

Teologias da Libertação em Transformação

O Testemunho do Antigo Testamento e o Caminho dos Cristãos Latino-Americanos depois da “Virada”

Erhard S. Gerstenberger

1. Libertação — Objetivo Permanente

1.1. Os teólogos da libertação nos países do Terceiro Mundo trabalham, conforme sua própria compreensão, em grande medida de modo contextualizado¹, i. e., encontram-se em contato estreito com o mundo que os circunda, recebem impulsos importantes da situação sócio-política atual². Esta é caracterizada, especialmente na América Latina, pelo depauperamento de grandes contingentes da população e pela exploração impiedosa das camadas e dos grupos étnicos mais fracos sob o signo da industrialização em estagnação, das estruturas feudais, da dependência econômica das nações industrializadas, corrupção interna e do endividamento externo³. Portanto, não é de admirar que a teologia da libertação tome o partido dos marginalizados e se entenda como a “teologia dos pobres”⁴. A relação estreita com a realidade econômica e política tornou a teologia da libertação um modelo teológico até o momento pouco conhecido, orientado para a prática, cuja influência vai muito além da América Latina. Mas ela também faz com que essa teologia da libertação tenha uma reação sísmica às alterações da conjuntura mundial. O que aconteceu com ela desde 1989?

1.2. Também podemos perguntar de modo mais incisivo: a teologia da libertação ainda existe? Na *Frankfurter Rundschau* de 25/02/1994 Romeo Rey constata uma mudança fundamental de paradigmas: “Em lugar da teologia da libertação vem a ‘teologia dos excluídos’”. Ele afirma que a Igreja brasileira, após o fim da guerra fria, estaria se reorientando totalmente, agora sob a liderança dos jesuítas (que teriam tomado o lugar dos franciscanos, mais radicais). A análise e a doutrina da luta de classes marxistas estariam sendo substituídas pela doutrina social católica e o objetivo da “teologia dos excluídos” ou marginalizados seria agora “uma ‘integração’ de milhões de fiéis na sociedade”.

Outro indício para uma mudança das posições teológicas: no dia 27/11/1993, o conhecido professor de Antigo Testamento Milton Schwantes proferiu uma

palestra no Dia do Brasil, em Marburgo, sobre o tema “Teologia da Libertação hoje”. Ele expôs que a nova teologia latino-americana tem suas raízes, não em concílios e hierarquias, mas no povo, também nas tradições indígenas (expectativas messiânicas!) e africanas (incorporação dos deuses). Na segunda parte de sua palestra, apontou para a espiritualidade das comunidades de base; sobre a violência política e econômica das massas e a necessária reação sócio-política ele não falou. Seu estudo bíblico perante o Sínodo da Igreja Evangélica da Alemanha (IEA) em 09/11/1993 sobre SI 120 traz o título: “Arvorezinhas como Flechas”. Ele fala do sofrimento das pessoas na América Latina, contra o qual nenhum dos meios usuais faz efeito. “Cantar e orar, o que mais resta aos pobres? (...) Sim, orar, o que mais resta ao mundo faminto!? (...) nenhum monstro tem condições de enfrentar o canto e a oração.”⁵

1.3. Diante dessa nova situação, como vamos abordar o tema “teologia da libertação”? Penso que precisamos estabelecer um novo diálogo com o mundo atual, com os cristãos/ãs latino-americanos/as e com a tradição bíblica. Nenhum destes parceiros de diálogo deve ser negligenciado. A teologia contextual é sempre variável de acordo com a época⁶; deve-se conviver com ela criticamente. Começemos com a tradição bíblica do êxodo, inquirindo-a quanto às suas forças motoras e suas transformações, para depois darmos nosso parecer a respeito da situação atual da América Latina e do assim chamado “Primeiro Mundo” e tirarmos nossas conseqüências com vistas à “libertação”.

2. Experiências de Êxodo no Antigo Testamento

As narrativas da opressão e libertação dos israelitas no Egito repercutem até o presente; elas foram acolhidas, p. ex., na África⁷ e ocasionalmente na Europa⁸. Mas já os próprios textos vétero-testamentários apresentam uma história admirável dessa repercussão, pois levaram adiante o motivo do êxodo de forma bem diversificada e o enriqueceram com novas experiências. Tanto é que, conforme o estado atual do nosso conhecimento, nem se pode falar de acontecimentos históricos, mas certamente de uma tradição e interpretação teológicas do êxodo que se estendem por séculos⁹.

A temática “opressão-libertação” pode ser encontrada no Antigo Testamento preferencialmente em quatro conjuntos textuais que não podem ser enquadrados em um único período de tempo, mas — assim como todo o restante da literatura vétero-testamentária — representam blocos de tradição que se desenvolveram através dos tempos.

2.1. *A salvação e saída do Egito sob Moisés (Êx 1-15)*. Sabemos hoje que o

grandioso relato do êxodo não constitui um protocolo histórico. A formação de Israel com suas 12 tribos não sucedeu nos sécs. 15 a 13 a.C. no Egito, mas muito mais tarde em Canaã¹⁰. E o portentoso número de guerreiros que se põem em marcha para a terra prometida — no início ainda sem uma cifra (Êx 1.7), posteriormente auferido com um número exato: 603.550 homens sem os levitas, as mulheres, as crianças e os velhos — talvez corresponda aproximadamente à totalidade da população de Israel no tempo da monarquia ou após o retorno do exílio, quando se começou a dar valor à apreensão da comunidade de Javé em listas (cf. Ed 2; Ne 7). Não, dados históricos dificilmente podem ser encontrados na tradição do êxodo, nem mesmo as cidades de Pitom e Ramsés, que os israelitas supostamente construíram, podem ser comprovadas com certeza¹¹. Em lugar disso, estamos lidando com uma mensagem para pessoas exploradas e oprimidas de caráter altamente teológico que teve repercussão também em períodos posteriores da história. Ela contém os seguintes elementos centrais:

— O Deus de Israel não suporta qualquer exploração de seu povo por parte de outros povos. As potências estrangeiras são personificadas na figura do todo-poderoso faraó egípcio. Elas têm interesses e poderes políticos, militares e econômicos. Por todo-poderosos que pareçam, sua força é quebrada por Javé com base no “clamor de Israel” (cf. Êx 2.23; 3.7), o que certamente quer dizer: nos seus cultos de súplica. (Esse “clamor” é conhecido a partir de outras narrativas históricas — p. ex., Jz 3.9,15; 6.6s.; 10.10, etc. — e dos salmos — p. ex., Sl 22.6). Quando Israel recorre a Javé, ele ajuda (cf. 1 Rs 8).

