todo original que não se concentra na liberdade, mas na libertação como uma dialética que se capta em oposição à opressão vivida. Por isso, na América Latina, o que está implicado no conhecimento teológico é a dor da opressão. Essa ruptura teológica se dá por uma mediação práxica assumida pelo próprio conhecimento teórico, ausentando-se de um sistema meramente explicativo e, por sua vez, servindo-se de um caminho práxico que dá resposta à dor. Podemos dizer que essa ruptura epistemológica se historicizou em uma realidade de dor e sofrimento (Sobrino, 1982, p. 38-39).

A intelecção do amor como grande novidade da ruptura epistemológica sobriniana é marcada pela práxis da justiça, ou seja, a espiritualidade do *intellectus amoris* leva necessariamente a uma prática de justiça:

Segundo o que ficou dito, seria evidente que ao tomar justiça como forma de amor, a práxis da justiça pertenceria automaticamente à exigência essencial da mensagem evangélica. Nós cremos que assim é. Mas para isso é preciso esclarecer o que se

entende por justiça e sua relação com o amor. Por amor entendemos a relação correta dos homens entre si quando entre eles se estabelecem certas relações. Concretamente, significa fazer do “outro” ou dos “outros” destinatários da própria atividade para que eles sejam mais, possuam mais vida e a tenham cada vez mais em plenitude e assim e chegue à comum união. Dado que as relações que se estabelecem entre os homens são diversas segundo os mesmos condicionamentos da humanidade, diverso será o tipo de amor que deva existir segundo estas relações sejam de família, matrimônio, amizade etc. Por justiça, entendemos aquele tipo de amor que busca eficazmente humanizar, dar a vida e dá-la em plenitude as maiorias pobres e oprimidas da humanidade. A justiça seria então uma concreção do amor, levando em conta, sobretudo, o seu destinatário com a característica quantitativa de que são maiorias e com a característica quantitativa de que são pobres e oprimidos (Sobrino, 1982, p. 57).

A práxis da justiça definida por Sobrino como amor faz uma perfeita relação entre ortodoxia e ortopráxis, de tal maneira que o conhecimento (mensagem evangélica) é relido pela prática da justiça e que o amor é a concretude da vida plena para todos os pobres, ou seja, uma práxis que sustenta uma teoria chamada de *intellectus amoris*. Constatamos que a espiritualidade sobriniana, ao abarcar o primado da práxis em sua originalidade, define o amor como a prática da justiça que, por sua vez, torna-se concreta ao humanizar os que são oprimidos pelo desamor.

A espiritualidade sobriniana supõe uma dialética com a realidade praxica, reverberando uma dinâmica em sintonia com esse novo dado do conteúdo teológico, que é *intellectus amoris*. Trata-se da vivência de uma nova epistemologia espiritual latino-americana, que é uma visão da dimensão praxiológica como essencial na espiritualidade sobriniana. Podemos compreender que para Sobrino, a praxiologia é potencializada pela realidade que tem espírito. Trata-se de uma antropologia da realidade que implica o ser humano inserido como participante dessa vivência espiritual latino-americana.

O viver com espírito de forma praxica faz-se optar por uma espiritualidade que não caia no anárquico e alienante. Muito pelo contrário, o viver com espírito possibilita uma direção à práxis, que consiste em relacionar-se dialeticamente com a teoria, configurando-a e potencializando-se como prática de justiça, que se manifesta como inteligência de amor. Dessa forma, valoriza-se a presença de espírito como uma necessidade de potencializar a práxis, ou seja, a realidade praxica deve ser preenchida de espírito como síntese e realização da práxis.

A espiritualidade sobriniana alcança a notável visibilidade na práxis potencializada de espírito. Trata-se de uma prática e mensagem realizadas pelo exercício de uma praxiologia, que é lugar privilegiado de espírito. O modo fundamental de realizar uma prática com espírito se dá primeiramente em colocar espírito na teoria e na práxis, encontrando o modo correto de exercitar a libertação. Podemos afirmar dialeticamente que a interação entre teoria e práxis,

como dimensões do espírito, tem como objetivo a libertação. Desse modo, uma práxis vivida com espírito converte-se em um motor de prática de libertação. Por isso, Sobrino apresenta com toda a clareza tanto o aspecto teórico quanto prático do espírito, que é a libertação, ou seja, o espírito que faz a dialética entre ortodoxia e ortopraxia tem como objetivo realizar a libertação.

A maneira como Sobrino concebe a espiritualidade sob os aspectos teóricos e práticos, defendendo a necessidade de espírito na própria realização da libertação faz surgir uma nova síntese da espiritualidade latino-americana, que é denominada como espiritualidade da libertação prático ou espiritualidade antropológica e prático da libertação. Na verdade, entendemos que Sobrino está propondo um novo modo de viver a espiritualidade no continente latino-americano como experiência que pode ser abrangente e plural tomando por base a práxis potencializada pelo espírito. Esse novo modo de viver a espiritualidade pode ser chamada nova identidade cristã.

A nova identidade cristã proposta por Sobrino se baseia na práxis jesuânica, ou seja, viver com espírito no horizonte de Jesus de Nazaré que se chama seguimento. A práxis de Jesus era potencializada pelo espírito:

Na visão de Jon Sobrino, o seguimento de Jesus adquire caráter claramente pertinente para o contexto da América Latina, caracterizada pela injustiça e pela opressão. Além de ser uma categoria estruturante de sua cristologia, o seguimento permite historicizar e atualizar a memória viva e atuante de Jesus de Nazaré, evitando o perigo de abstração e da manipulação do Cristo (Bombonato, 2007, p. 267).

A melhor maneira de explicitar a identidade cristã é o seguimento (Sobrino, 1999, p. 343). Por isso, ousamos dizer que o seguimento se dá através de uma práxis com espírito, ou seja, ao redor da práxis com espírito se estruturam os elementos fundamentais do seguimento no continente latino-americano, possibilitando uma nova vivência da identidade cristã. Sob esse aspecto, a práxis além de desenvolver uma espiritualidade prático, ainda atualiza a identidade cristã, livrando-a do perigo da abstração e da manipulação da teoria. A explicitação da espiritualidade sobriniana revela um modo original latino-americano que corresponde a uma práxis reveladora dos pobres e abre a identidade cristã para seguir Jesus Cristo com o rosto latino-americano ou uma cristologia latino-americana. Esse modo original passa pela ressignificação de alguns conceitos como mistagogia e santidade.

3.5.1 O significado da mistagogia na espiritualidade sobriniana

A palavra mistagogia está ligada ao termo mistério e normalmente significa conduzir ao mistério ou contemplá-lo.⁶¹ Podemos afirmar que Sobrino amplia o conceito de mistagogia baseando-se em uma contemplação a partir da práxis, ou seja, que se conduz ao encontro de Deus presente na pessoa do pobre. Desse modo, como forma de demarcar a espiritualidade sobriniana em sua originalidade pleiteamos apresentar a mistagogia como consequência de uma vivência espiritual práxica. Sobrino compreende que a teologia como *intellectus amoris* não ignora o *intellectus fidei*, que é o aprofundamento no entendimento das verdades da fé. Deve-se considerar a teologia da comunidade como eclesial para poder tratar as verdades teológicas como totalidade. Tudo isso é admitido pelos princípios da Teologia da Libertação (Sobrino, 1994, p. 76).

A Teologia da Libertação não se esquivava do aprofundamento do entendimento da fé, elucidando como mais central Deus e o Deus do reino. Entretanto, além disso, desenvolve um método que propicia a prática do amor. O entendimento sobre o conteúdo da fé é prerrogativa de toda teologia, mas deve ser tarefa perene da reflexão teológica como prática do amor. A Teologia da Libertação pretende elaborar a totalidade da mensagem de fé sem reduzi-la ao amor, à misericórdia e à justiça. Todavia, entende que é preciso reler toda a teologia a partir do *intellectus amoris*, ou seja, podemos dizer que a fé deve levar ao amor e o amor concretizar a fé (Sobrino, 1994, p. 76).

O *intellectus fidei* pressupõe verdades do conteúdo da fé que precisam ser esclarecidas pelo *intellectus amoris*. Na pergunta sobre o amor, o ser humano se vê confrontado pela pergunta sobre a verdade da fé. Na verdade, diante da práxis latino-americana ocorre a prática do amor e surgem perguntas pela verdade da fé. Por isso, essa relação se torna explícita na prática do “amor-justiça” porque aparece a verdade fundamental sobre Deus, o reino e os pobres que são vítimas de um antirreino. Desse modo, a Teologia da Libertação enquanto *intellectus amoris* é a corrente teológica que se vê mais confrontada com a verdade, uma vez que proclama a verdade sobre Deus como Deus da vida (Sobrino, 1994, p. 77).

Para a realidade de empobrecidos latino-americana não há respostas sobre o Deus da vida quando se habita em uma região de morte e opressão. Trata-se de um questionamento que brota da realidade e na prática do amor encontra-se resposta baseada na esperança,

⁶¹ “Mistagogia é um termo grego, composto do substantivo *mystes* (mistério), que talvez derive do ver *myo* (‘fechar os lábios’, ‘estar fechado’) e do verbo *ago* (‘conduzir’). Etimologicamente significa ação de introduzir uma pessoa no conhecimento de uma verdade oculta e no rito que a signifique” (Pesenti, 2003, p. 702).

fazendo a história caminhar. De fato, essa prática procura existencialmente respostas racionais para afirmar verdades sobre o Deus da vida. A Teologia latino-americana conserva a prática do amor como aceitação da fé, pois dentro da prática do amor a verdade sobre a fé é esclarecida de forma mais cristã (Sobrino, 1994, p. 78).

Somente a partir da mistagogia, que não é a mesma coisa que esclarecimentos teológicos, mas iluminação originada do contato com a própria realidade, é que se entra no mistério. Por isso, Sobrino compreende a mistagogia como essa condução do *intellectus amoris* para a compreensão da verdade sobre Deus. Sem mistagogia sempre se fica na penumbra do que se quer esclarecer, porque uma teologia que não é mistagógica acaba não esclarecendo nada. O entendimento da reflexão teológica como *intellectus amoris* procura necessariamente ser mistagógica, porque oferece o caminho do amor como itinerário primário para a mistagogia. O amor torna o ser humano semelhante a Deus que faz a experiência de Deus como sentido em sua existência a partir dessa semelhança. Essa contemplação e realização da prática do amor se torna mistagogia porque caminha com a experiência de Deus na práxis do sofrimento e opressão, mas também na esperança da libertação (Sobrino, 1994, p. 78-79).

Segundo Sobrino, falar de Deus inefável não é uma tarefa fácil, uma vez, que todas as palavras humanas são frustrantes e os conceitos não se aplicam adequadamente. A mistagogia conduz ao encontro com esse Deus, que é pessoal, em quem se pode confiar, mas conduz à verdade sobre Deus para a prática do amor, que tem como objetivo a libertação. Por isso, a mistagogia sobriniana desenvolve uma nova maneira de ler os sinais de Deus, isto é, provoca encontrar Deus nas vítimas e, ainda mais, pelo mistério, as vítimas são definidas como sacramentos de Deus:

As vítimas são mais do que vítimas. São “o povo crucificado”, “o servo sofredor de Javé”, o “Cristo crucificado” de nosso tempo. Essas vítimas impõem absoluto respeito e silêncio reverencial, mas diante delas talvez possamos dizer também – com fé balbuciando – que são presença de Deus, um Deus certamente escondido, crucificado, e um Deus que – em um excesso de fé – chamamos de solidário (Sobrino, 2007, p. 54).

A mistagogia se faz no encontro com o pobre que irrompe com esperança na práxis assumida pela Teologia da libertação como *intellectus amoris*. Por isso, podemos falar em uma mistagogia da libertação que através da práxis coloca a pessoa do ser humano em relação com Deus. A teologia da libertação defende que existe Deus e que existe a utopia de Deus, ou seja, existe a pessoa e a vontade de Deus. O ser humano dá uma resposta de amor a Deus,

mantendo sua alteridade e deve corresponder à sua vontade. Nesse sentido, a linguagem da contemplação mistagógica envolve Deus e o ser humano e, no caso da Teologia da libertação, a pessoa humana como pobre e vítima:

Seja na linguagem teológica – de fé – seja nem qualquer outra linguagem, é decisivo ver as vítimas com respeito, devoção e veneração, pois nos colocam diante do mistério último da realidade. Talvez possam remeter-nos também ao mistério de Deus, o impensado, que – em sua abscondidade e ocultação – continuam sendo fonte de dignidade e esperança. De qualquer maneira, se há algo que não se pode fazer com as vítimas é reduzi-las a objetos – nem sequer a objetos de beneficência, e menos ainda a instrumentos de propaganda. São sinais e sacramentos de uma realidade misteriosa, a de um Deus que participa dos sofrimentos (Sobrino, 2007, p. 54).

A mistagogia sobriniana desenvolve a originalidade da teologia da libertação, deixando bem claro que a contemplação consiste em perceber uma práxis marcada pela presença de Deus que assume as vítimas como sacramento. Trata-se de uma mistagogia concreta, ou seja, conduzir a realidade a Deus é provocar uma espiritualidade que se ocupe da libertação dos pobres e sofredores.

Nesse caso, Sobrino procura explicitar o que significa a vertente mistagógica da espiritualidade latino-americana da libertação, ou seja, a originalidade da mistagogia sobriniana está ligada a uma práxis de libertação, que advém de um compromisso com a transformação da realidade. Por isso, podemos dizer que essa condução do mistério de Deus à realidade e vice-versa se desdobra naquilo que se considera fundamental na espiritualidade sobriniana, que é a categoria do seguimento traduzida não como imitação, mas como santidade.

3.5.2 A categoria do seguimento novidade na espiritualidade sobriniana

Para Sobrino, a categoria do seguimento é uma vida radical como participação no modo de vida e destino de Jesus de Nazaré, pois toda a vida cristã consiste em configurar-se a vida à imagem do filho. Nesse sentido, o melhor caminho para a mistagogia é a prática do seguimento como também é a forma mais radical de voltar a Jesus de Nazaré (Sobrino, 1996, p. 90). Essa categoria é tão evidente em Sobrino que a espiritualidade é também vida com espírito de Jesus (Sobrino, 1992, p. 10). Portanto, o espírito presente no ser humano é operação da espiritualidade fundamental e teologal inerente à condição existencial humana (Sobrino, 1992, p. 39). A espiritualidade praxiológica do seguimento exige frutos que garantam uma vida cristã, que gere espírito em toda prática realizada, ou seja, a vivência da fé

pede necessariamente algumas exigências e frutos presentes na espiritualidade latino-americana da libertação, a exemplo da santidade.

O conceito de santidade torna-se primordial como fruto e exigência do seguimento. Sobrino desenvolve o conceito de santidade com três complementos: santidade política, santidade do amor e santidade primordial. Mais uma vez, Sobrino desenvolve um aspecto importante na espiritualidade com uma nova visão, pois o conceito de santidade não é descrito como uma separação das coisas mundanas, muito pelo contrário, o santo deve estar inserido na sociedade.

A santidade política pode parecer uma expressão desconcertante por relacionar duas realidades que se presumem normalmente separadas de fato e de direito: santidade e política. Por isso, faz-se necessário delimitar o que se entende por santidade e política, relacionando-as. A definição de santidade para Sobrino está ligada a uma realização notável da fé, da esperança e da caridade. Por política entende aquela prática destinada a transformar estruturalmente a sociedade, cujo objetivo é o reino de Deus, fazendo justiça aos pobres e oprimidos. Relacionar santidade e política constitui uma novidade, buscando um novo âmbito para a santidade como possível e necessário, bem como não a reduzindo ao âmbito da ascese, contemplação e exercício da caridade de forma assistencialista ou promocional (Sobrino, 1992, p. 97).

Na teologia latino-americana, devido ao processo de opressão, a política aparece como um âmbito para a santidade. Também a relação entre santidade e política se deve ao fato de que, para manter a vida cristã política, não basta uma lucidez teórica sobre a possibilidade de realizar valores, mas uma realização santa da ação política. Portanto, a política oferece uma materialidade para a santidade que, por sua vez, permite uma ação política mais humanizante. Uma santidade exige a política como âmbito de libertação do pobre e oprimido (Sobrino, 1992, p. 98).

A prática da santidade sempre pressupõe uma resposta do amor à vontade de Deus que se traduz em um tipo de amor também aos pobres e sofredores. Essa resposta de amor, embora não esgotando todas as formas de amar, é compreendida pela espiritualidade sobriniana como um amor político, que supõe uma conversão ou *metanoia*, chamada de santidade do amor, porque engloba a misericórdia e a justiça diante da dor do pobre ou das massas oprimidas. A santidade do amor procura ser eficaz, erradicando a morte e dando vida aos pobres como primeiros destinatários desse amor:

O santo político é aquele que, de vez em quando, lança mão do ideal do reino de Deus e do Deus do reino para configurar a história e sua própria prática. Apesar de sua dificuldade, mantém sempre a ultimidade da primariedade da vida, da justiça, da necessária luta, das necessárias revoluções e reformas estruturais; porém, mantém também a necessidade da plenificação da vida, da verdade e da liberdade, da reconciliação, de mudar o coração do homem. Além disso, mantém a ainda mais difícil simultaneidade de ambos os tipos de ideais (Sobrino, 1992, p. 104).

A santidade deve transformar a *pólis*, ou seja, o mundo dos pobres que, por conseguinte, são os carentes de uma dignidade interior e também os pobres materiais, ou seja, são dialeticamente pobres (Sobrino, 1992, p. 99). O amor político presta-se a transformar a situação dos pobres, devendo procurar uma eficácia estrutural e erradicando a opressão, além de garantir os direitos básicos, humanos, sociais e políticos.

Desse modo, deve enxergar os pobres como destinatários da ação política, mas também como gestores de seus próprios destinos que lutando por libertação buscam uma nova sociedade. Por esse motivo, o amor político deve participar da luta dos pobres que atinge o nível ideológico e social, bem como o nível político. Sob essa perspectiva, o amor político é matéria fundamental da santidade política. A prática do amor político contém uma condição estrutural que gera virtudes específicas, como uma ascese baseada na *kénosis* e abaixamento ao mundo da pobreza e como despojamento de si mesmo, adquirindo criatividade e solidariedade, fazendo denúncia e desmascaramento as situações de morte (Sobrino, 1992, p. 100).

A santidade do amor é uma realidade central na espiritualidade sobriniana como doação para que a vida seja plena, não como conceito, mas como superação da injustiça e opressão, atualizando o próprio seguimento a Jesus de Nazaré, que implica lutar para desenvolver a dignidade das vítimas em um mundo de injustiça estrutural. O entendimento sobriniano sobre a teologia como *intellectus amoris* define toda a sua reflexão teológica à luz da práxis do amor concreto, a ponto de desenvolver conceitos ligados à espiritualidade clássica a partir da teologia da libertação, configurando como uma nova maneira de entender o significado de seguimento e vida cristã.

Outro conceito que se renova com o termo santidade desenvolvido por Sobrino é o emprego do título santidade primordial. Trata-se de defender e propiciar a vida, ou seja, é uma santidade humana. Na decisão primária de viver e dar vida, faz-se necessária uma santidade primordial. Compreendemos que Sobrino ao falar de uma vida que segue como busca de humanização, está usando o termo santidade de forma consciente aos modos de uma verdadeira mistagogia. Isso porque não está falando de uma vida genérica, mas do modo de viver das vítimas. Há algo nas vítimas que desejam viver, fascina e humaniza, desvelando o

mistério. É uma santidade expressa na vida cotidiana heroica porque luta pela vida, realizando o milagre de sobreviver em um mundo hostil que não facilita a vida. O anseio de viver é realizado com criatividade, força e constância, desafiando inúmeros sofrimentos e obstáculos (Sobrino, 2007, p. 113).

A santidade primordial é vista nas vítimas da pobreza, isto é, mulheres e homens com seus filhos que cumprem admiravelmente a prática do amor para viver e dar vida a outros. É a santidade por querer viver. Não é a santidade da virtude, pois pobres e vítimas não exigem imitação como se defende na doutrina oficial dos santos. Também não são mediadores que ajudam e se prestam a vencer a infinita distância ente os seres humanos e Deus, mas são presença de Deus, mantendo a relação do ser humano com a alteridade específica da divindade, ou seja, são sacramentos ou vicários de Cristo. Na santidade primordial estão presentes inúmeras virtudes admiráveis em todos os tempos como o compromisso de libertação, solidariedade, serviço, simplicidade e, por isso, não é uma santidade idealizada. (Sobrino, 2007, p. 114).

Continuamos demarcando o que consideramos novo em J. Sobrino para exprimir de forma lúcida e salutar sua contribuição de inovação na espiritualidade latino-americana. O conceito de santidade se torna inovador como toda sua espiritualidade porque desconstrói uma imagem de santidade separada da práxis. Para Sobrino, o aspecto praxiológico se torna essencial porque possibilita uma dialética com a teoria do conteúdo teológico e, por consequência, toda reflexão teológica está sob o olhar inovador da práxis sem a qual não é possível uma espiritualidade libertadora. Por isso, conceitos como mistagogia e santidade levam necessariamente à produção de frutos que dão corpo e moldura à espiritualidade praxica sobriniana.

3.6 A espiritualidade do seguimento: a inovadora praxiologia sobriniana

A inovadora praxiologia sobriniana se dá na espiritualidade do seguimento, uma vez que a mistagogia e a santidade são categorias que se obtêm também a partir do seguimento à práxis de Jesus de Nazaré, elucidando uma cristologia do seguimento, pois a pergunta que J. Sobrino faz é que Cristo se descobre na América Latina? Essa descoberta produz uma nova espiritualidade. Na verdade, por um lado, a descoberta de algo novo sobre Cristo no continente latino-americano está relacionada a uma nova espiritualidade que se torna escandalosa e, por outro, é uma boa nova que exige e questiona, mas também anima e alegra o seguimento. Ao mesmo tempo, o conhecimento de Cristo está relacionado à espiritualidade,

pois o saber sobre Cristo e a apropriação desse saber produzem um novo modo de viver. Nesse caso, a Teologia ou a Cristologia está a serviço de uma espiritualidade, constituindo-se como parte integrante do conhecimento teológico (Sobrino, 1992, p. 199).

O contexto latino-americano converte-se em princípio hermenêutico do conhecimento sobre Cristo. Essa descoberta acerca de Cristo desemboca em uma espiritualidade que é chamada de latino-americana. Discorrer sobre a descoberta de Cristo na América Latina ou em qualquer outra parte do mundo significa dizer que houve ocultação de sua pessoa, identificando-o com tradições que o imobilizaram, privando-o de sua identidade porque se opôs ao ser humano concupiscente que pretende fabricar seu próprio cristo, distanciando-se da verdade de um Cristo que vai mais além e contra expectativas e interesses de suas falsas imagens.

Descobrir a Cristo na América Latina significa redescobrir o Cristo dos evangelhos, que é Jesus de Nazaré. Para Sobrino, falar de pessoa de Jesus Nazaré significa perguntar por Jesus histórico:

A teologia da libertação revalorizou a figura de Jesus histórico dentro da teologia. Com isto se pretende superar uma concepção bastante abstrata, e por isso manipulável da figura de Cristo e, positivamente, fundamentar a existência cristã do seguimento deste Jesus histórico. O que a teologia da libertação tenta não é apenas suprimir a sensação de mitologia na cristologia e separar deste modo indiretamente a moral cristã de Jesus, mas um enfoque que historize, real e eficientemente, a figura de Jesus (Sobrino, 1983, p. 97).

Entendemos que Sobrino valoriza Jesus de Nazaré que chama de histórico porque desenvolve toda a sua cristologia tendo como ponto de partida a categoria da pessoa histórica de Jesus, sendo um caminho para Cristo (Sobrino 1996, p. 62). Desse modo, a pessoa de Jesus de Nazaré salvaguarda Cristo como um dado central, e mesmo após o evento pascal, os dados neotestamentários voltam a Jesus para salvaguardar a fé da comunidade em Cristo (Sobrino, 1996, p. 65). Por isso, para compreender o Jesus histórico precisa-se voltar à sua prática com espírito, ou seja, por Jesus histórico, Sobrino compreende a vida de Jesus de Nazaré, suas palavras e atos, atividades e sua práxis, atitudes e seu espírito, destino da cruz (ressurreição), isto é, a história de Jesus (Sobrino, 1996, p. 83).

Na categoria do seguimento que consiste na redescoberta da pessoa histórica de Jesus, pergunta-se pela possibilidade de reconfigurar a imagem de Cristo no continente latino-americano, ou seja, na América Latina esse redescobrimento não se dá fundamentalmente pela investigação teológica, mas ao fato do evangelho encontrar seu próprio lugar que deve ser lido a partir da categoria do pobre. O mundo dos pobres e o evangelho se tornam

correlativos. Quando se separa o evangelho dos pobres tende-se a convertê-lo em texto com a finalidade de transformar em doutrina para fundamentar posturas dogmáticas. Entretanto, o evangelho relacionado ao mundo dos pobres implica em uma imagem de Cristo a partir de Jesus, ou seja, a partir dos pobres que recupera a imagem de Jesus de Nazaré dos evangelhos (Sobrino, 1992, p. 200-201).

Esse Jesus é captado no continente latino-americano como próximo que é, sem dúvida, uma categoria teológica e cristológica de primeira magnitude, uma vez que a encarnação não faz outra coisa senão manifestar a proximidade de Deus aos homens em Cristo. Porém, não se trata apenas de aceitar essa verdade, mas fazer dessa proximidade algo central na própria experiência de fé ou identidade cristã. Na América Latina se concebe que Jesus está próximo porque o seguimento na espiritualidade da libertação imbui-se da mesma práxis jesuânica, uma vez que Jesus é visto como alguém que se aproximou da realidade de seu tempo, cuja aproximação maior se dá na identificação com os pobres e oprimidos sem dignidade. Esta é a práxis jesuânica no continente latino-americano: fazer proximidade como critério da atuação de Jesus de Nazaré (Sobrino, 1992, p. 201).

A proximidade de Jesus se visualiza diante da compaixão pelo povo, levando-a comover-se em suas entranhas, sair ativamente em sua defesa, intrometer-se nos conflitos enfrentados. Por isso, proximidade não é uma categoria abstrata, mas histórica, isto é, trata-se de uma encarnação bem concreta neste mundo de opressão. Decorrente dessa proximidade, pode-se descobrir um Jesus que, hoje, é próximo dos pobres da América Latina, ou seja, o mundo dos pobres latino-americanos revela hermeneuticamente falando um Cristo essencialmente próximo e automaticamente comprometido. É um Cristo aceito e querido pelos pobres latino-americanos.

Outra característica de Cristo na teologia latino-americana é um Jesus libertador e não se trata de um modismo nem algo a ser introduzido pela Teologia da libertação que se repete *opportune et importune*, mas é algo essencial ao redescobrimento do Jesus dos evangelhos. Por isso, libertação em sua formulação como redenção e salvação é uma categoria teológica fundamental. A Teologia da libertação compreende Jesus de forma historicizado a partir de sua práxis descrita pelas raízes bíblicas. Dessa maneira, tem-se uma teologia libertadora captada como boa, justa e necessária pelos povos latino-americanos, ou seja, capta a imagem de Jesus que exerce uma prática de transformação da sociedade opressora em fraternidade e justiça (Sobrino, 1992, p. 202-203).

Esse Cristo captado na América Latina é também vivido no seguimento de Jesus de Nazaré e, portanto, nesse seguimento está a base da espiritualidade, que é o exercício do

espírito exigido pelo seguimento jesuânico e, conseqüentemente, pelo Cristo captado pela teologia latino-americana. Trata-se de uma espiritualidade cristocêntrica por realizar tudo com o espírito de Jesus, isto é, com seu estilo e à sua maneira. Logo, espiritualidade é o exercício do espírito de Jesus (Sobrino, 1992, p. 207-208).

A espiritualidade do seguimento a Jesus na América Latina tem como característica realizar tudo como ato do espírito, uma vez que, a atitude fundamental em favor dos pobres deve ser acompanhada de um espírito semelhante ao de Jesus. Trata-se de reproduzir o espírito jesuânico no processo de libertação. Nesse sentido, é uma espiritualidade que faz perguntas ao espírito humano advindas da própria realidade, colocando o seguimento em contato literal com essa mesma realidade (Sobrino, 1992, p. 210). A categoria do seguimento na visão sobriniana renova o conceito de martírio no continente latino-americano.

3.7 O martírio como consequência da espiritualidade praxiológica

Os mártires da América Latina são chave para repensar o conceito tradicional de martírio, provocando a teologia a repensar a abordagem metodológica do martírio cristão. O martírio é pensado a partir da morte de Jesus como sacramento original e, por conseguinte, os mártires são considerados como defensores do reino, dando-lhes um caráter histórico, relacionados ao reino, que é preciso construir, e o antireino que é preciso erradicar. Essa compreensão é fruto da opção metodológica que a cristologia latino-americana percorre, ou seja, voltar a Jesus para a partir dele repensar todas as realidades teológicas (Sobrino, 1996, p. 383-384).

No que concerne ao conceito de martírio, Sobrino entende como uma categoria histórica embora a morte de Jesus não seja interpretada teologicamente falando como um martírio, afirmando que essa ausência se deve ao fato que após a ressurreição as argumentações sobre Jesus de Nazaré se debruçam sobre sua divindade. Dessa maneira, os títulos considerados humanos e humilhantes foram colocados em segundo plano. Entretanto, a partir da busca pelos Jesus histórico, algumas categorias que expressam a historicidade jesuânica foram recuperadas a exemplo do título de servo. Não se pode negar que a definição oficial sobre a *martiria* sempre relacionou o martírio dos primeiros cristãos e Cristo. Porém, não se enfatizou que a morte martirial e suas conseqüências reproduziram um tipo de morte que fora a cruz de Jesus de Nazaré (Sobrino, 1996, p. 384-385).

