

versão e transformação, uma opção pelos excluídos da História que são protagonistas da Nova História, enfim, uma missão que nos leve a propagar o Evangelho no campo, na cidade e para todas as raças do planeta.

Para finalizar, segue adiante o que produzimos com muita dedicação. São artigos, notas, teses e dissertações que abrilhantam a

nossa Revista. Desejamos a todos um Natal de alegria, união e prosperidade. Que o Menino-Deus esteja presente entre todos, fazendo de cada lar, de cada coração, um presépio. Que em 1994 possamos com esperança renovar e manter a nossa amizade fraterna, sobretudo, através da **REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA**.

A Redação

TEOLOGIA E LITERATURA. UMA REFLEXÃO TEOLÓGICA A PARTIR DA ANTROPOLOGIA CONTIDA NOS ROMANCES DE JORGE AMADO¹

Pe. Dr. Antonio Manzatto

INTRODUÇÃO

A teologia é uma ciência. A literatura é uma arte. Podem elas estabelecer relações recíprocas? À primeira vista elas não têm nada em comum, ou então pouca coisa. Habitualmente, a teologia é vista como algo sério, como um trabalho, enquanto a literatura é vista como diversão, um momento de lazer.

Depois de algum tempo, porém, a arte e, por conseguinte, a literatura, são vistas de uma outra maneira. Uma obra de arte, seja ela um livro ou uma pintura, tem um sucesso e um reconhecimento público muito maior que qualquer livro

de teologia, adquirindo uma grande importância para o mundo contemporâneo. Esse fato ajuda-nos a perceber que a literatura foi esquecida na pesquisa teológica ou, ao menos, ela não foi vista pelo teólogo em todos os seus aspectos e com todo seu valor.

É verdade que a teologia utilizou várias e diferentes mediações ao longo dos séculos para expressar sua mensagem ou para ser ajudada em sua reflexão. Durante muito tempo a filosofia fez esse papel de mediação, e ainda o faz, mas hoje com companhia: a importância da história, da lingüística, da sociologia, da antropologia nos trabalhos teológicos não é

1. Este artigo retoma algumas das idéias contidas na última parte da tese doutoral apresentada na Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Lovaina, Bélgica, em março de 1993, e que tem por título *Teologia e Literatura. Uma reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*.

mais contestada por ninguém. No entanto, querer refletir sobre literatura e teologia pode parecer uma alienação em face de um mundo atravessado por conflitos. Entretanto, se a literatura é uma arte, ela não nos separa necessariamente da realidade do mundo. Por sua natureza, a literatura, como arte, é um fato de civilização, condicionada por seu meio. Ela revela uma mensagem, e revela também a personalidade de seu autor, sua sociedade. A literatura revela mais que sua mensagem declarada, como o fazem todas as artes.

Se a literatura é influenciada por seu meio, ela exerce também uma influência sobre as pessoas, sobre a sociedade à qual ela é dirigida ou com a qual ela dialoga. Há aqui uma interação dialética de influências². A literatura, sobretudo a de ficção, não nos separa do mundo; antes, ao contrário, pode colocar-nos em relação mais direta com ele, seja como criatividade, pois não existe ficção sem experiência do mundo, seja como crítica, pois, da mesma forma, não existe ficção sem negação do mundo.

A literatura se refere ao mundo não como as ciências o fazem, mas por imagens e símbo-

los. Ela é uma representação do mundo apresentando uma cosmovisão: é um olhar sobre a realidade, as coisas, os homens, os sonhos humanos; é também um julgamento de valor, ainda que não formalmente, e revela valores vividos pelos homens; mostra uma compreensão do homem, falando sempre do ser humano; apresenta-o, critica-o, mostra o homem vivendo. Sua ocupação é sempre o humano, concreto, situado. Nesse sentido, ela é antropocêntrica, e pode mesmo ser um lugar privilegiado para a revelação da verdade antropológica, da verdade sobre o homem, já que ela, falando do mundo do possível, pode nos mostrar não apenas o que o ser humano é, mas também o que ele pode ser, o que ele é chamado a ser. Essa verdade antropológica, evidentemente, não deve ser buscada do lado da historicidade da narração, já que ela é ficção, mas do lado da significação. O que é verdadeiro num romance não é necessariamente a história que é narrada, mas a reflexão que se faz, através das imagens e símbolos, sobre a realidade humana.

Aqui, cabe sublinhar a importância do antropológico para a reflexão teológica³. O antropológi-

co não constitui apenas um apêndice à reflexão teológica mas, mais que isso, ele se apresenta com capacidade de revelação do divino. Com efeito, o Deus cristão se revela aos homens na história humana e através do humano. Foi assim no Antigo Testamento, onde Deus se comunica com seu povo através da história desse povo. Foi assim também no Novo Testamento, onde Deus revela-se aos homens em Jesus, homem e Deus verdadeiro. Foi assim ao longo de toda a história humana, e é assim ainda hoje, quando Deus comunica-se com os homens através dos acontecimentos, da história e da vida humana. Em teologia, o antropológico tem valor fundamental.

Para chegar ao antropológico, à compreensão do que é o homem e do que ele significa, a teologia pode ser ajudada por vários tipos de mediações, como dissemos. Ela pode fazer apelo à filosofia e às ciências em geral, com destaque para as chamadas ciências humanas. Mas pode, também, fazer apelo às artes. Estas, por sua natureza e por seu antropocentrismo radical, são também lugar de revelação do humano. Por isso, a literatura de ficção revela, também, uma forma de compreensão do humano, uma antropologia.

É verdade que as ciências também podem revelar uma antropologia. Mas as ciências não são capazes de tudo ver. Elas, também, têm seus limites, que são os da racionalidade positiva. Esta pode captar a estrutura de base e global do ser humano, mas não pode captar todas as nuances que somente a experiência direta pode perceber. Existem, pois, esferas do real que escapam à análise das ciências. E, aqui, a literatura pode ajudar a completar a visão que se tem do homem, na medida em que ela apresenta também uma compreensão do que significa ser humano no mundo, a partir de um outro horizonte, diferente do das ciências. Isso não significa oposição entre literatura e ciências mas, sim, complementaridade.

1. A ANTROPOLOGIA AMADIANA⁴

A temática de Jorge Amado é o homem concreto, situado: o brasileiro, subdesenvolvido, com seus complexos sociais e sua formação condicionada, mas que busca sua libertação. Seus personagens são não os ricos, os nobres ou poderosos, mas os pobres, marginalizados, oprimidos. Ele tenta fazer de seus personagens um reflexo do povo brasileiro⁵.

2. Sobre esse tema, veja-se Antonio CANDIDO, *Literatura e Sociedade*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1985; também Paul RICOEUR, *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, Paris, 1984.

3. Cf. A. ARANDA (coord.), *Dios y el hombre*, Ed. Univ. Navarra, Pamplona, 1985, também Joseph COMBLIN, *Anthropologie Chrétienne*, Cerf, Paris, 1991, Karl RAHNER, *Teologia e Antropologia*, Paulinas, São Paulo, 1969.

4. Pelos limites deste artigo, a análise da antropologia amadiana, bem como suas consequências teológicas, encontra-se aqui bem reduzida.

5. Cf. Joel PONTES, "Jorge Amado"; in *Pequeno Dicionário de Literatura Brasileira*, Cultrix, São Paulo, 1967, pp. 28-29; Alfredo BOSI, *História concisa da literatura brasileira*, Cultrix, São Paulo,

Essa antropologia de **Jorge Amado** pode ter um real interesse e uma grande importância para o conhecimento e para a compreensão do homem e do povo brasileiro, e assim ela pode mesmo ser necessária para a teologia que leva a sério a situação desse homem, e que procura anunciar-lhe o Deus que vem para, junto com ele, construir sua libertação e sua felicidade.

O homem amadiano é um ser vivo e situado, que procura viver sua vida segundo sua situação; é um ser livre e criativo, que se afirma como sujeito de sua existência, capaz de construir sua vida de maneira criativa, inovadora; ele é também um ser coletivo, que não se constrói independentemente dos outros ou do meio onde vive, mas sempre em relação com eles; daí a importância da cultura, da memória histórica e da resistência ante as forças de dominação e de opressão; ele é um ser atual, do dia-a-dia, que manifesta a comunhão e a solidariedade nas festas que celebram a alegria e o prazer da vida, ao mesmo tempo em que desenham e promovem a utopia de um futuro melhor; por isso, é um ser capaz de esperança e de amor. Trata-se de uma antropologia que valoriza a paixão pela vida e que afirma a vocação humana à felicidade, na realização

de uma verdadeira comunhão humana, caracterizada pela alegria, vivida na festa e no canto. Ela não é evasão do real, pois não escamoteia os sofrimentos e dificuldades da vida humana; mas também não fica presa a eles, de tal forma que possa ajudar o homem a libertar-se porque, na esperança, desenha o ideal e a utopia, e convoca os homens a engajarem-se na construção do futuro em que a felicidade possa, finalmente, tornar-se realidade.

1.1 A BUSCA DA FELICIDADE

O homem amadiano é um ser que, vivendo em situação, sobretudo uma situação de pobreza que não apenas o atinge enquanto pessoa, mas também enquanto povo, não se conforma com essa situação, quer transformá-la e engaja-se eticamente nesse processo, em vista da construção de sua felicidade.

A antropologia amadiana é marcadamente otimista, e desemboca na possibilidade de um futuro diferente, onde o homem, todos os homens, possam realizar-se e alcançar a felicidade, vivendo na alegria e na solidariedade. O homem que busca a felicidade, que busca a transformação de sua situação e do mundo para que todos os homens possam ser felizes, eis aqui um ponto de ligação importante para a reflexão teológica.

O homem possui, pois, vocação à felicidade, à realização pessoal e coletiva⁶. Essa felicidade não lhe é dada, é preciso que ela seja construída ao longo de sua vida, na liberdade e com criatividade. A construção dessa felicidade é a realização maravilhosa de sua vida e, mesmo se ela é presentemente apenas uma utopia ou um sonho, no sentido de que hoje não é ainda realizada historicamente, é certo que pode ser celebrada na confiança de que um dia tornar-se-á real.

Tal certeza é assegurada ao homem pelo fato de, desde já, em sua vida concreta, ele poder experimentar um pouco do gosto dessa felicidade e dessa realização, na celebração das festas, no gozo da alegria e na experiência do amor. Isso confirma sua esperança e seu engajamento ético na transformação da situação atual, em vista de um futuro possível de vida melhor, livre e digna para todos os homens.

1.1.1 UM SER FESTIVO

Relacionando-se com a dimensão coletiva do homem e com sua busca de felicidade, encontramos uma outra dimensão, a festiva, que é também constitutiva do ser humano. É conhecido o gosto do povo simples do Brasil pelas festas,

e isso, de maneira mais geral, mostra que o homem não pode viver sem festa, pois é nela que ele celebra sua vida, celebra suas relações, encontra-se com outros seres e pode encontrar e manifestar a alegria e o prazer de viver.