— A ajuda de Deus consiste no livramento da situação de escravidão, na destruição dos inimigos, no acompanhamento na peregrinação pelo deserto, na promessa de um território próprio, onde — pasme-se! — irão correr leite e mel. Isto significa, na efusiva retórica oriental: lá há mantimentos em profusão. Há aqui uma contraposição curiosa: a opressão pelo domínio político arbitrário e a vida na riqueza material. Nas histórias da “murmuração” (Êx 16.3; Nm 14.3s.; 20.2-5) o Egito com suas panelas de carne até se transfigura na terra prometida, que não se deveria ter abandonado!

— Na tradição do êxodo há, a nível de concepção, uma contraposição entre o Estado faraônico absolutista e direcionado para deuses “estrangeiros”, por um lado, e a comunidade comprometida com sua fidelidade a Javé, por outro. À pressão desgastante do Estado egípcio os/as israelitas (donas de casa; parteiras; trabalhadores — Êx 1-2) contrapõem uma resistência astuta. Depois Moisés e Aarão tornam-se os representantes da comunidade (Êx 3-15): o primeiro, um íntimo porta-voz de Javé dotado de força divina; o segundo, seu ajudante (sacerdotal), posteriormente promovido a irmão de sangue. No confronto direto com o faraó, seus funcionários para trabalhos forçados, mágicos e militares, os “fracos” de Javé prevalecem (Êx 5-11). A comunidade que confia em Javé pode — sob a liderança de seus teólogos! — se afirmar contra a supremacia do poder estrangeiro.

2.2. *Os trabalhos forçados na época de Salomão (1 Rs 9; 11-12).* As afirmações são claras, embora o texto apresente rupturas: Salomão — em contraposição ao testemunho de 1 Rs 5 — teria requisitado para os trabalhos forçados somente os habitantes originais (1 Rs 9.20-23): uma interpolação apologética. Pois a organização aparentemente muito rígida dos trabalhos forçados também é mencionada em 1 Rs 11.28 e, de acordo com 1 Rs 12, foi justamente a questão da corvêia real que levou à divisão do reino por ocasião das negociações entre Roboão, o filho de Salomão, e os representantes das tribos do norte. O antigo supervisor de trabalhos forçados da tribo de José, Jeroboão (1 Rs 11.28), assume o papel de porta-voz dos israelitas do norte descontentes: “Teu pai tornou nosso jugo muito pesado. Torna tu agora mais leves a dura servidão e o pesado jugo que ele nos impôs; assim nós te seremos submissos.” (1 Rs 12.4.) Seguindo o conselho dos jovens impulsivos que o cercavam, Roboão dá uma resposta petulante e perde as dez províncias do norte — assim o diz a tradição.

A ênfase da narrativa reside claramente na pessoa de Roboão, sua falta de jeito para a negociação, e no fato de que o reino se desfez depois da morte de Salomão. Ao lado da culpa da casa real, porém, está também a temática dos trabalhos forçados e da sua organização intra-israelita. Mais importante ainda: o trabalho forçado sob Salomão é descrito em parte com o vocabulário de Êx 1 e 5¹². Alguns exegetas pensam o contrário: que as experiências de Israel no Egito foram formuladas com o material conceptual do tempo de Salomão¹³. Em cada um dos casos, os mecanismos de opressão parecem estender-se para a história e a religião. Todo reinado tem a tendência de aumentar seu poder às custas da população.

— O resultado teológico das histórias de Salomão no que diz respeito a opressão e libertação é o seguinte: Deus não quer que o próprio governo restrinja os/as cidadãos/ãs nos seus costumes e direitos inatos, se exceda despoticamente e assim assuma o lugar de Deus (cf. Jz 9; 1 Sm 8; 1 Rs 21; Dt 17.14-20). Também a partir da perspectiva posterior, deuteronômística é vontade de Deus — assim 1 Rs 12.24 — que o Israel do Norte se separe da casa real davídica, recuse a obediência e forme um governo próprio. No norte esse acontecimento possivelmente até foi festejado como libertação do jugo judaíta (cf. o estabelecimento de um santuário estatal para o Javé “autêntico”, que “tirou do Egito”; esta é a fórmula da libertação!! — 1 Rs 12.8).

— Portanto, a mensagem da perícopes de Salomão consiste na demonstração da culpa da dinastia davídica, com a qual implicitamente está sendo exigido um novo governo para a comunidade. O objeto da exploração era Israel como um todo; a resistência do povo levou à libertação parcial das tribos do norte. Por conseguinte, em Judá a opressão perdurou. Sobre as implicações religiosas pouca coisa é dita em relação a Salomão. Sua ânsia por construir somente lhe proporcionou admiração. Mas a história judaíta como um todo é entendida, nas narrativas sobre os reis a partir de 1 Rs 11 (especialmente vv. 29-39: Aíás de Silo), como

um afastamento da verdadeira fé, pelo qual todo o povo tem de pagar com derrota e exílio (cf. principalmente 2 Rs 23.25-27; 24.1-4).

Quero somente mencionar aqui que, nos trechos legais e exortativos do AT, ainda aparece uma teologia da libertação abrangente de cunho intra-israelita, que trata da liberação de escravos por endividamento hebreus a cada 7º ano e da devolução de toda propriedade de terra penhorada ou vendida a cada 50º ano (Êx 21.1-11; Dt 15; Lv 25; Jr 34; Ne 5)¹⁴. Também esta “soltura” desempenha um papel importante na tradição (cf. Is 61) e deve ser levada em conta. Os textos mencionados permitem reconhecer as lutas pela imposição das diversas restituições. Trata-se, em todos os casos, de conflitos sociais que são travados sobre a base da fé em Javé (para a qual, desde o exílio, somente pode haver ainda “um só povo de irmãos”¹⁵). Neste sentido, a fundamentação teológica da solidariedade fraternal (comunitária!) é de suma importância. Javé tirou todo o povo do Egito e cada família o confessa (Dt 29-31; Js 24). O Deus das tribos e do reino transformou-se num Deus pessoal¹⁶.

2.3. A libertação do cativo babilônico (Is 40-55)¹⁷. O livro de Is 40-55 está repleto de um candente anseio por uma virada. Do primeiro ao último versículo ele fala de um promissor novo começo, do fim da opressão de Israel, embora o faça numa nova terminologia e sem concretizações narrativas:

Falai ao coração de Jerusalém, gritai para ela:
“Está cheio (o tempo de sua) miséria, sua culpa foi removida.” (40.2.)