O conceito de martiria para Sobrino está relacionado essencialmente a uma afinidade com Jesus. Por isso, mártir não é somente e nem principalmente quem morre por Cristo, mas

quem morre como Jesus, ou seja, quem morre por sua causa (Sobrino, 1996, p. 385). Por isso, compreendemos que o conceito de martíria está ligado a Jesus Nazaré como fruto da cristologia sobriniana que enfatiza Jesus histórico como ponto de partida para a reflexão cristológica:

Martírio é, pois, não só morte por fidelidade a alguma exigência de Cristo – que hipoteticamente poderia ser inclusive arbitrária – mas reprodução fiel da morte de Jesus. O essencial do martírio está na afinidade com a morte de Jesus. cremos que a situação martirial latino-americana é que forçou a repensar desta maneira a realidade do martírio e que trouxe à luz a limitação mais fundamental na definição oficial: a falta de concreção do martírio a partir da morte e da vida de Jesus. Os mártires latino-americanos, de fato, foram mortos por defender a mesma causa de Jesus, o reino de Deus para os pobres e foram ameaçados, perseguidos e mortos pelo antireino. Seja qual for a santidade subjetiva destes mártires em comparação com a de outros, não resta dúvida de que objetivamente “se parecem” mais com Jesus. Não são mártires estritamente falando por defender algo central eclesial, como também Jesus não pode ser, mas algo central do reino de Deus. Não são mártires *da* Igreja embora vivam *na* Igreja, mas mártires do reino de Deus, da humanidade (Sobrino, 1996, p. 385).

O martírio no continente latino-americano é interpretado como testemunho da morte de Jesus, uma vez que a práxis jesuânica tinha como objetivo testemunhar o reino de Deus. Por isso, Jesus é testemunha e mártir do reino e de Deus e todos os mártires latino-americanos, teologicamente falando dão testemunho do reino como fizera Jesus. Essa maneira de entender o martírio significa uma volta à cruz (Sobrino, 1996, p. 386-387). A partir da cristologia latino-americana realizada por meio de uma honestidade a praxiologia, Sobrino define três situações de martírio: primeiro, os mártires que reproduzem o martírio de Jesus; segundo, os mártires que militam em organizações populares sendo mortos; terceiro, os mártires assassinados em massa anonimamente (Sobrino, 1996, p. 388).

Os mártires estruturalmente reproduzem o martírio de Jesus, defendendo o reino e combatendo o antireino e, por isso, exerceram a violência profética e foram mortos, a exemplo de Monsenhor Romero e tantos outros sacerdotes, religiosos, catequistas, ministros da palavra, estudantes, sindicalistas, camponeses, operários, professores, jornalistas, médicos e advogados. A cristologia sobriniana repensa a noção cristã sobre o martírio e reconhece um tipo de “martírio anônimo”, a exemplo do pensamento de “cristão anônimo” do grande teólogo Karl Rahner, afirmando que a vida das pessoas tem nome e sobrenome, mas com a morte perdem-se os sobrenomes (cristãos, budistas, muçulmanos, hindus, agnósticos, ateus) e os nomes são recuperados como o nome de “humano” que Deus pôs a todos (Sobrino, 1996, p. 338).

Essa concepção de um martírio anônimo é empregada por Sobrino como um verdadeiro ensaio de uma teologia ou cristologia pluralista que é realizada a partir da práxis como abertura também para uma espiritualidade pluralista:

E o que nos pensar é que, em geral, esses homens e mulheres ficaram no desconhecimento, anônimos, sem o reconhecimento que receberam outros mártires conhecidos. Não tem nome próprio que os tire do esquecimento, nem sequer têm nome genérico (santos, confessores, mártires, bons cristãos) que expresse a dignidade de suas mortes diante de Deus (Sobrino, 2007, p. 116).

A preocupação da cristologia sobriniana é mostrar que na América Latina há uma vocação ao martírio devido à situação de morte que impera nesse continente, ou seja, há um “martírio primordial”, paralelamente à santidade primordial. Nesse sentido, Sobrino compreende o martírio para além da definição canônica, ou seja, não somente como morte “por causa da fé”, mas também “por causa da justiça” (Sobrino, 2007, p. 116). Por isso, fica bem expresso que Sobrino compreende o martírio como fruto de uma espiritualidade que está para além da instituição embora beba da fonte jesuânica.

Há uma luta organizada e popular que para defesa do reino trava uma batalha, realizando às vezes até violência para além do profetismo social político. Por isso, muitos são mortos. Com o intuito de defini-los mártires, precisa-se levar em consideração a legitimidade ética da luta por justiça, cujo critério central é uma morte por amor injustamente infligida (Sobrino, 1996, p. 390).

É preciso considerar os assassinatos em massa, inocentes e anônimos que não fizeram uso de violência e não entregaram sua vida em defesa da fé e do reino, mas são camponeses, idosos e mulheres que morrem lentamente no dia a dia, ou seja, são massacrados e mortos. Esses são os crucificados como o “servo de Javé”, não reconhecidos pela linguagem eclesial porque não têm liberdade diante da morte. São os mártires reconhecidos analogamente pela sua condição social e que podem ser chamados de um “povo mártir” (Sobrino, 1996, p. 390).

Sobrino critica o conceito de martírio oficial empregado pela Igreja Católica que exige virtudes heroicas declaradas pelo processo de canonicidade, necessitando de um extrato socioeconômico que as torne possível. Por isso, os pobres não podem ser contados, uma vez que não têm como apresentar suas virtudes de pureza. Nesse sentido, faz-se necessário repensar a própria noção de santidade. Os pobres além das virtudes reais participam de uma santidade primária expressa na práxis da história (Sobrino, p. 389-390).

Do ponto de vista histórico, o martírio é interpretado como consequência do testemunho em defesa da vida, pois diante da perseguição e da violação dos direitos humanos,

faz-se necessário defender a vida. Normalmente, no continente latino-americano, essa defesa da vida pode ter como consequência o martírio (Sobrino, 1982, p. 188). Por isso, o martírio se torna um caminho de seguimento na espiritualidade latino-americana para se chegar à libertação, ou seja, o martírio é consequência de uma luta por libertação. Logo, martírio e libertação são realidades concretas na América Latina, de tal maneira que ao redor dessas duas realidades giram toda a teologia e, por conseguinte, a espiritualidade. Por um lado, têm-se o processo de opressão e a luta por libertação das classes e movimentos populares. Por outro, os mártires eliminados por lutar pela libertação, isto é, mártires ativos e também os passivos, assassinados anonimamente nos massacres para amedrontar os sobreviventes (Sobrino, 1993, p. 27-28).

Com isso, queremos deixar claro que, para Sobrino, a espiritualidade latino-americana é marcada por esta dupla realidade: libertação e martírio, ou seja, o solo latino-americano é fecundo de uma espiritualidade essencialmente libertadora que muitas vezes tem como consequência o martírio. Compreendemos que a concepção de martírio para Jon Sobrino é marcada pelo assassinato de Dom Oscar Romero e, posteriormente, de sua comunidade Jesuíta em El Salvador. Trata-se de um martírio bem real que fecunda a espiritualidade sobriniana. Eles deixaram um legado como verdadeiros praticantes de uma espiritualidade libertadora.

O martírio como todas as características da espiritualidade sobriniana é marcada por uma práxis, ou seja, Sobrino fala de uma práxis martiriológica.⁶² Essa experiência de martírio foi imprescindível para que Sobrino desenvolvesse um conceito de mártir a partir de uma experiência praxiológica salvadorenha, afirmando que se trata de uma estrutura fundamental que reproduz o seguimento como ser humano e cristão simultaneamente, ou seja, que humaniza e cristianiza (Sobrino, 1994, p. 264).

Dessa maneira, compreendemos que Sobrino pensa a espiritualidade latino-americana como uma inserção praxiológica que humaniza, ou seja, faz-se chegar ao mundo real e torna-se cristã porque se insere no conceito de seguimento a Jesus de Nazaré. Trata-se de pensar o martírio como consequência dessa espiritualidade como opção por essa inserção na práxis humana e cristã. Em outras palavras, poderíamos dizer que a espiritualidade latino-americana da libertação é pensada a partir da realidade humana, ou seja, significa viver como ser

⁶² São chamados mártires da UCA: Inácio Ellacuría, Segundo Montes, Inácio Matín Baró, Amando López, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y López, Júlia Elba e Celina Ramos, juntamente com Monsenhor Romero e tantos milhares de salvadorenhos que morreram como Jesus na cruz e, por isso, devem continuar vivos (Sobrino, 1994, p. 251).

humano, conseqüentemente, os que fazem uma leitura a partir do seguimento cristão denominam de espiritualidade cristã. Desse modo, queremos explicitar com a finalidade de não justapor a categoria humana à cristã, que quanto mais cristã seja a espiritualidade mais humana deve sê-la.

Por último, entendemos que Sobrino elenca o martírio latino-americano como um grito que continua ecoando como consequência da espiritualidade da libertação que alimenta a práxis e dá suporte para pensar uma teologia encarnada na realidade. Ao redor dessa espiritualidade se juntam cristãos de diversas igrejas, não crentes, intelectuais, camponeses, religiosos, sindicalistas e outras religiões. Trata-se de um verdadeiro ecumenismo humanamente e cristãmente (Sobrino, 1994, p. 265). Essa espiritualidade pode ser pensada a partir da capacidade humana como ser um serviço de amor que coloca humanidade no cristianismo e o sentido crístico no ser humano.

Sobrino chama o martírio de espiritualidade porque o compreende como a forma mais radical de “viver com espírito”. Ao enfatizar o martírio como consequência da luta por libertação, torna-o a forma mais eficaz e recorda o caminho que a espiritualidade cristã deve percorrer inserida dentro da visão antropológica e teológica, que é caminhar em direção a Deus e caminhar com Deus na história.

Portanto, precisamos deixar evidente que a espiritualidade do seguimento de Jesus na América Latina é forma real e concreta de aceitar que Jesus é o Cristo, não somente porque se confessa de forma teologal sua divindade, mas porque emprestam ultimidade ao seguimento de Jesus. Com relação à categoria do seguimento, precisamos dizer que os pobres dão a moldura para se descobrir o rosto de Jesus na América Latina. Em torno dessa moldura se estrutura uma espiritualidade bem demarcada por Sobrino, elucidando o continente latino-americano como lugar de experiência espiritual libertadora. Trata-se de *mysterium liberationis* que aponta para uma libertação integral ou uma utopia, porque também é um *mysterium iniquitatis* de um mal tão onipresente, aberrante e escravizante (Sobrino, 1996, p. 13).

Na percepção sobriniana, a leitura de Jesus na América latina é custodiada pela categoria do seguimento, que é percorrer o itinerário de Jesus de Nazaré, isto é, canal real da vida jesuânica com espírito que remete à força para caminhar, estruturando uma espiritualidade que seja ação do espírito de Jesus de Nazaré (Sobrino, 2000, p. 483). Tudo leva à convergência que para Sobrino pensar a espiritualidade da libertação como vivência segundo o espírito jesuânico, ou viver o seguimento de Jesus com espírito, é uma visão totalizante que pretende superar, de um lado, a costumeira justaposição entre seguimento e

espiritualidade e, de outro, a infeliz tentação de fragmentar a realidade (Bombonato, 2007, p. 366).

Ousamos neste capítulo demarcar a praxiologia sobriniana como contribuição para a espiritualidade da libertação. A convergência dialética entre teoria e práxis elaborada por Sobrino faz da espiritualidade da libertação um círculo hermenêutico que expressa uma teologia como *intellectus amoris*, não em oposição ao *intellectus fidei*, mas como caminho metodológico que relê toda teologia através da perspectiva libertadora e diga-se, pertinentemente, que se trata de uma compreensão inovadora para vivência espiritual na teologia latino-americana.

Na verdade, quando Sobrino propõe um novo caminho praxiológico para a espiritualidade latino-americana, que é o *intellectus amoris*, nós compreendemos que se trata de uma reviravolta na teologia da libertação, que como elencamos, provocou diversas reações por parte da comunidade teológica, a exemplo do teólogo C. Boff como também respostas favoráveis, como é o caso do teólogo Aquino Júnior. Desse modo, denominamos esse novo método de reconfiguração da Teologia como inovador, sendo um novo mosaico a ser construído por todos os teólogos da libertação a partir de sua práxis. Não é exagero enfatizar que Sobrino, ao propor uma “cristologia de baixo”, uma espiritualidade marcada pela dimensão antropológica, propõe também uma teologia reformulada pelo *intellectus amoris* baseada em uma praxiologia latino-americana que, muitas vezes, tem como consequência o martírio.

A categoria *intellectus amoris* como vertente inovadora da Teologia da libertação produz diversas inovações para a espiritualidade latino-americana, caracterizando Sobrino não apenas como um teólogo de ponta, mas produzindo uma espiritualidade própria que muitas vezes já caracterizamos como espiritualidade sobriniana. Essas inovações abarcam uma renovação da dialética entre teoria e práxis, de uma mistagogia que pode ser chamada como condução ao *mysterium liberationis*, bem como a nova moldura do conceito de santidade envolvendo temas como política, amor e sacramentalidade da humanidade dos pobres (santidade primordial).

Na esfera do seguimento, o *intellectus amoris* provoca a imagem de um Cristo latino-americano, que é a fidelidade a Jesus de Nazaré ou Jesus histórico, desembocando em práxis jesuânica a ser seguida como uma nova identidade cristã. Essa nova imagem do Cristo como Jesus de Nazaré advém do que para Sobrino é fundamental, que é uma prática com espírito.

Desse modo, fica bem delineado que a moldura a ser vivida no seguimento deve ser uma categoria de plena manifestação de espírito porque esta provém de uma práxis, cujo lugar

é o mundo dos pobres, uma vez que a irrupção dos pobres é, segundo Sobrino o fato maior para a teologia (Sobrino, 1994, p. 49). Por isso, a espiritualidade sobriniana renova a espiritualidade latino-americana a partir da identidade praxiológica e traz como novidade o novo rosto de Jesus na América Latina que assume uma práxis e a Teologia da libertação deve partir dessa realidade praxica com espírito.

Ao mesmo tempo, ao modo de uma antropologia com espírito e uma libertação também com espírito, Sobrino continua mantendo-se fiel a uma espiritualidade real e histórica ao afirmar que a praxiologia deve conter espírito. Nesse sentido, afirmamos que a espiritualidade sobriniana afasta-se de todo tipo de abstração e de toda forma de entender a espiritualidade relacionada somente ao universo que deve ser chamada puramente espiritual, invisível e imaterial (Bombonato, 2007, p. 407). Nossa reflexão expressa também que Sobrino resgata o espírito como luz que habita a práxis, apresentando a espiritualidade como dimensão antropológica, ou seja, essencial ao ser humano. Entretanto, entendemos que a práxis habitada pelo espírito tem “algo a mais”, compreendido como “o mais vida”. Não se pode negar que a vida é mais que primária e que pode e deve-se desdobrar em “mais vida”. Trata-se de um Espírito que habita também para conduzir a uma realidade maior de tal maneira que a práxis sobriniana não se resume a categoria materialista, mas engloba o caráter de ultimidade, que é próprio do espírito. Por isso, concebemos que Sobrino também não define a práxis como uma realidade somente materialista, mas deixa uma abertura para uma alteridade, que na sua prática de fé, é chamado de o Deus de Jesus de Nazaré, porque a práxis é também lugar da manifestação do Espírito.

Por isso, com o intuito de abrir um leque que aparece propositalmente no final deste capítulo sobre “mais da vida”, queremos apenas discorrer de forma sintética que Sobrino fala de uma realidade que denomina de “santidade de gozo”. Pela espiritualidade como vivência no espírito, diz-se que há uma condição espiritual no ser humano que o faz viver na perspectiva de ressurreição como vida em plenitude, que só pode ser amor em plenitude, deixando algo para o mais da vida. Trata-se da presença da transcendência na vida, causando uma alegria que, embora tenha sua realidade praxica e histórica, remete a algo que é pleno. A santidade de gozo é viver na esperança do algo mais da vida (Sobrino, 1990, p. 470). Não há dúvida que essa realidade que aponta para algo mais é compreendida como a dimensão do reino de Deus como realidade última de tudo que não é último.

Desse modo, pretendemos no próximo capítulo de nossa tese, discorrer como o reino de Deus no horizonte do seguimento é denominado realidade última do que é último, contribuindo para a originalidade e identidade da espiritualidade latino-americana da

libertação, porque entendemos que a praxiologia desemboca em uma compreensão sócio-histórica do reino como um novo modo de pensar a espiritualidade sobriniana como uma esperança para o mundo dos pobres.

O reino expressa uma razão de ultimidade apontada como razão definitiva para aqueles que acreditam em um princípio utópico, provocando uma discussão analógica em torno do qual também se organiza espiritualidade e a própria teologia. Fundamentalmente, procuraremos evidenciar como se articula a espiritualidade sobriniana, relacionando-a com o seguimento a Jesus de Nazaré em perspectiva reinocêntrica através de um paralelo entre o significado e objetivos últimos da vida e missão jesuânica com a práxis, que é a vida e missão dos pobres.

Em outras palavras, abordaremos a releitura do reino de Deus que dá para pensar a partir da teologia latino-americana, alcançando o ápice da espiritualidade sobriniana e, ao mesmo tempo, através do caráter escatológico que se reveste do tema da esperança com a ideia de advento e futuro, tendo como consequência uma nova eclesialidade e o Espírito que suscita uma memória desse advento do reino por meio de uma releitura de escolas, personagens e práticas existentes na tradição espiritual cristã à luz da teologia da libertação.

O mosaico a ser construído em nosso quarto capítulo discorrerá o reino como mensagem praxica da espiritualidade sobriniana que culminará em novo conceito eclesiológico, desembocando em uma soteriologia a partir dos pobres. O âmago dessa discussão encontra-se nos fundamentos de uma praxiologia que dá o significado plausível da espiritualidade sobriniana. Tudo isso tem como consequência uma nova maneira de conceber a espiritualidade da libertação na América Latina com circuitos de perspectiva de fidelidade ao espírito de Jesus de Nazaré.

4 A IDENTIDADE DA ESPIRITUALIDADE DA LIBERTAÇÃO: A CONTRIBUIÇÃO DE JON SOBRINO PARA ESPIRITUALIDADE LATINO-AMERICANA

Nosso objetivo é demarcar a contribuição sobriniana para a espiritualidade latino-americana da libertação. Como já elencamos que a contribuição de Sobrino para a espiritualidade da libertação passa por três aspectos bem definidos: o ser humano com espírito, a libertação com espírito e a praxiologia também com espírito. Tudo isso tem como consequência um novo jeito de reler a Teologia da Libertação. Como já foi salientado, J. Sobrino é um teólogo latino-americano e, como tal, trabalha também com categorias teológicas que procuramos lê-las com distanciamento ou agnosticismo metodológico para fazer valer o próprio campo epistemológico das Ciências da Religião.

Entretanto, não podemos deixar de elencar as categorias teológicas sobrinianas que embora estejam marcadas por uma compreensão histórica e praxica permanecem como integrantes do seu arcabouço teológico. Estas categorias dão identidade e contribuem para uma espiritualidade latino-americana da libertação não somente porque fazem parte desse universo teológico, mas porque Sobrino as apresenta com um jeito peculiar à sua compreensão, ou seja, em todos os aspectos de sua reflexão teológica sempre há uma nova maneira de compreendê-los. Desse modo, nosso objetivo é buscar sua contribuição de forma inovadora para espiritualidade latino-americana por meio de categorias genuinamente teológicas como a releitura que faz do reino de Deus, da eclesiologia, bem como do conceito de *soteria*. Por isso, leremos essas categorias à luz de sua espiritualidade marcada pela antropologia, pela libertação e pela praxiologia (teoria e práxis) com espírito.

4.1 A novidade sobriniana no conceito sobre o reino de Deus

Ao analisar a cristologia sobriniana, percebemos que o reino é uma categoria central em sua teologia, uma vez que essa centralidade faz parte como aspecto essencial na cristologia latino-americana. Sobrino parte da análise da redescoberta do reino de Deus nas correntes cristológicas atuais. Isso porque também a categoria do reino é central na tradição bíblica judaico-cristã. A expressão reino de Deus (*malkuta Jahweh, basileia tou theou*), exegeticamente é uma construção apocalíptica tardia embora a relação entre a realeza e Javé estivesse presente na literatura veterotestamentária (Sobrino, 1996, p. 110).

A realeza é vista como intervenção de Deus na história. No período mosaico, acentuou-se o comando de Javé e no tempo dos juízes a exclusividade de sua soberania. Durante a monarquia, em meio a conflitos teológicos, a realeza se tornou compatível com o rei de Israel, que era adotado por Javé (Bíblia [...], 2006, Jz 8, 22-23, p. 364; 1Sm 8, 7, p. 399; Nm 23,22, p. 254; Dt 33, 4-5, p. 302). Em meio ao Exílio da Babilônia como cativo e ocupação por potências estrangeiras foi aparecendo com mais clareza o que significava o reino de Deus que foi marcado pela busca de justiça. Nesse período, a apocalíptica universalizou essa expectativa abarcando uma concepção cósmica (Bíblia [...], 2006, Sl 24, 10, p. 886; 103, 19, p. 971) e diante de um pessimismo histórico houve uma escatologização, ou seja, fez coincidir o reinado de Deus com o final dos tempos (Sobrino, 1996, p. 110-111).

Por isso, o reino de Deus significava o governo de Deus em ação para transformar a realidade histórico-social e, por isso, mais que reino deve ser chamado de reinado de Deus. É uma ação positiva pela qual Deus transforma a realidade. É uma boa notícia diante das tristezas do antirreino. Em síntese, o reino de Deus é descrito como utopia que responde a uma esperança popular diante muitas calamidades históricas. Nesse sentido, fala-se de algo libertador contra a opressão do antirreino (Sobrino, 1996, p. 113).⁶³

A tradição do Antigo Testamento, com a finalidade de apresentar a libertação do povo de Deus, bem como uma esperança impelida pela fé diante das vicissitudes e tragédias, fórmula a terminologia realeza ou reinado. Nessa perspectiva, quando Deus reina, o mundo se torna reino de Deus, podendo falar em reinado de Deus que adquire um conteúdo próprio com atributos de justiça, libertação e defesa dos oprimidos. O conteúdo tem uma dimensão histórica que é baseada em uma prática no mundo e, ao mesmo tempo, uma dimensão teológica, pois os pobres compreendem que a força para a luta advém da experiência de fé em Deus (Sobrino, 2008, p. 121-122).

Segundo Sobrino, Jesus está inserido na tradição de esperança e libertação para a história oprimida como herança da noção veterotestamentária. Nesse sentido, aflora em Jesus de Nazaré a imagem de um Deus libertador, acreditando na expectativa da vinda do reino. Entretanto, Jesus faz do reino o centro de sua pregação e missão (Sobrino, 1983, p. 61).

Por isso, o reino que é dom torna-se também tarefa de um povo que é centrado na fé em Deus, reverberando uma espiritualidade praxica que encontra substrato na realidade na qual se está inserido, mas também na consciência de que Deus não os abandona. Esse

⁶³ Sobre as referências bíblicas a respeito do reino como realidade escatológica e uma utopia marcada pela esperança, iniciando na monarquia, alcançando o Exílio da Babilônia e adentrando no Pós-exílio, citamos (Bíblia [...], 2006, Is 11, 6, p. 1272; 2, 4, p. 1257; 65, 17-21, p. 1358-1359).

entendimento sobriniano a respeito do reino é ampliado por meio de uma concepção universal, podendo encontrar fundamentos para um diálogo inter-religioso. Desse modo, a compreensão de uma realidade universal a partir da justiça e da ética, bem como por meio de um processo de libertação, que compreende a tarefa de um povo, constitui um diálogo que está para além da profissão de fé de cada religião, uma vez que deve fazer valer a dignidade e a liberdade da coletividade (Sobrinho, 2008, p. 123).

O reino tem uma dimensão pessoal, ou seja, o reinado acontece quando as pessoas seguem a mensagem de Deus. Nesse sentido, Jesus de Nazaré anunciou uma boa notícia para pessoas bem concretas, levando-as uma forma de seguimento que exige uma práxis (Sobrinho, 2008, p. 123-124). Isso levava uma mensagem de utopia ao povo que se transformava em esperança. A Teologia da Libertação se imbuí de temas como utopia e esperança para falar do reino.

A redescoberta do reino de Deus engloba uma dificuldade, que é manter essa descoberta na Teologia. A valorização da categoria do reino de Deus aparece como objeto central na vida de Jesus de Nazaré. Por isso, categoria do reino de Deus ganha relevância nas cristologias modernas. Com o objetivo de descobrir o que é último teologicamente falando, chamado de *eschaton*, entra-se em relação com o reino de Deus (Sobrinho, 1996, p. 74-75).

O conceito reino de Deus está integrado à cristologia e à eclesiologia sobriniana e, por isso, deve-se mantê-lo como realidade na teoria e na prática da Teologia da Libertação. Isso porque Sobrinho recorre à centralidade do reino de Deus como um primado na Teologia da Libertação. É de fundamental importância afirmar que a centralidade do Reino na cristologia latino-americana torna-se relevante, tendo como base a própria pregação de Jesus (Sobrinho, 1996, p. 166). Ao mesmo tempo, o reino tem uma dimensão eclesial que se torna social e expresso por meio de um processo de libertação.

Sobrinho discorre sobre reino em três aspectos: nocional, destinatário e prático. O aspecto chamado nocional está baseado na concepção que Jesus tinha sobre o reino em ligação com as noções encontradas na literatura veterotestamentária. Esse aspecto parte da consciência histórica de Jesus de Nazaré. Nesse sentido, Jesus não anunciou uma novidade, mas o novo está justamente na pertinência do tema como centro de sua pregação (Sobrinho, 1996, p. 109).

Nesse aspecto nocional, Jesus se depara com a concepção escatológica do reino. Com finalidade de fundamentar o aspecto escatológico do reino, Sobrinho recorre à elaboração teológica do conceituado teólogo Bultmann. Apesar de que Bultmann não desenvolveu uma teologia sobre a vida de Jesus de Nazaré e nem sobre o reino, limitando-se a falar sobre o

mediador, que na sua visão é Cristo e, omitindo falar sobre a mediação, que é reino. A teologia bultmanniana contribui com a reflexão teológica da libertação através do tema da escatologia, por meio do querigma que provoca, necessariamente, a conversão do ser humano, levando-o a tomar uma posição contra o antirreino. Desse modo, transforma a abordagem sobre Jesus em um evento escatológico, que é anunciado como realidade última em forma de querigma. Esse escatológico é também crítica ao ser humano, uma vez que para se chegar à realidade última precisa-se buscar conversão. Sobrino afirma que esse pensamento não valoriza o reino de Deus, pois trata de uma escatologia atemporal. Entretanto, Bultmann fala de uma libertação, uma vez que o mediador é libertação para o ser humano e vivendo em vista da realidade última busca a libertação (Sobrino, 1996, p. 167-169).

Sobrino amplia o conceito de escatologia bultmanniana por meio do significado escatológico de Moltmann que é marcado pelo futuro e esperança. O *eschaton* aponta para esperança. Nesse sentido, a realidade última é o mediador enquanto deve ser prosseguida e também é a mediação enquanto deve ser construída na história. Dessa maneira, Sobrino concilia o pensamento desses dois grandes teólogos: Bultmann e Moltmann. Recupera-se o caráter histórico do reino por meio do seguimento e salvaguarda o caráter escatológico por meio da esperança em forma de promessa (Sobrino, 1996, p. 176-180).

Na cristologia latino-americana tanto o caráter escatológico quanto o histórico passam necessariamente pelo conceito de esperança, uma vez que tem um princípio histórico vivido de forma proativa em vista da libertação. Sobrino referenda essa ideia fazendo uma contraposição às esperanças do primeiro mundo:

A esperança dos pobres é ativa, que levou a sua organização ao nível social, político, eclesial e, em casos-limite, também militar. É uma esperança dialética e conflitiva, pois é esperança contra o presente e contra o passado — diferentemente de outras esperanças no Primeiro Mundo, que veem num passado recente um paraíso perdido —, e é esperança que luta por destruir as raízes profundas da pobreza e da morte, contra as quais as querem conservar. É uma esperança sóbria, embora passe por momentos eufóricos, e persistentes, porque aprende também a não confundir as possibilidades da história com uma iminente parusia. É uma esperança na libertação dos pobres, realizada substancialmente pelos próprios pobres. É isto que o ideal de “revolução” recolhe, embora de forma dramática e manipulável: é a colocação em ação da esperança dos pobres (Sobrino, 1992, p.192).

Por isso, a escatologia na corrente cristológica latino-americana abarca um aspecto histórico, cujo objetivo é a transformação da realidade. Essa transformação é compreendida como a libertação dos pobres, que é sinal do *eschaton*, isto é, da realidade última que se manifesta na esperança do advento do reino de Deus (Sobrino, 1996, p. 183). Para Sobrino, a redescoberta do reino de Deus expressa uma chave libertadora que se traduz em uma prática

de seguimento na qual já encontram os próprios sinais do reino, diferentemente de outros seguimentos da época de Jesus.

Na cristologia latino-americana, o reino de Deus goza de um primado porque *eschaton* não é somente realidade última, mas o projeto de libertação é sinal do reino que tem sua gênese na fidelidade ao real compreendida como uma práxis. É na prática da justiça que se tem a aproximação do reino. É na práxis conflitiva no meio do pecado do mundo que se mantém a esperança no futuro de Deus (Sobrino, 1985, p. 141).