O homem amadiano é alegre, sempre disposto à festa, à música, à dança e à comida, como forma de celebrar a vida. Essa alegria lhe vem do simples fato de estar vivo e do prazer de viver. Daí ele buscar viver sua vida como se fosse uma diversão, já que a vida pode ser boa. Por isso, os romances de Amado estão sempre repletos de celebrações e festas. Em **Tenda dos Milagres**, por exemplo, *Pedro Archanjo* está sempre disposto a participar de uma festa, o que não lhe tira de maneira nenhuma a seriedade do compromisso: "**Era sério de retidão, não de cara fechada**", diz-se dele (p. 47)⁷.

Essa dimensão festiva é vivida intensamente pelo povo simples como forma também de combater os males do mundo. Segundo **Fausto Pena**, *Archanjo* era um homem comprometido na luta "**contra o racismo, o preconceito, a miséria e a tristeza**" (p. 22). Não deixa de ser interessante a inclusão da tristeza como sendo um dos males do mundo, juntamente

1970, pp. 455-457; Lucínio FARO, "Significação de Jorge Amado", in *Brotéria*, vol. 94, no. 4, 1972, pp. 508-511; Nelson H. Vieira, "Myth and identity in short stories by Jorge Amado"; in *Studies in short fiction*, vol. 23, no. 1, 1986, pp. 25-34.

6. Nesse mesmo sentido, veja-se Donald WOLF, "L'homme contemporain et le bonheur"; *Concilium*, 39, 1968, pp. 63-74.

7. O número entre parênteses corresponde à paginação do romance *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado, segundo a 36a. edição, Record, Rio de Janeiro, 1987.

com a miséria, o racismo e o preconceito. E se estes devem ser combatidos, a tristeza também deve sê-lo, já que, na prática, ela é consequência desses outros males. O homem amadiano não é um ser triste, nem pode sê-lo. O homem é feito para viver alegremente, e se o humor é uma marca característica desse fato, a festa também o será. A alegria, o humor e a festa se tornam, portanto, uma forma de afirmar a humanidade do ser humano, sem deixar de ser também uma forma de resistência à dominação e uma arma de combate pela transformação do mundo.

Por isso, o homem amadiano é sempre um homem bem-humorado, que ri muito. Em **A morte e a morte de Quincas Berro d'Água**, Quincas ri, mesmo morto, ao "escolher" a forma pela qual deseja ser sepultado. Em **Tenda dos Milagres**, Pedro Archanjo, quando perseguido pela polícia por causa do desfile de carnaval que organizara, em determinado momento pára de fugir para rir. O riso é, portanto, valorizado, sendo visto como algo importante. Da mesma forma a festa que, além de ser uma manifestação do caráter comunitário do homem, já que ninguém faz festa sozinho, é também uma manifestação da alegria e do prazer de viver.

Isso tem uma incidência clara sobre o cotidiano das pessoas, tanto no presente como na preparação do futuro. O que garante o futuro, um futuro melhor, sem miséria e sem discriminação, é viver o presente com alegria. Aqui a festa se liga com a utopia, não apenas como forma antecipada de celebrá-la, mas como forma de construí-la. Em Amado, a meta da existência humana é fazer festa. Dito de outra maneira, a vida humana deve ser uma festa, vivida na alegria da felicidade, e isso pode mesmo funcionar como uma síntese antropológica⁸.

Com efeito, a festa pode ser vista como sendo um lugar sintético do desenrolar da vida humana. Ela não nega a corporeidade, ao contrário, afirma-a; ela também não nega as alianças entre as pessoas, nem a organização popular, pelo contrário, afirma o caráter comunitário do ser humano. O objetivo da vida humana é a felicidade e não o êxito ou o trabalho; a festa é um sinal disso e um lugar onde se pode experimentar a alegria, que carrega em si um pouco do gosto da felicidade. Além disso, a festa pode também ser uma forma de crítica social, já que ali todos comem, todos bebem, todos partilham, o que não aconte-

ce geralmente na vida cotidiana das pessoas. A festa estabelece, pois, uma nova forma de viver a economia e o poder, já que estabelece novas formas de relações sociais, baseadas na solidariedade e na reciprocidade. E assim, ao mesmo tempo em que ela não nega o presente nem o passado, ela prepara ainda o futuro, anunciando-o e construindo-o.

A festa se liga com o futuro na medida em que anuncia, celebra e constrói a utopia de um mundo diferente, onde homens não serão mais discriminados, marginalizados ou oprimidos, mas onde todos verão e viverão a igualdade proclamada; onde as pessoas não serão condenadas a viver na tristeza causada pelo sofrimento, pela dor, pela discriminação ou pela miséria, mas poderão viver a alegria da partilha, da igualdade e da fraternidade.

1.1.2 UM SER QUE ESPERA

O homem amadiano é, também, um ser de esperança. Essa verdade antropológica se manifesta na resistência, no humor, na festa, elementos que se ligam com a utopia. Já nos referimos ao otimismo marcante de Jorge Amado, um otimismo que é mesmo constitutivo de sua obra. Ao mesmo tempo, esse otimismo, traduzido em esperança, é também constitutivo do homem amadiano na medida em

que esse é um ser aberto ao futuro e à utopia.

A ação, nos romances de Amado, desenvolve-se em um contexto de luta, de opressão e de busca de liberdade. E não é preciso ir a **Os subterrâneos da Liberdade** ou **Seara Vermelha** para ter isso claro. **Tocaia Grande**, **O Sumiço da Santa**, **São Jorge dos Ilhéus** ou **Tenda dos Milagres** também manifestam isso. Esse contexto de luta e opressão, muitas vezes violento, como é o caso de **Tereza Batista**, abre-se, finalmente, para a possibilidade de um mundo diferente, cujo horizonte é delineado a partir do amor, da liberdade, da igualdade e da festa. Os personagens, que se debatem em meio a muitas dificuldades, jamais perdem de vista esse horizonte de felicidade que eles buscam e que norteia suas vidas. Isso não significa a obrigação de um *happy end* para os romances, mas significa a inclusão, constante, de uma nota de otimismo e de esperança nesses romances, uma nota sem a qual a vida humana seria impossível.

Assim, se em **Tieta do Agreste** a heroína é desmascarada, o povo não a esquece e continua vivendo à "luz de Tieta"⁹. Em **Tenda dos Milagres**, ainda que Pedro Archanjo tenha morrido na miséria e que sua figura, um século depois, tenha sido deformada pelos

8. A festa é, assim, compreendida como um modo de existência capaz de levar o homem a uma vida mais autêntica, possuindo verdadeira incidência ontológica. Nesse sentido, Cf. Jean-Jacques WUNENBURGER, *La fête, le jeu et le sacré*, Jean-Pierre Délaré/Éditions Universitaires, Paris, 1977, pp. 10-11.

9. Cf. Jorge AMADO, *Tieta do Agreste*, Editora Europa-América, Lisboa, 1978, p. 631.

homens do poder, ainda assim a esperança continua a brilhar. Uma esperança baseada na certeza de que a vida e a luta de *Archanjo* não foram em vão e que elas continuam presentes na vida cotidiana do povo; isso é mostrado na intervenção de *Edelweiss Vieira*, secretária do Centro de Estudos Folclóricos, quando da sessão solene de encerramento das comemorações pelo centenário do nascimento de *Pedro Archanjo* e, sobretudo, no desfile carnavalesco que termina o romance: é o povo quem continua a vida de *Archanjo* ou, se se preferir, *Archanjo* é a própria imagem do povo, reflexo de sua luta e de seu ser.

Assim, o homem amadiano é, fundamentalmente, um ser de esperança¹⁰, aberto ao futuro e engajado na sua construção. Sim, pois a esperança amadiana não é algo alienante, que coloca o homem em uma atitude de passividade à espera do futuro, mas é algo que engaja e compromete o homem na sua construção. Ela é mesmo o fundamento da ação humana, na medida em que é em função de sua esperança que o homem vive, buscando fazer com que essa esperança se torne realidade em sua vida. O conteúdo dessa

esperança pode ser resumido em uma vida de felicidade, que é a verdade do homem. Finalmente, é isso que o homem amadiano busca, uma vida na qual ele possa ser feliz, ele e os outros, mesmo porque ninguém pode ser feliz sozinho. Essa vida feliz é uma vida simples, em que brilham o amor, a liberdade, a amizade, a paz e a tranquilidade, em que a opressão e a exploração são vencidas, dando lugar à igualdade, ao entendimento e à tolerância entre os homens.

1.1.3 UM SER QUE AMA

Dissemos que a verdade do homem amadiano se encontra na realização de sua felicidade. Seu futuro, sua busca, sua realização plena, enquanto ser humano, está na conquista ou construção de sua felicidade. O homem só é homem enquanto vive em função dessa felicidade, que é a razão de sua existência.

E o caminho para a realização dessa felicidade passa necessariamente pelo amor. É ele o caminho, ou mesmo a condição *sine qua non*, para a realização dessa felicidade, porque o homem não pode ser feliz sem amar e ser amado.

Muitos críticos de Jorge Amado insistem no fato de que seus perso-

nagens não têm uma construção psicológica suficientemente profunda, e que seus romances não retratam muito os problemas ou as experiências psicológicas do ser humano. E isso teria repercussões, principalmente, na vivência do amor e na busca da felicidade que experimentam seus personagens.

A isso há que se responder que a psicologia, embora importante, não é o único caminho para o conhecimento do homem e talvez nem o mais importante¹¹. Assim, ainda que se conceda que seus personagens não tenham um perfil psicológico plenamente definido, isso não nega a humanidade de seus personagens; pode-se mesmo dizer que uma *"convincente humanidade palpita através de suas páginas"*¹², e que seus personagens são quase que *"seres de carne e osso"*. O homem de Jorge Amado não vive o amor como um acontecimento psicológico ou como um sentimento apenas. O amor por ele experimentado é algo existencial, que brota da vida e que a ela conduz. Assim, em Amado o amor é algo absolutamente livre, e isso principalmente a par-

tir de *Gabriela, Cravo e Canela*¹³. Isso não significa a experiência do amor como algo inconseqüente mas, ao contrário, como algo "limpo de todo interesse medíocre"¹⁴ ou secundário, ou, dito em outras palavras, um amor desinteressado.

Como não poderia deixar de ser, o amor em Amado não se resume ao amor vivido entre um homem e uma mulher, embora isso esteja presente em seus romances, principalmente se olharmos romances como *Gabriela, Cravo e Canela* ou *Dona Flor e seus Dois Maridos*. Em *Tenda dos Milagres*, isso também está presente: no sentimento experimentado por *Lídio Corró* com relação a *Rosa de Oxalá*, ou desta, com relação a *Pedro Archanjo*, ou ainda, no amor que une *Tadeu Canhoto* e *Lu*. Essa presença afirma apenas que essa experiência é humana e faz parte da vida do homem. Mas uma experiência de um outro tipo de amor é também possível.