Javé virá e reunirá o seu povo:

Eis que Javé vem com poder, seu braço reinará;
eis que seu despojo está com ele, seu prêmio vai diante dele.
Como um pastor ele apascenta o seu rebanho, segura-o com seu braço,
carrega os cordeirinhos no seu regaço, conduz as mães. (40.11s.)

No fim ocorre mais uma vez enfaticamente a promessa do êxodo:

Com alegria partireis (*yasa', qal*), em paz sereis guiados,
montes e coxilhas jubilam diante de vós, todas as árvores do campo aplaudem. (55.12.)

Nos anúncios polifônicos de salvação que se encontram entre Is 40 e 55 ressoa repetidamente e com força a redenção de Israel. Deus mesmo irá intervir para cobrir os deuses estrangeiros de vergonha. Ele usará Ciro, o persa, como seu instrumento, os babilônios terão que capitular. Israel poderá voltar para casa, Jerusalém será reedificada. O Sião será o lugar de peregrinação dos povos; eles agora terão que servir ao povo de Javé (cf. Is 49.22-23).

Os anseios de libertação dos israelitas proscritos são alimentados pela tradição do êxodo? Ou, ao contrário, as narrativas do Pentateuco são enriquecidas pelas experiências babilônicas? Klaus Kiesow afirma, com certas restrições, ambas as

coisas¹⁸. Ao lado de concepções mitológicas sobre a luta contra o caos (v. abaixo 2.4) e da singular mensagem de libertação aos cegos, presos, encarcerados (cf. Is 42.7,16,18ss.) ocorrem reminiscências claras da tradição da saída do Egito, embora sem a menção do faraó, do trabalho forçado especial, da murmuração no deserto, etc. (cf. somente Is 43.11-21; 48.20-22; 49.8-26; 51.9-52.12; 55.12-13).

— O resultado teológico da pregação de libertação em Dêutero-Isaías é o seguinte: sobre o pano de fundo da política babilônica do império e da religião universais, um povo deportado reclama os seus mais elementares direitos. Unicamente Javé — e não o deus de uma potência mundial — é que determina o curso dos acontecimentos. Ao povo lançado no exílio (que ali expiou a sua culpa) ele dá uma nova chance de autodeterminação e desenvolvimento do poder nacional. Jerusalém será o centro do mundo no lugar de Babel. O caminho para lá é um peregrinar por desertos perigosos, os quais, no entanto, irão florir de maneira maravilhosa. Devem-se entender de modo metafórico também as palavras sobre estradas aplanadas e o suprimento de água para os que estão retornando? Fala-se da prestação de auxílio e do júbilo da natureza, da destruição dos babilônios e do fracasso de seus deuses, da reconstrução de Jerusalém; mais tarde isso foi desdobrado de modo grandioso por Trito-Isaías (Is 60-62). I. e., as conseqüências da libertação são de natureza totalmente política, até mesmo de política internacional. E elas estão fundamentadas na descoberta de que o Deus Javé é o único soberano e que tomou em suas mãos a herança das potências mundiais. Portanto, a libertação do “cativo” é conquistada sobretudo a nível teológico pela contestação das pretensões babilônicas de domínio. À pretensão universal da potência mundial contrapõe-se a confissão universal da superioridade de Javé.

2.4. *Salmos e confissões do êxodo e da luta contra o caos.* Não é somente na literatura narrativa e profética que aparecem temas do êxodo. Eles também estão contidos na poesia cáltica. Por um lado, há ali versões poéticas mais ou menos livres da tradição em prosa, assim em Sl 78; 105; 106; 136, também em Dt 26.5-9¹⁹; por outro lado, também nos salmos, assim como já foi observado em Dêutero-Isaías, os motivos do êxodo se ligaram com o material mitológico da tradição da luta contra o caos²⁰. De exemplo sirva Sl 77.14-21:

Deus, tu vives em santidade;
que divindade é tão grande como o nosso Deus?
Tu, o verdadeiro Deus, podes realizar milagres.
Provaste aos povos o teu poder.
Libertaste o teu povo com a tua força.
Redimiste os descendentes de Jacó e José.

As águas te avistam, ó Deus.
Os mares te vêem e tremem.
Até o mar primevo estremece.
As nuvens derramam chuva com estrondo,

a massa de nuvens ruge.
Tuas flechas faíscam para cá e para lá.
Tua chegada ressoa como o barulho de carros,
raios alumiam a circunferência da terra.
O chão estremece e trepida.
Tú caminhas sobre o mar.
O teu caminho passa sobre as grandes águas,
mas não é possível achar as tuas pegadas.
Por meio de Moisés e Aarão conduziste
o teu povo como um rebanho.

De modo semelhante procede Sl 114; em Sl 66 o acontecimento do êxodo é mencionado apenas brevemente (v. 6).

— Os salmos não são tão fáceis de datar como Dêutero-Isaías. Por isso, é mais difícil determinar o seu contexto vivencial e descobrir o seu conteúdo teológico. Porém a ligação com o motivo do mar dentro do mito da luta contra o caos é significativa. Por outro lado, permanece a pergunta até que ponto Êx 14s. foi influenciado pela luta dos deuses contra o mar primevo. As implicações sociais e políticas ficam imprecisas, quando não conseguimos levantar os elementos concretos que estão por detrás da poesia cültica. Não obstante, a forma mitológica de falar compreende, em primeiro lugar, todos os poderes supra-históricos que podem ameaçar as pessoas e contrapõe a eles o Deus que mantém a vida e não é atropelado por esses poderes. Depois, identificações históricas secundárias devem ser feitas de caso para caso, pois imagens mitológicas permanecem flexíveis.

2.5. Em suma: diversos círculos da tradição vétero-testamentária elaboraram experiências de libertação da história israelita de modo cumulativo. Fundamentalmente surgiram quatro modelos de concepção e de ação: Israel sob o domínio estrangeiro — Israel é desencaminhado e explorado pela sua própria casa real — conflitos sociais intra-israelitas — aflição por causa de poderes míticos. Os modelos básicos do sofrimento, da revolta e da redenção estão amplamente tipificados em cada âmbito; isto não exclui uma influência mútua. Para a comunidade judaica antiga, na qual todos os quatro modelos foram acolhidos e usados na superação de crises, resultaram diversos modelos de reação na necessidade: cultos de lamentação (“clamar a Javé”), resistência subversiva, anúncio profético de desgraça, reflexão teológica, denúncia dos deuses estrangeiros, demonstrações divinas de força, canto hínico, etc.