Por isso, Sobrino explica que a relevância do Reino na teologia da libertação se dá porque anterior à teologia está o *pré-teológico*. Neste sentido, para a teologia da libertação o *pré-teológico* é a realidade de pobreza do Terceiro Mundo. Trata-se de um dado hermenêutico que possibilita compreender a noção de reino de Deus e levá-lo em consideração. O reino de Deus oferece substrato necessário para que a teologia possa ser teologia da libertação. A categoria do reino é central na Teologia da libertação, sendo encarada como superação de dois graves perigos práticos: adequar o reino com a Igreja e não confundir o reino com o antirreino (Sobrino, 1996, p. 184-185).

Sobrino concebe o reino como dimensão histórica caracterizada pela libertação das opressões objetivas que se dá na história, uma vez que é na realidade histórica que Deus revela sua prática libertadora. Dessa maneira, o reino é real e o mundo deve tornar-se sinal desse reinado. Trata-se de uma compreensão macro do reinado de Deus, que engloba uma realidade pessoal quando os seres humanos reproduzirem em suas vidas a bondade e a compaixão de Deus, através da justiça e reconciliação (Sobrino, 2008, p. 123).

Porém, Sobrino salvaguarda a dimensão meta-histórica do reino de Deus, apresentando-o como graça e iniciativa de divina como matriz de salvação (Sobrino, 1983, p. 67). Essa ação divina remonta a uma espiritualidade teologal sobre a qual já aludimos que tem como centralidade o ser humano com espírito, que capta a mensagem divina na realidade práxica por meio de uma honestidade, fidelidade e correspondência ao real. Isso não significa que a espiritualidade esteja reduzida à categoria do reino de Deus, nem apresenta conceitos com o objetivo de fazer o reino como a única fonte de espiritualidade, mas como consequência de um seguimento a Jesus de Nazaré, que tinha como centralidade de sua pregação, vida e missão o anúncio do reinado de Deus.

O reinado de Deus não assume uma realidade geográfico-política, apesar de assumir a categoria de um povo bem concreto, e tampouco assume de forma restrita um caráter cultural-ascendente, embora a liturgia se centre na proclamação de Deus como rei. Sobrino assume essa definição para não falsificar a ideia do reinado de Deus de forma individualista,

transportando a noção reino para centralidade dos corações. Essas duas conotações consideradas essenciais na teologia sobriniana possibilitam uma compreensão do reinado como governo de Deus em ação, cujo objetivo é transformar a realidade, gerando uma nova realidade na história. Nesse sentido, o reinado é ação positiva de Deus pela qual Deus transforma a realidade e o reino como consequência da ação divina, que faz aparecer um povo novo, sociedade ou história transformada (Sobrino, 1996, p. 111).

Podemos afirmar que a teologia sobriniana é reinocêntrica de tal maneira que faz uma distinção entre reinado e reino. O reinado de Deus é ação positiva divina pela qual a realidade é transformada em reino de Deus. Essa ação divina incide diretamente sobre a realidade, provocando uma transformação, realizando a utopia de Deus para um povo, coincidindo com uma esperança popular, ou seja, de todo um povo e para todo povo (Sobrino, 1996, p. 112).

O aspecto nocional sobre o reino empregado por Jesus passa necessariamente pela solidariedade jesuânica com esperança de uma humanidade oprimida. Por isso, Jesus está em continuidade com uma tradição cheia de esperança. Esse dado é ocultado por muitas cristologias, buscando uma irrepetibilidade em Jesus que o torna diferente dos outros seres humanos. Quando Sobrino afirma que é preciso constatar o que há de continuidade entre Jesus e os seres humanos, compreendemos que a categoria do reino aproxima a pessoa humana do reino. Trata-se de uma compreensão antropológica da pessoa de Jesus que faz o ser humano viver no horizonte do reino em condições históricas.

A espiritualidade da libertação possibilita uma vivência objetiva do reino de tal maneira que não se pode reduzi-lo puramente a uma realidade meta-histórica que traria apenas uma compreensão parcial do que Jesus de Nazaré ensinou sobre o reino. Trata-se de uma operação histórica do reino como objetividade prática no real do mundo dos pobres. Para Sobrino, o reino não é uma realidade que projeta somente para o futuro, mas que se visualiza na experiência praxiológica pela honestidade ao real da história. De fato, a espiritualidade latino-americana não busca uma caricatura do reino, mas almeja ver os sinais do reino na história e na luta por libertação.

O segundo aspecto sobre reino chamado de via do destinatário afirma que o reino é dirigido fundamentalmente para os pobres. Essa concepção tem como fundamento a pregação e ensinamentos de Jesus de Nazaré. Os pobres são os destinatários do reino e, ao mesmo tempo, esclarecem o conteúdo, uma vez que a boa notícia é relacional, ou seja, é dirigida a alguém por meio de conteúdo que realize a mensagem. Segundo Sobrino, Jesus dirigiu a *basileia* de Deus aos pobres, que em linguagem bíblica, são os *anawim*, isto é, os curvados sob o peso de alguma carga interpretada por Jesus de Nazaré como opressão. Nesse sentido, a

sobrevivência dos pobres se torna uma carga duríssima. Em linguagem atual, pode-se dizer que são pobres economicamente falando porque não tem *oikos* (casa ou lar, que é símbolo fundamental e primário da vida), encontrando-se em grave perigo, negando-lhe o mínimo da vida. Os pobres também são os marginalizados pela sociedade da época de Jesus: pecadores, publicanos e prostitutas. Podemos afirmar que são os pobres sociológicos, pois lhes é negado o ser *socius* (símbolo das relações inter-humanas fundamentais), faltando-lhe o mínimo de dignidade (Sobrino, 1996, p. 125-126).

A espiritualidade da libertação toma uma posição diante da realidade dos pobres econômicos e sociais, que é chamada opção pelos pobres, por meio de uma fundura, uma vez que neles irrompe-se o mistério da realidade práxica, como também a mensagem do próprio Deus. A opção pelos pobres é expressão da deificação, pois optar é deixar-se dar salvação e libertação como realidades utopistas, dando prazer e sentido à existência. Trata-se de uma espiritualidade que abarca uma dimensão deificada como expressão de uma renovação da união mística em Deus, ou seja, a opção pelos pobres concretiza no mundo a deificação como concretude de uma união mística com Deus. Ao mesmo tempo, a opção pelos pobres apresenta sentido para a vida presente, ou seja, faz o ser humano ter um horizonte a ser percorrido na existência histórica da vida (Sobrino, 2008, p. 43-44).

A opção tem uma profundidade diante do mistério insondável dos destinatários que são os pobres, ou seja, os pobres dão ultimidade histórica ao mistério. Dito em outras palavras, nos pobres irrompe-se a realidade como dado histórico e irrompe-se Deus como dado teológico. Podemos constatar que a espiritualidade sobriniana se imbuí de uma práxis que dá legitimidade a vivência espiritual, de tal maneira que abarca o próprio ser humano como também o seu relacionamento com Deus, tornando-se uma corrente espiritual prática com fundamento teologal que é o próprio Deus (Sobrino, 2008, p. 45-46).

Sobrino chama de opção fundamental ou real, embora lhe pareça o razoável o termo opção preferencial e não excludente. Isso porque não se pode deixar que a opção pelos pobres seja diluída como reflexão teológica tampouco como vivência espiritual, ou seja, não se pode tirar a originalidade dessa opção que dá um novo sentido a reflexão teológica e a experiência espiritual.

O terceiro aspecto sobriniano referente ao reino chamado de via prática também recorda as atividades de Jesus de Nazaré. Desse modo, a prática é usada como sentido amplo e quer dizer todas as atividades jesuânicas com o objetivo de recordar o sentido do reino para Jesus, explicando também seu significado. Para Sobrino, a prática de Jesus está ligada ao conceito de esperança que vem acompanhada de uma prática por parte de seus seguidores. Por

isso, hermenêuticamente falando, o reino não é somente um conceito de sentido e, neste caso, de esperança, mas uma realidade prático que se realiza de forma concreta o que se entende sobre o reino, ou seja, para compreendê-lo tem que praticá-lo. Dessa maneira não se pode apresentar o reino sem tomar partido contra o antireino (Sobrino, 1996, p. 134-136).

A prática de Jesus de Nazaré consiste em suas atividades: milagres, expulsão de demônios, acolhida aos pecadores, suas palavras em parábolas e suas celebrações. Os milagres são clamores do reino por meio de sinais libertadores, distanciando-se de uma concepção de um poder supranatural, mas como ação salvífica e acrescentamos, libertadora de Deus. Por isso, os milagres são clamores do reino e revelam a proximidade de Deus. Nos milagres, os pobres sentem a proximidade de Deus no cotidiano de suas vidas (Sobrino, 1996, p. 137-139).

Os exorcismos de Jesus revelavam a vitória sobre o mal interpretado como o antireino, ou seja, a dimensão da luta e triunfo sobre o antireino. Essa compreensão possibilita uma leitura positiva da realidade quando a escravidão não será o destino último do ser humano, mas a derrota do antireino é sinal de libertação (Sobrino, 1996, p. 145).

A acolhida aos pecadores é sinal da libertação de si mesmo e da marginalização, pois ao se libertarem de si mesma, as pessoas procuravam colocar em prática a mensagem do evangelho, abrindo-se ao novo ensinamento de Jesus de Nazaré. Trata-se de uma acolhida como sinal da vinda do reino e não somente para mostrar o poder divino jesuânico. A acolhida provoca libertação porque devolve dignidade aos desprezados e marginalizados da sociedade. (Sobrino, 1996, p. 147-150).

O conteúdo das parábolas do reino se torna um elemento desideologizador e conscientizador que se verbaliza na defesa de que o reino de Deus tem como destinatários os pobres. Por isso, compreendemos que a mensagem central das parábolas é a mesma do anúncio e da prática de Jesus de Nazaré: o reino que tem como destinatários os pobres e marginalizados, apresentando uma espiritualidade praxiológica baseada na parcialidade, ou seja, nas parábolas Jesus de Nazaré retoma sua mensagem central, que é a pregação do Reino de Deus, tendo como destinatários os pobres (Sobrino, 1996, p. 153-154).

A nova maneira de apresentar o reino de Deus concretiza a espiritualidade sobriniana como diferencial, uma vez que Sobrino parte da necessidade de reverter a história, tornando o conceito de reino de Deus como um conteúdo programático a ser desenvolvido pela espiritualidade da libertação. Trata-se de conteúdo programático ousado que tem como pretensão renovar o conceito de soteria, ou seja, a salvação que outrora era vista como uma

condição de pertença à igreja é renomeada por Sobrino como parcialidade em favor dos pobres.

4.2 A Espiritualidade praxiológica sobriniana

Sobrino desenvolve um novo conceito de *soteria* não mais arraigado à condição de pertença à Igreja, mas totalmente ligado aos pobres. Trata-se de uma nova lógica para compreender a salvação, que é colocar a salvação relacionada aos pobres, ou seja, enxergar neste lugar um potencial salvífico. Ao formular a célebre frase *extra pauperes nulla salus* (fora dos pobres não há salvação),⁶⁴ Sobrino quer evidenciar que sem os pobres não há salvação, isto é, existe impreterivelmente nos pobres uma realidade salvífica. Isso não quer dizer que com eles automaticamente já se assegura a salvação, mas que com os pobres existe salvação. Para Sobrino, há de reconhecer que nos pobres há algo salvífico, ou seja, do mundo dos pobres sai necessariamente a salvação para a humanidade desumanizante (Sobrino, 2008, p. 85).

Com esta fórmula *extra pauperes nulla salus*, Sobrino atualiza o lugar da salvação, libertando a teologia e, conseqüentemente, a espiritualidade de toda forma de exclusivismo, bem como da forma de reducionismo, ou seja, a salvação não é somente religiosa ou teologal, mas também implica uma dimensão histórico-social. Trata-se de repensar a salvação e seu lugar como um avanço fundamental que alarga a compreensão de uma realidade salvífica como exclusividade da igreja passando para o mundo até chegar aos pobres. Dessa maneira, cede-se aos pobres o privilégio hermenêutico de compreender a salvação como libertação (Sobrino, 2008, p. 112).

Deste dinamismo teológico se pensou a salvação a partir dos pobres como lugar categorial, ou seja, fora deles não há salvação. Isso quer dizer que os pobres são um categoria portadora de salvação, mas também um conteúdo ou uma proposta teológica e espiritual da qual se tira os fundamentos substanciais para elaborar uma nova proposta teológica. Podemos dizer que Sobrino historiciza a salvação como uma verdade central na espiritualidade da

⁶⁴ A expressão *extra pauperes nulla salus*, segundo o próprio Sobrino não aparece com frequência em uso na teologia, tampouco na progressista e, por isso, não empregada pela Teologia da Libertação embora haja uma coerência com essa forma de fazer teologia porque a salvação também aos pobres. Essa fórmula usada por Sobrino tem raízes teológicas que remontam ao *extra Ecclesiam nulla salus* de Orígenes e Cipriano, levantando com radicalidade o problema do lugar da salvação. Também após o Concílio Vaticano II, o teólogo Schillebeeckx escreveu *extra mundum nulla salus* (fora do mundo não há salvação), reformulando a frase tradicional de que o lugar da salvação seria a igreja (Sobrino, 2008, p. 111-112).

libertação, apresentando o reino de Deus como meta da espiritualidade latino-americana quando recupera o tema da redenção como dimensão essencial à salvação, isto é, faz-se necessário produzir bens para os pobres e também erradicar os males presentes (Sobrino, 2008, p. 114).

A fórmula “fora dos pobres não há salvação” propõe reformular o lugar da teologia como também a fonte de onde emana toda a reflexão teológica, além de remontar as bases bíblicas. Com isso, demarcamos que Sobrino não está tirando a possibilidade da salvação na Igreja, mas ocorre que a pertença à Igreja deve ser acompanhada de uma espiritualidade capaz de transformar o mundo dos pobres em expressão histórica do reino de Deus. Por isso, a salvação permanece análoga à Igreja desde que haja uma conscientização e conversão ao mundo dos pobres. Essa proposta elucida não somente a busca de pertença à Igreja, mas propõe onde a Igreja deve estar.

Ao relacionar os pobres à salvação, Sobrino está propondo analisar as contribuições dos pobres para a salvação da humanidade. Essa relação entre pobres e salvação concorre para a mistagogia, ou seja, os pobres revelam um *mysterium iniquitatis* (Sobrino, 2008, p. 86). É uma afirmação que soa desconcertante quando se defende que no mundo dos pobres há algo salvífico. Por isso, faz-se necessário esclarecer o conceito de salvação relacionado aos pobres.

Para Sobrino, a salvação não é um conceito puramente abstrato e escatológico, mas aparece em diversos aspectos: pessoal e social, histórico e transcendente. Esses aspectos não estão separados, mas intrinsecamente associados de tal maneira que não é possível separá-los.

A salvação histórico-social acontece porque há uma sociedade gravemente enferma tornando-se a salvação dialética e duélica, pois acontece também em oposição ao antirreino. A salvação acontece pela falta de vida ou desumanização. A salvação é vida quando supera carências básicas contra a pobreza instaurada no mundo. É também dignidade quando se valorizam o direito e respeito às pessoas contra a falta de reconhecimento e desprezo ao ser humano. A salvação é ainda liberdade contra a opressão e fraternidade entre os seres humanos (Sobrino, 2008, p. 94-95).

A salvação na compreensão sobriniana é concreta, distanciando-se da universalização de uma *soteria* a-histórica ou da negação da realidade pobreza pela qual passa os povos latino-americanos. Essa compreensão de salvação leva necessariamente a se perguntar pelo lugar onde se teoriza a salvação. A Teologia da libertação sobriniana se pergunta pelo lugar adequado para compreender a salvação definido como o mundo dos pobres. Por isso, a espiritualidade da libertação sobriniana pode formular (não outras espiritualidades) que os pobres são lugar de salvação ou *extra pauperes nulla salus*. Nesse sentido, a espiritualidade

da libertação leva em consideração que esse processo salvífico acontece contra todo tipo de opressão, uma vez que a salvação toma a forma de libertação. Entretanto, faz-se necessário também arrancar todas as raízes de opressão, tornando a salvação um processo de redenção e não apenas lutar contra a opressão (Sobrino, 2008, p. 95-96).

Os pobres são não apenas os destinatários da salvação, mas lugar de salvação, de tal maneira que precisando as diversas dimensões de “ser-pobre” pode-se definir sua contribuição para salvação. Em primeiro lugar, pobres são materialmente os que vivem na pobreza, ou seja, são os pobres economicamente falando. Em segundo lugar, são os dialeticamente pobres ou empobrecidos e oprimidos, ou seja, estão excluídos do seu trabalho. Trata-se de uma condição sociológica porque são ignorados e desprezados, ou seja, são inexistentes. Em terceiro lugar, são os conscientemente pobres, ou seja, tomaram consciência individual e coletivamente sobre o fato da pobreza material e suas causas. Esses despertaram do sono dogmático ao qual tinham sido induzidos por meio de uma legitimação natural e inevitável remontando ao próprio Deus. Em quarto lugar, são os libertadoramente pobres, ou seja, os que transformaram a tomada de consciência em luta popular ou práxis de libertação coletiva. Finalmente, em quinto lugar, são os espiritualmente pobres, ou seja, entendendo espiritual no sentido preciso da palavra. São os que vivem sua materialidade como tomada de consciência e sua práxis com gratuidade, esperança, misericórdia, fortaleza, amor, colocando-se na luta por libertação. (Sobrino, 2008, p. 97-98).

O mundo real dos pobres possibilita uma espiritualidade que se traduz em viver na realidade com espírito, que significa produzir práxis de justiça, humanizando as várias formas de pobres por meio do ar que respira um hálito de libertação. Trata-se de uma espiritualidade que é capaz de superar a desumanização, ser sinal e fermento de libertação e promover a solidariedade humana.

A superação da desumanização sinaliza que os pobres podem mover a conversão e, por isso, tornam-se sinal de salvação, uma vez que os não-pobres podem ver os imensos sofrimentos dos pobres e a crueldade do mundo por meio de uma comparação entre o próprio modo de viver dos ricos e a vida dos pobres, reconhecendo a própria injustiça realizada contra eles. O reconhecimento das injustiças cometidas contra os pobres não é algo fácil e rápido, mas é sempre uma possibilidade e, por isso, os pobres são meios de salvação. Entretanto, a superação da desumanização não é apenas um reconhecimento da injustiça contra os pobres, mas uma práxis a ser desenvolvida, levando a humanidade a encontrar respostas para suas perguntas fundamentais (Sobrino, 2008, p. 98-99).

Os pobres como meio de salvação expressam uma radicalidade que dá sentido ao horizonte espiritual do ser humano. Nesse sentido, a espiritualidade sobriniana dialoga e contribui com outras espiritualidades a partir de uma praxiologia chega-se ao sentido de uma causa que se toma como horizonte da vida e possibilitando uma vivência que dá sustento ao que se faz, pensa e realiza. Trata-se de uma busca de sentido que encontra razões para a existência pessoal e coletiva. Dessa maneira, encontramos um princípio de ética universal na espiritualidade sobriniana que positivamente contribui para um mundo melhor e um ser humano que se torna humanamente mais espiritual.

A contribuição dos pobres para com um mundo melhor engloba um princípio de verdade, uma vez que marcado pelo sentido da abundância se percebe a verdade da pobreza. O povo pobre é como espelho que reflete de forma invertida a abundância dos ricos, ou seja, em uma realidade de pobreza, percebe-se a riqueza de umas categorias que em nada contribuem para a superação da desumanidade. A sociologia analisa a realidade, mas para percebê-la, faz-se necessário olhar a contribuição dos pobres para o mundo mais justo e solidário, levando a cada pessoa humana ser mais corresponsável com a ética universal de vida (Sobrino, 2008, p. 99).

Dando continuidade à participação dos pobres no processo de libertação que Sobrino chama de salvação, podemos dizer que os pobres são portadores de uma utopia que se traduz em vida digna e justa para todo ser humano e não idealismo impossível como na perfeição social e política teocrática. A condição de pobre deve fazer mudar a própria noção de utopia histórica, pois não se trata de ausência de lugar, mas de um lugar digno para todos que se chama de bem viver ou qualidade de vida. É a garantia da existência de um núcleo de vida mínima e de família humana para todos, isto é, uma utopia dos pobres. Por isso, correlativamente, os pobres são portadores de uma utopia que se traduz em esperança, ensinando a toda pessoa humana como se deve esperar que não é cálculo objetivo e nem otimismo subjetivo, mas uma determinação de viver que triunfa sobre o desencanto e mostra na paciência histórica da vida saídas e vitórias da opressão (Sobrino, 2008, p. 100-101).

A espiritualidade da libertação sobriniana contribui no exercício de toda espiritualidade o que e como se deve esperar. Desse modo, para espiritualidade latino-americana da libertação sobriniana se deve esperar a dignidade dos pobres e conversão da desumanidade. Nesse sentido, cada pessoa humana deve pensar o que se almeja e como contribuir para que a utopia de toda humanidade seja realizada. Esse pensamento se desdobra em cada segmento da existência do ser humano, abarcando que em cada situação, pergunte-se o que e como se deve esperar. Por isso a espiritualidade sobriniana é abrangente e completa

porque falando de um lugar próprio que é condição do mundo dos pobres abre horizontes para as várias situações da vida humana tornando-se uma espiritualidade que tem uma dimensão antropológica e teológica, pois ao perguntar-se pelo sentido da vida humana imbuí-se de uma dupla interrogação: qual sentido da vida humana nesta vida histórica e há plenitude em outro plano da existência que os cristãos chamam de vida eterna ou salvação?

É sob a perspectiva de uma salvação concreta no mundo histórico como condição de possibilidade teísta, ou seja, como crença em um ser divino que aguarda o ser humano na ultimidade da vida, denominado pelos cristãos como vida eterna, que Sobrino atualiza a *soteria* por meio do axioma “fora dos pobres não há salvação”. Entendemos que Sobrino compreende o ser humano de forma unitiva e tem dificuldade de aceitar uma salvação em Jesus de Nazaré que não se compromete com a transformação do mundo. Desse modo, concebe o processo de conversão como um compromisso de mudança da condição social de pobreza presente na realidade latino-americana.

Os pobres apresentam a direção e conteúdo fundamental da práxis, provocando uma denúncia profética em sintonia com a realidade que significa tomar a realidade oprimida como eco, ou seja, deixar essa realidade ser palavra que é honradez ao real, decidindo pela denúncia de uma realidade oprimida, isto é, dar voz a uma realidade oprimida. Entretanto, é preciso que haja um modelo dinâmico através de políticas econômicas e culturais que tenha alternativas que superem a condição de pobreza, ou seja, o protesto deve ser acompanhado de propostas para superar modelos inumanos e desumanizantes (Sobrino, 2008, p. 101).

Há valores notáveis na vida dos pobres que, muitas vezes, são ignorados como resistência, simplicidade, alegria no existencial da vida, bem como uma abertura ao mistério divino. Esses valores também configuram a vida da sociedade e, como tal, estão na linha da humanização porque são importantes para viver de forma mais humana, provendo a bens fundamentais. Os pobres podem contribuir também com uma economia popular, de organização comunitária, de saúde, moradia, direitos humanos, educação, cultura, religião, política, arte e esporte, inclusive com consciência ecológica, respeitando a natureza e a terra (Sobrino, 2008, p. 102).

A dinâmica da vida dos pobres passa também pela organização de movimentos populares e até revolucionários de libertação com a finalidade de defender seus direitos, apresentando muita generosidade que humaniza a sociedade. Em outras palavras, os pobres são dotados de valores que exprimem realidades positivas, oferecendo direção e elementos para a sociedade, sendo sinal para um mundo mais humanizado, ou seja, produzem salvação para além deles mesmos (Sobrino, 2008, p. 102).

Podemos afirmar que há uma vocação para a solidariedade humana na condição do mundo dos pobres que significa um respeito e diálogo entre os pobres e não-pobres. A condição de pobre pode oferecer a sociedade uma realidade humanizante, recebendo ajuda material e acolhida. Entretanto, esse tipo de solidariedade vai além de uma ajuda assistencialista, mas percorre o caminho para a libertação. Trata-se de algo novo na espiritualidade sobriniana, uma vez que desenvolver a solidariedade com os desiguais é fundamental em uma realidade de opressão que está na vida dos pobres e precisa de um dinamismo objetivo de libertação (Sobrino, 2008, p. 103).

Sobrino alinha a *soteria* aos pobres produzindo uma grande novidade que é a libertação com o intuito de provocar uma nova reflexão teológica a partir do conceito de salvação, delineando que não há salvação sem humanização e do mundo dos pobres provêm impulsos de redenção. A salvação e a redenção acontecem sob a forma de humanização ou sem os pobres não se produzirá uma salvação que seja humana.

Por isso, Sobrino aponta que o mundo dos pobres é dotado de um mistério seja *mysterium iniquitatis et mysterium salutis*. O mistério da iniquidade pode ser traduzido como mal e maldade presente no mundo que ameaça a vida dos pobres. Trata-se de uma carência que é reforçada pelo egoísmo de todo ser humano contaminando toda a realidade com a opressão. Esse egoísmo promove uma maldade como abusos, violações, machismo grosseiro, enganos, mutilações e matanças que são verdadeiras catástrofes humanas. Quando se diz que o mundo dos pobres é portador de salvação não se está idealizando a condição de pobre, mas que acontecem horrores que ameaçam a vida (Sobrino, 2008, p. 117).

O mistério de salvação apresenta uma libertação para os que sofrem sob o jugo da opressão, promovendo uma esperança utópica e realista. Os pobres são verdadeiros guardiões da dignidade, produzindo uma riqueza espiritual e humana plenamente marcada por uma *soteria* histórica (Sobrino, 2008, p. 117-118).

A espiritualidade sobriniana elucida que é possível viver com sentido a partir do mundo dos pobres, possibilitando despertar do sono da desumanidade em que os pobres são mergulhados. Dessa maneira, fala-se uma salvação estrutural porque também a conversão não deve ser vista através de princípios de humanidade. A salvação para a espiritualidade sobriniana passa necessariamente por uma realidade antropológica que se visualiza por meio de uma práxis quando o *mysterium iniquitatis* sinaliza um *mysterium de salutis* cujo ponto alto está em uma espiritualidade absolutamente libertadora com um acento na salvação dos pobres.

A problemática salvífica do mundo dos pobres se traduz em uma libertação mais histórica porque o termo libertação se descreve a partir de realidades opressoras e desumanas. Por isso, a salvação tem como objetivo possibilitar uma realidade na qual as pessoas humanas sejam plenamente humanas. Dessa forma, o *mysterium iniquitatis* é portador de *mysterium de salutis*, transformando em *mysterium liberationis* (mistério libertador) e que essa libertação se realiza a partir de uma realidade praxica contra um mal onipresente, aberrante e escravizante.

O mundo dos pobres faz pensar uma espiritualidade a partir da práxis histórica que se traduz em uma *soteria* libertadora por meio de uma consciência histórica que se pode chegar à conclusão que antes de produzir salvação, deve-se fazer acontecer a libertação ou que ao produzir libertação se está fazendo a salvação acontecer. Por isso, na raiz da salvação está a libertação como uma práxis concreta que acontece por meio de uma dialética entre práxis e teoria porque a prática libertadora confere a espiritualidade sobriniana um conteúdo que confere um viver com espírito, ocasionando um novo modo de interpretar a salvação. A salvação que decorre do mundo dos pobres se intitula como prática libertadora que é exercida por meio de uma espiritualidade que engloba o espírito com que se desenvolve esse processo de libertação.

A espiritualidade da libertação sobriniana se reveste de um humanismo libertador, que advém de uma praxiologia humanitária traduzindo-se na fidelidade ao seu pensamento quando afirma que a espiritualidade deve ser pensada a partir da dimensão antropológica vivida em uma experiência de práxis com o intuito de provocar a libertação. O humanismo espiritual sobriniano parte de uma materialidade praxica que é o mundo dos pobres, o qual leva a espiritualidade paulatinamente a enveredar por uma autêntica, real e universal salvação e, conseqüentemente, quer levar os marginalizados e oprimidos a terem dignidade. Nesse sentido, a práxis libertadora cabe na reflexão da teologia que deve se ocupar da vida dos pobres e marginalizados.

Ao traduzir a espiritualidade sobriniana como humanística e libertadora concebemos que a salvação é interpretada como um processo de conquista de dignidade embora haja uma pretensão de ultimidade da vida para além da realidade histórica. A espiritualidade sobriniana sendo humanística coloca os pobres como portadores de uma potencialidade de transformação qualitativa chamada de libertação. Por isso, talvez a intensão de Sobrino seja apresentar o mundo dos pobres como lugar salvífico não somente porque precisam de salvação que se configura como libertação, mas porque provoca uma conversão nos não-pobres. Dessa maneira, o mundo dos pobres torna-se uma categoria privilegiada como lugar de salvação e,

ao mesmo tempo, torna-se um lugar de onde se pensa toda a teologia da libertação experiência por meio de uma vivência espiritual libertadora.

Ao defender que “fora dos pobres não há salvação”, chegamos à conclusão de que a espiritualidade da libertação está no mundo dos pobres. Essa afirmação soa como importante para Sobrino que traduz o termo salvação como libertação. Por isso, a espiritualidade é uma vivência abrangente e inerente ao ser humano que acontece também no mundo dos pobres, ou seja, a espiritualidade libertadora sobriniana como salvação acontece a partir do mundo dos pobres.