A amizade que une *Pedro Archanjo* a *Lídio Corró* e a seus outros amigos é também uma manifestação de amor, igualmente livre, desinteressado e absoluto. O

10. Miécio Tati, um estudioso da obra de Jorge Amado, afirma que *"um surto de idealismo e de esperança percorre toda a obra"* cf. Miécio TATI, "Estilo e revolução no romance de Jorge Amado"; in VÁRIOS, *Jorge Amado, povo e terra. 40 anos de literatura*, Martins, São Paulo, 1972, p. 137. Da mesma forma, Haroldo Bruno diz sobre Amado que *"há uma grande esperança nos seus livros"*; cf. Haroldo BRUNO, "O sentido da terra na obra de Jorge Amado"; in VÁRIOS, *Jorge Amado, povo e terra*, op. cit., p. 154.

11. Cf. Antonio CANDIDO, "Poesia, documento e história"; in VÁRIOS, *Jorge Amado, povo e terra*, op. cit., p. 116; cf. também Roger BASTIDE, "Sobre o romancista Jorge Amado"; in VÁRIOS, *Jorge Amado, povo e terra*, op. cit., p. 58. Sobre a presença de aspectos psicológicos na atual literatura brasileira, pode-se ver John M. PARKER, *"Rumos da ficção brasileira contemporânea"*; in Cultura, Ministério da Educação e Cultura, n. 18, 1975, pp. 20-33.

12. Cf. Eduardo PORTELLA, "Fábula em cinco tempos", in VÁRIOS, *Jorge Amado, povo e terra*, op. cit., p. 83.

13. Cf. Jorge AMADO, *Conversations avec Alice Raillard*, Gallimard, Paris, 1990, p. 266.

14. *Id.*, *ibid.*

mesmo, com relação ao amor que liga *Archanjo* à vida de seu povo e que engaja toda sua existência. Aqui, o amor assume uma característica de serviço. Porque ama seu povo, e não apenas porque sente pena dele, é que *Archanjo* dedica sua vida a promovê-lo e defendê-lo, valorizando-o. E, se nessa tarefa, *Archanjo* se realiza como pessoa humana, essa realização lhe vem da vivência desse amor e é por ele provocada.

Essa nota antropológica se une com outra, a de que o homem é um ser coletivo e comunitário. O amor, assim vivido e entendido, não é algo que concerne apenas a um ou dois indivíduos, em uma espécie de relação interpessoal que não ultrapassa o círculo privado da vida, mas algo que concerne a toda a comunidade, já que o amor tem repercussões comunitárias. Isso transparece ao longo de todo o romance *Tenda dos Milagres*.

Por não ser algo estritamente individual, o amor não só engaja a existência da pessoa na busca da realização de sua felicidade, mas também na realização da felicidade do ser amado, seja ele uma pessoa ou um grupo. Assim, o combate de *Archanjo* não é algo que obedece a uma ideologia ou que se subordina a uma busca de interesses, mas é ditado pela própria experiência do amor que faz buscar a felicidade do outro. Isso não nega a busca da própria felicidade mas, ao contrário, a constitui.

2. UMA REFLEXÃO TEOLÓGICA

O homem vive em situação juntamente com os outros homens. Mas ele não é condenado a permanecer eternamente nessa situação; ele pode sair dela, e deve fazê-lo, buscando transformá-la no dia-a-dia, para que ela possa ser melhor e para que, assim, ele possa viver melhor. Nesse sentido, o homem é um ser a caminho, um ser em construção e em busca.

Por outro lado, se o homem já experimenta em sua vida a liberdade, ele a deseja e é chamado a progredir na construção dessa liberdade; se ele já é um ser de relações com dimensão comunitária, ele busca e é chamado a crescer ainda mais, para que essas relações se transformem em verdadeira comunhão, ultrapassando os limites impostos por qualquer tipo de dominação. Assim, seu desejo é o de sempre ser mais, ir além, não ficar apenas no que ele já é, mas realizar suas possibilidades e potencialidades. O homem é, pois, um ser inconformado com sua situação e sua vida presentes, um ser insatisfeito, que busca conseguir e construir aquilo que se pode chamar de felicidade. A felicidade pode, então, ser compreendida como o fim natural do homem, que ele busca e ao qual ele tende. Mas, o homem sente dificuldades em realizar essa felicidade. Por isso, na busca dessa realização, ele não está só. Deus, que se mostrou parceiro do homem

ao longo da história, oferece-se ainda para ajudá-lo a construir e a encontrar a felicidade. Em teologia, isso se chama salvação. A felicidade humana e a salvação oferecida por Deus, nesse sentido, são coincidentes. Com efeito, enquanto guardam referência a Deus, felicidade e salvação coincidem. A salvação comporta uma promessa de realização histórica, adquirindo um valor existencial, já que ela mostra como que uma profecia de ser, uma possibilidade de realização, sem perder a idéia de transcendência e, ao mesmo tempo, sem perder sua conotação histórica.

Assim entendida, a salvação não é apenas satisfação de necessidades, o que não permitiria ultrapassar uma certa lógica de restituição, de dívida e de reparação. A salvação é mais que isso, assim como a felicidade. É a realização das potencialidades e das possibilidades humanas, e mesmo mais que isso, ela é abundância. Nesse sentido, o Deus que salva faz mais do que reparar possíveis deficiências da natureza humana: ele a realiza, completa-a, ultrapassa-a, em verdadeira superabundância de ser. A salvação é, pois, não uma reparação, mas um excesso.

Deus pode dar a salvação aos homens porque ele é superabundância, excesso de ser. A salvação se constitui, pois, como um dom de Deus, que não contradiz a idéia de que o homem constrói sua felicidade. A salvação, com-

preendida como dom de Deus, manifesta uma alteridade e uma exterioridade com relação ao homem; e isso é revelador, porque apenas a exterioridade e a alteridade não são tautológicas. Por isso, o homem pode ser convidado a ser mais e a ultrapassar-se; esse convite coincide, aliás, com seu desejo.

Mesmo sendo um dom de Deus, a salvação não elimina a ação humana. Nesse sentido, salvação e felicidade são, ao mesmo tempo, dom de Deus e conquista do homem. O ato de dar supõe a capacidade de receber. Mas a recepção não é apenas passiva, ela é também ativa. Deus não impõe simplesmente sua vontade, não obriga o homem: o homem continua sendo livre para aceitar ou não a oferta de Deus. E Deus toma a sério essa resposta humana. Ao homem cabe, pois, responder à oferta de salvação de Deus em agindo para construir sua felicidade. Em outras palavras, a graça não suprime mas, ao contrário, supõe a natureza. Mesmo porque a salvação que Deus oferece ao homem se realiza no lugar do homem, isto é, no cosmos e na história. Se não fosse assim, a salvação seria apenas um ato de magia, que iria contra a liberdade e a natureza humanas, e não corresponderia à ação do Deus que se revela na história e que, ao fazê-lo, valoriza a história, a natureza e o cosmos, transformando-os em lugar de salvação. O Deus que se revela na história propõe-se a

ser um aliado do homem, seu parceiro e não seu substituto. A salvação supõe a participação humana e sua realização histórica. Isso não significa que a salvação deva confinar-se aos limites da história; ela pode ultrapassá-la ou, melhor, plenificá-la, o que quer dizer que a salvação acontece na história e vai além dela, não como necessidade, mas como graça superabundante. Por isso, guarda sua dimensão existencial, o que significa alegria, festa, realização da comunhão humana na fraternidade, no serviço, no amor. Mesmo porque, se Deus salva o homem, ele o faz porque o ama, gratuitamente; não apenas o salva, mas convida-o a partilhar sua vida, divina e eterna, no seu Reino de justiça, de paz, de amor, de alegria, de festa e de felicidade.

2.1 DO SER FESTIVO AO DEUS DA ALEGRIA

Dentro do cristianismo popular e, de maneira geral, dentro da cultura popular, a festa desempenha um papel fundamental. Vimos como, em Amado, essa componente antropológica sempre está presente, com seus personagens dispostos à festa, à dança, à música e à alegria.

A festa, que se liga à coletividade e à convivência¹⁵, é a celebração da vida e da alegria de viver. Isso implica em uma consciên-

cia de que a vida é boa e apetitosa ou, ao menos, pode ser assim. Nesse sentido, a festa se liga ao riso, ao humor, à alegria e à diversão, e por aí ela é resistência e combate à tristeza, um dos grandes males do mundo.

Por outro lado, a festa é, também, a celebração da memória histórica que, na alegria do presente, desenha o futuro e a utopia¹⁶. Nesse sentido, a festa e a alegria constituem uma transgressão do real atual e estabelecem a possibilidade de novas formas de relações sociais entre os homens, baseadas na solidariedade e na reciprocidade. A festa indica, pois, o caminho da felicidade, onde o homem é chamado a ser sinal de libertação e de salvação.

Isso porque a festa, além de ser celebração do passado na memória, do presente na alegria, ou mesmo celebração antecipada do futuro na esperança, é também uma forma de construção desse futuro, na medida em que ela mostra como sendo possível a vida em situações diferentes e melhores do que as atuais, ou seja, em situações onde a solidariedade, a alegria e a fraternidade podem ser experimentadas por todos.

Por isso é que a festa se torna o objetivo da vida humana. Em Amado, o homem não é feito para

a tristeza ou para o sofrimento, mas sim para a alegria e a festa. Cabe-nos, agora, perguntar, então, como é que a teologia vê esse fato. Que significa a festa dentro da fé cristã? Que importância tem a festa e a alegria para a compreensão propriamente teológica do ser de Deus?

2.1.1 JESUS

Em primeiro lugar, é preciso dizer que a festa não esteve ausente da vida de Jesus. Ao contrário, os evangelhos nos mostram um Jesus que está aberto às festas e delas participa, sejam elas as festas religiosas, onde está presente o caráter litúrgico de celebração da memória dos feitos de Deus na história em benefício do seu povo (Mc 14,1-2; Lc 2,41-42; 22,8ss.; Jo 2,23; 5,1ss.; 7,2-14), sejam elas simplesmente festas comuns, onde o que se celebra é a alegria da vida, do encontro e da convivência (Lc 7,36; 11,37-38; 14,1.7; Jo 12,1-2).