3. “Libertação” na América Latina

A mensagem da solidariedade de Javé com os pobres, da sua ação salvadora em favor dos escravizados, da saída de situações de aperto e violência, da promessa de uma nova terra e uma nova sociedade, bem como das respectivas possibili-

dades de atuação dos oprimidos, oferece muitos pontos de contato e de identificação para os grupos latino-americanos que se deram conta da miséria social das grandes massas (50 a 80% da população vivem abaixo do limite da pobreza) e a identificaram como o problema eclesial e teológico de maior urgência. As diferenças entre a sociedade latino-americana atual e a israelita antiga, por sua vez, estão suficientemente claras.

3.1. O mais fácil para as pessoas que foram passadas para trás, privadas de seus direitos e maltratadas é a identificação direta com o Israel escravizado no Egito e na Babilônia e com os menos privilegiados no próprio povo de Deus. “Essas massas oprimidas, das quais Deus se compadece, somos nós!” Cada leitor /a da Bíblia de uma comunidade de base se descobre, por assim dizer de um só golpe, na Sagrada Escritura. A coincidência é total e acima de qualquer dúvida. Trabalho duro, mal pago? Sim, é o que há no campo, nas plantações de cana-de-açúcar, algodão, cítricos, café, bem como na cidade, nas empresas industriais e prestadoras de serviços ou na própria casa. Violência contra os pobres? Sim, total, de parte da polícia, dos esquadrões da morte, dos chefes e doadores de recursos, dos cafetões e muitos latifundiários. Chances desiguais? Sim, devido a arbitrariedade de autoridades, falta de infra-estrutura (especialmente: instituições de ensino, atendimento médico, moradias dignas, empregos e meios de transporte). A grande maioria da população latino-americana de cerca de 400 milhões de pessoas vive, conforme qualquer padrão, em condições indignas de pessoas. Culpados disso são a exploração interna e externa, a corrupção e o governo arbitrário. As noções vétero-testamentárias do povo maltratado de Javé são elásticas o suficiente para serem assumidas sem rodeios e sem mediação hermenêutica como modelo de interpretação para a própria situação.

3.2. Isso se aplica também às orientações para a atuação contidas no AT? Libertação só pode ser alcançada por meio da transformação das estruturas sociais existentes. Os poucos privilegiados, nas mãos dos quais confluem três quartos da renda total, não desistirão voluntariamente de suas posições de poder e de seus lucros. Justiça e dignidade humana não são possíveis sob as condições de um capitalismo desenfreado. Portanto, é necessário que os bens e as chances de vida sejam socialmente repartidos de maneira nova. As teologias da libertação têm um ímpeto para a ação sócio-política. “Ver” — “julgar” — “agir”: este é o nome das estações para uma participação responsável na vida pública. E cada cristão/ã é conclamado/a a assumir essa responsabilidade por causa dos que foram lançados na miséria. Não o crer ou a reflexão teológica são os critérios últimos para o ser-cristão, mas o evangelho de Cristo traduzido em ação própria. A ortodoxia será estéril enquanto a ortopraxis não vivificar a doutrina cristã²¹.

A escolha dos meios não é o primeiro problema. O uso da violência não é excluído *a priori*, mas sim pela própria situação (as massas famintas são pobres

demais, doentes demais, incultas e inexperientes demais)²². A violência por parte dos pobres seria apenas legítima defesa, pois as minorias dominantes praticam há séculos a mais brutal violência contra os fracos. O que resta àqueles é tradicionalmente auto-estima pessoal²³, consciência política²⁴, amor ativo ao próximo e formação de comunidade²⁵, infiltração de organizações e partidos e sua impregnação com a semente do reino de Deus²⁶.

3.3. A reflexão teológica, segundo a experiência dos teólogos da libertação latino-americanos, sempre aparece somente num segundo momento. Teologia é reflexão sobre a prática libertadora que surge espontaneamente em situações de opressão (cf. Êx 2.11-15). Mas como análise posterior e como formulação teórica a teologia — e justamente também a teologia da libertação! — é necessária. Ela reconhece que, desde o princípio, a fé cristã está direcionada para a redenção e libertação da pessoa como um todo e da sociedade. Ela é, em sentido abrangente, “fé política”. Portanto, a reflexão sobre ela torna-se “teologia política”. O que é o “político” não está dado previamente nem na Bíblia nem na tradição, devendo ser aprendido com as ciências sociais atuais. Conseqüentemente torna-se necessária uma fase de trabalho sócio-analítica, pré-teológica, antes que, por meio de uma “mediação” hermenêutica e bíblica, os conteúdos tradicionais do evangelho libertador possam ser levantados e propostos para a discussão em torno da práxis cristã responsável na atualidade²⁷. Na reflexão sócio-analítica os teoremas marxistas desempenharam um papel mais ou menos importante para todos os teólogos da libertação latino-americanos²⁸. A fundamentação teórica da teologia da libertação teria se tornado obsoleta após a dissolução do bloco socialista e da suposta refutação “do socialismo”²⁹?

3.4. Devemos partir da realidade vivencial da fé libertadora nas comunidades de base. De acordo com o testemunho unânime de estudantes que nos últimos anos passaram um ano como intercambistas no Brasil (São Leopoldo, São Paulo, Salvador da Bahia), a base da teologia renovadora não morreu. Comunhão aberta, esperança inflexível de justiça e amor, gratidão por possibilidades de sobrevivência e solidariedade humana: isto sustenta as pessoas que se vêem expostas a uma deterioração da situação econômica inimaginável para olhos europeus³⁰. O depauperamento de grandes contingentes populacionais aumentou; porém a fé cristã vive em meio à miséria. A razão disto é a incrível espiritualidade das comunidades de base³¹. Êxodo, libertação sempre significam primeiro emancipação espiritual dos poderes da opressão. Sem essa transformação interior que liberta o indivíduo e a comunidade para a verdadeira solidariedade humana, de nada adiantarão a melhor saída espacial da “casa da servidão” e a entrada na terra prometida³². Ademais, também nos tempos das lutas políticas já se apontou ocasionalmente para a impotência das comunidades de base³³. Há exemplos suficientes de reformas e revoluções que fracassaram em si e por si mesmas. Também Israel carrega em sua tradição a lembrança de que o povo liberto “murmurava”, “se endurecia”,

“pecava”, “se desviava do caminho certo”, “se prostituía afastando-se de Deus”, e assim por diante. Portanto, a renovação da pessoa, tanto do opressor como do oprimido³⁴, é parte central da mensagem da libertação. Mas, por mais importante que seja o processo de conscientização, ele não acontece em função de si mesmo e a libertação não pára nele. A transformação da sociedade é o alvo³⁵.