4.3 No mundo dos pobres há espiritualidade libertadora

O mundo dos pobres faz repensar a espiritualidade como um bem do espírito libertador prático e humano. Sociologicamente falando, a categoria pobre ou pobreza carrega uma polissemia conceitual marcada por definições diferentes e abrangentes, envolvendo significados a respeito da pobreza e das desigualdades sociais que variam consoante a sociedade e o período histórico (Telles, 2011, p. 29-30). Por isso, faz-se necessário procurar entender essa categoria relevante para a espiritualidade sobriniana, que define como os que vivem em uma situação de opressão, mas com um potencial salvífico marcado pela esperança e pela utopia.

Para Sobrino, a pobreza tem uma dimensão histórica seguindo a linha de uma compreensão abrangente da categoria pobre: excluídos socialmente, marginalizados religiosamente, oprimidos culturalmente, dependentes socialmente, deficientes fisicamente e humildes espiritualmente. Desse modo, não se deve procurar um conceito unívoco da categoria, mas entendê-los como aqueles que estão em situação de desigualdade, vivendo abaixo da história e tendo que aguentar o peso de uma carga difícil de suportar e, por isso, de qualquer maneira, são os materialmente pobres e vivem segregados dentro da sociedade de forma desprezível, sofrendo desonra como o maior mal existente no mundo (Sobrino, 2007, p. 98-99).

A primeira lição da espiritualidade sobriniana é levar a sério a existência dos pobres como realidade massificada com a vida e a dignidade ameaçadas. Por isso, essa realidade precisa ser teologizada porque antropologicamente e sociologicamente já foi assumida. Embora pobres e pobreza mudem de contexto sempre apresentam algo em comum: são os que não pressupõem a vida e, por isso, estão próximos da morte, vivendo nas intempéries (Sobrino 2007, p. 101).

Os pobres vivem uma injustiça objetiva que se configura na sociedade por ser uma realidade estrutural. Por isso, os pobres são vítimas de uma realidade estrutural que clama por libertação que se traduz em forma de promessa e correlativamente à esperança. A libertação é histórica porque acontece na realidade dos pobres. Nesse sentido, a espiritualidade da libertação historiciza a libertação interpretada hermeneuticamente por salvação. Diferentemente do que ocorrera nas soteriologias passadas, a espiritualidade da libertação sobriniana reconhece o mundo dos pobres como causa eficiente de salvação, ou seja, o sofrimento dos pobres é poder vicário de salvação (Sobrino, 2007, p. 126-127).⁶⁵

A espiritualidade da libertação sobriniana convoca toda humanidade à solidariedade como princípio universal baseado na dignidade, no bem comum, nos direitos universais e no diálogo. Entretanto, adotar somente uma postura universal não basta, mas é preciso adotar essa postura a partir do mundo dos pobres como lugar concreto. Trata-se de uma convocação à solidariedade como uma resposta dada diante do ópio dos pobres como capacidade de realizar coletivamente a dignidade fundamental do humano como bem máximo a ser vivido (Sobrino, 2007, p. 128-129).

Nesse sentido, a espiritualidade sobriniana não almeja apenas uma solidariedade humanitária nem tampouco uma exigência ética embora sejam necessárias, mas como uma vivência que comprometa as pessoas em níveis mais profundos com uma libertação total e igualitária. Não se trata de um igualitarismo comum que pode expressar um egocentrismo grupal, mas abarca necessariamente instâncias políticas, sindicais, ideológicas e religiosas, formulando a tese de uma solidariedade mais abrangente possível. Trata-se de uma solidariedade que carrega a realidade ou mais expressamente carrega o peso da realidade. Por isso o objetivo da espiritualidade sobriniana é que se carregue o peso da realidade dos pobres e constatar que quando se carrega o peso da realidade inesperadamente a realidade os carrega dando força e ânimo para lutar pela libertação.

Quando afirmamos interpretativamente a partir de Sobrino que no mundo dos pobres há espiritualidade da libertação não queremos cair em um reducionismo e nem no exclusivismo do campo espiritual. Queremos afirmar que a espiritualidade sobriniana acontece dentro e a partir do mundo dos pobres. E, por isso, na realidade histórico-social costuma-se chamar de solidários não os que doam algo, mas os que comprometem a própria

⁶⁵ A expressão “causa eficiente” remonta à segunda via para provar a existência de Deus elaborada por Tomás de Aquino para dizer que Deus não precisa de outro ser para existir (Reale; Antiseri, 1990, p. 563-564). Ao empregar essa expressão, Sobrino quer dizer que os pobres produzem por si mesmos salvação. Essa afirmação é corroborada pela expressão vicária, que significa “no lugar de”, ressaltando que o sofrimento produz salvação no mundo dos pobres porque Jesus de Nazaré assumiu a perspectiva das vítimas.

vida com uma causa, despertando para a realidade de si mesmos, de sua comunidade ou de seu país e até do mundo.

Os solidários são os que descobrem a verdade da realidade na vivência e na prática de uma espiritualidade libertadora, descobrindo o sentido do humanismo que vai além de uma oposição ao individualismo isolacionista, mas são os convertidos pela realidade do mundo dos pobres.

Sobrino também enfatiza no mundo dos pobres a fé como um dado pessoal porque considera a religiosidade marcante na vida do ser humano e entre os solidários há muitas motivações decorrentes de suas convicções religiosas ou uma abertura a fé embora não todos, tornando-se iluminadora para a solidariedade. A fé relacionada à solidariedade apresenta Deus totalmente ligado à vida. Por isso, os pobres fazem de sua oração um pedido de sobrevivência, suplicando o básico para viver. Eles contribuem com simplicidade e segurança de sua fé sendo um ato pessoal, incomparável e intransferível da pessoa em abertura ao dar e receber, dando ânimo à solidariedade para viver livremente, trazendo para a religiosidade a condição de vida ou as situações reais e muito concretas. A solidariedade faz viver a unidade na diversidade, ou seja, é um pluralismo capaz de dialogar com todas as expressões eclesiais e civis em busca de um viver humanamente frente à desigualdade instaurada (Sobrino, 2007, p. 135-136).

A solidariedade no tocante ao modelo teórico de organizar a humanidade é acima de tudo uma crítica à desigualdade e à injustiça que é gerada por toda tentativa de globalização e uniformidade. A solidariedade é vista na espiritualidade sobriniana como os desiguais podem contribuir com um projeto global não no sentido de que todos entrem no globo, mas que os desiguais levem mutuamente, dando e recebendo em todos os níveis da sociedade. Por isso, a solidariedade é ato que deve transformar toda a sociedade na construção de uma família humana. Desse modo, solidariedade não significa que todos entrem na globalização, mas é preciso que haja uma transformação do mundo. É um projeto existencial que chamamos de solidariedade humana (Sobrino, 2007, p. 137-138).

A espiritualidade apresentada por Sobrino, que intitulamos como bem do espírito prático e libertador, possibilita e exige uma concepção do mundo dos pobres como uma realidade inesgotável que tem espírito e torna-se presente nos sinais do reino de Deus e, como tal, historicize um projeto libertador. Nesse sentido, é preciso manter um espírito de utopia que aponte para um futuro salvífico.

Portanto, o esboço da espiritualidade sobriniana se baseia no aspecto que, muitas vezes, elencamos em nossa pesquisa: uma espiritualidade antropológica e teológica. A

dimensão antropológica apresenta a espiritualidade como dimensão integradora do espírito humano que está mergulhada em uma realidade, ou seja, inserida em uma práxis e faz perguntas a partir dessa realidade. cremos que a espiritualidade sobriniana é também antropológica porque coloca o ser humano em contato com sua realidade marcada pela vida e pela pergunta sobre a ultimidade da pessoa humana. Essa condição existencial e antropológica do ser humano faz perguntas e busca respostas inevitáveis à própria vida.

As respostas a essas perguntas são variáveis porque dependem da práxis da realidade, ou seja, as respostas variam de acordo com a realidade praxica. O ser humano é chamado a dar respostas a essa realidade com a qual espiritualidade se ocupa de forma histórica. Por isso, a espiritualidade sobriniana responde às perguntas feitas a partir do mundo dos pobres, tornando a libertação a grande meta a que o ser humano latino-americano almeja. Tudo isso se torna espiritualidade no sentido mais profundo da palavra porque põe em jogo todas as energias do espírito, respondendo aos mais graves desafios da realidade como também às maiores esperanças de realização desse espírito.

A espiritualidade latino-americana também é vivida a partir de um relacionamento com Deus embora algumas não o mencionem. Os que mencionam a Deus explicitamente praticam uma espiritualidade e talvez não saibam expressar com palavras porque devem falar em Deus, mas podem fazer à maneira teologal, muitas vezes, usando a teologia negativa. Nesse sentido, vai redescobrimo que a esperança é mais verdadeira do que a resignação, o amor é melhor do que o egocentrismo, praticando atos verdadeiramente humanos impelidos por um mistério que dá fundamento a todas essas ações. A espiritualidade também se torna teologal para os crentes porque se ocupa das realidades últimas que podem mediar ou impedir esse caminho ao encontro de Deus. Embora essa ultimidade seja marcada pela realidade à que todo ser humano almeja em qualquer tempo e lugar, defrontando-se historicamente com a vida e buscando respostas para a condição existencial, não se pode negar que o ser humano se defronta também com a morte como realidade última e aspira ao entendimento diante do mistério da realidade última neste mundo, que é a morte.

Por isso, a espiritualidade sobriniana sendo teologal, porque também se ocupa do relacionamento do ser humano com Deus ligado às perguntas escatológicas desenvolvidas no percurso da vida existencial de cada pessoa humana, é também uma espiritualidade fundamentalmente com uma dimensão antropológica, pois tem por centro também o ser humano quer na condição existencial quer na realidade social quando se pergunta e busca respostas para a situação desumana presente na vida humana do mundo dos pobres.

Continuamos afirmando que a peça fundamental da espiritualidade sobriniana está na dialética entre Deus e o ser humano e vice-versa: o ser humano é aberto à proposta de Deus que exerce na categoria do mundo dos pobres. Deus assume também o mundo dos pobres como opção anunciada por Jesus de Nazaré. Com isso, Sobrino trabalha uma espiritualidade que apresenta Deus presente na vida do ser humano e, por sua vez, presente em Deus. Talvez possa soar ousado dizer que Sobrino pensa um Deus humanista e o ser humano marcado pelo espírito como condição existencial de abertura à proposta divina sem esquecer, mas ao contrário, insere nessa dialética a condição necessária do mundo dos pobres.

Dessa maneira, a espiritualidade sobriniana distancia-se de uma teodiceia de um Deus que assiste ao fracasso do ser humano, bem como de um ser humano que responsabiliza Deus pelas catástrofes, barbáries, injustiças e opressão presente no mundo. A espiritualidade sobriniana lança uma utopia de que a vida é possível, gerando ao longo da história uma esperança viva e ativa com muito compromisso, justiça e amor. Trata-se de uma espiritualidade que dar razões para que a vida seja possível, ou seja, é uma espiritualidade que produz vida porque diante da situação de morte não se pode perder a esperança de que haja vida, pois há solidariedade que luta com todas as forças para cultivar o sinal de vida.

Ao falar de uma espiritualidade revestida de humanismo estamos definindo-a como um modo de viver. Por isso, nossa pretensão é demarcar a espiritualidade de Sobrino como humanista não porque ajuda aos pobres ou os respeita, mas porque sendo antropológica e teologal não pode abdicar do que é propriamente humano. Trata-se de espiritualidade que denominamos de privilegiada porque falando do mundo dos pobres com a pretensão de libertar toda a teologia por meio de uma reflexão libertadora quer também se mostrar aberta para pensar a espiritualidade em qualquer praxiologia. É uma espiritualidade que não se ocupa apenas do divino, mas também do humano e diga-se do ser humano pobre, podendo contribuir com toda e qualquer espiritualidade que fomenta uma libertação do ser humano em qualquer ciclo e situação da vida.

O modo de pensar o conceito dinâmico da espiritualidade sobriniana subtrai os arranjos de uma tendência platônica ou antagônica espiritualmente falando e exprime um equilíbrio entre o divino e humano de tal forma que regula o modo como Deus se relaciona com a vida humana, implicando como o humano se relaciona com Deus. É possível afirmar, portanto, que o humanismo espiritual sobriniano se torna um princípio dinâmico e orientativo em contribuição a toda esfera de espiritualidade. Esse humanismo se torna uma unidade solidária presente na espiritualidade sobriniana como princípio reorganizativo da vida no mundo, reunindo forças, energias e ideias. O agir espiritual torna-se eficaz como guia dos

processos de libertação capaz de legislar que a dignidade da pessoa humana deve ser uma regra universal. Trata-se de uma espiritualidade capaz de incidir com resultados de mudança e destino comum de uma sociedade consciente. É um novo modo de pensar a espiritualidade através da categoria humanista. Por isso, fora do ser humano pobre não pode haver espiritualidade libertadora.

Ao fazermos todas essas considerações sobre a espiritualidade sobriniana, é pertinente perguntarmos pela concepção eclesiológica sobriniana, ou seja, como a espiritualidade libertadora de Sobrino desemboca e influencia a concepção de Igreja, sobretudo sua tradição religiosa que é o catolicismo romano, bem como sua maneira de celebrar as liturgias e suas referências ou exemplos de pessoas que viveram a espiritualidade latino-americana.

4.4 O novo modo de pensar a espiritualidade sobriniana promove nova eclesiologia

A espiritualidade sobriniana provoca um novo modo de viver eclesiologicamente falando, conseqüentemente elucida uma nova concepção de igreja. Podemos afirmar que toda a eclesiologia sobriniana advém de sua cristologia histórica, apontando Jesus de Nazaré como ponto de partida de toda reflexão cristológica, conseqüentemente, também da eclesiologia. Por ser um teólogo latino-americano de Tradição Católica, concordamos que elabora sua teologia e espiritualidade dentro do catolicismo, embora proponha uma nova concepção eclesiológica. Soma-se à sua pertença ao catolicismo o lugar de onde Sobrino fala que é a realidade latino-americana.

Tomando como base a reflexão cristológica, Sobrino parte de um novo modo de pensar a eclesiologia em interdisciplinaridade com a exegese dos evangelhos, afirmando que a realidade última para Jesus não é a igreja. Por isso, o Jesus histórico não pretendia fundar uma igreja embora desejasse restaurar um povo considerado resto de Israel (Sobrino, 1985, p. 125).

Para Sobrino, a eclesiologia é consequência da cristologia, pois a realidade dos pobres se desdobra em lugar eclesial, ou seja, o lugar eclesial é a igreja dos pobres, que também é um lugar social, embora não levado muito a sério pelas cristologias. Por isso, a igreja é o lugar real da cristologia, uma vez que nela se transmitem e mantêm-se os textos sobre Cristo, interpretados para salvaguardar as verdades sobre a pessoa de Jesus Cristo. Entretanto, não se quer dizer que a igreja seja o único lugar desses textos, porque Jesus Cristo não é patrimônio exclusivo da igreja, mas de toda humanidade e, empiricamente há não-cristãos que se inspiram nesses textos e que até dizem aos cristãos: devolvam-no Cristo. Mas, sem dúvida, a

igreja é o lugar no qual de fato e de direito os textos sobre Cristo são transmitidos (Sobrino, 1996, p. 50).

Entretanto, o fundamental é a igreja enquanto lugar real da cristologia. Por isso, Sobrino fala de primeira e segunda eclesialidade. A primeira eclesialidade é a realização comunitária da fé em Cristo e sua presença na história enquanto cabeça de um corpo, que é a igreja. A segunda eclesialidade supõe a primeira e significa a igreja enquanto instituição como guarda do depósito da fé e garantia última da verdade (Sobrino, 1996, p. 51).

Na primeira eclesialidade, compreendemos que dentro da igreja se realiza a substância eclesial, ou seja, que nela há fé, esperança e caridade reais. Sob o olhar cristológico, podemos dizer que é a realização do seguimento a Jesus. Dessa maneira, a igreja se torna sacramento de Cristo, tornando-se seu corpo na história. Isso significa que a corporeidade histórica da igreja assume como corpo a realidade e ação de Jesus Cristo para que se realize uma incorporação cristológica na realidade histórica. Pertence ainda a esta primeira eclesialidade que a fé e a corporização de Cristo são profundamente comunitárias. Por isso, a fé eclesial tem uma realidade puramente comunitária como essencialidade à vida da igreja. A cristologia é eclesial não somente porque os indivíduos creem dentro da comunidade, que é chamada Igreja, mas porque ao fato de crer pertence à comunidade (Sobrino, 1996, 51).

Estes princípios, de uma eclesialidade por meio da fé da vida comunitária por meio de uma corporização de Cristo, são realidades primárias que na Cristologia latino-americana estão relacionados aos pobres. Quando há essa relação entre a Igreja e os pobres, logo surge a igreja dos pobres, convertendo-a em lugar eclesial da cristologia. Em primeiro lugar, a fé da igreja dos pobres se realiza por meio de uma prática libertadora, fazendo opção pelos pobres como bem fizera Jesus de Nazaré em suas denúncias e destino histórico. A comunitariedade da fé tem como raízes a acolhida à fé dos pobres e também levantar perguntas fundamentais para que possa colocar a comunidade em uma pedagogia de aprender a aprender, oferecendo-lhe uma direção fundamental (Sobrino, 1996, 52-53).

A igreja dos pobres é um lugar eclesial por ser uma realidade configurada pelos pobres, tornando-se lugar teológico-social. Desse modo, se lugar enquanto eclesial influencia sobre o conteúdo cristológico, ou seja, quem é Jesus, o lugar social determina o modo como pensar a realidade cristológica, isto é, como abordar Jesus Cristo. O lugar social coloca o teólogo em um patamar terrestre e histórico, incluído uma práxis e, como tal, anuncia uma cristologia em ação, ou seja, que honra a realidade e pensa a partir dessa realidade, que é o mundo dos pobres com a finalidade de libertá-los. Esse lugar se torna decisivo para a fé, configurando um modo de pensar teologicamente, que exige uma ruptura epistemológica com

uma cristologia neutra, constituída em um determinado momento cultural ou religioso de forma ideal a partir de interesses próprios para justificar posições puramente dogmáticas denominada por Sobrino como expressões limites (Sobrino, 1996, p. 53-54).

Percebemos que a ênfase de Sobrino se detém na primeira eclesialidade na qual se realiza o seguimento de Jesus que reverbera necessariamente na opção pelos pobres, corporizando a vida de Cristo na comunidade eclesial. Embora a Igreja pressuponha uma realidade cristã que se desenvolve de forma eclesial ou como *ekklesia*. Trata-se de uma nova eclesiologia baseada na corrente libertadora que determina toda a reflexão teológica sobriniana.

A nova eclesiologia sobriniana se traduz em uma igreja dos pobres, ou seja, a eclesialidade deve assumir a práxis do mundo dos pobres. Para esta nova mentalidade eclesiológica, Sobrino aplica o termo ressurreição, ou seja, a Teologia da libertação faz ressuscitar uma nova eclesiologia chamada de igreja dos pobres. Trata-se de um fato novo que historicamente é descritível como uma nova forma de ser igreja. Essa nova eclesiologia assinala uma ruptura como os modelos tradicionais eclesiais e, por isso, esse novo modelo eclesiológico é denominado como uma autenticidade em ser igreja (Sobrino, 1982, p. 93-94).

Ao empregar a metáfora ressurreição aplicada à igreja, Sobrino é consciente que pode escandalizar e soar exageradamente forte como se falasse de uma igreja que está morta e precisa ressurgir sob a ótica dos pobres. Por um lado, não é essa a intenção sobriniana, embora não a empregue como pura a metáfora, mas como uma novidade substancial e uma ruptura histórica com relação a outras formas de ser igreja. Por outro, nessa novidade eclesiológica ressurgem uma igreja dos pobres para não ser aniquilada e irrelevante diante da fidelidade à realidade e traidora de sua fonte que é a continuidade da missão de Jesus de Nazaré (Sobrino, 1982, p. 94).

A igreja precisa necessariamente remontar-se à missão de Jesus de Nazaré porque está sempre ameaçada a mundanizar-se e conformar-se diante da figura de uma pecaminosidade presente no mundo e reconhecer que esses processos de mundanização estão presentes e se repetem em vários momentos da história. Para Sobrino, a ressurreição da verdadeira igreja não permitirá que haja um enfraquecimento e fique incapacitada diante da vida no mundo (Sobrino, 1982, p. 94).⁶⁶ A relação da igreja dos pobres com a igreja instituição se dá por

⁶⁶ O termo “verdadeira igreja” empregado pertence ao que Sobrino chamou de primeira eclesialidade caracterizada pela inserção na práxis, que é o mundo dos pobres. Esse termo não quer enfatizar um exclusivismo eclesial, mas que a igreja deve estar junto ao crucificado (Jesus) e dos crucificados (pobres) para falar de ressurreição, ou seja, é como falar que os cristãos devem viver como ressuscitados (Sobrino, 1985, p. 228).

meio de que toda eclesiologia deve ser pensando a partir do mundo dos pobres, ou seja, a segunda eclesialidade que supõe a primeira eclesialidade. O emprego da palavra “ressurreição” aplicado à igreja significa que ela deve viver como ressuscitada, ou seja, apresente-se sempre atual para responder as demandas do tempo presente, possibilitando uma renovação de suas estruturas sem perder de vista o horizonte que é o mundo dos pobres.

A expressão ressurreição da verdadeira Igreja coloca-a em sintonia com a experiência de Jesus ressuscitado, interpretando os sinais dos diversos períodos da história como experiência pascal que a faz ressurgir e atualizar-se. Essa experiência de ressurreição não pode ser negada na vida da igreja, pois do contrário seria negar a missão de Jesus de Nazaré, que morreu e ressuscitou como também negar as inovações do Concílio Vaticano II (1963-1965), ou seja, negaria que Cristo continua a ressuscitar de modo criativo e soprando o mesmo milagre de vida e ressurreição por meio do seu Espírito (Sobrino, 1982, p. 94).

A igreja dos pobres não nega que Cristo ressuscitou e apareceu aos discípulos e que os primeiros cristãos confessaram que Cristo crucificado morreu e apareceu como ressuscitado. Entretanto, acredita-se também que Cristo continua repetindo esse processo de ressurreição no continente latino-americano como concedera outrora aos primeiros cristãos. Por isso, Sobrino deixa delineado que está acontecendo o mesmo processo que acontecera aos discípulos, ou seja, surgindo uma nova forma de ser igreja. Trata-se de uma nova maneira de enxergar o ressuscitado que é o mundo dos pobres, ou seja, nos pobres, Cristo apareceu à igreja novamente e os que foram testemunhas dessa aparição, como os discípulos de outrora, não podem deixar de configurar uma nova forma de ser igreja (Sobrino, 1982, p. 85).

O trabalho eclesiológico de Sobrino, advindo de uma práxis inserida na realidade pretende apresentar e justificar teologicamente o que significa igreja dos pobres como uma verdadeira igreja e que nela se encontram, ainda hoje, as linhas de uma eclesiologia advinda da práxis de Jesus de Nazaré. A nova eclesiologia de Sobrino é fruto de uma vivência marcada por uma espiritualidade que valoriza a fidelidade à práxis, uma vez que sua maneira de abordar a espiritualidade provoca grandes mudanças na teologia. Podemos dizer que a espiritualidade sobriniana dá o que pensar. Por isso, não se trata apenas de uma definição do conceito de espiritualidade, mas um tratado, que é capaz de colocar pressupostos e fundamentos para pensar uma vivência espiritual praxiológica. A espiritualidade sobriniana é um verdadeiro arcabouço que dá o que pensar sobre toda reflexão teológica como estamos elencando desde o começo de nossa pesquisa e, conseqüentemente, a eclesiologia não poderia ser esquecida.

4.4.1 Fundamentos da igreja dos pobres

A reflexão eclesiológica sobre a igreja dos pobres não pode ser tomada apenas como uma metáfora nem tampouco a descrição de um fato, mas do ponto de vista teológico remonta a Cristo. Com isso, Sobrino é enfático em dizer que a denominação igreja dos pobres, popular e afins não denota uma sociologia eclesial. Ao afirmar que a igreja é dos pobres, inicia-se uma nova eclesiologia advinda da compreensão cristológica latino-americana, uma vez que se descobre uma nova imagem de Cristo na América Latina, descobre-se também a imagem de uma nova igreja, ou seja, muitos cristãos ao descobrirem a face de Cristo latino-americano descobrem uma militância na Igreja dos pobres (Sobrino, 1982, p. 99-100).

Essa nova compreensão eclesiológica é a igreja pensada a partir do Concílio Vaticano II (1963-1965), que assumiu a categoria povo de Deus como um avanço na compreensão eclesial contrabalaneando o peso excessivo da eclesiologia “corpo místico”, devolvendo uma autenticidade a este corpo eclesial, tirando o excesso da postura hierarcológica e valorizando uma postura laical como igualdade de todos os cristãos. Essa nova postura eclesiológica insiste na definição batismal, igualdade de todos como povo de Deus, sempre confrontada com a compreensão de uma eclesiologia elitista que define a Igreja como hierarquia, sacerdotes e vida religiosa (Sobrino, 1982, p. 100).

A consequência fundamental dessa inovação eclesiológica foi a democratização teológica da igreja no sentido positivo do termo não como uma instituição que está a serviço assistencialmente dos pobres, ou seja, não é somente uma igreja para os pobres. A igreja dos pobres não é aquela que estando fora do mundo dos pobres, oferece-lhe sua ajuda. Essa virada eclesiológica não quer ser representação de uma postura ética apenas embora necessária, mas a Igreja dos pobres levanta um problema eclesiológico que define o próprio ser eclesial. Também não quer dizer uma parte eclesial dentro de uma totalidade eclesiológica mais ampla. Desse modo, a Igreja dos pobres quer superar um enfoque puramente universalista, ético e regional dos pobres, coexistentes com outras partes da Igreja (Sobrino, 1982, p. 101-102).⁶⁷

Em nível teológico, compreendemos que Sobrino serve-se da pneumatologia para fundamentar a cristologia, uma que vez elucida a presença do Espírito de Jesus de Nazaré nos pobres, recriando uma nova compreensão eclesiológica. Essa afirmação traz à tona um

⁶⁷ Com o enfoque universalista, Sobrino quer superar toda uniformidade da igreja, ou seja, uma eclesiologia pensada de maneira uniforme para todo mundo sem valorizar a práxis local. Com o enfoque ético, a igreja não pode ser pensada como para os pobres através de um puro assistencialismo. Com o enfoque regional, a igreja não pode falar em favor dos pobres somente em uma realidade de pobreza, mas deve ser parcial, isto é, assumir uma opção pelos pobres como fundamento de sua eclesiologia.

atributo inovador, que é a presença do Espírito no mundo dos pobres, ou seja, que o Espírito assumiu a carne histórica dos pobres. A coerência da espiritualidade sobriniana é tão evidente que podemos afirmar como já fora salientado sobre a antropologia: o humano é um ser com espírito e que vive nesse horizonte em busca de respostas a partir de sua práxis, caracterizando-se como um ser de espiritualidade. Em plano semelhante, afirmamos sobre a eclesiologia que o Espírito está presente nos pobres, ou seja, o que se afirma antropologicamente sobre o espírito presente em toda pessoa humana, afirma-se eclesiologicamente, o Espírito presente na Igreja e, como definíamos uma antropologia pneumatologizada, afirmamos sobre a Igreja, uma eclesiologia pneumatologizada.

Continuamos fazendo essa demarcação entre espiritualidade na sua dimensão antropológica como lugar de espiritualidade ou do espírito e a compreensão teológica eclesial como Igreja dos pobres, que se tornam um lugar teológico. Assim como o espírito levanta questões próprias do ser humano, os pobres como portadores do Espírito levantam questões teológicas fundamentais e dão direção à vida eclesial. Também como a práxis antropológica adquire respostas por meio da espiritualidade, a Igreja encontra respostas a partir de uma práxis cristã do mundo dos pobres:

Quando os pobres se tornam o centro da Igreja, eles dão direção e sentido a tudo o que legitimamente – desde a tradição cristã – e necessariamente – desde a estrutura de qualquer associação dos homens – constitui a realidade concreta da Igreja; sua pregação e ação, suas estruturas administrativas, culturais, dogmáticas, teológicas etc. os pobres não são de modo algum causa de “redução” da realidade eclesial; pelo contrário, são fonte de “concretização” cristã de toda realidade eclesial (Sobrinho, 1982, p. 103).

Por meio dessa reflexão, Sobrinho quer assinalar que por meio dos pobres há um Espírito *ex opere operato*, ou seja, os pobres operam neles a libertação pela ação do Espírito possibilitando um novo jeito de ser Igreja. Essa libertação dos pobres como ação do Espírito não esgota todas as outras ações eclesiais, mas que elas sejam pensadas a partir e com os pobres. Isso é fundamental para falar da presença do Espírito nos pobres e, como tal, são canais estruturantes para encontrar a essencialidade da igreja, sua direção e seu conteúdo (Sobrinho, 1982, p. 104).

Não se deve idealizar uma igreja dos pobres para não se repetir uma expressão mecanicista porque essa nova concepção eclesiológica apresenta a igreja por meio de uma concepção empírica, ou seja, é uma eclesiologia experimentada na práxis cristã. Da relação entre Cristologia e Pneumatologia nasce o que Sobrinho define como uma nova epistemologia para conhecer a igreja dos pobres como ressurreição da igreja. Com base na Cristologia,

aparece a força do Espírito capaz de reviver definitivamente Cristo e também capaz de capacitar os discípulos para captarem a ressurreição objetiva de Cristo. Aos moldes da descida do Espírito sobre Cristo e os discípulos deve-se entender a descida do Espírito sobre a igreja dos pobres. A epistemologia fundamental é que o Espírito está na igreja dos pobres conforme estava em Jesus (Sobrino, 1982 p.104-105).