Nesse sentido, Jesus não se fecha à alegria mas, ao contrário, promove-a, e por isso é mesmo criticado (Lc 7,34). Por valorizar a festa e a alegria, Jesus pode ver Deus como sendo o pai que se alegra com o retorno de seu filho, e festeja sua volta (Lc 15,22-32). Isso se torna ainda mais claro quando Jesus apresenta o Reino de Deus através das imagens de banquete, de festa (Mt 8,11; 22,2ss.; Lc 13,29; 14,15ss.; 22,30). Se o Reino de Deus pode ser compreendido

como uma grande festa à qual todos os homens são convidados (Lc 14,21-23), pode-se, então, dizer que o objetivo da vida humana não é o trabalho ou o êxito, e sim a festa. Mais ainda, se o Reino de Deus pode ser entendido como uma festa, então as festas humanas podem assumir o caráter de "sacramento" do Reino, na medida em que são sinais anunciadores e antecipadores do futuro escatológico da humanidade.

A festa pode ser entendida, então, como um resumo da proposta que Jesus apresenta aos homens. Essa proposta, baseada na comunhão com Deus, implica uma vida humana vivida em igualdade, em partilha e em comunidade. Como vimos, a festa é um momento privilegiado em qual o homem pode experimentar essa nova forma de viver na medida em que ela permite a instauração de novas relações econômicas, políticas e sociais entre os homens, baseadas não no individualismo, na busca de prestígio ou na discriminação mas, sim, na partilha e na fraternidade. A festa funciona, pois, como uma verdadeira crítica social, pela qual um novo modelo de sociedade é proposto, celebrado e começa a ser construído.

Por romper com o real atual, de sofrimento, de tristeza e de dominação, a festa permite que o homem se reconstrua e reorienta sua vida na direção da fraternidade, da alegria e da felicidade. Nesse

15. Sobre isso, cf. Jean-Jacques WUNENBURGER, *La fête, le jeu et le sacré*, op. cit., p. 11.

16. Id., *ibid.*, sobretudo pp. 17 e 255.

sentido, ela é não apenas um chamado, mas é também, e principalmente, uma ocasião de conversão, como ocorreu com Zaqueu (Lc 19,5-9).

Se a festa permite ao homem re-direcionar sua vida e experimentar a alegria, em Jesus a grande festa é, indiscutivelmente, a Ressurreição. É nela que Jesus reencontra a vida e, na vitória sobre o medo e sobre a morte, não apenas anuncia, mas realiza já o futuro de vida, de alegria, de felicidade. Os amigos e discípulos de Jesus, entristecidos com sua morte, alegram-se, e não sem motivos, com sua ressurreição (Lc 24,41). É lícito imaginar que não apenas os homens se alegraram com esse fato, mas que também Deus se alegra com a ressurreição de seu Filho em quem ele havia posto todo seu amor (Mt 3,11; 17,5; Mc 1,11).

Por isso, Jesus pode ser visto como a festa dos homens, e também como a festa de Deus, porque nele o projeto de Deus e o desejo humano se encontram e, na alegria da aliança, comungam a construção e a realização do futuro. Nesse sentido, a eucaristia, celebração da morte e da ressurreição de Jesus, continua a ser a grande festa dos cristãos, pois, na alegria da comunhão com Deus, ela é

antecipação do banquete do Reino e engajamento na sua construção.

2.1.2 DEUS

A festa termina sempre por ligar-se, direta ou indiretamente, à religião e ao sagrado¹⁷, ligando-se, pois, a Deus. Por isso, a alegria e a festa não são estranhas ao Deus cristão mas, em realidade, fazem parte de sua vida.

A idéia de um Deus distante dos homens termina por afirmá-lo como indiferente ou mesmo oposto às suas festas. A festa é, então, vista como algo humano, profano, mesmo oposta a Deus na medida em que ela pode degenerar em pecado. Por outro lado, a transcendência de Deus é fortemente afirmada, assim como sua separação com relação ao mundo dos homens, de tal maneira que ele permanece impassível diante dos homens. A perfeição, de Deus e do homem, é vista não como alegria e felicidade mas, fundamentalmente, como impassibilidade¹⁸.

Essa idéia, embora de certa forma presente no cristianismo, não está totalmente de acordo com a Revelação cristã, com o ser do Deus revelado, por amor, na história dos homens. Em primeiro lugar porque a noção mesma de Revelação na história mostra que Deus

não se situa distante do mundo ou dos homens, mas sim em relação com eles. Por seu amor gratuito, Deus se aproxima dos homens, com quem ele estabelece alianças; sua ação na história, em vista da libertação dos homens, mostram-no como um Deus próximo dos homens e sensível aos seus apelos; a encarnação do Filho de Deus mostra que Deus está tão próximo dos homens e marcado por seu mundo que é mesmo capaz de tornar-se um deles.

Além disso, o Deus da Revelação não é um Deus estranho à alegria e à sua expressão na festa, ao contrário, a memória das intervenções de Deus na história em benefício de seu povo é marcada pela celebração de festas. Assim, por exemplo, a libertação dos hebreus da escravidão no Egito é celebrada por eles, cada ano, em uma grande festa, a Páscoa (Ex 12,1-28). As alianças de Deus com seu povo, sua presença no meio de seus eleitos, são sempre celebradas em festas. E essas festas não são meramente rituais ou "angélicas", estranhas à emotividade humana. O homem não é um ser impassível, e por isso as festas humanas são marcadas pela emoção e pela alegria. Por isso, Davi pode, por exemplo, dançar em frente à Arca da Aliança quando de sua entrada em Jerusalém, manifestando, dessa forma, o sentimento de alegria pela presença de Deus no meio de seu povo (2Sm 6,12-15).

Por isso, também, o Reino de Deus não é visto como um lugar de impassibilidade, mas como um lugar de vivência da alegria. No Antigo Testamento, o tempo messiânico, presença do Reino de Deus entre os homens, é visto segundo a idéia de um banquete, onde há fartura e abundância (Is 55,1; Ez 36, 29-30; Sl 15,11). A mesma idéia está presente no Novo Testamento, que afirma, explicitamente, que o Reino de Deus é de festa e alegria (Mt 8,11; 22,2ss; Lc 13,29; 14,15ss; 15,7; 22,30).

Nesse sentido, o Deus cristão pode ser visto como o Deus da Alegria, um Deus que gosta de festas e cujo Reino é a instauração definitiva da festa e da alegria entre os homens, mesmo porque esse Reino é a realização da vitória da vida. E a vida é, fundamentalmente, alegria. Por isso, Deus pode alegrar-se na criação (Gn 1,31) e, sobretudo, na ressurreição de seu Filho (Mc 16,6-7; Lc 24,41).

O Deus cristão é, pois, o Deus que cria os homens para a alegria e a felicidade; é esta a sua proposta para os homens, e ele espera que os homens a aceitem e a experimentem desde agora, para que ela se realize em plenitude na eternidade. Sendo a festa a celebração da vida, da presença de Deus no meio dos homens e, ao mesmo tempo, a celebração e a instauração da convivência fraterna da humanidade, a recusa da festa, que pode, portanto, ser entendida como

17. Ibid., p. 11.

18. Sobre a impassibilidade de Deus, veja-se, por exemplo, Hans KÜNG, *Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*, DDB, Paris, 1973, pp. 640ss.

resumo da proposta divina, é que constitui o pecado humano. Assim entendido, o pecado significa não se alegrar, não fazer festa, ou seja, não partilhar, não conviver, não amar. A superação do pecado significa, então, a instauração da festa e da alegria; o perdão é alegria, pois é na alegria que Deus recebe a conversão de cada homem (Lc 15,10.22-24); e essa conversão é vista como saída do mundo da tristeza, do pecado e da morte para a existência no mundo da convivência, da partilha e do amor.

2.2 DO SER QUE ESPERA AO DEUS DA ESPERANÇA

Vimos que o homem amadiano é um ser otimista, aberto às possibilidades de futuro e engajado na sua construção. Para ele, o futuro de felicidade é possível, e é mesmo a destinação final do homem. Por isso, a esperança é o fundamento de sua ação, e sem ela a vida humana se torna impossível, pois ela é constitutiva de seu ser.

O homem pode ser definido como um ser utópico, na medida em que, submetido à situação concreta de sofrimento e de luta, imagina um futuro diferente e engaja-se na sua construção. Nesse sentido, seu ser utópico lhe vem *“da tensão insuperável, irreduzível, insolúvel de*

*seu ser aberto ao mundo como totalidade e sua situação concreta em coordenadas de tempo e espaço”*¹⁹. A esperança humana nasce da fantasia, da imaginação, do desejo criativo que não se conforma com a situação atual, mas que aspira a um futuro, no qual ele possa ser mais. É preciso, então, interrogar a teologia a partir desse dado antropológico fundamental.

No cristianismo, a esperança humana, mais propriamente imanente e intramundana, liga-se com a esperança teológica, aquela que guarda uma referência escatológica a Deus²⁰. No cristianismo, o homem, como ser aberto ao futuro e que aspira à realização e à felicidade, é compreendido como um ser aberto ao futuro absoluto. Nesse sentido, o homem é mais que autotranscendência no interior da história, ele é transcendência também para além da história. Ele se abre, pois, ao futuro absoluto, e não apenas a um futuro intraterreno. Seu ser não se satisfaz com a situação atual, por melhor que ela seja; ele aspira sempre a ser mais, aspira ao absoluto. E esse absoluto lhe vem em forma de graça, como possibilidade real, oferecida por Deus como promessa, onde se funda a ação histórica do homem.

19. Cf. João Batista LIBÂNIO, “Esperanza, Utopia, Resurrección”; in Ignacio ELLACURÍA & Jon SOBRINO (ed.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, tomo II, Editorial Trotta, Madrid, 1990, pp. 495-510; aqui, p. 501.

20. Id., *ibid.*, pp. 498-499.

Assim, a esperança teológica, escatológica, se relaciona com a esperança humana, intramundana, e a fecunda, fazendo com que o “essencialmente cristão” se ligue com o “essencialmente humano”²¹. O sonho humano utópico de um mundo de justiça e fraternidade, onde os homens possam viver como iguais e em felicidade, é vislumbrado, então, como possibilidade real, pois a promessa de Deus aponta na mesma direção. Ao mesmo tempo, essa esperança teológica, por abrir-se ao futuro absoluto, desinstala o homem na medida em que aponta sempre para a possibilidade de ser mais, de ser melhor, fazendo com que ele não se conforme e não se instale em suas pequenas realizações históricas. O homem é chamado sempre a ser mais, a buscar sempre, deixando a história aberta às novas possibilidades que lhe trará o futuro. Por outro lado, a promessa de Deus encontra fundamento histórico na medida em que os pequenos progressos e realizações humanas lhe dão concretude histórica.

2.2.1 JESUS

Se a esperança é um dado antropológico, ela não esteve ausente da vida de Jesus, Verbo encarnado. É possível, então, falar-se da esperança de Jesus. Com efei-

to, ele foi um homem que viveu a esperança humana e teológica, um homem aberto ao futuro e à utopia e, ao mesmo tempo, engajado na sua construção.