Ao mais tardar neste ponto é preciso abordar os esforços teóricos de teólogos da libertação no sentido de incluir a nova situação mundial na sua reflexão. Walter Altmann, p. ex., a esboçou no Dia da Igreja de Munique em 1993. Uma formulação prévia de suas exposições sobre a força transformadora da fé já se encontra em sua palestra no Dia da Igreja de Frankfurt em 1987; seu tema ali foi “Experimentar Libertação em Cristo”³⁶. O exegeta Pablo Richard o faz numa série de artigos publicados na revista *Pasos*. Um desses artigos chegou até o Brasil e ali foi traduzido e publicado na revista *Estudos Teológicos*, da Escola Superior de Teologia de São Leopoldo³⁷. Ele constata que o fim da guerra fria e a dissolução dos blocos ideológicos de poder, de fato, significam uma cesura profunda na história e necessariamente irão repercutir na teologia da libertação. De acordo com a sua análise, desapareceu para o capitalismo (“a economia de livre mercado”), ao menos no âmbito internacional, toda motivação para ainda apresentar o seu lado social. Anteriormente isso era necessário para poder subsistir contra a concorrência do Leste. Era necessário exibir um verniz humanitário. Agora se pode ignorar sem escrúpulos e impunemente a população “supérflua” do Terceiro Mundo, abandoná-la à sua miséria ou literalmente destruí-la, como foi ensaiado na Guerra do Golfo.

O mesmo pensa W. Altmann: os pobres não são mais necessários como mão-de-obra nas indústrias automatizadas; eles são supérfluos e tornam-se perigosos. Uma consideração não é mais necessária; repressão e eliminação da população indesejada são a meta secreta das nações industrializadas. Isto significa: mais do que nunca a exigência do momento para os/as cristãos/ãs é a solidariedade com os que foram despachados, os “excluídos”. Só que este solidarizar-se e a luta dele resultante não acontecem mais no plano da política, mas na vida civil, não mais no plano do poder militar, mas na cultura, ética e religião. Os pobres, que agora já nem são mais “oprimidos”, mas completamente “excluídos”, “expulsos”, não têm mais força para o confronto político e militar. Mas eles são superiores na sua espiritualidade, sua humanidade, sua fé³⁸. Por isso, atuam em três níveis contra a “nova ordem mundial” homicida: nos movimentos populares pela libertação da mulher, da população indígena original, das culturas afro-brasileiras. Nas comunidades de base a mensagem bíblica libertadora continua tendo o papel principal. Ela leva a reformar a vida diária nos termos do evangelho. Finalmente, na teologia acadêmica e eclesial será necessário ocupar-se de novo com as ciências econômicas, sociais e ecológicas, a fim de adquirir novos critérios de avaliação³⁹. A explanação de Pablo Richard desemboca na conclamação à cooperação a nível mundial e inter-religioso de todos os que querem a libertação dos pobres. — De modo semelhante argumenta Milton Schwantes no acima mencionado estudo

bíblico “Arvorezinhas como Flechas”: a fraqueza dos que foram privados dos direitos e dos excluídos se mostrará superior ao poder dos ricos.

3.5. Em suma: como podemos enquadrar as mudanças na teologia da libertação? Teriam os/as teólogos/as resignado? Seriam espiritualidade e interioridade desculpas de pensadores cujas esperanças se desfizeram: teria ficado evidente que suas utopias de uma sociedade justa eram como bolhas de sabão? Então, no fundo, a Congregação romana para a Doutrina da Fé teria razão ao afirmar que a teologia da libertação é uma heresia infectada pelo liberalismo protestante e pelo ateísmo marxista⁴⁰? Ou, tendo em vista as circunstâncias internas da América Latina: tornou-se realmente impossível articular a fé cristã e a esperança cristã em termos sócio-políticos? Seria correta a avaliação dos teólogos citados de que a situação dos pobres no “Terceiro Mundo” piorou drasticamente depois da derrocada do bloco socialista e que eles estão completamente à margem? O quadro geral da América Latina é, de fato, deprimente, porque a miséria econômica se acentua cada vez mais e o empobrecimento aumenta sem parar. A depredação da natureza acelerou-se, a situação dos direitos humanos pouco melhorou — apesar de vários governos civis recentemente instalados —, as reformas necessárias não aconteceram, a corrupção é mais inescrupulosa do que nunca, o arbítrio persiste também nas democracias, mais pessoas sofrem e morrem em condições das mais indignas. Teologia da libertação? Ela é capaz de alcançar as consciências e mudar as estruturas? Ela o fez?

4. Comparações e Conclusões

4.1. Por mais grave que possa ser, para a nossa perspectiva européia, desistir da ação política (no entanto, deveríamos registrar também entre nós certo esmorecimento da consciência política e dos movimentos de massa democráticos e suprapartidários), os/as colegas da América Latina vivenciam bem de perto a “virada da história” de 1988/89 e suas conseqüências. Num primeiro momento, o seu juízo sobre as possibilidades de ação das comunidades de base deve ser aceito. O “recuo” para a espiritualidade, para o anseio humano universal por libertação, para a solidariedade ecumênica é compreensível quando outros caminhos estão obstruídos. Entretanto, mesmo sob as circunstâncias atuais ele não significa uma desistência da transformação da sociedade opressora. Ao contrário: tanto Pablo Richard como Milton Schwantes buscam essa transformação do monstro e são de opinião que a força espiritual existente nos pobres pode efetua-la. Pois como haveria de ser possível uma “integração” dos excluídos (Romeo Rey)? As fileiras (e limites!) dos que têm posses estão firmemente cerradas. Aí não haverá acolhida pacífica dos que passam fome. Se a sociedade industrializada está de tal modo protegida contra os excluídos, então só ajuda mesmo uma transformação política. Mas pode ela ser estimulada pelo bom exemplo dos pobres, sem pressão

social? A prova de que teólogos/as da libertação alimentam uma esperança assim está na sua experiência de vida e fé, que é tão diferente da européia. O esforço por um novo instrumental científico de análise social (Pablo Richard) é igualmente compreensível a partir da situação dos/as colegas latino-americanos, que estavam constantemente expostos/as a acusações de marxismo. Mas, pelo fato de nunca estarem na dependência da ideologia da luta de classes e o modelo básico de “opressão” e “libertação” ser, antes, um padrão bíblico de interpretação, eles/as não deveriam atribuir valor demasiado a essas acusações.