A igreja dos pobres não quer transferir o poder da hierarquia para o grupo sociológico dos pobres, mas o que propõe é mudar o sentido de poder como mediação de Deus. Quer que toda igreja se coloque na periferia, na importância dos pobres aos pés do crucificado que espera a ressurreição. Nesse aspecto, dá-se uma mudança radical e necessária que é falar de uma ressurreição da igreja (Sobrino, 1982, p. 106-107).

Diante de toda inovação e abertura de Sobrino, chama-nos atenção o termo ressurreição da verdadeira Igreja. Entretanto, não se trata de uma reflexão no sentido tradicional e técnico de fazer distinção e procurar igrejas verdadeiras, mas procurar saber se na igreja dos pobres há o que Sobrino defendeu como primeira eclesialidade (Sobrino, 1982, p. 107). Trata-se de procurar uma substância eclesial que dê fundamento às notas da igreja: una, santa, católica e apostólica. Para Sobrino, em torno dessas notas está a estruturação desta igreja. Pela unidade remonta-se a igreja à origem em só Deus, um só Senhor, um só batismo. Pela santidade se está apontando o que caracteriza a substância eclesial. A catolicidade significa a unidade e a estruturação interna da igreja em comunhão com as várias igrejas locais. A apostolicidade determina a origem normativa da missão como essência da própria igreja. Sobrino reconhece que a teologia tradicional se serve dessas notas de forma apologética, ou seja, para defender a Igreja Católica, mas pouco se fez para tornar essa realidade eclesial católica como verdadeiramente cristã.

Sobrino ainda aborda as notas de Igreja no catolicismo e protestantismo progressista como verdades de uma eclesiologia que pretende assumir-se como igreja dos pobres. Para falar de uma eclesiologia protestante recorre à figura do teólogo Moltmann, que reformulou a nota de uma igreja verdadeira marcada pela dimensão da Palavra de Deus e nos pobres. A autenticidade e veracidade da igreja estão no mundo dos pobres como verdadeira presença de Cristo. Somente assim, uma igreja pode assumir cristãmente as notas eclesiais (Sobrino, 1982, p. 109).

Ao constatar as reflexões sobrinianas sobre as notas da igreja, apesar de relacioná-las à igreja dos pobres, somos tentados a reconhecer que não há avanço no que concerne a uma justificativa sobre a interpretação dos atributos da igreja, embora relacione dialeticamente com a primeira e a segunda eclesialidades. Para nós, a menção ao termo notas da igreja nos

parece fechado diante de toda cristologia e eclesiologia, bem como dentro de uma espiritualidade latino-americana liberadora. Nesse sentido, Sobrino não avança na eclesiologia já elaborada no que se refere aos atributos da Igreja: uma, santa, católica e apostólica. Se por um lado, o termo Igreja dos pobres está condizente com a Teologia da Libertação, por outro, os atributos uma, santa, católica e apostólica parecem estar atrelados a uma eclesiologia tradicionalista. Entretanto, a relação igreja dos pobres com os atributos empregados (uma, santa, católica e apostólica), soa como inovadora, colocando como critério interpretativo eclesiológico a partir do mundo dos pobres que parece caminhar na contramão dos atributos: santa, católica e apostólica.

Em nosso modesto entendimento, ao se enveredar pelas notas da Igreja, Sobrino objetivava fazer uma releitura de uma teologia eclesiológica conservadora, com intuito de promover uma renovação desses conceitos. Logo, fica evidente que apesar deste esforço, Sobrino permanece no que chamamos de ortodoxia, embora provoque uma ortopraxia com o mundo dos pobres. Quando remonta à metáfora da ressurreição como presença do Espírito nos pobres, definimos como inovador e chamamos de nova eclesiologia. Porém, quando fala das notas da Igreja avaliamos como continuidade com a definição ortodoxa da eclesiologia.

Com objetivo de mantermos a fidelidade ao pensamento do nosso autor e, como tal, analisarmos sua teologia de forma séria e científica, queremos deixar registrado também que o termo igreja dos pobres como verdadeira igreja não quer excluir outra igreja que não seja a Igreja Católica ou as diversas Igrejas Protestantes.⁶⁸ Por isso, o termo “verdadeira Igreja dos pobres” denota uma nova forma de ser Igreja e, portanto, uma nova eclesiologia. Nesse sentido, a forma de ser igreja dos pobres é verdadeiramente a maneira de ser Igreja de Jesus de Nazaré, que realiza o sacramento histórico da salvação. Essa é a eclesiologia da igreja libertadora da América Latina porque Cristo ressuscitou e apareceu nos pobres e deve ser assumido como conversão por uma parte e, por outra, como ressurreição na história (Sobrino, 1982, p. 133). A igreja dos pobres impele a viver como ressuscitados. Nesse sentido, a igreja dos pobres leva o ser humano cristão a uma experiência de Deus.

4.4.2 A experiência de Deus na Igreja dos pobres

⁶⁸ Ao empregar o termo verdadeira igreja ou unicidade da igreja, Sobrino não quer excluir outras igrejas. Porém, apresenta um princípio unificador para toda a eclesiologia que é Jesus Cristo, corroborando o que já afirmamos que sua eclesiologia deriva de sua cristologia que tem como inserção o mundo dos pobres (Sobrino, 1982, 109-110). Nesse sentido, Sobrino dá a pessoa de Jesus Cristo um caráter universal que pode ser assumido por cada realidade praxiológica.

Para nós, essa temática da experiência de Deus na igreja dos pobres torna-se relevante porque Sobrino afirma que na espiritualidade latino-americana da libertação há uma relação do ser humano com Deus. A temática da experiência de Deus na igreja dos pobres tem como finalidade responder aos que dizem que a Teologia da Libertação não tem espiritualidade, caindo em um horizontalismo restritivo aos pobres. Por isso, esse tema da experiência de Deus na igreja dos pobres se apresenta também como uma atitude vertical, isto é, como o mistério de Deus, configurando-se ao que sempre expressamos como espiritualidade sobriniana da libertação.

Sobrino mais uma vez recorre à teologia de K. Rahner dizendo que sua reflexão teológica sempre se deteve à pessoa de Deus, sendo acusado de uma teologia antropológica, mas, poderia dizer que sua antropologia é uma teologia. Remontando à teologia rahneriana, Sobrino diz que consciente ou inconsciente, a experiência espiritual leva o ser humano ao mistério como ao fundo do próprio ser da pessoa humano. Esse mistério é o mais original e evidente, mas também o mais oculto e desaperecebido que o ser humano denomina de Deus (Sobrino, 1982, p. 135).

A experiência de Deus como mistério absoluto é sempre marcada pela historicidade que só pode acontecer em conjunção com a experiência categorial da subjetividade humana de modo que a experiência para a transcendência está mergulhada em uma experiência particular histórica. Sobrino toma por base esse princípio categorial antropológico histórico para falar de um princípio eclesial também histórico que é a Igreja dos pobres. Como se faz a experiência de Deus no princípio categorial antropológico, faz-se analogamente também a experiência de na Igreja dos pobres. Desse modo, a Igreja da América Latina e a Teologia da Libertação podem contribuir com a experiência de Deus por meio de uma práxis categorial, que é o mundo dos pobres porque está mais interessada na eficácia histórica da libertação do que no misterioso ou numinoso (Sobrino, 1982, p. 136).

À semelhança de Rahner, que desenvolveu uma Teologia Fundamental, Sobrino quer fazer o mesmo com a Teologia da Libertação, mostrando a racionalidade desta corrente teológica para que o ser humano dê crédito com probidade intelectual. Sobrino parte do princípio rahneriano que uma experiência concreta da transcendentalidade de Deus se dá em uma experiência concreta, pressupondo que para a América Latina, a experiência concreta que é a Igreja dos pobres, inclusive dando qualidade ao mistério e recuperando conteúdos fundamentais cristãos que não estão presentes em outras formas de ser igreja (Sobrino, 1982, p. 133).

Quando se fala de uma experiência de Deus tematizada na igreja dos pobres para Sobrino, faz-se necessário resguardar o princípio de que a fé individual está totalmente ligada ao compromisso comunitário que se dá em ligação com o próximo e, neste caso, os pobres. Trata-se de que uma fé individual mesmo em uma experiência transcendental não pode separar a experiência que tem de Deus e, portanto, individual da experiência comunitária que na teologia latino-americana se dá na igreja dos pobres. Por isso, enfatiza positivamente a importância do fato eclesial como realidade social e comunitária para a experiência de Deus (Sobrino, 1982, p. 137).

A fé individual do sujeito é objetivamente tematizada pelo fato eclesial como realidade comunitária com todas as características concretas da realidade social e histórica presentes na práxis da vida do sujeito como categorias que determinam a forma de relacionar-se com Deus. Por isso, a qualificação real da igreja dos pobres qualifica também a vida do sujeito individual influenciando a liturgia, a práxis ética e em nível teológico a experiência com Deus (Sobrino, 1982, p. 137).

Essa experiência de Deus apresentada por Sobrino não tem um caráter universal, mas recupera de modo eficaz e histórico a experiência de Deus a partir da categoria dos pobres. Podemos dizer que a igreja dos pobres oferece o que há de concreto para a experiência com Deus. Dessa maneira, torna-se normativo dizer que os pobres como lugar eclesial e social se tornam um canal para a experiência de Deus como realidade adequada para compreender a transcendentalidade de Deus que fez opção pelos pobres (Sobrino, 1982, p. 138). Sobrino não menciona a expressão “existencial sobrenatural” presente nos pobres como captador dessa experiência de Deus, mas nas entrelinhas deixa entender que há nos pobres uma existencialidade sobrenatural que revela Deus, ou seja, o mundo dos pobres é presença de Deus onde se pode fazer a experiência da transcendência.

A importância da Igreja dos pobres para a experiência individual do sujeito se dá pela forma determinada de ser-Igreja por meio da comunitariedade da experiência de fé, da verdade e da complementariedade de experiências históricas através de uma presença ativa dos pobres.

O que nos chega à compreensão é que a teologia sobriniana, bem como sua espiritualidade está marcada pela influência de K. Rahner. Quando iniciamos pela espiritualidade como um bem do espírito presente no ser humano, abordada no primeiro capítulo do nosso trabalho, o leitor se parasse a leitura e não chegasse a este capítulo poderia ter uma impressão muito desconcertante sobre nosso autor, J. Sobrino. Entretanto, sendo exigente com o pensamento do nosso autor optamos em partir dos seus fundamentos e

pressupostos para sua espiritualidade marcados pela antropologia como fora a teologia rahneriana. A essa altura, compreendemos que Sobrino desenvolve uma espiritualidade totalmente teologal servindo-se da categoria dos pobres, fazendo o mesmo percurso que fez Rahner, partindo do ser humano como captação da transcendência para chegar por meio de uma experiência ao encontro de Deus.

Compreendemos que o princípio da espiritualidade como bem do espírito presente no ser humano substitui o existencial sobrenatural rahneriano e a Igreja dos pobres substitui a fé eclesial chamada onde o sujeito elabora, tematiza e aprimora a revelação por meio de uma experiência com Deus. Desse modo, podemos empregar para a espiritualidade sobriniana o que foi dito sobre K. Rahner e repetido pelo próprio Sobrino: “sua teologia é antropológica e sua antropologia é profundamente teológica” (Sobrino, 1982, p. 135). Do mesmo modo, afirmamos que a espiritualidade sobriniana é antropológica e sua antropologia é espiritual ou teologal.

Com essa constatação, não queremos desmerecer o trabalho original da espiritualidade sobriniana marcado pela antropologia, libertação e praxiologia. Muito pelo contrário, enfatizamos um método já empregado na teologia fundamental de que Sobrino se serve para elaborar sua espiritualidade. Por isso, por meio de uma espiritualidade marcada pela antropologia, Sobrino abre um leque para dialogar com todas as correntes e escolas de espiritualidade. E, fundamentalmente, não podemos esquecer que seu ambiente de elaboração teológica é tradição cristã católica e falando deste ambiente abre a espiritualidade por meio da experiência teologal para dialogar com as Igrejas Cristãs sob o aspecto da igreja dos pobres.

O enfoque na antropologia teologal delineado pela espiritualidade sobriniana constitui pressupostos e fundamentos para elaborar uma espiritualidade como inerente a toda pessoa humana como dimensão do espírito humano e, ao mesmo, tempo teologal porque se faz a partir de uma experiência de Deus, ou seja, permite ao sujeito humano ser ouvinte da Palavra de Deus na história por meio também de uma resposta à sua Palavra. Por conseguinte, estes “pressupostos são fundamentos de uma espiritualidade radicalmente antropológica, mas radicalmente teologal” (Sobrino, 1992, p. 33).

A relação dinâmica entre antropologia e teologia tem uma incidência direta na estruturação da espiritualidade sobriniana. O primeiro elemento é a antropologia que define a espiritualidade como inerente ao ser humano. O segundo é a experiência transcendental captada no mundo dos pobres e com essa afirmação, os pobres se tornam lugar da experiência espiritual, isto é, do encontro com Deus. Nesse contexto, Sobrino insiste no peso do mundo dos pobres como um lugar primordial para a espiritualidade, deixando ao sujeito a liberdade

para fazer a experiência de Deus. Fundamentalmente, a intenção sobriniana é fazer da realidade praxica dos pobres um lugar de experiência com Deus.

Na percepção de Sobrino, a vivência da espiritualidade como experiência com Deus se faz diante da interrogação praxica da realidade. Nesse sentido, a espiritualidade torna-se fundamentalmente praxica e teologicamente experiência com Deus. Por isso, a espiritualidade produz na categoria pobre um *status* teologal porque também condensa um nível antropológico. De forma inversa o nível teologal associa-se com temas da espiritualidade como libertação, elevando a categoria pobre não apenas em nível social e ético para não ser reduzida apenas a doutrina social da Igreja, mas sendo uma Teologia da Libertação, que é fundamentada por uma experiência da realidade eclesial ou lugar teologal definido como o mundo dos pobres.

Para não sermos apenas descritivos, mas apontarmos como podemos visualizar a Igreja dos pobres, pretendemos apresentar de forma sucinta as principais características de uma espiritualidade antropológica e teologal. A espiritualidade sobriniana é marcada pela fidelidade à realidade que chamamos de praxiologia. Por isso, vamos elucidar como é práxis dessa corrente espiritual na Igreja dos pobres.

4.5 A espiritualidade sobriniana na Igreja dos pobres

O objetivo de Sobrino é fazer uma releitura eclesiológica como proposta para toda a igreja. Trata-se de apontar a eclesiologia como fruto de uma cristologia que se dá através do seguimento a Jesus de Nazaré. Esse seguimento acontece por meio de uma pertença à igreja dos pobres que Sobrino chama de vida cristã. Com essa reflexão, o seguimento a Jesus de Nazaré quer revitalizar teologicamente a Igreja, propondo uma desmundanidade e desalienação da práxis eclesiológica e, por conseguinte, uma adequada concretização e missão da igreja, valorizando a identidade cristã e a relevância histórica.

A finalidade da visão eclesiológica sobriniana é apresentar a espiritualidade como uma autêntica vida cristã que se dá por meio de uma pertença a Igreja. Nesse sentido, Sobrino entra em uma temática totalmente cristã católica embora com acentos inovadores.

Sobrino demarca que a Igreja dos pobres deve ser marcada por uma identidade cristã, que ousamos chamar de espiritualidade cristã, cuja função consiste em uma evangelização

cristã.⁶⁹ Com o termo evangelização, Sobrino elenca dois termos unificados, porém diversos, que consiste em apresentar o conteúdo a ser comunicado e a ação de comunicar esse conteúdo. Por isso, nominalmente denomina a comunicação como boa nova e afirma que se trata de uma definição já empregada de forma consolidada na Igreja, porém nem toda evangelização é cristã. Com essa ressalva, afirmarmos que Sobrino quer se distanciar da evangelização como forma de proselitismo. Desse modo, para que a evangelização seja cristã é preciso que haja uma interação entre o conteúdo e forma de comunicar o conteúdo (Sobrino, 1982, p. 255-256).

Encontramos uma referência que a missão das comunidades de base é a evangelização. Nesse sentido, faz-se necessário repensar o sentido desse termo como uma descoberta essencial, uma vez que repensar a maneira de evangelizar é reformar a razão de ser da própria Igreja. Não se trata de repensar temas ou mecanismos que apenas dariam a Igreja o título de evangelizadora. A problemática se traduz em definir o termo evangelização como quem está perguntando pela essência da Igreja, ou seja, a pergunta envolve a boa nova (conteúdo) e a forma de evangelizar ou modo de comunicar (Sobrino, 1982, p. 256).

Ao indagar sobre o conteúdo e a maneira de evangelizar, a igreja não pode se esquecer de que as dificuldades da evangelização são os desafios da própria igreja. Sobrino elenca três desafios sobre os quais a evangelização deve se pautar. Primeiramente, o ateísmo ambiental presente em várias regiões do mundo, que faz com que a igreja não seja algo social e culturalmente óbvio, mas que uma eclesialidade cumprirá sua função se for capaz de propor um sentido à totalidade da vida e da história. Por isso, o ateísmo ambiental generalizado faz a igreja se perguntar pela sua essência e sua missão. Sob esse aspecto, a evangelização não se pode pautar como certo que o ser humano é naturalmente religioso e que a Igreja acrescentaria a oferta da “verdadeira religião”. A Igreja precisa oferecer uma alternativa global ao sentido da vida e da história em que Deus e Jesus de Nazaré possam dialogar com ateísmo e teísmo convencionais. Esse diálogo só acontecerá através de um novo modo de ser Igreja e não apenas com novos métodos catequéticos, mas por meio de uma mudança real na compreensão e práxis de ser Igreja (Sobrino, 1982, p. 257).

O segundo desafio elencado por Sobrino é a inculturação que significa levar em consideração a diversidade de culturas e, como tal não impor formas aos outros credos ou não credos. Esse desafio leva a igreja a pensar na linguagem da evangelização como

⁶⁹ Ao trabalharmos o conceito de evangelização, elucidamos que Sobrino é bastante influenciado pela definição do termo a partir da Exortação *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI, fazendo uma releitura a partir da eclesiologia latino-americana.

manifestações simbólicas na liturgia e nos sacramentos. Mas também, esse desafio revela uma crítica a toda uniformidade imposta como vestígio de uma “Cristandade” europeia. É uma maneira de criticar o modelo uniformizado da igreja a partir do centro da cristandade e não valorizando as Igrejas da periferia. Esse desafio aparece mais ainda em níveis disciplinares que o centro impõe às periferias. Nesse sentido, a inculturação faz a Igreja se perguntar em que tipo de Cristo se acredita, ou seja, traz à tona a discussão sobre a presença de Cristo em todos os povos ou como Cristo pode ser pensado a partir das diversas culturas (Sobrino 1982, p. 257).

O aspecto da inculturação abre espaço para que a igreja leve em consideração em sua eclesiologia o que se chama de Cristologia pluralista e que Sobrino bem acentuou na América Latina, apresentado um Jesus interpretado hermeneuticamente falando a partir de uma práxis latino-americana. Desse modo, podemos pensar que Sobrino contempla uma evangelização que valoriza uma Igreja inclusivista ou pluralista, analisando os passos do diálogo religioso.

O terceiro desafio está no próprio conceito de evangelização que é tido como mero anúncio das “realidades sublimes”, sem que seja acompanhado da realização do conteúdo evangélico e não unificando as três dimensões da espiritualidade: espírito, libertação e práxis. Isso acontece quando a pregação da redenção em Cristo não valoriza o aspecto da libertação ou quando a pregação sobre Deus não valoriza o reino de Deus. Esse desafio se dá também na compreensão do que é igreja quando não se valoriza o anúncio como uma práxis de libertação, sendo não apenas uma falha, mas também uma negação da própria igreja. Tudo isso leva a um questionamento se a igreja é uma instituição gnóstica destinada a transmitir conhecimentos salvíficos ou um povo continuador da ação salvífica. Pois, se a corrente do gnosticismo antigo que negava a carne ou a história humana de Cristo está superada na atualidade, pode-se cair em um agnosticismo eclesial quando a igreja se resume em comunicar conteúdos noéticos e não desencadear uma história de libertação (Sobrino, 1982, p. 258).

O conceito de evangelização de Sobrino passa necessariamente pelo entendimento de uma eclesiologia determinada pela cristologia, mas, ao mesmo tempo, indissolúvelmente associada à práxis. Dessa maneira, a eclesiologia sobriniana tem uma inserção na realidade da Igreja dos pobres. Essa inserção se dá por meio do seguimento que é tido pela espiritualidade sobriniana como vida cristã que se vive pela evangelização. Por isso, evangelização e seguimento constituindo a vida cristã também fundamentam a espiritualidade sobriniana como dimensões totalizantes do modo ser cristão.

A comunicação da boa nova significa apresentar uma verdade e, ao mesmo tempo, comunicar a verdade como boa nova. Não é apenas um trocadilho de palavras, mas comunicar a boa nova como verdade é apresentar Deus amor que ama os seres humanos, distanciando-se de uma reflexão puramente doutrinária por mais importante que seja. Por um lado, é deixar que a boa nova seja verdade constitui a tarefa do evangelizador. Do contrário, a boa nova se degenera em doutrina, transformando-se em uma ideologia na qual se introduzem ideias pessoais ou eclesiais e não a mensagem pela qual Deus se interessa que é o reino como centro da pregação de Jesus anunciado na ação praxica da igreja dos pobres. Trata-se de uma verdade que é maior que o evangelizador, pensamentos, doutrinas, manipulação e ideologização. Entretanto, essa verdade precisa de uma concretização. Por outro lado, comunicar a verdade como boa nova é tornar presente o amor que Deus tem pelo ser humano, ou seja, é seguir uma prática que revela uma boa notícia de Deus (Sobrino, 1992, p. 160-161).

A reflexão sobriniana sobre a evangelização traz elementos para repensar a eclesiologia sob a ótica da igreja dos pobres, bem como saindo de uma postura proselitista para uma postura aberta da evangelização. A eclesiologia libertadora advinda de uma práxis evangelizadora a partir do anúncio de Cristo libertador é desafiada diante de posturas tão controversas como o exclusivismo, o doutrinário e o proselitismo. A função da evangelização cristã no mais pleno sentido do termo é encontrar respostas que articulem o ensinamento de Jesus de Nazaré, sua universalidade salvífica relacionada a outras formas religiosas e seus fundadores. Tudo isso constitui o grande desafio da cristologia atual que quer ser pluralista.⁷⁰

A pergunta fundamental é: como conciliar o absolutismo de Cristo e a pluralidade das religiões? Com certeza, uma cristologia que queira ser libertadora e, ao mesmo tempo, pluralista é desafiada de diversas maneiras. Porém, a cristologia não pode fugir do relacionamento de Jesus com as outras religiões ou mesmo com posturas arreligiosas. Nesse sentido, a eclesiologia que anuncia Cristo como conteúdo da evangelização não pode fugir ao debate de um Cristo plural. Trata-se de um novo paradigma para a cristologia, ocasionando questionamentos a imagens de Cristo tidas como inquestionáveis e, portanto, de posturas eclesiais fechadas.

Falar de uma cristologia libertadora é rejeitar uma eclesiologia de postura exclusivista, que defende Jesus como verdade suprema e dogmática, baseados em dados escriturísticos na

⁷⁰ Nossa compreensão sobre o paradigma pluralista abarca um diálogo entre religiões intracristãs, inter-religiosas, mas também com expressões não religiosas. Quando falamos em relacionar o pluralismo e a cristologia de Sobrino temos em mente o diálogo da espiritualidade sobriniana com posturas cristãs, religiosas e não religiosas.

“teologia de cima”, que foi sendo elaborada ao longo dos séculos. Essa posição limita a atuação de Deus ao cristianismo, retendo a salvação na mensagem de Cristo como um exclusivismo exagerado e, por isso, não pode ser libertadora. Certamente, tornar-se-ia excludente da mesma forma, uma posição inclusivista, objetivando encontrar nas religiões somente os princípios que estão condensados em Cristo como forma de salvação.

A teologia da libertação é uma corrente teológica profundamente marcada pela práxis, cujo lugar social é o chão dos pobres na América Latina. Esse chão social é seu lugar teológico. Desse modo, pressupõe-se de uma abertura a toda realidade de pobreza do mundo. Por isso, pode-se dizer que a teologia da libertação é notadamente pluralista. Estas duas correntes teológicas: libertadora e pluralista se empenham, objetivando apontar respostas aos problemas da atualidade a partir de um compromisso global com a justiça social, defendendo o ser humano, bem como respeitando pluralidade das religiões.

Sobrino leva a eclesiologia a uma consciência e abertura ao pluralismo religioso e, conseqüentemente, depara-se com o papel de Jesus frente às outras religiões, ou seja, a cristologia da libertação está relacionada ao pluralismo religioso. É nessa perspectiva que se abre uma postura dialogal para desenvolver uma cristologia pluralista. Passa-se de uma vertente cristocêntrica ou cristomonista para um Cristo plural. Compreendemos que a libertação embora esteja ancorada em uma cristologia está para além de uma postura religiosa porque é uma prática a que todo ser humano almeja. Dessa maneira, Cristo não é monopólio dos cristãos, mas pertence a toda humanidade:

Neste sentido preciso não há por que Jesus ser visto como monopólio dos cristãos, mas ele pertence à corrente esperançada – expressa em formas religiosas ou seculares – da humanidade, pertencente à corrente solidária com os sofrimentos da história, corrente que não vê nesses sofrimentos a última possibilidade da história. Aqui se dá, a partir do próprio Jesus, a possibilidade de um ecumenismo universal e humano de todos os que esperam e trabalham pelo reino. Por isso é muito compreensível que não-cristãos possam pedir aos cristãos simplesmente: “devolvam-nos Jesus” (Sobrino, 1996, p. 118).

Ao defender que Jesus não é um monopólio dos cristãos, Sobrino vê a possibilidade de uma ecumenicidade universal e humana pertencente à corrente esperançada e solidária de todos os que trabalham pelo reino. Trata-se de colocar a categoria do reino de forma integradora para abrir Jesus para os não-cristãos. A categoria do reino torna-se uma realidade histórica abrangente e plural de tal forma que há um percurso inverso da postura inclusivista: não é trazer todos para Cristo, mas levar Cristo para todos. Nessa perspectiva, significa levar a vida, a missão de Jesus para evangelização, cuja referência é o reino de Deus como categoria

histórica de libertação dos pobres, ou seja, Sobrino imbuí-se de uma postura crística que deve chegar a todos como ecumenicidade universal e não de uma postura cristã no sentido histórico e dogmático de termo.

Evidentemente, isso não significa desvalorizar ou excluir a perspectiva da fé cristã, que anuncia Jesus como a plenitude da salvação. É reconhecer que Deus, serve-se de outras maneiras e mediações religiosas ou não religiosas, mas humanistas para libertar o ser humano. Na reflexão latino-americana, essas mediações estão em plena comunhão com a igreja dos pobres. Na verdade, todas as religiões objetivam dar uma resposta aos anseios do ser humano, que busca encontrar um sentido para sua própria existência. A cristologia pluralista reconhece o amor infinito de Deus que está presente de forma singular e irrevogável em outras tradições religiosas. Dessa maneira, Sobrino deixa um leque aberto para pensar a Cristologia e a Eclesiologia relacionada ao diálogo e pluralismo religioso, colocando a espiritualidade como um eixo integrador e plural e, ao mesmo tempo, praxiológico.

Sob essa ótica, queremos dizer que o evangelizador deve comunicar a boa nova com convencimento e como verdade para toda a humanidade e para os pobres. Nesse sentido, faz-se necessário aprofundar que a maneira de evangelizar deve cumprir esse propósito, isto é, a espiritualidade do evangelizador deve ter uma postura e uma consciência pluralista.

4.5.1 A espiritualidade do evangelizador

A priori, queremos elencar algumas demarcações pertinentes para justificar a espiritualidade do evangelizador. Primeiramente, faz-se necessário lembrar que o evangelizador está inserido em uma realidade plural. O perfil do evangelizador não poderá fugir dessa realidade praxica, mas ao contrário, precisa ser fiel e honesto com a realidade para além do real. Tudo isso que acentuamos e repetimos em diversas áreas da espiritualidade sobriniana deve estar na espiritualidade do evangelizador que necessita imbuir-se de espírito, libertação e práxis. Segundo, o evangelizador deve perguntar-se que Cristo está anunciando, ou seja, qual cristologia subjaz ao anúncio do evangelizador? Terceiro, embora Sobrino sendo um teólogo libertador que fala a partir da tradição cristã católica, pode-se perceber tendências pluralistas.

O objetivo primeiro de nossa pesquisa não é apresentar Sobrino como um teólogo pluralista, mas que se põe na perspectiva do paradigma pluralista para pensar o relacionamento de sua cristologia com as outras religiões e posturas não religiosas. Ao depararmos com as contribuições sobrinianas para a espiritualidade latino-americana da

libertação, queremos reconhecer que o teólogo salvadorenho deixa-nos reflexões para pensar uma cristologia libertadora desembocando em uma espiritualidade plural que deve ser levada em consideração pelo evangelizador aos modos sobriniano.