No tempo de Jesus, a categoria que englobava todas as expectativas e esperanças humanas era a de Reino de Deus que, evidentemente, englobava também a esperança em seu caráter teológico. Porém, a compreensão do conteúdo utópico desse Reino de Deus era diversificada. Alguns o compreendiam como reino perfeito da lei, outros como reino do culto e do templo, outros como reino nacional livre do poder romano, outros ainda como reino dos puros vivendo em comunidade de santos²².

A pregação de Jesus sobre o Reino de Deus não segue especificamente nenhuma dessas compreensões. Nesse sentido, sua utopia é original. Para ele, o Reino de Deus tem caráter de realidade presente já na história dos homens (Mt 12,28; Lc 11,20) e, ao mesmo tempo, tem também um caráter de futuro escatológico (Mt 6,10; 10,7; Mc 1,15; Lc 11,2; 10,9). Ele significa o reinado do Deus que atua já no presente da história, e cuja soberania será estendida até alcançar a vitória total sobre todos os inimigos, inclusive a morte, no

21. Cf. Edward SCHILLEBEECKX, “Identité Chrétienne et intégrité humaine”; in *Concilium*, 175, 1982, pp. 43-54; aqui, p. 53.

22. Cf. João Batista LIBÂNIO, “Esperanza, Utopia, Resurrección”, *op. cit.*, p. 507.

futuro em que esse Deus reinará sobre tudo e todos (1Cor 15,15.21. 26.28).

Enquanto realidade presente, o Reino de Deus é objeto da adesão humana, uma vez que os homens são chamados a dele fazer parte desde já; por outro lado, enquanto realidade futura, o Reino de Deus só pode ser objeto de esperança, uma vez que ele ainda não é realidade histórica, permanecendo projeto, promessa.

Em Jesus, esse Reino é, pois, presente e futuro. Enquanto presente, ele funda a esperança futura, pois sinais de sua realização podem ser vistos na história. Enquanto futuro, ele é promessa de Deus, e não certeza de realidade tangível. Mas não se trata, tampouco, de esperança em uma promessa vazia. A promessa é feita por Deus, que já mostrou, na história, sua fidelidade²³. A esperança se funda sobre os testemunhos da fidelidade divina, manifestada nos sinais da presença de seu Reino já entre os homens. Por isso, a esperança de Jesus é mobilizadora, já que sinais de seu sonho utópico podem ser vistos dentro da história. Isso funda seu otimismo e sua abertura ao futuro, na confiança de que Deus, que é fiel, realizará a plenitude de seu Reino entre os homens.

Não obstante, a realização definitiva do Reino de Deus continua a ser promessa e não certeza. Assim, Jesus vive na esperança de que o Reino de Deus se manifeste (Mt 6,33; Lc 11,2; Jo 12,27), e sua morte parece ser o atestado de que ele esperou em vão (Mc 15,34). No entanto, a ressurreição confirma sua esperança, pois confirma a fidelidade de Deus. Ela é mesmo a realização de sua esperança, pois instaura, definitivamente entre os homens, o Reino de Deus que ele pregava e esperava.

2.2.2 DEUS

A ressurreição de Jesus é, pois, a instauração definitiva do Reino de Deus entre os homens. Ela é a confirmação de que Deus é fiel à sua promessa e, portanto, ela é garantia da ressurreição de todos os homens (Jo 5,28; 6,39; 12,26; 14,3; 17,24; 1Cor 6,14; 2Cor 4,14).

Por ser obra do amor gratuito de Deus, a ressurreição tem um caráter de novidade e de surpresa imprevisível, já que ela não é obra de mãos humanas. Ela se torna crítica, pois, de todas as esperanças humanas intramundanas, aponta para o futuro absoluto. Por outro lado, não é simples aspiração ou desejo dos homens, mas constitui-se em promessa divina, a ser realizada na escatologia, que os homens podem contemplar, atualmente, apenas na esperança.

A escatologia significa a plenitude do Reino de Deus, a plena autocomunicação de Deus aos homens, na sua vitória sobre o pecado e a morte e na sua dádiva de vida eterna. Assim, Deus se constitui como o próprio objeto da esperança, na medida em que nele se realizam todas as aspirações humanas.

Aliás, já no Antigo Testamento, os homens haviam percebido essa realidade. Por isso, o próprio nome de Deus, revelado no Êxodo (Ex 3,14), é visto como uma promessa de libertação: o nome de Deus é uma palavra que liberta os homens de sua situação atual, e abrindo-lhes a possibilidade de ser mais²⁴. Ao longo de toda a história de Israel, as promessas de Deus constituem o objeto de sua esperança. Ao revelar-se plenamente aos homens em Jesus Cristo, Deus promete-lhes seu Reino, isto é, sua vida. Aqui, é o próprio Deus que constitui o objeto da esperança cristã, pois seu Reino é sua vida realizada plenamente no meio dos homens. Sendo o fundamento e o objeto da esperança dos homens, Deus é, então, visto como sendo o Deus da esperança²⁵.

Por outro lado, Deus não é apenas objeto da esperança dos ho-

mens, mas sua Revelação afirmativa, também, como sujeito de esperança. Ao revelar-se aos homens, Deus lhes faz um convite, na esperança de que os homens o aceitem; Deus se mostra aos homens na esperança de que eles o amem; Deus cria os homens e os salva na esperança de que eles realizem seu projeto, na alegria e na festa. Por isso, pode-se afirmar que a esperança divina é, também ela, vida na alegria, porque significa confiança no ser humano, obra do amor divino.

Nesse sentido, o Reino de Deus, dom gratuito de seu amor, não dispensa a colaboração humana. Ele não é simplesmente uma imposição da vontade de Deus, acontecendo contra a vontade dos homens. Os homens são convidados a participar do Reino, não são obrigados a fazê-lo; Deus respeita sempre a liberdade dos seres humanos. Todo dom exige, em resposta, uma ação de acolhida, de recepção, sem a qual ele não pode existir como dom. Por isso, o Reino de Deus exige também a participação dos homens e, nesse sentido, ele é, ao mesmo tempo, dom de Deus e conquista dos homens.

Aqui encontramos o caráter mobilizador da idéia de Reino de

23. Sobre a promessa e a fidelidade de Deus, pode-se ver, por exemplo, Jacques VERMEYLEN, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'alliance*; col. Lectio Divina 126; Cerf, Paris, 1986.

24. Cf. José Severino CROATTO, *Êxodo, Uma Hermenêutica da liberdade*, Paulinas, São Paulo, 1981.

25. Cf. João Batista LIBÂNIO & Maria Clara L. BINGEMER, *Escatología cristiana*, Paulinas, Madrid, 1985; veja-se também Jürgen MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*; col. Cogitatio Fidei 50; Cerf/Mame, Paris, 1970.

Deus. Efetivamente, ao longo da história humana, a idéia de Reino de Deus nutriu numerosas utopias humanas, que incluem as elaboradas pelo povo hebreu²⁶ e também as do período medieval, passando por todos os milenarismos de corte cristão²⁷.

Sendo novidade absoluta, a idéia de Reino de Deus permanece crítica de todas as utopias e realizações humanas, pois aponta sempre para a frente, para o futuro, para o novo. Nesse sentido, ela é também crítica da situação presente e impulsiona a ação humana na direção da busca de uma sociedade mais justa e fraterna, que não é ainda a realização do Reino e que, portanto, pode ainda ser aperfeiçoada, para tornar-se ainda mais justa e mais fraterna.

Tal ação de transformação da sociedade é obra eminentemente humana, mas Deus não se encontra ausente dela. É ele que, por sua graça, encoraja os homens a prosseguir na construção de uma sociedade cada vez melhor. Por outro lado, Deus assume o desejo humano de uma sociedade cada vez mais perfeita, e auxiliando-os em vista da realização dessa sociedade, como fez com o povo de Israel (Dt 12ss.). Aqui também, Deus e o homem agem em

aliança, e por isso a ação que visa à construção de uma sociedade melhor é vista como sendo o conteúdo sociopolítico da esperança cristã, traduzida em práxis histórica²⁸.

A esperança é, pois, mobilizadora da ação humana, não se constituindo em alienação diante da realidade. Da mesma forma, a esperança de Deus também é mobilizadora, engajando na ação. A ação de Deus na história visa à instauração de seu Reino, visa à libertação do homem e visa conquistá-lo para seu amor. O Deus que age na história o faz para mostrar aos homens seu amor por eles, e também para suscitar o amor no coração dos homens. Deus ama os homens e quer ser amado por eles. Deus é o objeto da esperança dos homens, na medida em que é ele que pode, por seu amor, livrá-los do mal e dar-lhes a vida que é eterna; por sua vez, os homens constituem o objeto da esperança de Deus, na medida em que o que ele deseja é, simplesmente, tê-los no seu Reino e ser amado por eles.

2.3 DO SER QUE AMA AO DEUS AMOR

O amor é condição para a felicidade humana na antropologia de Jorge Amado. Ali, o homem é

um ser que ama e que vive para o amor. Nos seus romances, o amor é o símbolo da felicidade construída e conquistada; sem ele essa felicidade é impossível. Nesse sentido, o amor é o objetivo da vida do homem.

Na vida humana, o amor assume diversas dimensões e diversas formas. Ele pode ser experimentado no relacionamento entre homem e mulher, e também de outras maneiras, como na amizade, no companheirismo, na camaradagem e, sobretudo, na solidariedade. Ele tem a ver com o afetivo humano, evidentemente, mas não se esgota aí; concerne mesmo toda a vida da pessoa.

O amor é sempre livre e desinteressado; ele não se liga a interesses mesquinhos; nada o prende. Por isso, ele é verdadeira força que motiva a ação humana, exatamente por não restringir-se a um sentimento. Ele atravessa todas as dimensões humanas e engaja toda a vida do ser humano na busca de sua realização.

Em Amado, o amor recobre a realização da pessoa humana e da coletividade. Nesse sentido, o amor não se restringe ao aspecto privado da vida humana, não concerne apenas a uma ou duas pessoas; ele é maior que isso, assume dimensões comunitárias, sobretudo em seu aspecto de serviço. Nesse sentido, o amor faz com que se busque o bem da pessoa amada, sendo esse fato que possibilita à

pessoa alcançar a própria felicidade. Um engajamento social a partir não de uma simples ideologia ou da busca do poder pelo poder, mas sim a partir do amor é, então, possível.

A partir dessa compreensão do amor, pode-se interrogar a teologia cristã. O amor constitui mesmo o centro da reflexão teológica cristã, mas a questão é como compreendê-lo. O amor, enquanto realidade humana, é diferente do amor enquanto realidade cristã? Quais as conseqüências, para a vida prática de cada cristão, da afirmação teológica de que Deus é Amor?

2.3.1 JESUS

A vida de Jesus foi uma vida marcada pelo amor. As primeiras comunidades cristãs já o haviam percebido, não apenas a partir de seu ensinamento, mas a partir mesmo de sua prática de vida. Sua vida, sua morte e sua ressurreição são percebidas como testemunhos de amor. Assim, a vida de Jesus é entendida como uma vida de amor que chega ao dom total de si, um dom que é vivido por ele na alegria da entrega, e por isso sua vida constitui-se em exemplo de amor.