4.2. Os enunciados vétero-testamentários do êxodo e da libertação oferecem auxílios interpretativos de amplitude considerável. Situações históricas concretas podem ser identificadas no máximo de modo esquemático; elas até iriam reduzir consideravelmente a relevância dos modelos teológicos de libertação existentes. Opressão e escravização são produto do arbítrio autocrático, da obsessão do poder e fixação no lucro, tanto por parte das elites externas como internas. Deus se coloca do lado dos excluídos contra os que dominam com a exigência de chances de vida e dignidade humana para aqueles. A visão alternativa de uma sociedade “igualitária”, que dá direito de viver a todas as pessoas, aflora principalmente nas leis sociais do Pentateuco e em alguns profetas. No AT, os meios pelos quais se pode atingir o alvo de uma sociedade assim variam substancialmente, como vimos. Da resistência passiva até a astúcia e a violência individuais, das “guerras de Javé” com ou sem a participação de guerreiros de Israel até o canto coral levítico que faz os inimigos se aniquilarem mutuamente (2 Cr 20.20-24), do trabalho de reflexão teológica até exibições mágicas, nenhuma das formas de superação de crises da Antiguidade deixa de ser mencionada. A partir desta perspectiva podem-se ao menos discutir também a reorientação das comunidades de base e a reestruturação da teologia da libertação. Os mecanismos concretos de opressão, a sua fundamentação ideológica e as possibilidades dos marginalizados é que determinam a práxis e a teoria da teologia da libertação.

4.3. As teologias contextuais existentes em volta do globo não podem deixar a nós, na Europa, indiferentes. Por mais que sejamos desafiados a nos confrontar de modo crítico com elas, uma coisa deveria estar fundamentalmente clara: o monopólio teológico das igrejas das nações industrializadas do Ocidente foi quebrado. Nós só podemos fazer teologia autêntica, comprometida com o evangelho de Jesus Cristo, no diálogo ecumênico entre parceiros. Quem não está disposto a levar a sério as vozes das igrejas do “Terceiro” Mundo e insistir na superioridade da teologia européia (alemã; norte-americana) já abandonou o fundamento do evangelho universal e se encontra numa espécie de monólogo narcisista ou autista.

4.3.1. As razões do entrelaçamento ecumênico de toda teologia cristã têm diversos níveis e tornam impossível uma postura de espectador da nossa parte. Por um lado, os cristãos (mas também os judeus e muçulmanos) em todo o mundo

estão dentro de uma tradição comum de transmissão e interpretação. Nenhum grupo ou nenhuma confissão pode declarar a si mesmo/a “mestre/a” da Escritura e simplesmente ignorar todos os demais esforços por orientação religiosa. Os modelos básicos da tradição vétero-testamentária (também da neotestamentária, grega e romana) são comuns, p. ex., às igrejas latino-americanas e européias. Portanto, temos de ouvir uns aos outros para além da distância cultural e social, bem conscientes de que a palavra universal nunca está presente em sua forma pura, mas sempre, em todos os povos, confissões e camadas, só “fala dialeto” (Pedro Casaldáliga)⁴¹.

Ao entrelaçamento ecumênico acrescenta-se o econômico, que resulta da longa — e nem de longe terminada — história colonial do continente latino-americano. O depauperamento das massas na América Latina — uma verdade óbvia, que na Europa, no entanto, nunca será levada a sério — deve ser atribuído em grande parte à política econômica das potências coloniais e industriais⁴². Não “pegam” as manobras européias para distrair a atenção, as quais argumentam com as estruturas feudais persistentes, o crescimento populacional e a corruptibilidade dos latinos. As raízes do mal são as dependências econômicas do mundo industrializado, a desistência da formação de um mercado interno latino-americano exigida externamente e imposta internamente contra a vontade da maioria da população e, em decorrência disso, as reformas agrárias impedidas, adiadas e desperdiçadas com o apoio integral das instituições de crédito mundiais. Os europeus lucram de maneira inimaginável em cima do subdesenvolvimento e da exploração também do continente latino-americano e não têm o menor interesse em ajudar ali uma indústria estrangeira e potencialmente concorrente⁴³. Geralmente dá-se um leve sorriso diante da referência ao envolvimento culposo da Europa no destino da América Latina; infelizmente, porém, ele é verdadeiro. E quem viveu por mais tempo naquele longínquo continente conhece por experiência própria e amarga a dominação estrangeira⁴⁴.

4.3.2. Na teologia européia, especialmente na alemã, é preciso reavaliar os modelos básicos tradicionais da compreensão de Deus, de ser humano e de sociedade à luz das experiências ecumênicas. As tradições ocidentais tradicionais estão, na maioria, comprometidas com um pensamento orientado pela ordem que procura assegurar o *status quo*. Isso não causa admiração, pois os/as teólogos/as de nosso mundo pertencem à camada majoritária de pessoas que desejam preservar os seus bens e privilégios. Mas a maioria dos/as cristãos/ãs nos países explorados clama por dignidade humana e justiça. As suas vozes podem ser ouvidas mais ou menos fracamente também nas igrejas e faculdades, elas se manifestam de modo mais perceptível nos “Grupos Um-Só-Mundo”, nas academias, nos grêmios cristãos internacionais, no “processo conciliar” que passou. Podemos, sob o impacto dessas manifestações teológicas, manter as nossas “teologias da ordem”? O conservadorismo inerente à teologia e à prática eclesial alemãs gosta de se enfeitar

com motivos altruístas e universais; no entanto, ele está a serviço unicamente da preservação do poder dos próprios grupinhos e estruturas. Ordens sancionadas teologicamente, não importa de que tipo — quer se apóiem na criação ou na cultura ou na tradição confessional —, devem prestar contas, na perspectiva ecumênica, aos pobres do mundo, ou, no mesmo sentido, ao Deus dos pobres. Somente se passarem por este teste elas adquirem relevância ecumênica.

4.3.3. A partir da tradição bíblica chega até nosso tempo e região o sopro da paixão pela dignidade e pela vida dos marginalizados⁴⁵. O engajamento de legisladores, comunidades, profetas, sábios e salmistas do AT pelos socialmente desclassificados surge das experiências históricas concretas de sofrimento de Israel. Experiências semelhantes são feitas quase em todo lugar e tempo pelas pessoas; é-lhes própria certa constância antropológica e, por isso, elas têm em si certa importância universal. Na tradição bíblica essas experiências se tornaram conformadoras da tradição. Toda a Bíblia é uma coleção de escritos de excluídos — das comunidades judaicas tardias e das primeiras comunidades cristãs. Suas mensagens sobre o Deus único que busca, consola, salva e traz à vida os pobres estão em contradição com os interesses das elites de poder e dos cidadãos bem situados. Uma Bíblia dos ricos teria que ser diferente — mais orientada para a economia de mercado, para o individualismo, para o sucesso! Mas os/as cristãos/ãs da América Latina e de outros países marginais retomam a teologia dos pobres. Ela lhes está escrita no corpo. Para eles a transformação do mundo em justiça é uma questão de sobrevivência. Não é mais possível continuar por muito tempo como até agora. A uma fase de atividade sócio-política das comunidades de base segue-se agora, sob a pressão da situação que está se deteriorando, a mudança da ênfase para a espiritualidade dos excluídos. Tomamos conhecimento disso com perplexidade, pois tememos uma perda de autoconfiança. Mas talvez a reorientação seja uma chance: ela onera a nós, os bem situados, com a responsabilidade pelas necessárias mudanças estruturais, ela possivelmente inaugura um diálogo ecumênico menos temeroso e permite que os ricos descubram o Deus dos pobres de maneira nova.