Sobrino elucida os chamados deuses religiosos, que definem as três religiões abraâmicas e, por isso, deveriam superar o fanatismo. São três religiões monoteístas, ou seja, que acreditam em um único Deus: Javé para o Judaísmo, o Pai de Jesus para o Cristianismo, e Alá para o Islã. Essas tradições religiosas se denominam religiões do livro: Antigo Testamento para o judaísmo; Novo Testamento para o cristianismo e Alcorão para o Islamismo. Essas tradições religiosas se apresentam como única verdade de fé e assumem a condição de religiões marcadas pela eleição como um povo eleito. Tudo isso pode gerar graves problemas porque o monoteísmo pode chegar a provocar um exclusivismo exagerado, intolerância e proselitismo, privando a liberdade. Denominar-se como religião do livro pode causar um exclusivismo fixo e intocável para justificar um fundamentalismo. A eleição pode gerar um sentimento de superioridade, querendo que as outras tradições se submetam a sua doutrina. Trata-se de perigos reais nessas tradições religiosas. Entretanto, não são monopólio na compreensão religiosa da vida e, por isso, Deus não deveria gerar fanatismo, mas paixão pela vida (Sobrino, 2007, p.181-183).

Com o objetivo de realizar um diálogo que leve ao pluralismo religioso a partir de uma militância em favor da vida, Sobrino inverte a lógica, uma vez que o diálogo deve começar da seguinte afirmação: como Deus vê os seres humanos e não como os seres humanos veem Deus. Nesse sentido, Deus não vê os seres humanos como “religiosos” ou seguidores de uma tradição religiosa, como agnósticos, ateus, mas os vê acima de tudo como seres humanos. Trata-se de um grande corretivo teórico ao fanatismo religioso e de muitos males gerados pelas religiões advindo desse corretivo prático (Sobrino, 2007, p. 184).

Podemos dizer que ao colocar o diálogo em nível prático, Sobrino está abrindo perspectivas de superação de um exclusivismo e inclusivismo e deixando pistas para pensar em um pluralismo religioso que parte do nível prático para chegar ao nível teórico. Desse modo, não podemos deixar de pontuar que a espiritualidade sobriniana desafia a teologia das religiões a pensar em perspectiva plural e mais ainda a realizar algo concreto que torne a postura teórica pluralista em uma realidade na vida dos seres humanos.

Após pensar a interconexão entre as três religiões consideradas monoteístas, Sobrino volta seu olhar para o Cristianismo. O trabalho de revisão do dogma cristológico realizado por Sobrino, bem como apontar Jesus de Nazaré, histórico e libertador como ponto de partida para a Cristologia latino-americana coloca espiritualidade sobriniana em um patamar de diálogo

com outras maneiras de crer, uma vez que para repensar o dogma cristológico e valorizar Jesus de Nazaré como histórico passa necessariamente por uma abertura à perspectiva dialogal que advém de uma hermenêutica da práxis como traço fundamental da espiritualidade sobriniana.

É certo que as cristologias estão arraigadas à compreensão de um Cristo absolutamente absoluto sempre relacionado essencialmente com o Pai e o Espírito no seio da Trindade. No entanto, essa afirmação deve ser criticada se ignoram a constitutiva relação histórica entre Jesus e o reino de Deus sob a perspectiva do Deus do reino. Por isso, faz-se necessário acrescentar a constitutiva relação histórica à sua relação trinitária, uma vez que Jesus não viveu para si, mas tinha como horizonte o reino de Deus e o Deus no reino que após a ressurreição é relido em perspectiva teológica, destacando a figura de Deus como Pai. A cristologia da libertação com abertura ao pluralismo não pode se esquecer da mediação histórica, que é o reino de Deus como dimensão praxiológica (Sobrino, 1996, p. 33).

Para Sobrino, uma das consequências do absolutismo absoluto de Cristo é a redução personalista da fé que abandona a realidade histórica à sua miséria. Trata-se da imagem de Cristo como um “Tu” último, levando a fé cristã a reconhecer essa imagem como expressão máxima. Essa postura muitas vezes desenvolvida em outras cristologias pode se esquecer do amor aos irmãos e aos oprimidos que Jesus de Nazaré exigiu sobre a terra para a construção da mediação, isto é, do reino (Sobrino, 1996, p. 33). Sem esquecer a relacionalidade de Jesus com as outras pessoas divinas, Sobrino põe o acento na relação entre Jesus e reino com o Deus do reino que se traduz em amor aos pobres.

Na cristologia de Sobrino, não se pode falar de um Cristo sem o reino sob pena de esvaziar o sentido da essencialidade da mediação, do apelo profético do Pai e das exigências do Espírito. A recuperação dessa relação simbólica trinitária tem importantes impactos na questão do pluralismo religioso porque resgata uma fidelidade à práxis dos pobres independentemente de qualquer tradição religiosa. Em sintonia com autores cristãos da linha do pluralismo religioso, Sobrino assinala a impropriedade de uma cristologia que absolutize o Cristo, destacando sua relação com o Pai e o Espírito dentro da Trindade, esquecendo-se da relacionalidade com o reino e o Deus do reino. (Teixeira, 2007, p. 334-335). Para sermos fiéis a essa interpretação, julgamos que Sobrino está dizendo que não se pode elaborar uma cristologia baseada em Cristo sem Jesus histórico e que este seja o ponto de partida da reflexão cristológica.

Jesus participava da expectativa do reino, ou seja, acreditava que o projeto libertador seria possível. Essa visão remete a humanidade de Jesus a categorias históricas existenciais,

pois o apresenta confrontando-se com as perguntas da humanidade para saber se há ou não salvação para a história oprimida. Por isso, Jesus está inserido na humanidade de uma maneira específica e, como tal, acredita que é possível superar a miséria da história. Ele está inserido na corrente esperçada da história no meio da opressão que se revela como utopia e, por isso, a humanidade de Jesus é verdadeiramente humana (Sobrino, 1996, p. 118).

Quando se fala de um Jesus verdadeiramente humano abre-se uma perspectiva plural, uma vez que não se elenca apenas uma humanidade cristã, mas o humano como categoria antropológica. Estamos conscientes de que Sobrino não é genuinamente pluralista, mas torna-se aberto a uma realidade plural, deixando margem para pensar uma cristologia plural que leve a mensagem de Cristo, ou seja, o reino para todos:

Uma cristologia libertadora é uma cristologia pluralista como claramente nos mostra Sobrino, tanto nos seus escritos sobre Jesus como na forma como ele mesmo tenta segui-lo. O centro da predicação e da vida de Jesus não era propriamente o Deus, mas o Reino de Deus. Em outras palavras, um Deus sem o Reino não é o Deus de Jesus. Semelhante Deus teria sido um “Deus falso”, para Jesus. Pois, para ele, o prioritário, aquilo que mais importava não era que as pessoas alcançassem um conhecimento claro e teologicamente ortodoxo sobre Deus, mas que chegassem a ver que, qualquer que seja o conteúdo do mistério de Deus, esse mesmo conteúdo misterioso chama, indubitavelmente, a comprometer-se a trabalhar pelo Reino de Deus, isto é, a edificar comunidades nas quais seus membros se preocupem e cuidem verdadeiramente uns dos outros, como Deus se preocupa e cuida deles. Em outras palavras: o Reino de Deus conformar-se-ia como uma ordem social verdadeiramente nova, edificada sobre a compaixão e sobre a justiça para todos (Knitter, 2007, p. 185).

Se a cristologia da libertação é aberta a toda pluralidade no seu aspecto vertical, ou seja, enquanto Jesus pregava o reino de Deus e o seu relacionamento com o Pai, pode-se elucidar a mesma postura na sua horizontalidade, isto é, no que concerne aos destinatários do reino, que são os pobres. É justamente neste duplo aspecto que a cristologia da libertação é plural. Por um lado, ao pregar o reino de Deus e relacionar-se com o Pai, Jesus anunciava um encontro com a alteridade, caminho percorrido pelas religiões. Por outro, é justamente nessa relacionalidade de Jesus com os pobres que se encontra um caminho de transformação da realidade presente na pluralidade das religiões.

É nesse emaranhado de uma abertura pluralista que o evangelizador desenvolve uma espiritualidade marcada por uma cristologia que engloba temas plurais porque pertencem a libertação como meta do reino de Deus. As cristologias plurais pertencem ao pluralismo da vida e à sua diversidade de situações. Por isso, podemos falar em cristologias negras, feministas e índias (Gebara, 2007, p. 169-170).

Portanto, o evangelizador não é possuidor da boa nova, mas anuncia a mesma mensagem que Cristo anunciava. É um servidor do reino, ou seja, o evangelizador desenvolve a espiritualidade do serviço ao reino, reproduzindo os traços característicos de Jesus. Dessa maneira, transcorreram a missão e o caminho histórico, mas também nos tornou presente o reino e salvação de Deus (Sobrino, 1992, p. 166-167).

O evangelizador supõe que saiba e tenha conhecimento do que vai anunciar fundamentando-se uma cristologia que unifica o anúncio à práxis de Jesus de Nazaré. Essa práxis, faz-se necessário lembrar sempre, pauta-se no reino de Deus como horizonte de tudo para Jesus. Entretanto, não foi algo dado como inerente à pessoa de Jesus, visto que estava sujeito aos condicionamentos e possibilidades históricas, mas fruto de um processo que é amadurecido em sua missão evangelizadora para fora em que o próprio Jesus vai-se constituindo evangelizador. É uma historização de sua própria consciência a partir de sua vida real em que Jesus vai captando o sentido de sua vida no entendimento do reino de Deus e do sentido de sua própria missão evangelizadora (Sobrino, 1982, p. 286-287).

Também se poderia dizer do crescimento da práxis do reino de Deus. Se Jesus coloca toda sua vida a serviço do reino, o evangelizador deve seguir o mesmo itinerário como uma entrega da sua própria vida. Essa descoberta de Jesus advém de uma práxis que exige uma transformação histórica de estruturas que Jesus denominou de reino de Deus. Da mesma maneira, o evangelizador deve ter presente valores positivos advindos da práxis jesuânica e da práxis da realidade dos pobres. Por isso, quando Sobrino fala de evangelizador não tem presente evangelizadores e suas funções *ad intra* eclesial, mas fala de um evangelizador a partir do seguimento a Jesus de Nazaré (Sobrino, 1982, p. 285-286).

O evangelizador deve ter como fundamento que o acesso a Deus somente é possível em uma práxis libertadora de acordo com o seguimento a Jesus, pois Deus é enquanto reina, ou seja, enquanto liberta e cria uma solidariedade humana. Por isso, na práxis do seguimento aparecem as categorias cognoscíveis para formular com sentido e compreender a realidade do reino, ou seja, permite compreendê-lo como práxis e não como uma teoria.

Tudo isso nos faz pensar que Sobrino tem a compreensão de um evangelizador que é capaz de voltar às categorias de Jesus de Nazaré, atualizando-as na sua missão, ou seja, o evangelizador sobriniano é aquele que leva a mensagem de Jesus e não propriamente uma doutrina, mas espalha o sentido crístico no mundo. Nesse sentido, o caminho percorrido pelo evangelizador deve ser o mesmo de Jesus: seguimento, prática e ética. O evangelizador não objetiva uma sociedade cristã explícita e formal, mas se ocupará do anúncio do reino que não tem a pretensão de superar outras comunidades religiosas.

Por último, queremos afirmar que o perfil do evangelizador é deixar-se afetar pela tragédia. Sobrino toma por base a tragédia vivida em El Salvador para falar de uma espiritualidade que não foge e nem mascara a intensidade da miséria humana. Trata-se de um primeiro momento de honradez ao real. Fugir ou mascarar a tragédia é afastar-se da realidade porque sem partir da realidade não se pode ajudar a ninguém. Deixar-se afetar pela realidade, sentir a dor diante de vidas ameaçadas, indignar-se diante da realidade, sentir vergonha por prejudicar o planeta traz luz para pensar uma espiritualidade que gere consciência solidária universal ou ecumenicidade universal. Tudo isso surge como algo bom e humanizador, ocorrendo o milagre do humano, que é levar e dar o que se tem de melhor (Sobrino, 2007, p.77).

O evangelizador se sente convocado à solidariedade pela própria realidade, uma vez que convocar é mais do que pedir ou exigir, ou seja, é ir além da obrigação profissional, do sentimento ético ou de culpa. O distintivo da convocação é realizar o fundamental do ser humano. A realidade é capaz de convocar a uma solidariedade que realiza a pessoa do humano (Sobrino, 2007, p. 129-130).

O perfil de um evangelizador marcado pela consciência do reino com posturas abertas e libertadoras que colocam Sobrino em uma perspectiva de abertura ao pluralismo é exemplificado na espiritualidade sobriniana como evangelizadores ou pessoas com espírito.

4.5.2 Evangelizadores com espírito

Voltamos nosso olhar para o que consideramos como exemplo testemunhal na espiritualidade sobriniana. Após uma reflexão sobre a relação da espiritualidade tendo como pressupostos e fundamentos a antropologia e a teologia desenvolvidas na praxiologia, Sobrino ousa apresentar alguns exemplos testemunhais de pessoas que viveram essa espiritualidade que consideramos completa e unificadora para pensar a espiritualidade latino-americana. Além de assumirem a condição de pessoas com espírito, apresentando a dimensão antropológica como pressuposto fundamental para a espiritualidade sobriniana também revelam Deus caracterizando a dimensão teologal. Por isso, ao empregar para esses evangelizadores o título de pessoas com espírito, Sobrino analisa essas pessoas como uma verdadeira síntese prática da espiritualidade latino-americana da libertação.

Estas pessoas consideradas como exemplos práticos de uma espiritualidade libertadora deixam uma verdadeira herança por abraçar um modo de viver com espírito sendo fiéis à realidade, isto é, vivem à luz de uma praxiologia que se torna o exercício de sua militância

espiritual. São pessoas que conseguem condensar o que se considera arcabouço da espiritualidade sobriniana: a dimensão antropológica e teológica da vivência espiritual.

Sobrino aponta como exemplos de pessoas com espírito os mártires da UCA: Inácio Ellacuría, Segundo Montes, Inácio Martín Baró, Amando López, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y Lopéz, Júlia Elba e Celina Ramos, juntamente como Monsenhor Romero e tantos milhares e milhares de salvadorenhos que lutaram e morreram como Jesus de Nazaré na cruz pela libertação e encham com seu sangue o poço da espiritualidade latino-americana e, por isso, continuam vivos como Jesus. Caso contrário, a fé na ressurreição de um crucificado seria vã. Essas pessoas deixam vida como todos os seres humanos porque foram imbuídos da dimensão humanística: misericordiosos, verazes, justos, amorosos e crentes e deixam essas virtudes como um verdadeiro exemplo (Sobrino, 1994, p. 251).

Essas pessoas encarnaram o que humaniza: o mundo real marcado pela pobreza e injustiça. Desse modo, pessoas com espírito fazem a pergunta sobre sua própria humanidade que é iluminada por outra pergunta: onde deveria estar? Diante dessa realidade, optaram fundamentalmente pelos pobres de forma cristã, humana, ética e histórica. Entretanto, é uma opção primordialmente humana para torná-los reais e humanos (Sobrino, 1994, p. 252).

Quando Sobrino elenca exemplos de pessoas com espírito está falando de pessoas que são verdadeiramente humanas, sendo fiel ao pressuposto de sua espiritualidade marcada pelo pressuposto antropológico. Ao somar a essa dimensão antropológica o princípio praxiológico, Sobrino está dando exemplos de pessoas que verdadeiramente fazem a espiritualidade da libertação acontecer, mas que também elas são espiritualidade latino-americana, ou seja, fazem e são a própria espiritualidade.

O principal exemplo de uma pessoa com espírito é Monsenhor Romero porque sua vida mostra com toda clareza que se encarnou nessa realidade.⁷¹ Não obstante seu esforço, Sobrino reconhece que é difícil conceituar a categoria espírito em sua abordagem espiritual da libertação praxiológica. Porém, não se torna difícil apontar pessoas concretas ou grupos que têm e manifestam espírito. Desse modo, Dom Romero foi um homem com espírito e também comunidades religiosas entre camponeses, comunidades de base, homens e mulheres que trabalham desinteressadamente com entrega e generosidade, humildade e disponibilidade dizem o que significa viver a história com espírito (Sobrino, 1992, p. 19).

⁷¹ A nossa pretensão não é apresentar uma biografia da vida de Monsenhor Romero e tampouco analisar suas cartas pastorais que são verdadeiros tratados de pessoas que viveram a vida com espírito. Nossa proposta é muito modesta e resume-se em demarcar alguns aspectos pontuados por Sobrino como pessoa que viveu a vida com espírito.

As pessoas que vivem a vida com espírito fazem uma verdadeira síntese da espiritualidade sobriniana porque são exemplos exímios de prática e de espírito na luta pela justiça e, conseqüentemente, de fé em Deus. Dom Romero mostra que essa síntese pode ser desenvolvida não só pessoalmente, mas também institucionalmente, ou seja, que essa síntese que se faz no mais profundo da pessoa deve ser expressa na vida profissional e ser potencializada mediante uma prática testemunhal. No caso, de Dom Romero, sua espiritualidade potencializou o seu ministério episcopal (Sobrino, 1992, p. 57).

A necessidade de uma prática da justiça foi absolutamente essencial na vida de Dom Romero. Diante de um mundo marcado pelas injustiças sociais, precisa-se manter fiel à realidade. Por isso, Monsenhor Romero deixa um verdadeiro legado que se assemelha a Jesus de Nazaré em uma dimensão de totalidade porque passou fazendo o bem. Desse modo, emitiu um juízo sobre a realidade, ou seja, deixou a realidade falar, dizendo a verdade como nunca havia dito em El Salvador. Seu legado deve ser reconhecido pela memória histórica com que servia para atualizar hermeneuticamente a Palavra de Deus em suas homilias. Por isso, Sobrino afirma que por Dom Romero, Deus passou em El Salvador (Sobrino, 1996, p. 22).

Sua espiritualidade marcada pela fidelidade à práxis do chão pobre e oprimido de El Salvador não o separou, mas o aproximou de Deus. Por estar mergulhado na prática e na fé manteve a esperança de seu povo em Deus e, como tal, suas palavras se apoiavam na prática da realidade mais profunda de El Salvador, mas também revelavam uma espiritualidade completa que integrava sua vida a causa do seu povo (Sobrino, 1992, p. 58).

O ser humano que vive no horizonte do espírito é aquele capaz de unir fé e vida de tal maneira que a espiritualidade será um eixo integrador de sua vida, mas também de sua prática. É dessa mesma forma que Sobrino defende a espiritualidade de Dom Romero como uma espiritualidade genuinamente libertadora. Segundo Sobrino, Dom Romero buscava algo transcendental que sentia presente em sua vida e na vida do seu povo. O transcendente dar-lhe-ia força para se encarnar na realidade, promover a esperança mesmo diante da realidade difícil da morte. Desse modo, era necessária uma dimensão transcendente que fortalecesse a luta por salvação e, por isso, acreditava que sobre as ruínas da morte brilharia a glória da libertação. A oração do povo era entendida como um clamor que sobe até Deus e que nada e ninguém poderia deter (Sobrino, 1992, p. 58).

O martírio de Dom Romero é interpretado como uma fecundação das terras salvadorenhas e uma fragrância que se espalha por todo continente latino-americano como

uma verdadeira semente de libertação.⁷² a pessoa de Romero se torna impactante para a teologia da libertação porque se está diante de um exemplo preciso de luta contra toda opressão salvadorenha. O próprio Sobrino diz que o assassinio de Dom Romero produziu tanta comoção dentro e fora do país e repúdio generalizado como se paciência de Deus estivesse esgotada e esses martírios fossem preanúncio da libertação que se aproximava (Sobrino, 1992, p. 182).

O modo de vida de Dom Romero concretiza em exemplo o que significa uma pessoa que vive com espírito, que é fiel e honesto com a realidade, mas também que vive para além do real. Trata-se de uma espiritualidade que se traduz em ação caracterizando Dom Romero como um verdadeiro contemplativo, ou seja, que fazia de sua oração uma contemplação de Deus na ação do povo sofrido e oprimido de El Salvador.

Certamente, as pessoas com espírito que vivem no horizonte da fé iluminada pela práxis celebram a vida na liturgia e a liturgia na vida. Procuraremos discorrer em poucas palavras como a espiritualidade sobriniana interage com liturgia. Em outras palavras, como pensar a liturgia a partir da espiritualidade sobriniana.

4.5.3 A relação entre espiritualidade e liturgia na obra sobriniana

Não dispomos de um acervo sobre o modo como Sobrino entende a liturgia ou celebra a liturgia. Esta seria uma das perguntas que faríamos ao nosso autor: como pensar a liturgia a partir da espiritualidade latino-americana?⁷³ Também em nossa pesquisa notamos uma ausência sobre a temática da liturgia.

Entretanto, Sobrino afirma que a luta pela defesa dos pobres acontece também por meio da oração e da liturgia em plenitude no horizonte da fé e da esperança. Por essa razão, a oração e a liturgia estão ancoradas na vida dos pobres que constitui uma condição necessária para uma experiência de Deus e uma ótima oportunidade para se manter fiel a realidade. Por isso, entendemos que para Sobrino, as orações e liturgia são momentos em que Deus vai se mostrando como deve ser a vida em plenitude e os pobres vão captando como é essa vida libertada (Sobrino, 1992, p. 135).

⁷² Dom Oscar Romero foi martirizado em El Salvador em 24 de março de 1980 (Gonzalo, 2022, p. 16).

⁷³ Tentamos um contato por meio de e-mail com Jon Sobrino, entretanto fomos informados que devido a sua idade e estado de saúde não poderia mais conceder entrevista sobre suas obras, conseqüentemente, sobre sua teologia.

A fundamental estrutura da oração é a fidelidade ao real, ou seja, orar a partir da práxis relacionada com a prática da justiça. Por isso, Jesus de Nazaré é o principal exemplo de quem orou com espírito e ensinou aos discípulos a rezarem. Esse modelo de oração precisa levar em consideração o Jesus histórico. Não se pode resumir a oração a uma forma teórica, mas faz-se necessário que mesmo a forma contemplativa se apoie em uma determinada práxis como lugar orante (Sobrino, 1978, p. 45-46).

Sistematicamente, a práxis como lugar de oração formula novos modelos orantes que expressem a realidade objetiva. Por isso, há uma circularidade na oração que vai de Deus até a realidade e da realidade até o próprio Deus. Trata-se de uma operacionalização do transcendente ao ser humano e da praxiologia ao transcendente. Dessa maneira, Sobrino continua sendo coerente como seu pensamento espiritual latino-americano, apresentando na maneira de orar seu método e sua espiritualidade.

Sobrino fala de uma oração como contemplação na ação de tal forma que deve se tornar histórica, chamada de contemplação na justiça. Esse modelo quer assegurar na ação uma contemplação e vice-versa. Essa interação entre contemplação e ação vale para a liturgia, sacramentos, leitura da Palavra de Deus como também para oração pessoal e comunitária. A contemplação não pode viver somente da ação, mas precisa encontrar um mecanismo que torne a ação concreta, ou seja, que sirva de critério de verificação que se está contemplando. (Sobrino, 1978, 47-64).

O mundo da realidade dos pobres produz uma criatividade litúrgica e pastoral, teológica e espiritual. Dessa maneira, afirmarmos que Sobrino embora não aprofunde como realizar em outras áreas da teologia, coloca a liturgia dentro desse espírito de renovação guiada pela práxis. Parafraseando, a realidade produz um “*ex opere operato*” que significa uma transformação sacramental da realidade de opressão em libertação. Por isso, entendemos que Sobrino concebe a liturgia como um celebrar a esperança de libertação, isto é, como uma realidade que sacramentalmente já se visualiza a libertação (Sobrino, 1992, p. 100).

Portanto, apresentamos estes vestígios sobre a liturgia na opinião de Sobrino como ideias que poderão ser pesquisadas e a nosso ver, seria um trabalho bastante plausível abordar a liturgia a partir da espiritualidade sobriniana. Entretanto, precisamos dizer também que Sobrino trabalha a vida religiosa na América Latina (Sobrino, 1982, p. 301-325). No horizonte renovador sobriniano no que tange a espiritualidade ainda apontamos uma reflexão sobre os exercícios espirituais de Inácio do Loyola (Sobrino, 1983, p. 403-431), bem como uma abordagem sobre a realidade sacerdotal na Igreja (Sobrino, 1994, p. 161-211). Esses temas também são reinterpretados a partir da espiritualidade sobriniana e merecem atenção

especial e, por isso, julgamos que seria deselegante abordá-los superficialmente. Tudo isso coloca Sobrino como um autor completo e talvez não seria exagero dizer que enfatizou em suas reflexões todas as áreas da teologia.

Ao aproximar-se do término de nossa tese, queremos delinear as contribuições específicas da espiritualidade sobriniana.

4.6 Contribuições específicas da espiritualidade sobriniana

Pode até soar repetitivo, mas consideramos necessário, antes de entrarmos na conclusão do nosso estudo, sintetizarmos em três pontos o que elencamos desde o início como três aspectos fundamentais na espiritualidade sobriniana como contributo para pensar qualquer espiritualidade: viver com espírito, viver no horizonte da libertação e viver com honestidade a praxiologia. Tudo isso porque queremos ser coerentes com a definição que fizemos sobre a espiritualidade sobriniana a partir de três aspectos: espírito, libertação e práxis que inicialmente denominamos de dimensões antropológicas e, conseqüentemente, teológicas.

Viver com espírito para Sobrino, é uma maneira de explicitar a identidade antropológica do ser humano como condição espiritual. Essa dimensão reproduz a estrutura humana, que é portadora de força vital e dinâmica capaz de estruturar a condição espiritual do ser humano. O espírito deve iluminar e configurar a dimensão espiritual do ser humano que implica em uma opção livre e consciente como estrutura específica de cada pessoa humana.

O espírito dá forma à espiritualidade em sua dimensão antropológica como um eixo integrador da vida humana que se expressa como uma potência capaz de criar energias, motivações e justificar uma maneira de viver. Por um lado, Sobrino contribui e dialoga de maneira singular para tirar a espiritualidade cristã de uma pura abstração e da alienação, dando ênfase ao seu caráter antropológico, histórico e livre. Por outro, pensa o espírito como uma animação divina ou expressão da vontade de Deus em cada ser humano. É como se o espírito humano fosse animado pelo Espírito de Deus e, podemos dizer, vice-versa: o Espírito de Deus assume em si o que é prerrogativa benéfica para o ser humano.

O ser humano é constituído de espírito que realiza uma nova epistemologia na espiritualidade latino-americana por meio da compreensão de um ser humano que tem uma função globalizadora capaz de hierarquizar valores e tomar decisões. Entretanto, os cristãos concebem que esta função globalizadora é pneumatizada pelo Espírito de Deus de tal maneira que dá sentido as demais funções de ser humano, inclusive, fazendo-o viver ao mais além da vida, ou seja, viver com espírito faz o ser humano globalizar a vida em dois horizontes que se

complementam associando-se a uma realidade antropológica e teologal ao mesmo tempo, mas de forma que ao associar-se aos caracteres antropológicos e teologais hierarquiza valores na prática e vivência espiritual. O espírito torna-se uma potência que julga simultaneamente os caracteres antropológicos e teologais.

O espírito é critério de discernimento tanto na esfera antropológica quanto na esfera teológica. Dessa maneira, o espírito é uma categoria totalizante não apenas como princípio antropológico por meio do qual o ser humano toma decisões que são inerentes a sua condição humana, mas também porque toma decisões teologais, criando esperanças e utopias sobre o relacionamento com Deus, encontrando um sentido para a existência que de certo modo na teologia é interpretado como uma escatologia.

O espírito como categoria totalizante envolve critérios que tem a ver com a esperança de uma totalidade da vida que não se concebe sem uma harmonia histórica no sentido pleno de utopias libertárias. Desse modo, estabelece-se uma nova epistemologia fundamental para pensar a espiritualidade no horizonte da libertação.

Viver no horizonte da libertação é também uma categoria antropológica e, como tal, está presente na categoria espírito. Entretanto, na espiritualidade latino-americana, essa categoria é antropológica porque a libertação é condição almejada por todo ser humano pobre que vive oprimido nesse continente. É também uma categoria teologal porque a espiritualidade da libertação define-a como uma ação divina, uma vez que, segundo a tradição bíblica e a experiência humana e religiosa do povo, Deus está sempre do lado dos oprimidos.

A categoria libertação faz a espiritualidade ter um aspecto pessoal, uma vez que nenhum ser humano que vive com espírito não se submete à opressão e, por sua vez, um aspecto social, pois a opressão é uma realidade vivida por muitos pobres. Por isso, podemos dizer que a libertação em seu aspecto pessoal e comunitário potencializa um sentido para a vida humana sem esquecer que se torna um caminho de experiência pessoal com Deus.

A libertação se torna um horizonte de vida porque faz surgir uma causa pela qual se luta e abraça, delineando o que de fato é espiritualidade senão uma forma de viver. Desse modo, consideramos também a libertação como um horizonte integrador porque precisa de uma atitude vital que continuamos chamando de antropológica como potência articuladora de um sentido pelo qual se luta e uma atitude teórica que denominamos de teologal, ou seja, como dimensão relacionada ou integrada com a fé em um Deus. Dessa maneira, libertação é uma categoria que está presente na vida do ser humano e na experiência que este tem de Deus.

A categoria libertação surge da própria identidade do ser humano que se descobre dentro de um processo de opressão e que se articula como em torno de uma busca de viver,

almejsando o que considera parte de sua identidade antropológica e também a luz da fé como identidade de sua vida cristã.

A libertação torna-se uma categoria importante na espiritualidade sobriniana que recebe um complemento advindo do primeiro aspecto de sua teoria espiritual, pois Sobrino usa o termo “libertação com espírito”. Esse termo se torna fundamental em Sobrino que não se pode conceber nenhum elemento de sua espiritualidade que não tenha espírito: “libertação com espírito”, “prática com espírito”, “pessoas com espírito”, “oração e liturgia com espírito”. Tudo isso leva a crer que a espiritualidade é parte integrante da pessoa humana e deve estar em tudo o que se faz ou o ser humano é espiritualidade e faz tudo com espiritualidade.