O amor é o centro do ensinamento de Jesus, onde ele é entendido de maneira radical e totalizante. Ele resume a vida de fé do discípulo (Mt 22,37-40), e por isso é extensivo a todos os homens, mesmo aos inimigos (Mt 5,44; Lc

26. Cf. George V. PIXLEY, *O Reino de Deus*, Paulinas, São Paulo, 1986.

27. Cf. João Batista LIBÂNIO, *"Esperanza, Utopia, Resurrección"*, op. cit., pp. 507-508; sobre as utopias, veja-se, também, Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, Paris, 1991.

28. Cf. Edward SCHILLEBEECKX, *"Identité chrétienne et intégrité humaine"*, op. cit., p. 47.

6,27). Ele não se resume apenas a um sentimento mas, passando pelo emotivo, engaja toda a vida do homem e traduz-se em ações concretas (Mt 5,16; 5,44; 21,28-31; Jo 13,35), transformando-se em gestos de fraternidade que testemunham a fé do discípulo.

Em coerência com seu ensinamento, o amor faz parte integrante da vida de Jesus, constituindo mesmo a marca que distingue sua existência. Ele se manifesta, por exemplo, na convivência de Jesus com seus discípulos (Mt 26,18; Lc 24,41; Jo 2,1-2; 21,4-13.15-17) e com seus amigos (Jo 11,3.5.36). Mas não se restringe apenas ao círculo da vida privada de Jesus, indo além disso e apontando na direção da vida em comunidade.

Na verdade, Jesus foi alguém que amou intensamente, e por isso ele pode recomendar que seus discípulos amem da mesma maneira (Jo 13,34; 15,13). Seu amor é radical, abrange todos os homens, mesmo os seus inimigos (Lc 23,34), e a prova maior desse amor é a entrega de sua vida sobre a cruz (Jo 15,13).

Cabe aqui notar o seu amor preferencial pelos pobres, amor que não exclui outras pessoas (Mc 10,21), sendo, ao contrário, condição para a sua universalização. Ele se manifesta no carinho para com os doentes (Mt 8,2-3; Mc 1,40-41; 10,51-52), com os pequenos (Mt 19,13-14; Lc 10,21), com os humilhados da sociedade

(Mt 21,31; Jo 8,3-11) e com os pobres em geral (Mc 12,42-44; Lc 4,18; 6,20). O amor ativo para com essas pessoas é erigido por ele em critério decisivo para a vida do homem, já que por ele passa a felicidade humana (Mt 25,34-45; Lc 9,24).

O amor de Jesus para com os empobrecidos ultrapassa o círculo privado da vida, adquirindo dimensões sociais nas formas de promoção dos discriminados e excluídos (Lc 10,30-35; 17,16; Jo 8,3-11) e de um engajamento em favor da justiça e da fraternidade (Mt 9,13; 19,21; 25,40; Lc 11,42; Jo 15,12).

Esse amor que Jesus prega e vive é compreendido como entrega, como dom alegre e como serviço (Mt 5,38-48; 20,28; Tg 2,14-16). Trata-se de sair de si mesmo (Mt 16,24; Lc 9,23) para ir ao encontro do outro e agir para o seu bem e para a sua felicidade (Lc 10,30-37), pois é dessa forma que se garante a construção da própria felicidade (Lc 9,24). Esse amor, por outro lado, busca também ser amado, e por isso chama à reciprocidade. Esse aspecto não esteve ausente da vida de Jesus, que também desejava ser amado (Jo 21,15-17).

A fonte do amor na vida de Jesus é sua relação amorosa com Deus, de quem ele se sabe amado (Jo 3,35; 5,20; 10,17; 15,9). Jesus faz a experiência não de um Deus distante, mas de um Deus próximo

dos homens, um Deus que é Pai (Mt 6,9; Mc 14,36; Lc 22,42), que os ama, que cuida deles (Lc 11,11-13) e que quer sua felicidade (Mt 18,14; Jo 3,15-16; 6,39-40; 12,50).

O amor que Jesus manifesta aos homens é testemunho do amor do Pai (Jo 10,30; 14,9); o Deus revelado por Jesus é, então, um Deus de Amor (1Jo 4,8). E a comunidade dos discípulos de Jesus é convidada, como ele, a fazer presente o amor de Deus entre os homens, e o faz na medida em que vive no amor e na fraternidade (Mt 5,16; Jo 13,35; 1Jo 4,12.16).

2.3.2 DEUS

A teologia afirma, baseando-se na Revelação, que Deus é Amor (1Jo 4,16). Isso constitui a novidade do cristianismo, na medida em que essa afirmação consiste em uma ruptura com relação à idéia antiga de Deus. Ao menos popularmente, Deus era visto como sendo um juiz, vingador ou justiceiro, sempre pronto a punir os homens²⁹. A fé cristã transgride essa afirmação e, a partir da Revelação de Deus em Jesus, afirma que Deus é Amor.

Dizer que Deus é amor significa dizer que o amor é a própria

natureza de Deus, é seu ser. Ele é Deus enquanto vive o amor. Por isso Deus não tem amor, simplesmente: ele é Amor; o amor não faz parte de sua natureza ou de seu ser: ele é sua natureza e seu ser.

Por ser Trindade, o Deus cristão vive esse amor, evidentemente, na relação das três pessoas divinas, o que faz com que a comunidade divina viva em perfeita comunhão³⁰.

Porém, esse amor de Deus não se restringe apenas ao que se poderia chamar de vida interior da Trindade. Por constituir o próprio ser de Deus, ele vai mais longe e, manifestando-se como salvação, abre-se ao homem e a tudo o que foi criado, dando-lhes vida. Nesse sentido, a relação que Deus estabelece com o humano e com a natureza só pode ser uma relação de amor³¹.

Com efeito, Deus amou tanto o mundo que não hesitou em entregar-lhe o seu Filho único (Jo 3,16) para salvá-lo e dar-lhe vida em abundância (Jo 10,10). O amor de Deus se manifesta, pois, como dom, entrega total de si na pessoa de seu Filho, para que o ser que ele ama, o homem, possa alcançar a felicidade eterna. A

29. É essa a idéia que governa, por exemplo, os discursos dos amigos de Jó. Cf. Gustavo GUTIÉRREZ, *Falar de Deus a partir do sofrimento inocente: uma leitura do livro de Jó*, Vozes, Petrópolis, 1987.

30. Cf. Leonardo BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Paulinas, Madrid, 1987.

31. Veja-se Battista MONDIN, *A linguagem teológica. Como falar de Deus hoje?*, Paulinas, São Paulo, 1979.

entrega do Filho Unigênito manifesta a paixão de Deus pelo homem. Em verdade, Deus é apaixonado pelo homem, e tudo faz para que esse homem possa viver feliz. Por isso, ninguém ama o homem como o Deus que busca ser amado pelos homens.

Sim, porque Deus busca ser amado pelos homens. É esse seu desejo, expresso mesmo como sendo o coração de sua lei (Dt 6,4; Mt 22,37-38; Mc 12,29-30). Como todo ser que ama, Deus quer também ser amado, e isso significa uma valorização do humano, pois é o amor dos homens que Deus busca. Para isso ele os cria, dá-lhes vida, liberta-os, não hesitando em intervir na história para salvá-los e convidá-los a fazer parte do seu Reino de Vida. Nesse sentido, pode-se dizer que o homem faz parte da felicidade divina, que Deus espera uma contribuição dos homens para a plenificação de sua felicidade, e que, de certa maneira, essa felicidade não é constituída sem a presença do humano. O amor de Deus endereçado aos homens pede reciprocidade, porque se Deus não buscasse o amor dos homens ele seria, finalmente, insensível a eles, o que significaria que, em verda-

de, não os amaria. O Deus que ama os homens busca, fundamentalmente, ser amado por eles.

E não é nenhuma teoria filosófica que afirma essa característica de Deus, mas é Deus mesmo quem se revela assim. Por isso, em teologia, Deus não é precedido por nenhuma definição filosófica. Não se trata de construir um conceito a respeito do que possa ser Deus, mas sim de vê-lo agindo e revelando-se na história, em liberdade e gratuidade, deixando-o ser o que ele é³².

É preciso ficar atento a isso para não aprisionar Deus dentro de uma metafísica que o torne absoluto demais, que o coloque tão distante do mundo que torne praticamente impossível sua ação na história. Isso pode acontecer, por exemplo, nas questões que tocam a impassibilidade ou imutabilidade de Deus, sobretudo a partir da metafísica de origem grega³³.

Vê-se, então, Deus como sendo impassível porque as paixões humanas são tidas como más e como imperfeição, já que se ligam à afetividade. A afetividade humana sofre alterações, transforma-se, muda, sendo por isso sinal e mesmo fonte de imperfeição. A perfeição é, praticamente, identificada com a "razão desapaixonada"³⁴,

que não se modifica ao longo da história, permanecendo sempre a mesma. Por ser perfeito, Deus é, então, incapaz de paixões: ele é impassível. Ora, dizer que Deus é impassível significa dizer que ele é indiferente ao mundo e ao homem, não sendo atingido pelos acontecimentos que fazem a vida do homem acontecer. Significa dizer que Deus é indiferente ao amor dos homens, que ele é insensível, incapaz de afetividade, o que equivale a dizer que ele é incapaz de amar. Aqui, já não se trata, pois, do Deus cristão revelado, mas de um conceito do divino definido como incapaz de ação e, portanto, não tem vida. Compreender Deus dessa maneira significa colocá-lo longe do mundo, talvez no céu, distante dos homens e sem possibilidade de ação sobre a história.

A Bíblia apresenta-nos um Deus que não apenas é capaz de agir na história, mas que o faz efetivamente. Trata-se, pois, de um Deus que ressentente a criação, que ressentente a vida e a história dos homens e que se faz sensível a seus apelos e a suas ações (Ex 3,7-8). O Deus da Bíblia é diferente do mundo, mas não está separado dele; ele continua sensível à sua criação, e continua incessantemente a agir para dar-lhe vida e possibilidade de fu-

turo. Nesse sentido, o Deus bíblico não é uma hipótese metafísica distante, mas sim um Deus vivo, capaz de amor, de ação e de paixão, o Deus da Aliança³⁵.