Notas

- 1 Cf. Theo WITVLIET, *Befreiungstheologie in der Dritten Welt*, Hamburg, 1986; uma bibliografia mais antiga é a de Hans TÖPFER, *Theologie der Gesellschaft*, Frankfurt, 1977. A bibliografia de originais mais recente é acessível através da *Bibliografia Anotada*, Buenos Aires, e da *Bibliografia Bíblica Latino-Americana*, São Paulo, bem como através de coletâneas européias e norte-americanas: cf. Hans-Jürgen PRIEN; ed., *Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie*, Göttingen, 1981, 2 vols.; Horst GOLDSTEIN, ed., *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Düsseldorf, 1991, e através da “Bibliothek Theologie der Befreiung” publicada pela Editora Patmos de Düsseldorf, etc.
- 2 Cf. para o AT: Erhard GERSTENBERGER, *Der Realitätsbezug alttestamentlicher Exegese*, in: VTSuppl., Leiden, 1985, vol. 36, pp. 132-144; —, *Biblexegese in Lateinamerika und Europa*,

- Deutsches Pfarrerblatt*, 94(2):47-50, 1994; —. *Theologie der Befreiung: der Aufbruch der Kirche in Lateinamerika, braunschweiger beiträge für theorie und praxis von ru und ku*, (4):5-17, 1992.
- 3 Cf. Franz HINKELAMMERT, *As Armas Ideológicas da Morte*, São Paulo, Paulinas, 1983; Diulio BIANCUCCI, *Einführung in die Theologie der Befreiung*, München, 1987; Roberto GAMBINI, *Espelho Índio; os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*, Rio de Janeiro, 1988; Cláudio BARCELOS, *Mord in São Paulo*, Frankfurt, 1994.
 - 4 Cf. George V. PIXLEY & Clodovis BOFF, *Opção pelos Pobres*, Petrópolis, Vozes, 1986; Thomas BUHL, ed., *Option für die Armen*, Leipzig, 1990; Horst GOLDSTEIN, “*Selig ihr Armen*”, Darmstadt, 1989; Fernando CASTILLO, ed., *Die Kirche der Armen in Lateinamerika*, Fribourg, 1987.
 - 5 Milton SCHWANTES, *Blümchen als Pfeile* (manuscrito), p. 3.
 - 6 Em sentido estrito também as teologias da revelação e da palavra são contextuais, porque são compostas sempre de maneira nova; mas os “construtores” não admitem essa vinculação com o tempo e o lugar.
 - 7 Cf., p. ex., o Documento *Kairós*, da África do Sul, em *epd-dokumentation*, (21):28-40, 1986; Per FROSTIN, *Liberation Theology in Tanzania and South Africa*, Malmö, 1988; K. APPIAH-KUBI & S. TORRES, *African Theology en Route*, Maryknoll, 1979; G. M. SETILOANE, *African Theology; an Introduction*, Johannesburg, 1986; Thor H. HOVLAND, *O Novo Paradigma da Teologia Africana, Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 33(3):213-226, 1993.
 - 8 Cf., p. ex., o hino do Dia da Igreja dos anos 60/70: “Quando o Mar Vermelho der passagem, então sairemos da terra da escravidão e iremos para casa livres.” — De onde sairemos e para onde iremos na Alemanha deste tempo de bem-estar?
 - 9 Cf. principalmente George V. PIXLEY, *Êxodo*, São Paulo, 1987 (o original em espanhol foi publicado em 1983 sob o título *Êxodo, una Lectura Evangélica y Popular*, Cidade do México). Ele apresenta os diversos níveis da tradição e, assim, confere significado teológico à análise da crítica literária.
 - 10 Assim já Martin NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart, 1930, e recentemente, com acentos novos e horizonte arqueológico muito maior, Nils Peter LEMCHE, *Early Israel*, Leiden, 1985 (VTSuppl, 37); Gösta W. ALSTRÖM, *The History of Ancient Palestine*, Sheffield /Minneapolis, 1993, pp. 334-390.
 - 11 Cf. Werner H. SCHMIDT, *Exodus*, Neukirchen-Vluyn, 1988, pp. 36-40 (BKAT, II/1); G. V. PIXLEY, op. cit., pp. 19-20.
 - 12 P. ex., a corvéia é designada de *mas* (Êx 1.11; 1 Rs 4.6; 5.28; 9.15,21; etc.); o trabalho forçado é “*bodah haqqashah*” (Êx 1.14; 2.23; 5.11; 1 Rs 12.4). Também em relação a Salomão são mencionados “*ciudades-depósito*” (1 Rs 9.19), além dos habitantes originais com seus nomes cananeus (1 Rs 9.20); cf. quanto a isso Êx 1.11; 3.8. Certo, os construtores salomônicos trabalham com pedra bruta; mas que outra coisa se poderia esperar na montanhosa Canaã? Os trabalhadores egípcios têm que fabricar tijolos.
 - 13 Assim também G. V. PIXLEY, op. cit., pp. 10-12.
 - 14 A respeito da tradição como um todo cf. Frank CRÜSEMANN, *Die Tora*, München, 1992; a respeito de Lv 25 cf. Erhard GERSTENBERGER, *Das dritte Buch Mose, Leviticus*, Göttingen, 1993, pp. 337-364 (ATD, 6).
 - 15 Cf. Lothar PERLITT, *Ein einzig Volk von Brüdern*, in: D. LÜHRMANN & G. STRECKER, ed., *Kirche*, Tübingen, 1980, pp. 27-52.
 - 16 Cf. Rainer ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels*, Göttingen, 1992.
 - 17 Cf. também Wilhelm CASPARI, *Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer*, Giessen, 1934 (BZAW, 65): a coleção de Is 40-55 é material comunitário e não obra de um único “profeta”.

