

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO EM SÃO JOÃO: A VERDADE VOS LIBERTARÁ (JO 8,32)

João E. Martins Terra, S.J.

São Paulo

Due to the importance of the word "liberation" the author intends to show the process of the liberation of man in this world, having in mind the theology of St. John. Therefore the author studies the biblical meaning of "liberation" in the Old and New Testament, being its highest point forwarded in Christ. The conclusion is that liberation is the original reconstruction of man as son of God. Israel experienced the liberation through the Exodus and the Christian through Christ. The author thinks that the full meaning of liberation is to be found in St. John (Jo. 8,32), which includes the liberation of all the earthly conditions.

A palavra "libertação" adquiriu na América Latina uma tal densidade e complexidade de conotações que se tornou quase mágica. Em muitos escritos recentes, libertação é simplesmente sinônimo de teologia. É nesse sentido que o P. Paschoal Rangel fala do perigo de uma "nova monocultura teológica".

Esta nova visão da teologia corre, porém, o risco de fechar-se à toda transcendência, transformando o Redentor num Jesus libertador puramente político e terreno, tal como ocorre na "Teologia da Morte de Deus". Aqui também se verifica o perigo da secularização da autêntica salvação cristã. Hoje todos os grandes valores tradicionais do cristianismo estão sendo secularizados. Foram secularizadas a caridade, a esperança cristã, numa perspectiva puramente política e terrena etc. Evidentemente neste movimento em fermentação há muitos elementos bons porque a teologia clássica, não raras vezes, deixou-se empolgar por um transcendentalismo e um escatologismo unilaterais, transcurando autênticos valores humanos individuais e sociais. Hoje, porém, há um perigo real de cair no excesso oposto. E é sobretudo neste movimento teológico da libertação que pode facilmente infiltrar-se o fermento, não somente da secularização, mas do verdadeiro "secularismo".

No passado, a libertação era considerada, quase que exclusivamente, como esperança dos bens futuros da outra vida. Hoje tornou-se um problema de importância vital a libertação do homem todo e de todos os homens neste mundo. Por conseguinte, o que importa compreender é qual é a contribuição específica do Cristianismo para a solução do problema da libertação.

Não pretendo falar agora da libertação escatológica que, evidentemente, é a essencial e definitiva para o cristão. Minha exposição versará sobre o processo de libertação do homem nesta vida, na perspectiva cristã da teologia joanina.

Um dos fenômenos mais graves e ambíguos que ocorre agora na Igreja é o perigo de confundir cristianismo e marxismo. O confronto destes dois grandes sistemas de pensamento continuará ainda a ser muito intenso no próximo futuro. Por conseguinte, a pergunta fundamental dentro da problemática que nos interessa neste momento, parece ser: "Qual a resposta específica da fé cristã para o movimento hodierno da libertação do homem nesta vida?" Minha intenção neste estudo bíblico é procurar a luz que o evangelho de S. João pode nos fornecer para a solução desta questão.

Antes, porém, de abordar a análise do célebre texto joanino que fala da verdade que nos liberta parece-me indispensável ter presente o valor semântico e histórico do vocabulário bíblico da libertação.

Vamos tentar uma rápida hermenêutica estrutural desse tema bíblico estudando primeiramente, numa visão sincrônica, a significação dos diferentes termos hebraicos que constituem o substrato semítico da terminologia neotestamentária da libertação, analisando, ao mesmo tempo, o vocabulário grego correspondente utilizado pela tradução dos Setenta e os diferentes usos desse vocabulário grego no Novo Testamento. Em seguida poderemos contemplar, numa perspectiva diacrônica a evolução deste tema no decorrer da história do Antigo Testamento, desde o Êxodo do Egito até à interpretação do Deuteronomista. Desse modo ficaremos melhor apetrechados para compreender o problema da libertação na vida de Jesus Cristo e na vivência da comunidade primitiva expressa nos diferentes escritos do Novo Testamento.

1. Vocabulário bíblico da Libertação

A palavra "libertação" (no sentido ativo) não é muito frequente na Bíblia. Ocorrem, porém, muitos termos cognatos, particularmente vários verbos. Vamos recordar primeiramente o vocabulá-

rio do Antigo Testamento que significa "libertar", tanto em hebraico, como no grego da Setuaginta. Depois veremos a terminologia equivalente.

A) O Antigo Testamento Hebraico.

HPSH: designa o ato de libertar um escravo (Ex 21,2-5.26.27; Dt 15, 12.13.18; Jer 34, 9-11.14.16). Em determinado contexto significa também que alguém é libertado de uma opressão pessoal ou social (*hofshi*), sem ser especificamente escravo (Is 58, 6).

DRR: esta raiz existe em hebraico sob a forma do substantivo *derrôr* e designa o ato de "trocar" os escravos (Jer 34, 8.15.17), ou mais geralmente, o ato de "transformação das obrigações" que caracterizam o ano jubilar (Lv 25, 10; Ez 46, 47). Em Is 61, 1 é utilizado para a libertação dos escravos (cf Lc 4, 18).

ShALAH: é o verbo mais utilizado para designar a ação de libertar, deixar livre, dar a liberdade. É utilizado, por exemplo, para a libertação dos escravos (cf Dt 15, 12.13.18; Jer 34, 9.10), para a libertação de um prisioneiro (1 Rs 20, 34) ou de um adversário com o qual se luta (Gn 32, 27). Porém Deus é raras vezes sujeito do verbo *shalah*, quando tem o sentido de libertar.