A Bíblia apresenta Deus como capaz de ação, de afetividade e, portanto, como sendo um Deus não impassível, mas apaixonado. Ela não hesita em atribuir-lhe emoções e sensações tais como ciúme (Ex 20,5; 34,14; Dt 4,24; 5,9; Js 24,29; Na 1,2; Tg 4,5), cólera (Ex 15,7; 32,10; Nm 11,10; Dt 6,15; Jz 2,14; Sl 77,58; Jr 30,24; Ez 5,13) e indignação (Dt 9,8; 29,19; 32,21; 1Rs 22,54; Is 59,15; Ap 14,19); e também apresenta-o como capaz de misericórdia (Ex 20,6; Nm 14,19; Dt 4,31; 1Cr 16,34; Sl 24,20; Jr 33,11; Ef 2,4), carinho (Ne 9,17; Sl 144,8; Mq 7,18; Ml 3,17), compaixão (Ex 22,26; 34,6; Ne 9,17; Sl 85,5; Jl 2,13; Tg 5,11), ternura (Sl 51,10; 58,11.18; Is 63,9) e amor (Dt 4,37; 10,15; 1Rs 10,9; Sl 62,4; 88,2; Lc 11,42; Jo 15,9; Rm 5,8; 1Jo 4,16). A isso pode-se objetar dizendo que a Bíblia, falando assim de Deus, serve-se de antropomorfismos metafóricos, que não querem dizer o que eles dizem, mas que têm como objetivo fazer com que Deus seja compreensível para os homens. Mas isso significa esquecer que o humano é também reve-

32. Cf. Adolphe GESCHÉ, "Apprendre de Dieu ce qu'il est"; in VÁRIOS, *Qu'est-ce que Dieu?*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1985, pp. 715-753; mesmo texto em Adolphe GESCHÉ, *Dieu*, col. Dieu pour penser, t. III, Cerf, Paris, 1994, pp. 83-124.

33. Cf. Hans KÜNG, *Incarnation de Dieu*, op. cit., pp. 640-643.

34. Cf. João Batista LIBÂNIO, "Esperanza, Utopia, Resurrección", op. cit., p. 504.

35. Sobre a aliança, pode-se ver Jacques VERMEYLEN, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'alliance*, op. cit.

lador do divino. A natureza humana de Jesus é também reveladora da natureza divina do Pai. Se os antropomorfismos são necessários para a compreensão humana, eles não negam o ser de Deus e, mais do que simples modo de expressão, eles dizem algo de real sobre a vida e sobre o ser de Deus³⁶.

A encarnação do Verbo divino em Jesus parece ir contra a afirmação da apatia divina, que era um dos pressupostos fundamentais da teologia antiga, baseada na metafísica grega³⁷. No entanto, nos primeiros séculos do cristianismo, o princípio da apatia divina governou a reflexão teológica, de tal maneira que se chega a colocar em dúvida os sofrimentos de Jesus para não comprometer a apatia do Logos divino³⁸. Porém, é preciso afirmar, como o fez a fé cristã, que Jesus foi plenamente homem sem deixar de ser plenamente Deus. Ele viveu absolutamente como qualquer outro ser humano, e seus sofrimentos foram verdadeiros, assim como sua alegria. E, de uma forma ou de outra, essas realidades fazem parte, também, do Logos divino, uma vez que a história de Jesus é, também, sua história. O que nos leva a afirmar que em Deus existe não apenas uma capacida-

de, mas uma real paixão pelo homem, que o faz capaz de enfrentar a morte sob a cruz³⁹.

Da mesma forma, a questão da imutabilidade de Deus, biblicamente, não é vista a partir de seu sentido metafísico de fundamento do mundo, mas sim no sentido histórico de fidelidade a si mesmo e às suas promessas, uma fidelidade que garante constância e continuidade a seu agir (Dt 4,31; Sl 24,10; 33,1; Is 31,2; 40,8; 1Pd 1,24-25). Em verdade, o cristão não tem necessidade de Deus como fundamento do mundo; o cristão crê na criação, crê que o mundo vive em autonomia, que ele é forte e encontra sua consistência em si mesmo, não necessitando, pois, de um Deus que funcione como garantia da ordem universal. O cristão tem, sim, necessidade de um Deus que aja, que o ajude a enfrentar as dificuldades da história e que, porque o ama, salva-o, dando-lhe vida. Nesse sentido, o cristão tem necessidade do Deus da fé e da religião, e não dos deuses de sistemas filosóficos ou outros, porque esses deuses não salvam.

Aqui encontramos o problema central da teologia, que é o problema da idolatria, dos falsos deu-

ses que prometem salvação ao homem mas que são incapazes de realizar essa salvação, simplesmente porque são incapazes de agir e de amar⁴⁰. São ídolos insensíveis, "que têm boca mas não falam; têm olhos, mas não vêem; têm ouvidos mas não ouvem" (Sl 134,16-17); são deuses impassíveis, que não podem dar vida, ao contrário, só podem ocasionar morte, tornando os homens tão insensíveis quanto eles (Sl 134,18)⁴¹. Nesse sentido, pode-se dizer que o homem morre não em contato com o absoluto, mas em contato com o impassível.

A questão, aqui, não é saber se Deus é capaz de amar os homens, mas sim saber qual Deus é capaz de se apaixonar por eles. A afirmação de que Deus é amor,

capaz portanto de sensibilizar-se pela situação humana, significa um engajamento na luta contra os ídolos alienadores do ser humano, que por serem incapazes de agir na história acabam condenando o homem à solidão. Esses ídolos assistem, impassíveis, ao sofrimento dos homens, não se sensibilizam diante desse sofrimento pois são incapazes de consolar⁴².

Os ídolos prometem salvação ao homem, mas não podem salvá-lo; ao contrário, conduzem o homem à perdição, falsificam-no, favorecem a dominação e terminam por matá-lo. Os ídolos, pois, são incapazes de dar vida, apesar de promê-la; ao contrário, eles exigem a vida humana porque "alimentam-se do sangue inocente"⁴³ e, dessa forma, conduzem à morte⁴⁴.

36. Cf. Hans KÜNG, *Incarnation de Dieu*, op. cit., sobretudo pp. 658-659.

37. Id., *ibid.*, pp. 640-648.

38. Id., *ibid.*

39. Sobre isso, Cf. Jürgen MOLTMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, col. *Cogitatio Fidei* 80; Cerf, Paris, 1974.

40. Em teologia, o combate à idolatria não significa um combate de religiões. Os ídolos não são entendidos como os deuses ou divindades de outras religiões que não a cristã, pois neles pode haver também alguma verdade, embora não toda a verdade. Os ídolos que devem ser prioritariamente combatidos pela teologia são aqueles que falsificam o homem porque falsificam Deus, e que podem mesmo esconder-se dentro do cristianismo. Trata-se de combater as falsas idéias de Deus, que não deixam Deus ser o que ele é em verdade, e tentam aprisioná-lo dentro de teorias exclusivamente humanas, onde a Revelação não é tomada em consideração. Sobre esse problema, pode-se ver Adolphe GESCHÉ, "Le christianisme et les autres religions"; in *Revue Théologique de Louvain*, 19, 1988, pp. 315-341; também ID., "Apprendre de Dieu ce qu'il est"; in VÁRIOS, *Qu'est-ce que Dieu?*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1985, pp. 715-753; mesmo texto em Adolphe GESCHÉ, *Dieu*, col. *Dieu pour penser*, t. III, Cerf, Paris, 1994, pp. 83-124.

41. Nesse sentido, é interessante ver John Francis KAVANAUGH, "Le monde de la richesse et les dieux de la richesse"; in *Concilium*, 207, 1986, pp. 27-35.

42. Sobre a consolação como ação de Deus, veja-se, por exemplo, Gustavo GUTIERREZ, "Entre las calandrias: algunas reflexiones sobre la obra de J. M. Arguedas"; in Pablo RICHARD (ed.), *Raíces de la teología latinoamericana*, DEI/Cehila, San José, 1987, pp. 345-363; aqui, p. 360.

43. Id., *ibid.*, p. 359.

44. Sobre os ídolos de morte que ocupam o lugar do Deus da vida, veja-se VÁRIOS, *A luta dos deuses. Os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*, Paulinas, São Paulo, 1982; também Hugo ASSMANN & Franz HINKELAMMERT, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, Vozes, São Paulo, 1989.

Deus não é como esses ídolos. Ele não quer a morte das pessoas, nem mesmo a morte do pecador (Sb 1,13; Ez 18,23.32; 33,11); ele quer dar vida a todos, exatamente porque ele ama todos os homens. Por isso, ele não permanece insensível diante das vicissitudes dos homens, nem surdo a seus apelos. Ele é capaz de agir na história, e o faz sempre em vista da libertação dos homens e em aliança com eles. Por isso ele não causa alienação, mas compromisso⁴⁵. Ele acompanha os homens ao longo de sua existência sobre a terra, mostrando-lhes o rumo a seguir, fazendo-se solidário em seus sofrimentos e dificuldades, e dando-lhes coragem e ânimo para prosseguir na caminhada da vida⁴⁶.

Por estar junto aos homens, Deus se revela como sendo o Consolador (Jo 14,16.26; 15,26; 16,7). O consolo alivia o sofrimento, conforta e aquece o ser humano, permitindo-lhe, então, ultrapassar esse sofrimento e retomar sua vida na direção da alegria e da felicidade. O consolo é a manifestação da ternura que não deixa o homem só, da solidariedade que é comunhão no

sofrimento e no combate às suas causas, e por isso significa, em última instância, eliminação das causas do sofrimento, ou seja, libertação⁴⁷.

As ações de Deus em benefício do homem são ações de amor e, por isso, são gratuitas⁴⁸. Elas não são provocadas por nenhuma outra força que não a de seu amor pelos homens. Por outro lado, o amor de Deus não é uma palavra sem sentido. Ele é real e ativo. Por isso, compromete e engaja Deus na promoção da felicidade do homem, seu amado, felicidade essa que é constituída em torno do amor, já que o homem, para ser homem, como dissemos, tem necessidade de amar e ser amado.

Assim, se Deus é amor e se, por outro lado, o homem vive em função do amor, isso significa que o homem vive aberto à transcendência. Aqui os discursos teológico e antropológico se encontram. Melhor dizendo: Deus e o homem se encontram para, em aliança, partilharem a vida que é eterna.

CONCLUSÃO

Depois desse percurso que vai da literatura à teologia através da

antropologia, alguns elementos devem ser destacados, à guisa de conclusão.

O primeiro é o da pertinência de se falar de literatura na elaboração da reflexão teológica sobre Deus, isto é, da pertinência de se estabelecerem as possibilidades de relações entre literatura e teologia e, mais do que simples relação, do interesse que a literatura comporta para a teologia, sobretudo pelo seu antropocentrismo.

A literatura pode interessar à teologia de diversas maneiras e em diversos sentidos, que vão da leitura da Bíblia às formas de expressão da teologia, passando pela espiritualidade e pela mística. Mas é no terreno antropológico que reside o maior interesse da teologia pela literatura, sobretudo quando se trata da literatura dos romances, aquela que se constitui através da ficção, já que através da estética e da ficção, ela pode se mostrar como sendo um lugar de revelação da verdade, e da verdade sobre o homem.