Sendo assim, viver com honestidade à praxiologia consiste em ser fiel a uma realidade existente que no continente latino-americano é marcada pela opressão e precisa de um sentido que se abraça como uma causa a ser percorrida, que é transformar a realidade, alcançado o que se almeja, que é a libertação. Por isso, na espiritualidade sobriniana, viver com honestidade a realidade é desenvolver uma praxiologia que significa enfrentar, analisar e libertar a realidade. O objetivo de Sobrino é muito explícito: apresentar um sentido à realidade da América Latina que tem como lugar primeiro a práxis, ou seja, o sentido real da vida humana latino-americana e, por sua vez, o sentido teológico que se dá a essa realidade.

Viver no horizonte de uma fidelidade à praxiologia exige-se uma antropologia da práxis, ou seja, que o ser humano seja fiel, honesto e corresponda a essa realidade, mas também um contato teológico com essa realidade, isto é, a fé precisa ser vivida em um processo de libertação. Sob esse aspecto, a experiência teologal está inserida em uma práxis assim como a libertação está associada ao espírito.

Ao considerar a práxis como lugar da manifestação de quem vive com espírito e no caso particular, do continente latino-americano, de quem almeja a libertação, Sobrino chama atenção para um grande perigo de algumas correntes de espiritualidade que pensam o ser humano espiritual ligado somente à esfera do divino e que a espiritualidade deve ocupar-se somente da salvação do ser humano em um plano transcendente não implicando nenhuma fidelidade à realidade histórica.

Por isso, quando elencamos os três pressupostos fundamentais da espiritualidade sobriniana (espírito, libertação e práxis) estamos falando de dimensões distintas, mas não separadas. Nesse sentido, Sobrino não concebe um ser humano que se assume como espiritual e não assume um projeto libertador, bem como não seja fiel à realidade em que se está inserido. Há uma correta ligação entre esses aspectos, definido a espiritualidade como

dimensão fundamental do ser humano que é exercida no horizonte da libertação, uma vez que o espírito da pessoa ou do grupo está sempre relacionado com a práxis.

A espiritualidade sobriniana é vida segundo o espírito caracterizando-se como uma pneumatologia a partir de uma dimensão antropológica e uma dimensão teologal. Por meio da dimensão antropológica, o espírito atualiza a espiritualidade como dimensão presente em cada ser humano, tendo como objetivo dar um sentido para a vida, conforme é exemplificado pela categoria libertação na espiritualidade latino-americana e só acontece em uma fidelidade à práxis como manifestação de quem vive com espírito. Com a dimensão teologal, o Espírito atualiza o que o ser humano espera de Deus para transformar a realidade e o que Deus espera do ser humano também em vista dessa transformação que se chama libertação. Desse modo, para Sobrino, o Espírito faz Deus habitar na realidade como palavra de Deus e faz sempre a memória a partir da ótica divina, criando uma imaginação da realidade libertada.

A espiritualidade é um proceder a vida com espírito e com Espírito. Dessa maneira, Sobrino estabelece uma relação profunda entre antropologia e teologia de modo que espiritualidade é uma forma de viver o espírito humano em Deus e viver Deus no espírito humano. Para Sobrino não há dicotomia entre antropologia e teologia, pois uma espiritualidade em sua vertente antropológica já é toda ela teologal e uma espiritualidade teologal é sempre antropológica.

Ao resgatar a interação entre pneumatologia antropológica e teológica, Sobrino reverbera consideráveis contribuições para o cenário da espiritualidade. Por isso, Sobrino acaba com a dicotomia entre teologia e espiritualidade porque esta se insere no mais profundo do pensar teológico que, por sua vez, aquela dá os fundamentos para uma espiritualidade cristã. Mas também, quer superar a dicotomia existente entre antropologia e teologia. Pois, a antropologia ocupa o centro da dimensão pessoal de cada pessoa humana e no seio da sociedade como dimensão do espírito e a teologia como dimensão da fé presente também em cada pessoa humana busca um relacionamento com Deus. Pela dimensão antropológica, a espiritualidade tem a ver com o todo da pessoa humana ou a existencialidade. Pela dimensão teológica, a espiritualidade tem a ver com o relacionamento da pessoa com Deus.

A espiritualidade é a busca de um caminho para viver, isto é, que realize a pessoa humana quer na sua vertente antropológica quer na teológica. Podemos dizer que a prática da libertação ou a dimensão antropológica não exclui outras dimensões da existência humana como a experiência religiosa, atitude vital e espírito. Entretanto, falar de uma espiritualidade marcada pela dimensão teologal não é algo alienante. Por isso, a espiritualidade provoca caminhos de possibilidades para o ser humano viver tudo com espírito. É um reflexo subjetivo

do viver com espírito. Porém, para a espiritualidade latino-americana, esse reflexo subjetivo acontece em uma prática de libertação que é integrada pelo espírito como dimensão humana e como dimensão teológica.

Para não desvirtuar a novidade sobriniana dessa interação entre antropologia e teologia, salientamos que para discernir a vontade de Deus, necessita-se de espírito, coração e olhos limpos que não retenham a verdade, mas busquem de verdade a vontade de Deus. Esse discernimento da vontade de Deus chama-se vida espiritual, pois a pessoa humana como um ser habitado pelo espírito capta ou interpreta a vontade de Deus por meio da fidelidade e seguimento ao mais profundo da vida cristã. Entretanto, vida espiritual significa também viver humanamente com abertura, disponibilidade e fidelidade ao fundamento do real e do próprio espírito do indivíduo.

A situação de práxis do continente latino-americano não exclui as dimensões da vida humana, mas muito pelo contrário, exige-as de tal forma que são matérias da reflexão teológica. Elas não entram pela porta falsa, voluntarista, idealista ou pura formalidade a uma tradição eclesial. São partes constitutivas da espiritualidade sobriniana com pleno direito e crescente necessidade. Por isso, acreditamos que a práxis é uma realidade que questiona e mobiliza a totalidade do ser humano e do ser cristão. Trata-se de uma práxis que produz espiritualidade a exemplo de Dom Romero, cristãos das comunidades, os que vivem na zona de conflitos ou até mesmo os que combatem (Sobrino, 1992, p. 37-38).

A espiritualidade da libertação é perfeita síntese entre o ser humano e o ser cristão, ou seja, a espiritualidade sobriniana faz uma perfeita dialética entre a dimensão antropológica e a dimensão teológica.

Com vistas para uma nova espiritualidade, Sobrino a partir da Teologia da libertação cria um sentido que potencializa uma experiência histórica e, ao mesmo tempo, pessoal que dialeticamente está unida ao ser humano em sua realidade existencial e unida a Deus em sua realidade teologal. Desse modo, o espírito promove uma verdadeira reminiscência da condição antropológica do ser humano que reelabora conceitos novos através de uma inteligência noética, fazendo uma animação da vida com uma respiração do que se considera energia vital com uma consciência reflexiva e uma comunicação baseada na linguagem. O espírito também faz a mediação do antropológico com o onto-teológico, ou seja, coloca a pessoa humana existencialmente falando em comunicação com o outro absoluto. Por isso, podemos dizer que Sobrino desenvolve a categoria espírito como uma dimensão própria do ser humano que abarca a natureza como o ser do humano como vida, inteligência, linguagem e liberdade, defendendo que há um espaço para a alteridade na vida humana.

A espiritualidade está na base fundamental da pessoa humana que se depara com uma realidade a ser enfrentada com toda sua complexidade. Por isso, quando falamos da categoria espírito sobriniano estamos trazendo à tona uma racionalidade própria do ser humano que é canalizada para várias áreas da pessoa humana que não estão desintegradas, mas latentes na condição existencial, gerando transcendentalidade, vida inteligência, razão, consciência. Sobrino tem o mérito de transportar todo bem do espírito humano para a práxis.

A espiritualidade sobriniana embora tenha um chão próprio que é a práxis da realidade latino-americana torna-se ampla e complexa porque abarca vários elementos que dão sentido à vida na sua condição de existencialidade, o somático como dimensão do corpo, psíquico com dimensão da alma, o espiritual como dimensão da mente, inteligência, razão e condição de abertura à alteridade que coloca o ser humano em abertura ao dom, a oblação e ao amor. Pensar a categoria espírito em Sobrino é abrir perspectivas para dialogar com outras áreas ou dimensões da existencialidade, bem como da própria práxis latino-americana.

A espiritualidade possibilita uma identidade ao ser humano porque revela operações estruturais como formas e condições próprias da existencialidade. A condição corporal é marcada pela intencionalidade da inteligência como *noûs* que abarca o intelecto, ou seja, o espírito é racional porque abarca a inteligência, a liberdade para também refletir a própria condição de finitude. A vida é pneuma porque respira um ar de existencialidade e de sabedoria que reflete as condições históricas e transcendentais da pessoa humana quer individual ou coletiva. Por isso, a espiritualidade reacende a consciência de si e da interação com o cosmos e com a coletividade, integrando no ser humano uma estrutura racional capaz de palavra, pensamento e sabedoria.

Sobrino defende a espiritualidade (espírito) como uma dimensão do ser humano porque abarca uma potência inerente à condição de existencialidade humana, ou seja, o ser humano é espírito. Por isso, cria uma metodologia que se traduz em uma nova epistemologia para pensar a espiritualidade, diga-se não apenas na corrente teológica da libertação, mas para pensar toda espiritualidade como condição inerente a pessoa humana. O método sobriniano ganha também notoriedade porque demonstra que a espiritualidade nunca esteve ausente do processo de libertação. Desse modo, retoma algumas categorias históricas como práxis e libertação para pensar a espiritualidade de forma global, uma vez que mesmo na prática da libertação, a espiritualidade continua presente e abarca todas as dimensões da vida porque a libertação também é uma condição antropológica e teológica como um ato do espírito.

CONCLUSÃO

Ao caminharmos para o final de nossa proposta, queremos retomar algumas intuições que consideramos importantes para pensar a espiritualidade sobriniana. Durante toda nossa pesquisa enfatizamos a espiritualidade sobriniana como espiritualidade latino-americana da libertação. Como novidade de um teólogo latino-americano, definimos sua espiritualidade a partir de três aspectos: bem do espírito humano como realidade antropológica, libertação com espírito que acontece na fidelidade à práxis.

No primeiro capítulo, tratamos sobre a dimensão antropológica da espiritualidade, elucidando o ser humano como portador da categoria espírito. Por isso, relacionamos o ser humano com a categoria espírito como potência estruturadora da espiritualidade conforme discorreu Jon Sobrino. O espírito é necessário para dar um horizonte à libertação que gera valores específicos, pessoais e estruturais, ou seja, o espírito promove uma libertação integral porque tem como função ser uma dimensão integradora.

No segundo capítulo, trabalhamos a categoria libertação como consequência de uma espiritualidade libertadora. A libertação deve em essência apontar para a totalidade tanto no projeto final em que o ser humano se percebe quanto nas libertações parciais que estão incluídos no processo libertário. Em nível ético-religioso, a totalidade provoca valores como solidariedade, reconciliação e misericórdia que acompanham e potenciam a libertação.

A libertação é imbuída de um nível antropológico que significa propiciar as diversas manifestações do espírito na criatividade da cultura, arte, celebração, amizade e amor. O espírito abre a libertação à utopia e à transcendência. É no horizonte do espírito que a utopia realiza uma harmonia integradora que tende a plenificar os elementos dispares das libertações históricas. Desse modo, o espírito harmoniza no horizonte da utopia o pessoal, estrutural, justiça e perdão, triunfo e reconciliação.

No terceiro capítulo, abordamos a categoria praxiologia fazendo a dialética entre teoria e prática/ação como fruto de uma espiritualidade e de um processo de libertação. Comprendemos que o espírito coloca a libertação como aberta à utopia que tem como consequência uma espiritualidade dinâmica e fiel à práxis, ou seja, partir da práxis tem-se algo concreto e histórico para chegar à libertação. Essa referência utópica faz com que haja uma animação, bem como um julgamento da práxis real e conscientemente chegue-se a projetos de utopia.

O quarto capítulo se deteve ao que chamamos de contribuição sobriniana para a espiritualidade latino-americana da libertação. As categorias sobrinianas espírito, libertação e

práxis desembocam necessariamente em uma renovação eclesiológica, possibilitando reler conceitos como salvação, provocando uma reviravolta na reflexão teológica e na espiritualidade da libertação.

Objetiva-se neste percurso conclusivo demarcar nossas impressões sobre estas três categorias como novidades da espiritualidade sobriniana. Em princípio, queremos enfatizar que Sobrino desenvolve uma visão muito positiva do ser humano como espírito. Por isso, a compreensão que tem da espiritualidade tem suas raízes na compreensão sobre a pessoa humana. Na verdade, quando Sobrino afirma que a espiritualidade é tão inerente ao ser humano quanto sua corporeidade, sociabilidade e praxicidade quer pensar o ser humano como espiritual e a espiritualidade como parte constitutiva da pessoa humana.

Para Sobrino, o ser humano possui três dimensões: corporal, social e praxica que são integradas pela espiritualidade. Também compreende a espiritualidade em três dimensões: espírito, libertação e práxis que são integradas pela condição antropológica e teológica da pessoa humana. Nessa perspectiva, Sobrino tem uma visão tridialética do ser humano e da espiritualidade. Fazendo a relação das três dimensões, podemos dizer que o corpo é a matéria pneumatizada pela condição do espírito, a sociabilidade representa todo potencial libertador e histórico e a praxicidade é a dimensão da ação que engloba criatividade e liberdade que são próprias da elaboração teórica e prática da praxiologia.

A consciência de que o espírito exige uma integração entre corpo, sociabilidade e praxicidade também se constata na harmonia entre espírito, libertação e práxis. Por isso, Sobrino coloca um desafio fundamental que para pensar a espiritualidade devem-se harmonizar as dimensões do ser humano que hermeneuticamente são praticamente as mesmas da espiritualidade.

A equação entre corpo-espírito, sociabilidade-libertação e praxiologia-práxis se tornam uma tridialética que sendo distintas estão harmonizadas quer na condição antropológica quer na condição teológica. O espírito/espiritualidade é a potência reguladora da antropologia e da teologia.

No universo das contribuições de Sobrino, queremos fazer também uma convergência entre antropologia e teologia. Na verdade, a pneumatologia faz a convergência entre antropologia e teologia como fizera a harmonia tridialética entre corpo-espírito, sociabilidade-libertação e praxiologia-práxis. Por isso, afirmamos que na estrutura fundamental da espiritualidade, tem-se como pressupostos: corpo-espírito, sociabilidade-libertação e

praxiologia-práxis.⁷⁴ O espírito se faz presente no ser humano e também no sentido que ele abraça como horizonte de sua vida, ou seja, o espírito está presente na subjetividade humana, mas também no objeto para o qual o ser humano canaliza toda sua vida. Sobrino, como teólogo cristão de tradição católica e ainda ancorado pela teologia da libertação, chama esse objeto a partir de uma esfera teologal denominada de Deus. Desse modo, o ser humano quer na sua antropologia quer na sua condição de abertura a Deus chamada de teologal é sempre pleno do espírito ou do Espírito. Sobrino, como já salientamos, afirma que não se pode distinguir com nitidez espírito e Espírito. Isso significa que não se pode separar a condição antropológica da teológica. Porém, quando falar da integração dessas duas condições se remete a pessoa humana como um ser de espírito/Espírito. Desse modo, quando se quer enfatizar a condição antropológica emprega-se espírito e Espírito para a condição teologal.

Quando resgatamos a categoria espírito em Sobrino, queremos dar relevo ao caráter vital da pessoa humana que é marcada pela força, dinamicidade, pensamento, ação, linguagem, criatividade e tudo quanto essa dimensão humana possa abarcar. Centramo-nos na categoria espírito/Espírito porque Sobrino elucidou em sua espiritualidade a mesma centralidade. Com essa ênfase, queremos apresentar a mesma intensidade com que Sobrino desenvolve a categoria espírito/Espírito para apresentar a espiritualidade e também o ser humano não de forma mecânica, mas como dinamicidade que sabe ser fiel à práxis de forma original, nova e determinada. Por isso, a espiritualidade é deixar afetar pelo que seja espírito/Espírito.

Esse modo de pensar a espiritualidade comporta uma realidade globalizante que abarca vários âmbitos da realidade que pode ser entendido como manifestação do espírito humano/Espírito de Deus. De forma sistemática, essas manifestações são novidades, verdades, vida e liberdade. O caminho da espiritualidade sobriniana é sempre atualizado pela categoria espírito/Espírito como uma dimensão própria da pessoa humana, desenvolvendo o princípio epistemológico. Por isso, a categoria espírito/Espírito desenvolve uma teoria do conhecimento sobre o ser humano. Nesse sentido, o ser humano é uma pessoa com espírito/Espírito, ou seja, tem uma espiritualidade. De acordo com essa compreensão epistemológica, a conclusão é que Sobrino define todo ser humano como ser espiritual e através da espiritualidade se capacita para viver de maneira mais humana.

⁷⁴ Apresentamos essa convergência tridialética (corpo-espírito, sociabilidade-libertação e praxiologia-práxis) somente agora de forma proposital. Primeiro, porque foi uma descoberta ao longo de nossa pesquisa. Segundo, porque temos a pretensão de aprofundá-la em estudos futuros.

O termo libertação em Sobrino é acompanhado da dimensão espírito/Espírito. O emprego assim realizado revela uma condição antropológica, ao mesmo tempo, transcendente do ser humano como contribuição para desenvolver uma hermenêutica que coloca a realidade em processo de libertação. Desse modo, o que é formulado para a libertação significa uma audácia em pensar não somente no âmbito da morte, mas em viver um modo de vida que seja verdade, liberdade e justiça.

A libertação com espírito/Espírito é necessária e justa porque além de proporcionar páginas hermenêuticas com um compromisso pessoal e comunitário readquire e potencia o sentido da vida. Além de que para alguns, ou seja, os cristãos militantes da espiritualidade latino-americana, a libertação é a mediação principal para uma experiência pessoal com Deus. Por isso, a libertação também na espiritualidade sobriniana constitui uma realidade central como dimensão integradora porque é capaz de unificar o antropológico e teológico, mas também o pessoal e comunitário como exigência da realidade presente normatizando a práxis e trazendo soluções para o ser humano, ser crente e ser cristão.

A libertação por meio da espiritualidade coloca o ser humano pela dimensão antropológica em encontro consigo mesmo e pela dimensão teológica em encontro com Deus. Pela dimensão antropológica, a espiritualidade não é posterior à fé ou ao contato com Deus. Entretanto, pela dimensão teológica quando se adere à prática de libertação tem-se um tipo de experiência com Deus. É uma espécie de realização histórica da fé como acesso a Deus. Para adeptos de posicionamento não teísta, a libertação coloca-os em contato com a realidade que se torna um bem a ser almejado. Essas duas características caminham também dialeticamente juntas configurando o acesso do ser humano a Deus, mas também o reconhecimento de si como ser que produz humanidade.

O ser humano que produz humanidade por meio do amor, da esperança e da verdade vai afinando-se com a realidade e percebendo a verdade das coisas que implica a denúncia das injustiças, a limpidez do coração para enxergar a verdade nos processos históricos. Por sua vez, essa vertente de produzir humanidade não é contraditória com a prática da fé e, por isso, leva o ser humano a Deus.

Por meio da prática da libertação com espírito/Espírito, Sobrino concebe a espiritualidade como paradigma de todo ser humano ou exigência fundamental de produzir humanidade, estudando e trabalhando na história não somente como exigência ética, mas como uma atividade própria da categoria humana que está inserido em uma realidade praxiológica. Também, a espiritualidade é uma afinidade com Deus, realizando na história sua mensagem libertadora não como distância do profano, mas ao contrário, proximidade

salvadora. Por isso, espiritualidade constitui um verdadeiro caminho para Deus que se dá por meio de um contato com a realidade porque a libertação supõe um movimento, que é uma luta contra toda opressão. Essa postura sobriniana não afeta o pluralismo porque a fidelidade à realidade praxiológica permite dialogar com todas as esferas religiosas e não religiosas em vista da libertação.

A espiritualidade da libertação consiste em reproduzir na história o que Deus pensa como projeto de reino, não como distanciamento da realidade. Por isso, a condição utópica do reino que ainda não se realizou deve ser lançada na história em vista de uma libertação mais profunda, humana e integral.

Fica demarcado que com base no processo de libertação pode haver uma experiência pessoal com Deus. Isso significa dizer que a realidade é recheada de sinais de justiça, bondade, amor e misericórdia. Essa realidade chama o ser humano a um caráter pessoal para experimentar na individualidade, pessoalidade e existencialidade o que deve fazer. O interferir na realidade não é simplesmente deduzível de princípios universais, mas de uma experiência com a realidade que afeta o pessoal como algo que interpela e convoca para descobrir e realizar o que esta mesma realidade pede. Trata-se de uma experiência que o ser humano concreto realiza e sugere Deus como correlato. Essa correlação é transcendental e humana é captada a partir do concreto, pessoal e do intransferível que é a singularidade de cada pessoa humana e a partir da experiência de Deus em um momento concreto e pessoal.

É evidente que não pretendemos esgotar tudo que Sobrino pensa a respeito da espiritualidade da libertação em sua vertente antropológica e teológica, mas compreendermos como se dá a relação do ser humano pessoalmente e com Deus dentro do processo de libertação com espírito/Espírito. A Teologia da libertação fala de um encontro do ser humano com Deus, mas aponta também mediações com base em sua espiritualidade, pois os indivíduos libertadores afirmam e contam sua experiência com Deus a partir do processo de libertação. Esse encontro acontece na interioridade do ser humano, uma vez que se decide pela libertação explicita-se na oração pessoal, na liturgia e nas reuniões de comunidades. Por isso, libertação se diz a partir de uma experiência interior do ser humano que pode descobrir Deus como iniciador dessa experiência como quem faz uma aliança para transformar a realidade opressora em libertação.

A conclusão é que libertação e espiritualidade não são antagônicas, mas são profundamente unidas como prática e espírito. Essa união corresponde à totalidade do ser humano como também à totalidade da realidade. São duas realidades unidas como está unido o antropológico ao teológico ou espírito e Espírito.

Abordaremos este último aspecto que constrói o mosaico da espiritualidade sobriniana que é a praxiologia. A práxis também está unida ao espírito/Espírito, ou seja, trata-se de uma práxis em que a espiritualidade é latente em sua vertente antropológica ou teológica. A práxis estabelece unidade e sentido à história. Esse nexos baseado na história que a impulsiona é também concebido de maneira histórica. A práxis significa um conjunto de ações e atividades com fundamentos e dados da teoria, tendo como correlato o bem da sociedade por meio de uma transformação. A práxis quer dizer um enfrentamento de realidade estrutural para transformar. Por isso, a práxis envolve um conjunto de ações objetivas: econômico, social, político e cultural através de uma prática humana reverberando seu aspecto antropológico. Entretanto, esse quadro globalizante da realidade são também sinônimos dos mesmos valores do reino de Deus caracterizando o aspecto teológico.

A interpelação da práxis clama objetivamente pela erradicação da opressão e exige mobilização de todas as forças do espírito humano para realizar, reorientar, transformar e revolucionar a realidade de mundo em direção da vida. Trata-se de uma interpelação pelo sentido da vida pessoal e coletivo como uma pergunta antropológica. Teologicamente, faz-se a pergunta sobre a presença de Deus nesta práxis e busca-se sentido para responder essa pergunta fundamental. Nesse aspecto antropológico, a dimensão praxica analisa hermeneuticamente e faz uma leitura da realidade a partir do que se torna valoroso para o bem da pessoa humana enquanto indivíduo e sociedade. No aspecto teológico, a dimensão praxica analisa a partir da ótica divina com a capacidade, disponibilidade para agir sobre a realidade. É o aspecto conatural e teológico que pode ser partilhado por muitos seres humanos.

A prática libertação com espírito/Espírito desenvolve uma espiritualidade fundamental que também tem um aspecto teologal porque além de explicitar o relacionamento do ser humano com Deus, também permite a honradez com a verdade real, a entrega absoluta no amor e esperança que são mediações para o ser humano penetrar no mistério último da realidade.

A praxiologia é lugar onde se entra em sintonia com o espírito/Espírito por meio de um reconhecimento da verbalização e da conceituação para se percorrer o caminho teórico e prático da libertação.

A finalidade dessa interação entre práxis com espírito/Espírito ou práxis antropológica/teológica é compreender a reação humana e cristã dentro da realidade, ou seja, a atividade teológica deve estar imbuída de uma ação e reação, ao mesmo tempo, que atividade antropológica avança para um logos teológico cujo objetivo é dar uma iluminação a práxis. Por isso, a finalidade da teologia é dar forma e figura a práxis, orientando-a e

animando-a para que se converta em uma antropologia porque toda praxiologia contém uma teoria. A teologia é o momento ideológico ou elemento consciente e reflexivo da práxis. A finalidade da antropologia é desenvolver atividades históricas que se inspiram e provocam ações humanas sendo, portanto, o lado prático da práxis.

A antropologia e a teologia estão a serviço da práxis como uma autocompreensão da praxiologia sobriniana que envolve teoria e ação, pois toda atividade realizar-se-á por meio de uma teoria que a fundamente e toda teoria será concretizada por meio de uma ação. Dessa maneira, a necessidade de espírito/Espírito ou de espiritualidade que ofereça forma a práxis está presente na espiritualidade sobriniana.

A espiritualidade da libertação pressupõe um encontro da pessoa humana com os pobres (aspecto antropológico) e um encontro de Deus também nos pobres (aspecto teológico). Por isso, a práxis é um princípio hermenêutico para compreender o relacionamento do ser humano consigo, com os outros humanos, outros seres e com Deus. Esse princípio hermenêutico está bem estilizado e presente na espiritualidade sobriniana por abarcar uma abordagem antropológica da categoria espírito e teológica da categoria Espírito. Isso não pretende ser uma correspondência noética entre antropologia e a teologia, mas uma praxiologia que visa transformação da realidade ou tentativa de transformação e, quando isso acontece, pode-se chamar de espiritualidade da libertação.

A praxiologia transformadora se caracteriza pela aceitação de uma corrente espiritual que une espírito/Espírito, libertação e práxis. Essa praxiologia é princípio hermenêutico para compreender a espiritualidade e a libertação e mais ainda para unir espiritualidade e libertação. No que concerne à praxiologia, podemos dizer que Sobrino condensa teoria e prática/ação, envolvendo uma publicidade que abrange o corporal (ser humano), político (social e histórico) e cósmico (mundo, criação e Deus).

Todas essas nossas considerações antecedentes pretenderam mostrar o mosaico da espiritualidade sobriniana como inovadora e sua contribuição para pensar a espiritualidade latino-americana da libertação. Nunca é demais lembrar que nosso itinerário foi apresentar a categoria espírito como fundamento e pressuposto de toda espiritualidade sobriniana, seguida da libertação como uma prática com espírito, tendo como princípio hermenêutico a praxiologia que envolve teoria e ação concebidas em unidade. Sobrino pensa a espiritualidade nesses três aspectos, envolvendo duas dimensões também presentes no ser humano que denominamos de antropologia e teologia. Entretanto, na verdade, antropologia e teologia são sintetizadas por uma pura pneumatologia antropológica e teológica.

Cabe-nos ainda dizer que a espiritualidade da libertação sobriniana pensa de forma aberta com intuições plurais, impulsionando para o cenário atual um paradigma para analisar o conceito de espiritualidade, uma vez que se trata de um tema muito pertinente na contemporaneidade do mundo da religiosidade ou não. Sobrino produziu um extenso tratado de espiritualidade porque não é de um manual de espiritualidade conforme as escolas espirituais elaboram de acordo com sua compreensão e carisma, mas é um verdadeiro tratado para pensar, refletir e elaborar o que se entende por espiritualidade.

A nosso ver, de forma geral, Sobrino foi ao cerne da identidade da espiritualidade para contribuir com uma reflexão sobre o que se entende e não se entende por espiritualidade. Pela especificidade da teologia cristã, há uma abertura para dialogar com outras perspectivas espirituais. Com a vertente da teologia da libertação, desenvolver uma espiritualidade latino-americana bem elaborada que não se resume ao aspecto do pobre, mas alarga os horizontes remontando-a ao próprio ser humano. Com essa reflexão, a espiritualidade não está presa ao aspecto teológico, mas como já elencamos efusivamente, parte do ser humano com espírito.

A espiritualidade sobriniana nascida no ambiente vital da teologia da libertação objetiva resgatar o sentido espiritual dessa reflexão e ação teológica, cuja prerrogativa é a defesa de que a Teologia latino-americana ou da Libertação tem espiritualidade. Essa questão toca atualidade em um mundo polarizado com acentos de tradicionalismos exagerados, superficiais e radicais. Diante dessa constatação, a espiritualidade de Sobrino soa como oportuna, original e paradigmática para pensar a espiritualidade no sentido mais pleno do termo. Em um mundo de tantas mudanças, crises, desafios e promessas, concordamos com Sobrino que não são suficientes doutrinas e ideologias, mas faz-se necessário espírito/Espírito para orientar a vida e história para que gerem utopia e estimulem uma prática transformadora.

A reflexão de Sobrino mostra a vivacidade e a solidez da espiritualidade latino-americana da libertação. Desse modo, responde a uma necessidade que se torna urgente impregnar de espírito/Espírito a prática da libertação. Trata-se de uma nova metodologia, pois o preenchimento da práxis pelo espírito/Espírito potencia o sujeito libertador. A intencionalidade sobriniana é a união entre espírito/Espírito e prática, uma vez que sem espírito/Espírito, a prática está ameaçada de diluir-se e sem prática, espírito/Espírito permanece vago, indiferente e até alienante.