- 18 Klaus KIESOW, *Exodustexte im Jesajabuch*, Fribourg/Göttingen, 1979 (OBO, 24); cf. também Jean M. VINCENT, *Studien zur literarischen Eigenart und zur geistigen Heimat von Jesaja, Kap. 40-55*, Frankfurt, 1977, capítulo IV: Jes 51,9-11 und die Exodustradition, pp. 108-124.
- 19 O vocabulário do “pequeno credo histórico” (G. von Rad) confere em grande parte com o dos relatos do êxodo.
- 20 Cf. Fritz STOLZ, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem*, Berlin, 1970 (BZAW, 118).
- 21 Em todas as publicações clássicas de teólogos/as da libertação a origem da teologia a partir da vida e o direcionamento de toda reflexão cristã para a práxis é uma preocupação fundamental. Em lugar de muitas referências bibliográficas: Carlos MESTERS, *Vom Leben zur Bibel — von der Bibel zum Leben*, Maiz/München, 1983, 2 vols.
- 22 Cf. Hélder CÂMARA, *Revolução dentro da Paz*, Rio de Janeiro, Sabiá, 1968.
- 23 Paulo FREIRE, *Pedagogia do Oprimido*, 3. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975.
- 24 Enrique DUSSEL, *Ética Comunitária*, 2. ed., Petrópolis, 1987.
- 25 A bibliografia sobre as comunidades de base é imensa: cf. p. ex. Almir Ribeiro GUIMARÃES, *Comunidades de Base no Brasil*, Petrópolis, 1978; Faustino Luiz Couto TEIXEIRA, *Comunidades Eclesiais de Base*, Petrópolis, 1988; Christina BRANDL & Paul IMHOF, eds., *Brasilien, wo der Glaube lebt*, Kevelaer, 1990.
- 26 A meta da ação cristã é a utopia real da sociedade justa, digna do ser humano: cf. Clodovis BOFF, *Comunidade Eclesial — Comunidade Política*, Petrópolis, 1978, e os títulos mencionados acima na nota 25.
- 27 Teóricos profundos da teologia da libertação na América Latina são, p. ex., Ronaldo MUÑOZ, *Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, 1974; Enrique DUSSEL, *Herrschaft und Befreiung*, Münster, 1985; Juan Luis SEGUNDO, *Libertação da Teologia*, São Paulo, 1978; Segundo GALILEA, *Teologia da Libertação*, 3. ed., São Paulo, 1982; J. Míguez BONINO, *A Fé em Busca de Eficácia*, São Leopoldo, Sinodal, 1987. Cf., porém, principalmente Hugo ASSMANN, *Teologia desde la Práxis de la Liberación*, Salamanca, 1976, e Clodovis BOFF, *Teologia e Prática; a Teologia do Político e Suas Mediações*, Petrópolis, 1978 (dissertação reformulada, Lovaina, 1976).
- 28 Além dos autores mencionados acima na nota 27, cf. também José P. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, Salamanca, 1972; Otto MADURO, *Religião e Luta de Classes*, Petrópolis, 1981.
- 29 Cf. Francis FUKUYAMA, *O Fim da História e o Último Homem*, Rio de Janeiro, Rocco, 1992.
- 30 Cf. os cadernos temáticos das *Brasiliennachrichten* dos franciscanos de Mettingen, como p. ex. *Brasilien am Abgrund*, Mettingen, 1993 (nº 112).
- 31 Cf. o escrito programático de João Cabral de MELO NETO, *Morte e Vida Severina*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1981, com o tema condutor: “A esperança é a última que morre”; Hermann BRANDT, *Gottes Gegenwart in Lateinamerika*, Hamburg, 1992 (Hamburger Theologische Studien, 4); mas também a exposição crítica de Danilo R. STRECK, *Comunidades Eclesiais de Base: Mito e Realidade*, *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 32(3):287-298, 1992.
- 32 Cf. Teófilo CABESTRERO, *Mystik der Befreiung*, Wuppertal, 1981.
- 33 Cf. Leonardo BOFF, *Teologia do Cativo e da Libertação*, Lisboa, Multinova, 1976.
- 34 Paulo FREIRE, *Pedagogia do Oprimido*, ainda é guia nesta questão.
- 35 Cf. Hélder CÂMARA, op. cit. (nota 22); —, *Der Anwalt der Gerechten*, Gütersloh, 1987.
- 36 Walter ALTMANN, In Christus Befreiung erfahren, in: K. von BONIN, ed., *Deutscher Evangelischer Kirchentag Frankfurt 1987*; Dokumente, Stuttgart, 1987, pp. 234-248. Cf. ID., *Dritte Welt und wir angesichts der Entwicklungen in Europa*, *Junge Kirche*, Hamburg, (1):4-15, 1991; —,

- Nachdenken über mehr Gerechtigkeit, in: K. von BONIN, ed., *Deutscher Evangelischer Kirchentag München 1993*, Gütersloh, 1993, pp. 749-752.
- 37 Pablo RICHARD, A Teologia da Libertação na Nova Conjuntura; Temas e Novos Desafios para a Década de Noventa, *Estudos Teológicos*, São Leopoldo 31(3):206-220, 1991.
- 38 ID., *ibid.*, pp. 212-214.
- 39 *Ibid.*, pp. 214-218.
- 40 Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Instrução sobre Alguns Aspectos da "Teologia da Libertação"*, Petrópolis, Vozes, 1984 (Documentos Pontifícios, 203).
- 41 Cf. Ulrich SCHOENBORN, Das universale Wort spricht nur Dialekt, in: —, *Gekreuzigt im Leid der Armen*, Mettingen, 1986, pp. 109-143.
- 42 Toda história econômica do continente, querendo ou não, ilustra essa questão: p. ex., Clarence F. JONES, *South America*, New York, 1930; Vitorino Magalhães GODINHO, *Mito e Mercadoria; Utopia e Prática de Navegar*, Lisboa, 1990; cf. também Dieter BORIS., *Ursprünge der europäischen Welteroberung*, Heilbronn, 1992.
- 43 Cf. Kurt Rudolf MIROW, *A Ditadura dos Cartéis*, 3. ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978; Franz HINKELAMMERT, *op. cit.* (nota 3).
- 44 P. ex., através da doação de leite em pó a produção local de leite (pequenos produtores!) foi fortemente prejudicada; depois vendeu-se o leite em pó a preços majorados. A produção de feijão no Brasil (alimento principal!) sofre sensivelmente sob a imposição da implantação de monoculturas voltadas para a exportação. O mercado do café (o que vale também para a soja, o trigo, o algodão, etc.) está sujeito às oscilações do mercado mundial que em grande medida são ditadas pelos países industrializados.
- 45 Cf. Julio de SANTA ANA, *A Igreja e o Desafio dos Pobres*, Petrópolis, 1980.

Erhard S. Gerstenberger
Fasanenweg 29
35394 Giessen
República Federal da Alemanha

(Tradução: Nélio Schneider)