O próprio procedimento de elaboração da ficção, que cria um mundo imaginário dentro da obra literária, por si só já comporta um grande interesse teológico. A imaginação, que cria um mundo de fantasia através da ficção, é um dado antropológico que pode revelar algo a respeito não apenas do ser do homem, mas também a respeito do ser de Deus, já que em teologia o caminho de acesso

a Deus continua sendo o caminho humano, ou seja, Deus se revela aos homens através do humano. Nesse sentido, o procedimento de elaboração da ficção nos revela um Deus que é capaz de imaginação e de criação, que é capaz de imaginar o homem, capaz de criá-lo, de dar-lhe vida, de acompanhá-lo durante sua existência sobre o mundo e de salvá-lo para partilhar com ele seu Reino. Um Deus que imagina não é um Deus preso ao passado mas, sim, voltado para o futuro, para a possibilidade de realizar seu desejo de ter os homens vivendo em seu Reino. Trata-se de um Deus que pensa o que é belo, e que quer fazê-lo acontecer para a alegria e felicidade do homem. Um Deus que imagina e sonha é um Deus que deseja levar o homem aonde o homem poderia ou deveria estar, que deseja convidá-lo a ser mais do que ele é atualmente, a ultrapassar-se para viver a felicidade. Do ponto de vista do homem, aqui a beleza é utopia engajada; do ponto de vista de Deus, é salvação oferecida aos homens. Por isso, esse Deus é um Deus de Salvação, que se engaja alegremente na construção do futuro desejado, e que se abre aos homens e convida-os incessantemente à conversão, isto é, a aceitarem seu convite para participar de sua vida divina.

Por outro lado, a obra literária comporta também uma antropologia, na medida em que essa obra é

45. Cf. Juan Luis SEGUNDO, *Teologia aberta para o leigo adulto*; vol. 3: A nossa idéia de Deus; Loyola, São Paulo, 1977.

46. Cf. Leonardo BOFF, *La trinidad, la sociedad y la liberación*, op. cit., p. 35.

47. Como lembra Gutiérrez, é este exatamente o sentido que o termo "consolação" possui no livro do profeta Isaías, onde "*Yahvé consuela a su povo en la medida en que lo rescata, lo libera*". Cf. Gustavo GUTIÉRREZ, "*Entre las calandrias: algunas reflexiones sobre la obra de J. M. Arguedas*", op. cit., p. 356.

48. Também Jorge Amado vê no divino a existência da gratuidade. Os orixás do candomblé descritos por ele não são obrigados a vir dançar, por exemplo, com seus devotos. Eles o fazem por consideração aos homens, ou seja, gratuitamente.

um olhar sobre o humano e sobre o mundo que o cerca, na medida em que ela manifesta uma certa compreensão do homem vivendo no mundo. Nesse sentido, mesmo falando do irreal, a literatura de ficção não se separa do real, mas a ele alude constantemente já que ele é sua referência. Assim, um romance revela novas formas possíveis de habitar o mundo e constitui-se em um chamado à transformação do real, para torná-lo melhor, mais belo.

A literatura fala sempre aos homens, e fala sempre do humano. Um autor literário, ao compor uma obra romanesca, revela uma certa compreensão do homem vivendo no mundo, revela uma antropologia, em forma de crítica da situação atual e em forma de novo mundo possível. Esta antropologia pode interessar à teologia porque, aqui, a teologia não dialoga consigo mesma, mas sim com o exterior, com o mundo e com a sociedade. Ao ouvir o discurso literário, a teologia pode se encontrar com antropologias diferentes, vindas de outros horizontes, mas que se revelam capazes de iluminar a compreensão do mistério do Deus que se revela aos homens através do humano. Assim, a literatura, por sua antropologia, comporta um real interesse teológico.

O estudo da literatura de Jorge Amado pode, então, interessar à teologia sobretudo pela idéia de homem que ela veicula. E esse é um outro ponto a ser destacado.

A antropologia amadiana é descritiva, já que descreve o homem mais do que o define; trata-se de uma antropologia fundamentalmente otimista, aberta ao futuro e à possibilidade do homem conseguir viver a felicidade.

Alguns pontos, por si só, já justificariam o interesse da teologia pela obra de Amado. Assim, por exemplo, o lugar que a religião ocupa em suas obras, sobretudo a religião popular, não é desprovido de interesse teológico. Da mesma forma, o lugar privilegiado que os pobres ocupam na obra amadiana não é indiferente à teologia, que não pode deixar de ligar esse fato à opção preferencial pelos pobres.

Vale a pena citar, ainda que a título alusivo, alguns pontos de contato entre a literatura de Jorge Amado e a teologia propriamente latino-americana, a Teologia da Libertação. Assim temos, além desse privilégio dos pobres, a importância dada ao povo, que funciona como personagem nos romances amadianos e que tem valor fundamental para a teologia da libertação; da mesma forma, a vida é afirmada como valor fundamental em Amado e também naquela teologia. Em Amado, um ponto importantíssimo é a luta pela libertação desse povo, na qual a religião desempenha um papel importante, sobretudo como força de resistência; esse fato constitui, também, um dos eixos sobre os quais

repousa a reflexão da Teologia da Libertação. Os romances amadianos se abrem sobre a possibilidade de um futuro otimista, fato que pode ser ligado à esperança cristã que afirma que, ao lado do homem que luta por sua libertação, está também o Deus que quer a libertação dos homens.

Esses pontos ilustram o fato de que a literatura de Jorge Amado, centrada sobre a realidade do homem brasileiro, e a teologia da libertação, que centra sua reflexão no homem latino-americano, falam no fundamental, de um fenômeno comum, que é a libertação do povo, embora os respectivos discursos partam de horizontes diferentes.

Mas não é apenas a teologia da libertação que encontra na literatura amadiana elementos que nutrem sua reflexão teológica. De maneira mais abrangente, os três eixos principais que compõem a antropologia de Amado, a saber: a vida em situação, vivida com os outros homens, em busca da felicidade, ligam-se à teologia em geral, sobretudo à antropologia teológica. Assim, a afirmação de que o homem vive em situação e que, com os outros homens, busca a felicidade, encontra eco na teologia que vê, também, o homem como um ser que assim vive. Sendo assim, a literatura de Jorge Amado mostra seu interesse teológico, pois afirma-se como um lugar de revelação da verdade sobre o homem, um lugar de revelação da

verdade antropológica, ou seja, um verdadeiro "*locus theologicus*".

O homem amadiano é um ser vivo e situado, que procura viver sua vida segundo sua situação; é um ser livre e criativo, que se afirma como sujeito de sua existência, capaz portanto de construir sua vida de maneira criativa, inovadora; ele é também um ser coletivo, que não se constrói independentemente dos outros ou do meio onde vive, mas sempre em relação com eles; daí a importância da cultura, da memória histórica e da resistência ante as forças de dominação e de opressão; ele é um ser atual, do dia-a-dia, que manifesta a comunhão e a solidariedade nas festas que celebram a alegria e o prazer da vida, ao mesmo tempo em que desenham e promovem a utopia de um futuro melhor; por isso, o homem é um ser capaz de esperança e de amor.

Trata-se, pois, de uma antropologia fundamentalmente otimista, que valoriza a paixão pela vida e que afirma a vocação humana à felicidade, na realização de uma verdadeira comunhão humana, caracterizada pela alegria, vivida na festa e no canto. Essa antropologia otimista não é evasão do real, pois não escamoteia os sofrimentos e dificuldades da vida humana; mas também não fica presa a eles, de tal forma que pode ajudar o homem a se libertar porque, na esperança, desenha o ideal e a

utopia, e convoca os homens a engajarem-se na construção desse futuro no qual felicidade possa, finalmente, tornar-se realidade.

Essa antropologia, levada a sério, pode iluminar a compreensão do mistério divino, visto que uma antropologia verdadeira conduz à uma boa idéia do Deus verdadeiro. Nesse sentido, interrogar a teologia a partir da antropologia amadiana pode resultar não apenas em uma melhor compreensão teológica do homem, mas, sobretudo, em uma melhor compreensão do Deus que se revela na história. E esse é o terceiro elemento a ser aqui destacado.

A antropologia amadiana nos abre as portas para a revelação de um Deus cujas características, no fundamental, não são diferentes das do Deus cristão, revelado em Jesus Cristo. Com efeito, Jesus assume a humanidade descrita por Amado e a vivencia em seu ser. Jesus também viveu sua situação, juntamente com os outros homens, seus semelhantes; assim como o homem amadiano, ele não fica preso à sua situação, mas lhe descortina o futuro, abrindo-lhe possibilidades de alegria e de felicidade, convocando os homens todos a viverem nessa perspectiva, em comunhão de amor. Mais ainda, Jesus não apenas afirma que o homem assim vive e assim deve viver, mas também revela que Deus vive da mesma maneira, que ele é um aliado dos homens na bus-

ca e na construção de sua felicidade, pois ele ama esses homens a tal ponto que os convida a partilhar sua própria vida divina, na eternidade do seu Reino.

A teologia, assim, não apenas assume o homem amadiano mas, a partir dele, redescobre o Deus da Revelação, o Deus que imagina e cria os homens, que os acompanha em sua situação de vida, que os reúne como povo e que se faz seu aliado na construção e na conquista de sua felicidade, na alegria e na festa. Anunciar, então, a boa nova do evangelho de Jesus Cristo a esse homem descrito por Amado, significa anunciar-lhe o Emanuel; significa dizer-lhe que Deus está com ele, que Deus já está com ele, aqui e agora, como um aliado que quer, por amor, acompanhá-lo e ajudá-lo na conquista e na construção de sua felicidade; significa anunciar-lhe um Deus que o ama e que, por isso, o salva e o convida para, em comunhão e na alegria, embarcarmos juntos na construção do futuro de festa.

Isso tudo significa que a comunidade que professa sua fé nesse Deus é, fundamentalmente, uma comunidade otimista, que não é escravizada pelas dificuldades do momento atual mas que, levando-as a sério, engaja-se na transformação do presente; é uma comunidade que valoriza a vida e que, por isso, abre-se para um futuro de esperança; é uma comunidade criativa e festiva, que sabe

que não está só, porque Deus caminha a seu lado, na alegria do amor.

Disso tudo, segue-se que a literatura pode ajudar a teologia a melhor compreender o mistério divino, exatamente porque lhe possibilita uma melhor compreensão do homem. Assim, teologia e literatura, que pareciam tão distantes a princípio, descobrem-se como aliadas. Isso é verdadeiro também no que se refere à litera-

tura de Jorge Amado, através da qual a teologia descobre um homem alegre e otimista, ao lado de quem ela redescobre o Deus que o acompanha, que o ama e que com ele quer viver a festa que no céu nunca se acaba.

Pe. Antonio Manzatto é Doutor em teologia dogmática na área de cristologia.

Endereço:

Rua Manoel de Arzão, 85
02730-030 - São Paulo - SP