A espiritualidade é tão inerente e necessária à Teologia da libertação quanto o espírito/Espírito é para a prática e vice-versa, ou seja, a Teologia da libertação vive de uma espiritualidade e uma prática. A compreensão sobriniana vai além de um entendimento da espiritualidade como algo tradicionalista na Igreja e na vida religiosa, ou seja, Sobrino vê a

espiritualidade para além de uma pertença a uma tradição religiosa. Ao compreender a espiritualidade dentro do universo humano coloca-a como uma dimensão da pessoa. A importância desse enfoque é não definir a espiritualidade a partir de suas práticas específicas, por mais relevantes que sejam, mas de uma abrangência que é a própria vida ou ser humano por completo do qual as práticas são expressões, motivação e iluminação. Por isso, Sobrino pensa a espiritualidade com vida com espírito/Espírito.

Sobrino elabora uma espiritualidade crítica à concepção mecânica que enquadra a vida espiritual a partir de mecanismos específicos, fixando as atenções na vida histórica e real e com base nessa elaboração encarnou-se seriamente no significado da Teologia da Libertação e de sua estrutura fundamental. É conveniente lembrar a necessidade de uma encarnação na realidade latino-americana em todos os níveis: cultural, social e humano. Essa encarnação coloca o ser humano como também os cristãos em uma práxis que passou a ser um “lugar” de espiritualidade. A prática com espírito/Espírito tornou-se um conteúdo fundamental de vida com espírito/Espírito. À medida que se descobre uma práxis mergulha-se em uma espiritualidade. Nesse sentido, o elemento transcendental é acessível pela mediação da práxis que leva a formular uma pergunta pelo espírito com que se vive a práxis. Por isso, é necessário explicitar a necessidade de uma vida com espírito/Espírito.

A espiritualidade deve unificar a antropologia e a teologia sem dar autonomia a nenhuma delas, mas também reconhecendo a distinção de ambas. O sentido humano e transcendente relaciona práxis e fé como uma novidade para fundamentar a espiritualidade sobriniana.

Sobrino propõe um novo caminho metodológico por meio de uma nova epistemologia para pensar a espiritualidade. Trata-se de um intelectual crítico de toda elaboração teológica, uma vez que transitou em todas as áreas da teologia sendo conhecedor de vários autores teólogos e filósofos, sociólogos por meio de uma verdadeira interdisciplinaridade. Entretanto, não o consideramos infiel à Tradição Católica porque sua reflexão teológica tem o objetivo de contribuir com a discussão da Teologia no intuito de provocar mudanças significativas que atualizem o fazer teológico. É bem verdade que novas reflexões acabam incomodando a setores tradicionalistas da igreja porque exigem o despertar de um sono dogmático como o mesmo Sobrino dissera. Por isso, sua reflexão tem uma tonalidade de experiência que provoca mudanças como bem provocara nele mesmo.

Podemos parafrasear o próprio Sobrino, afirmando que desenvolve uma verdadeira espiritualidade de baixo, usando o termo que empregou para sua cristologia como de baixo. Isso justifica porque sua espiritualidade parte do antropológico seja a pessoa humana como

portadora de espírito seja a práxis que é a realidade dos pobres também com espírito. Entretanto, Sobrino também realiza uma espiritualidade pensada a partir da teologia. Não comungamos da ideia de que Sobrino desenvolve uma teologia e, por consequência, uma espiritualidade totalmente imanente desprovida da fé e de uma abertura a Deus que possa se reverter em uma postura marxista de que a Teologia da libertação é acusada.

Somos arguidores das críticas endereçadas a Sobrino como defensor de uma cristologia puramente centrada na humanidade de Jesus e uma teologia reinocêntrica como expressão de uma materialidade histórica. Apontamos Sobrino mais uma vez como inovador que desenvolve uma cristologia que parte do Jesus histórico sem deixar de lado o Cristo da fé e que na valorização da historicidade de Jesus pergunta pelo reino de Deus apontado como centro da missão de Jesus de Nazaré. Da mesma maneira, não concordamos que Sobrino ao falar de uma nova epistemologia teológica exclui o *intellectus fidei*, mas defendemos que na América Latina, a teologia deve começar pelo *intellectus amoris*. Nesse sentido, poderíamos dizer que em outros lugares, Sobrino convida a pensar a teologia com o *intellectus amoris* que em outras situações pode ser elaborada a partir da realidade local, ou seja, a práxis da realidade.

A elaboração teológica sobriniana se isenta de críticas periféricas, contra Igreja ou hierarquia. Trata-se de um projeto muito maior. De fato, sua elaboração teológica está em um método teológico como parâmetro para repensar toda Teologia reverberando em uma nova epistemologia teológica. Ao definirmos Sobrino, intitulado-lo como um macroteólogo aberto, coerente e, ao mesmo tempo, enraizado no chão da América Latina. Por isso, ainda o nomeamos como o teólogo da espiritualidade, da libertação e da praxiologia.

Terminando nosso trabalho não temos a pretensão de exaurir toda obra vasta de Sobrino diante de tantas publicações em livros, artigos, congressos e palestras. Entretanto, a partir de sua espiritualidade, percebemos que Sobrino elabora uma séria reflexão com o intuito de condensar de forma exata e completa o seu pensamento teológico. Ele pretende esclarecer e responder as indagações sobre os pressupostos e fundamentos de toda espiritualidade a partir da teologia da libertação. Por isso, aborda a espiritualidade em seu aspecto ascendente que parte do ser humano e descendente que parte de Deus. Entretanto, defendemos que o aspecto descendente não de um Deus imóvel, mas de um Deus que se deixa encarnar na realidade dos pobres, sendo captado pelo ser humano.

Para nós, pensar a espiritualidade a partir de J. Sobrino sob a ótica das Ciências da religião tornou-se uma tarefa complexa, exigente porque coloca Sobrino no centro do debate sobre a espiritualidade como um autor que pode e deve transitar nas Ciências da religião,

apesar de ser um teólogo cristão e católico. Entretanto, nossa audácia se torna exitosa porque fomos fiéis ao pensamento do nosso autor e trouxemos por meio de um campo interdisciplinar a reflexão teológica sobriniana para as Ciências da religião.

Procuramos, em todo nosso trabalho, exercermos o distanciamento, que é próprio na epistemologia das Ciências da religião. Entretanto, procuramos também ser fiel ao pensamento do nosso autor, ou seja, mantivemos nossa imparcialidade, mas também procuramos ser honesto com a teologia sobriniana. Por isso, nestes últimos parágrafos queremos fazer uma alusão à impressão que temos de J. Sobrino, respeitando sempre o princípio do distanciamento.

Com sentido crítico, o autor pode ser mal-entendido, se não for bem estudado em suas formulações, sobretudo se partir do que tradicionalmente denomina-se de espiritualidade. Pode ser acusado de centrar-se sua espiritualidade na antropologia, embora já tenhamos explicado exhaustivamente que não. Com relação à libertação, pode ser interpretado como meramente intra-histórica, censurando o sentido meta-histórico como fora acusado sobre a compreensão do reino. Sobrino em suas alocações deixa entender que é consciente desses riscos e, por isso, tem a preocupação de esclarecer sempre seus conceitos, como é o caso do sentido de meta-histórico do reino que explica através de uma ressalva sobre o reino como graça, dom e, sobretudo, afirmando que o reino é de Deus. A mesma coisa se diga da salvação que afirma ser uma libertação. Para evitar equívocos ressalta que há uma realidade de ultimidade e que as libertações históricas não abarcam o conceito de ultimidade.

Deixamos claro que para não obter uma compreensão reduzida ou equivocada da teologia de J. Sobrino, faz-se necessário lê-la e estudá-la em seu conjunto. Por isso, Sobrino oferece uma cosmovisão de sua espiritualidade como horizonte de partida antropologia que desemboca em uma teologia. Estamos, portanto, diante de uma excelente proposta de elaboração sobre a espiritualidade também marcada pela realidade da práxis latino-americana e de uma leitura existencial da pessoa humana e de testemunhos práticos dessa vivência espiritual. Com isso, Sobrino não põe em dúvidas os discursos e conteúdos teológicos, o que está em discussão é o que se pode fazer desses conteúdos, a exemplo de pura abstração e falsas universalizações.

Não se pode negar a originalidade da espiritualidade sobriniana em sua forma de abordar que se tornou possível na antropologia e teologia por meio de práxis de vida segundo o espírito/Espírito e nesta práxis, a pessoa humana e crente vai descobrindo uma nova forma de viver a relação consigo, com os humanos, com o cosmos e com Deus. Não há dúvida, que

para Sobrino, a espiritualidade é símbolo da pneumatologia seja ela interpretada antropológica ou teologicamente.

Não podemos deixar de enfatizar que a teologia sobriniana entende que não é possível se ter uma compreensão catafática e plena acerca de Deus ou da realidade, pois algo sempre escapa à compreensão humana. Dessa maneira, notamos também que a espiritualidade sobriniana não desenvolve um apofatismo no sentido pleno da conceituação do termo (contemplação e mística) como uma teologia negativa. O apofatismo de Sobrino acontece na fidelidade à práxis como referenciamos em nosso primeiro capítulo. Compreendemos que essa a maneira de elucidar a teologia apofática como contemplativos na ação remonta a intuições advindas dos modelos de escolas de espiritualidade. Quando cita exemplos de fundadores de espiritualidade de outras épocas, coloca-os em uma práxis distinta da atual como São Francisco de Assis, São João Cruz, Santa Teresa, Santo Inácio. Porém, compreende-os dentro de um processo de libertação de si mesmos para serem pessoas espirituais. Por isso, mesmo colocando-os em épocas diferentes para dar-lhes uma atualização a partir da espiritualidade da libertação, cujo exemplo mais significativo está em remeter a “noite escura” de João da Cruz como “noite escura da injustiça” (Sobrino, 1992, p. 80-81).

O processo de solidão e quietude empregado na mística clássica para Sobrino, não é voltar para um intimismo do sujeito, nem procurar refúgio para si mesmo, que soa como uma preocupação narcisista, mas a uma lealdade dentro da história da injustiça e lúcida que pergunta onde está Deus (Sobrino, 1992, p. 81). Dessa mesma forma, Sobrino dá um sentido novo à regra geral dos primeiros monges que beberam da fonte de São Bento, afirmando que sua espiritualidade formula um modelo teórico e sintético que justifica elementos díspares e complementares como um momento objetivo e subjetivo do ser humano espiritual, apontando uma síntese relacional entre o transcendente e histórico. Essa síntese só acontece quando há espiritualidade e suficiente reflexão para poder oferecê-la como uma realidade tematizada e expressiva (Sobrino, 1992, p. 83). Sentimos a necessidade de fazer essa demarcação ainda que seja no final de nosso trabalho para mostrar nosso compromisso fidedigno a Sobrino e deixar pontuado que a contemplação sobriniana de uma teologia apofática é necessariamente a do seguimento para distanciar-se do conceito de imitação.

Queremos alertar que a espiritualidade sobriniana não se conforma com a satisfação de uma finitude ou de uma contingência, bem como com a segurança da razão que se contenta com o verificável e empiricamente constatável. O ser com espírito/Espírito não se resume a uma estrutura finita de verificação e constatação, mas carrega de dentro de si um desejo de transcendência. A práxis embora sendo histórica não se esgota e, por isso, pode-se pensar uma

praxiologia transcendental. A libertação histórica não realiza plenamente o ser humano, pois se assim o fosse, o ser do humano estaria reduzido a sua historicidade o que comprometeria o processo tridialético da espiritualidade sobriniana: espírito/Espírito, libertação e práxis.

Portanto, a espiritualidade sobriniana dá o que pensar, podendo questionar como pensar outras práxis a partir da espiritualidade, a exemplo da espiritualidade com pessoas com doenças em fase terminal de vida, outras minorias oprimidas e não somente o pobre, outros credos e não credos. A categoria espírito/Espírito permanece dando o embasamento para pensar outras espiritualidades. A libertação adquire um novo complemento que consiste em elaborar a pergunta: libertar-se de que? A práxis determina o pensar a espiritualidade porque depende da fidelidade, honestidade à realidade.

Nossa pesquisa imbuiu da preocupação em responder a pergunta como Sobrino contribui para pensar a espiritualidade da libertação e diga-se qualquer espiritualidade. Finalizar nosso trabalho seria fácil se não fosse a preocupação de deixar bem demarcado o que Sobrino entende por espiritualidade. Entretanto, seguimos a dimensão do espírito/Espírito com sua dinamicidade em tornar a espiritualidade libertadora e práxica. A humildade nunca nos faltou em saber que é também próprio do espírito/Espírito em não ter todas as respostas para todas as perguntas. O nosso sentimento é de um estudante que movido por uma espiritualidade permitiu-se estudá-la, sabendo que embora estando presente como um bem inerente à pessoa humana há uma condição de possibilidade de abertura da espiritualidade à transcendência. Por isso mesmo, não abarcando por completo a espiritualidade porque sempre há um desejo de novas possibilidades e criatividade próprias do espírito/Espírito, ousamos dizer que o ser humano é por natureza espiritual.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

ALBUQUERQUE, Francisco das Chagas de. Teologia da Libertação na Pós-Modernidade: contribuição à humanização. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.48, n. 2, p. 289-316, Mai./Ago. 2016.

ANCILLI, Ermano. História da espiritualidade cristã. In: PONTIFÍCIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM; ANCILLI, Ermano (Orgs.). **Dicionário de Espiritualidade**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2012, p. 900- 916.

AQUINO JÚNIOR, Francisco. **Viver segundo o espírito de Jesus Cristo: espiritualidade como seguimento**. São Paulo: Paulinas, 2014. (Teologia do Espírito).

BALASURIYA, Tissa. Perguntas à Congregação para a defesa em decorrência da notificação a Jon Sobrino. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL da Associação Ecumênica de Teólogos (as) do Terceiro Mundo. VIGIL, José Maria (Org.). **Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, p. 15-18, 2007.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Pensamento Decolonial, Teologias Pós-Coloniais e Teologia da Libertação. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 491-517, 2016.

BERNARDES, Matheus da Silva. **Introdução a Xavier Zubiri: pensar a realidade**. São Paulo: Paulus, 2022 (Como ler filosofia).

BÍBLIA de Jerusalém. Nov.ed.rev e ampl. 4. impr. São Paulo: Paulus, 2006.

BINGEMER, Maria Clara. **Teologia e espiritualidade: uma leitura teológico-espiritual a partir da realidade do movimento ecológico e feminista**. **Cadernos Teologia Pública**. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

BINGEMER, M. C. Mística e secularidade: impossível afinidade? **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 851-885, jul./set. 2014.

BOFF, Clodovis. Teologia e prática. **REB**, Petrópolis, v. 36, n. 144, p. 789-810, 1976.

BOFF, Clodovis. **Teologia e Prática: a Teologia do Político e suas mediações**. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, Clodovis. Retrato dos 15 anos da Teologia da Libertação. **REB**, Petrópolis, v. 46, n. 182, p. 263-271, 1986.

BOFF, Clodovis. Epistemología y método de la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, I; SOBRINO, J. *Mysterium Liberacionis*. **Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**. Madrid: Trotta, 1990.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, Clodovis. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. **REB**, Petrópolis, v. 67, n. 268, p. 1001-1022, out. 2007.

BOFF, Clodovis. Teologia. In: TAMAYO, Juan José. **Novo Dicionário de Teologia**. São Paulo: Paulus, 2009.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 2015.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 2010.

BOFF, Leonardo. Pelos pobres contra a estreiteza do método. **REB**, Petrópolis, v. 68, n. 271, p. 701-710, 2008.

BOFF, Leonardo. **Teologia do Cativo**. Petrópolis: Vozes, 2014.

BOMBONATTO, Vera Ivanise. **Seguimento de Jesus**: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino. São Paulo: Paulinas, 2007.

BRIGHENT, Agenor. A epistemologia e o método da teologia da libertação no pensamento de Clodovis Boff. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1403-1435, out./dez. 2013.

BRIGHENTI, Agenor. Modelos de pastoral e eclesiológicos, em torno à renovação do Vaticano II. **Revista Eclesiástica Brasileira (REB)**. Petrópolis, v. 75, n. 298, p. 280-302, abr./jun, 2015.

BRUAIRE, Claude. **O ser e o espírito**. São Paulo: Loyola, 2010 (Humanística).

CAMPOS, Fabiano Victor. Explicar e compreender a querela em torno do procedimento epistemológico próprio da Ciência da Religião. **INTERAÇÕES**. Belo Horizonte, v. 13, n. 23, p. 38-72, jan./jul. 2018.

CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. **Espiritualidade da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1996.

CASALDÁLIGA, Pedro. Espiritualidade integral. **Revista Encontros Teológicos**, Santa Catarina, ano 22, n. 2, 2007, p. 157-160.

CASALDÁLIGA, Pedro. **Nossa Espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2008.

CASTILLO, M. José. **Espiritualidade para insatisfeitos**. São Paulo: Paulus, 2012.

COMBLIN, José. **Vocação para a liberdade**. São Paulo: Paulus, 2005.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL da Associação Ecumênica de Teólogos (as) do Terceiro Mundo. VIGIL, José Maria (Org.). **Descer da cruz os pobres**: cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. **Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino S.I.** Roma, 2006. Disponível em <www.vatican.va>. Acesso em: 20 agos. 2023.

COSTA, Matheus Oliva. Eliade Mircea. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, Loyola, Paulus, 2022.

COTTINGHAM, John. **A dimensão espiritual: religião, filosofia e valor humano**. São Paulo: Loyola, 2008 (Humanística).

COUTINHO, José Pereira. Positivismo. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, Joao Décio (Orgs.). **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola, 2022, p.743-747.

CRUZ, Eduardo. Estatuto epistemológico da ciência da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, FRANK (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia e Pensamento Decolonial: em busca de novos lugares para a enunciação da fé cristã. **Revista Interações**. Belo Horizonte, v. 16, n. 01, p. 132-148, jan./jun. 2021.

DE FRANCO, Clarissa. Psicologia e espiritualidade. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, FRANK (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013.

DENARDI, Marcos Rogério. “**O Outro crucificado**” e “**o Olhar do Outro**”: um estudo comparativo entre Jon Sobrino e Emmanuel Lévinas. 2006. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006.

ELLACURÍA, Ignacio. Espiritualidade. In: SAMANES, Cassiano Floristan; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José (Orgs.). **Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo**. São Paulus, 1999.

ELLACURÍA Ignacio. **Relación teoría y praxis en la teología de la liberación**. Escritos Teológicos I. San Salvador: UCA, 2000.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

FAZENDA, Ivani. **Interdisciplinaridade: qual o sentido?** São Paulo: Paulus, 2003 (Questões fundamentais da educação).

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999 (Sociologia e Religião).

FRANKL, Viktor E. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FRANKL, Viktor E. **A presença ignorada de Deus**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2019.

FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2020.

GALILEA, Segundo. **As raízes da espiritualidade latino-americana**. São Paulo: Paulinas, 1984.

GASBARRO, Nicola Maria. Fenomenologia da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

GEBARA, Ivone. Cristologias plurais. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL da Associação Ecumênica de Teólogos (as) do Terceiro Mundo. VIGIL, José Maria (Org.). **Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007.

GIOVANETTI, José Paulo. Psicologia existencial e espiritualidade. In: AMATUZZI, Martins Mauro (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.

GONZALO, Luis Aranguen. **São Romero dos direitos humanos: lições éticas, desafio educacional**. São Paulo: Paulus, 2022.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo**. Peru: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1983.

GUTIÉRREZ, G. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1985;

GUTIÉRREZ, G. **Beber no próprio poço: um itinerário espiritual de um povo**. Petrópolis: Vozes, 1987.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A verdade Vos Libertará: confrontos**. São Paulo: Loyola, 2000.

HAIGHT, Roger. **Jesus, símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003. (Col. Repensar).

HILBERATH, Bernad Jochen. Pneumatologia. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). **Manual de Dogmática**. Petrópolis: Vozes, 2002. v 1. p. 403-497.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. São Paulo: Loyola, 2010.

KNITTER, F. Paul. Uma cristologia libertadora é uma cristologia pluralista, e com garra. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL da Associação Ecumênica de Teólogos (as) do Terceiro Mundo. VIGIL, José Maria (Org.). **Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Vocabulário de Teologia bíblica**. Barcelona: Herder, 2009.

LEVINAS, Emanuel. **Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade**. Coimbra: Edições 70, 2020 (Biblioteca de filosofia contemporânea).

LIBANIO, J. Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas.** São Paulo: Loyola, 2014.

LIBANIO, J. Batista. **Introdução à vida intelectual.** São Paulo: Loyola, 2001.

LOIS, Julio. Espiritualidade. **Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo.**

SAMANES, Cassiano Floristán; TAMAYO-COSTA, Juan-José (Orgs.). São Paulo: Paulus, 1999.

LONERGAN, Bernard. **Método em Teologia.** São Paulo: Realizações, 2012. (Filosofia atual).

MAMEDE, José Flávio. **Jesus histórico na cristologia latino-americana: uma abordagem a partir de Jon Sobrino.** 2019. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte - MG, 2019.

MARALDI, Everton de Oliveira. Experiência religiosa. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). **Dicionário de ciência da religião.** São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022.

MARCELINO, Bernadete Alves de Medeiros; COUTINHO, Suzana Ramos. Espírito. In: In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). **Dicionário de Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas, Loyola, Paulus, 2022, p. 324-328.

MCGINN, Bernard. **As fundações da mística das origens ao século V: a presença de Deus, uma história da mística cristã ocidental.** São Paulo: Paulus, 2012 (Tomo I).

MEDINA, Paola Jesús Polo. **La comprensión de la divinidad de Jesús desde la perspectiva funcional-histórica en las propuestas cristológicas de Jon sobrinio y Elisabeth Schüssler Fiorenza.** 2015. Tese (Doutorado em Teologia) - Universidad de Deusto, 2015.

MONDONI, Danilo. **História e teologia da espiritualidade.** São Paulo: Loyola, 2014.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo.** Porto Alegre: Sulina, 2005.

NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e anti-humanismo: introdução à antropologia filosófica.** Petrópolis: Vozes, 1998.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha. **Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo.** São Paulo: Loyola, 2013. (Estudos Vazianos).

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **A religião na sociedade urbana e pluralista.** São Paulo: Paulus, 2013.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.** Trad: Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PALS, Daniel L. **Noves teorias da religião.** Petrópolis: Vozes, 2019.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. Introdução geral. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013.

PESENTI, G.G. Mistagogia. In: BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; GENIO, Del M. R.; SUFFI, N. **Dicionário de Mística**. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003, p. 702-704.

PESSINI, Leo. **Espiritualidade e arte de cuidar**: o sentido da fé para a saúde. São Paulo: Paulinas/ Centro universitário São Camilo, 2015.

PINTO, Ênio Brito. Espiritualidade e Religiosidade: Articulações. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, São Paulo, v. 4, n. 09, p. 68-83 dez. 2009.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar a Cristologia**. São Paulo: Paulinas, 1999.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 1989.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: antiguidade e idade média. São Paulo: Paulus, v. 1, 1990 (Filosofia).

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. **Pluralismo e libertação**. São Paulo: Paulinas, 2014.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Alteridade. In: RIBEIRO, Cláudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (Orgs.). **Dicionário do pluralismo religioso**. São Paulo: Recriar, 2020.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

RIES, Julien. **O sagrado na história religiosa da humanidade**. Petrópolis: Vozes, 2017.

RUBIO, Alfonso García. **Unidade na Pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 1989 (Teologia Sistemática).

RUIZ, José Maria González. Ortodoxia e ortopraxe. In: SAMANES, Cassiano Floristán; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José. **Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999, p. 555- 563.

SOARES, Afonso Maria Ligório (Org.). **Dialogando com Jon Sobrino**. São Paulo: Paulinas, 2009.

SOARES, Afonso Maria Ligório. Ciência da Religião aplicada à Teologia. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, FRANK (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013.

SOBRINO, J. La oración del cristiano. Manágua: Diakonía, n. 8. Mayo, 1978, p. 46-64.

SOBRINO, Jon. **Ressurreição da verdadeira Igreja**: os pobres, lugar teológico da eclesiologia. São Paulo: Loyola, 1982.

SOBRINO, Jon. **Cristologia a partir da América Latina**. Esboço a partir do seguimento do Jesus histórico. Petrópolis: Vozes, 1983.

SOBRINO, Jon. **Jesus na América Latina**: seu significado para a fé cristológica. São Paulo: Loyola; Vozes, 1985.

SOBRINO, Jon. Espiritualid y seguimiento de Jesús. In: ELLACURIA, I; SOBRINO, J. *Mysterium Liberacionis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, v. 2, 1990.

SOBRINO, Jon. **Espiritualidade da Libertação**: estrutura e conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992. (Teologia da Libertação).

SOBRINO, Jon. De una teología sólo del a liberación a una teología del martirio. **Revista Latinoamericana de Teología**. San Salvador, El Salvador, v. 10, n. 28, p. 27-48, ene. /abr., 1993.

SOBRINO, Jon. **O princípio misericórdia**: descer da cruz os povos crucificados. Petrópolis: Vozes, 1994.

SOBRINO, Jon. **Jesus, o Libertador**: a história de Jesus de Nazaré. O Deus que liberta seu povo. Petrópolis/Vozes, 1996.

SOBRINO, Jon. Identidade cristã. In: SAMANES, Cassiano Floristán; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José. **Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999, p. 342- 354.

SOBRINO, Jon. Seguimento de Jesus. In: SAMANES, Cassiano Floristán; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José. **Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999, p. 771-775.

SOBRINO, Jon. **A fé em Jesus Cristo**: ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000 (Teologia da libertação).

SOBRINO, Jon. Teología desde la realidad. In: SUSIN, L. C. (Org.). **O mar se abriu**: trinta anos na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000, p.153-154.

SOBRINO, Jon. **Onde está Deus?** Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SOBRINO, Jon. **Fora dos pobres não há salvação**: pequenos ensaios utópico-proféticos. São Paulo: Paulinas, 2008.

SOBRINO, Jon. **A misericórdia**. Petrópolis: Vozes, 2020.

SOUZA, Carlos Frederico Barbosa. Espiritualidade e bioética. **Revista Pistis Praxis**. Curitiba, v. 5, n. 1, p. 123-145, jan./jun. 2013.

SUSIN, Luiz Carlos. Teologia da Libertação de onde viemos, para onde vamos? **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1678-1691, out./ dez. 2013.

TABORDA, Francisco. **Sacramentos, práxis e festa: para uma teologia latino-americana dos sacramentos.** São Paulo: Paulus, 2019.

TAMAYO-ACOSTA, Juan-José. Teologias da libertação. In: SAMANES, Cassiano Floristán; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José. **Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo.** São Paulo: Paulus, 1999, p. 820-827.

TEIXEIRA, Faustino. **Espiritualidade do seguimento.** São Paulo: Paulinas, 1994.

TEIXEIRA, Faustino. O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa. In: AMATUZZI, Martins Mauro (Org.). **Psicologia e espiritualidade.** São Paulo: Paulus, 2005.

TEIXEIRA, Faustino. O desafio de uma cristologia em chave pluralista. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL da Associação Ecumênica de Teólogos (as) do Terceiro Mundo. VIGIL, José Maria (Org.). **Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação.** São Paulo: Paulinas, 2007.

TELLES, Sarah Silva. A categoria pobre: o que tem a dizer a sociologia. In: RIBEIRO, Pedro A. de Oliveira (org.). **A opção pelos pobres no século XXI.** São Paulo: Paulinas, 2011.

TUNA, Cátia; REI, Pedro J; LEITE, Rita Mendonça. Libertação. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). **Dicionário de Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas, Loyola, Paulus, 2022, p. 610-615.

ULLOA, Geraldina Céspedes. **La dialéctica histórico-teologal en la cristología de Jon Sobrino. Un estudio desde su significación para la soteriología Cristiana.** 2010. Tese (Doutorado em Teologia) - Universidad Pontificia Comillas, 2010.

USARSKI, Frank. Fenomenologia da religião. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). **Dicionário de ciência da religião.** São Paulo: Paulus; Paulinas, Loyola, 2022.

VALLE, Edênio dos Reis. Religião e espiritualidade: um olhar psicológico. In: AMATUZZI, Martins Mauro (Org.). **Psicologia e espiritualidade.** São Paulo: Paulus, 2005.

VAZ, H. Lima. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. **Revista Síntese Nova Fase.** Belo Horizonte, v.19, n. 59, p. 443-460, 1992.

VAZ, H. Lima. **Antropologia filosófica.** São Paulo: Loyola, 2014 (v. 1).

VELASCO, Juan Martin. Las variedades de la experiencia religiosa. In: DOU, A. (Org.); Universidad Pontificia Comilla. **Revista Estudios interdisciplinares.** Madrid, v. 15, 1989.

VIDAL, Marciano. Liberdade. In: SAMANES, Cassiano Floristán; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José. **Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo.** São Paulo: Paulus, 1999.

WÜSTENBERG, Ralf K. **Cristologia: como falar hoje sobre Jesus.** São Leopoldo: Sinodal, 2011.

ZAMBRUNO, E. Teologia Negativa. In: BORRIELLO, I.; CARUANA, E.; GENIO, M. R. Del; SUFFI, N.; (Orgs). **Dicionário de Mística**. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003, 1007-1012.

ZILLES, Urbano. **Teoria do conhecimento e teoria da ciência**. São Paulo: Paulus, 2005.

ZILLES, Urbano. **Fé e razão no mundo da tecnociência**. São Paulo: Paulus, 2020.