NQL: esta raiz tem também a conotação de libertar, ser libertado sobretudo de um perigo ou de um mal (cf Gn 32, 31; Is 37, 11; Jer 7, 10; Am 3, 12). Por isso se pode traduzir adequadamente por "salvar". Nesta acepção, a maioria das vezes tem a Deus por sujeito, sobretudo no livro dos Salmos, onde Deus "salva" ou "liberta" o seu povo. Assim esta raiz tem um sentido teológico, embora seja utilizado também em sentido profano.

B) O Antigo Testamento Grego

A família de palavras que designa, na Septuaginta, a liberdade, o caráter de ser-livre, ou de libertação, tem sem dúvida na linguagem grega e helenística significações profanas e estão vinculadas à situação civil e política desse ambiente.

ELEUTHERIA, ELEUTHERÓS e ELEUTHEROÛN só aparecem 34 vezes no Antigo Testamento. Esta família linguística não é muito utilizada pelos escritores hebraicos de língua grega.

O uso destes três termos, no Antigo Testamento, se concentra em certos livros (Macabeus) e em certas passagens (Ex 21; Dt 15; Jer 41, 34) que se ocupam especialmente da liberdade debaixo de um ou outro aspecto.

A única raiz hebraica traduzida por "eleutheria" é **HPSH**, que tem somente sentido sociológico.

De fato, o único lugar onde um desses termos é utilizado para transmitir um sentido religioso é 2 Mac 1, 27. Isto significa que não se percebe normalmente a relação entre a liberdade sócio-política e a ação salvífica de Deus.

C) O Novo Testamento

O Novo Testamento conhece dois usos do vocábulo "liberdade": um uso meramente sociológico, semelhante ao uso helenístico, e um uso religioso, no contexto da apresentação da obra de Cristo, especialmente em São Paulo.

a) **Uso sociológico:** nas categorias de pessoas que Paulo distingue, "escravo" e "livre" ocupam um lugar importante (cf Gal 3, 28ss). De uma classe se pode passar para a outra. Devemos notar porém que este uso sociológico está em conexão com o mistério cristão (cf 1 Cor 7, 22).

b) **Uso teológico:** o termo "eleutheria" é utilizado para focalizar a obra de Cristo. Em S. Paulo, a ação de Cristo é entendida como uma libertação e isto no contexto de uma tríplice escravidão: da Lei, do Pecado e da Morte (cf Gal 2, 4-5; 4, 22-5, 1; Rm 5, 14; 6, 16.17.20).

Em S. João, o tema da libertação (8, 32-36) tem outra perspectiva. O pecado é que escraviza o homem; só a Verdade é capaz de libertá-lo. S. João também caracteriza a obra de Jesus como uma libertação da escravidão não exclusivamente religiosa, mas total.

Estes termos ocorrem ainda no Novo Testamento em alguns versículos da Carta de Tiago (1, 25; 2, 12), mas com claro sentido religioso.

2. Terminologia equivalente

GA'AL (LYTROÛSTHAI = REDIMERE): Esta raiz pertence ao âmbito do direito familiar e descreve na forma verbal a ação de alguém que pode e deve formular uma reclamação sobre uma pessoa ou coisa, pela relação de algum vínculo que o une a ela. Jahvé redime Israel enquanto o liberta, (sem pagar nenhum preço, mas por livre e espontânea vontade), do poder do Egito, porque o ama.

No Novo Testamento, o verbo LYTROUSTHAI (que corresponde ao hebraico GA'AL) caracteriza a obra salvífica de Cristo, carecendo de conotação profana e se identifica com a remissão dos pecados.

PADAH (LYTROUTHAÍ = REDIMERE) é uma raiz que pertence ao direito comercial. Em seu uso original significa "resgate". É utilizado 63 vezes no Antigo Testamento, sendo que 39 vezes o sujeito desta ação é o próprio Jahvé.

LÝTROSIS (Redenção-resgate-libertação) no Novo Testamento indica um resgate mas sem nenhum pagamento de preço; é um livre dom da misericórdia divina.

3. Perspectiva diacrônica da noção de libertação no A.T.

A) Os relatos do Êxodo

O aspecto essencial dos relatos do Êxodo, desde sua fase mais antiga é o seu caráter teológico. Estes relatos descrevem uma grande obra realizada por Jahvé: a libertação do povo hebreu.

Contudo, o Deus que se inclina e que se "abaixa" para libertar o seu povo, é um Deus sensível e detesta as injustiças. Uma situação "anormal" não o deixa indiferente e o move a agir. Assim se apresenta o Deus do Antigo Testamento como um Deus moral, a quem a conduta humana afeta e interessa.

Os relatos do Êxodo indicam o motivo especial, graças ao qual Deus resolve intervir: é o caráter peculiar da relação que une Jahvé a Israel. Israel é o "seu povo", seu filho, seu filho primogênito.

É interessante também perguntar a razão pela qual, segundo as narrações do Êxodo, Jahvé faz sair do Egito o seu povo. Os textos dão diferentes respostas. Mas de seu conjunto podemos concluir que Jahvé liberta o povo para si. A libertação de Israel, narrada no êxodo, é antes de tudo uma libertação para Jahvé. É uma eleição, uma escolha. Israel é libertado da "servidão" do Egito para o "serviço" de Jahvé.

Finalmente, se o fato da saída do Egito tem um caráter "socio-político", pelo fato de afetar a situação temporal tanto da nação hebraica quanto da egípcia, é, no entanto, na concepção bíblica, eminentemente religioso. Vale dizer: a Bíblia focaliza a situação que Jahvé criou em favor de seu povo (Aliança).

B) O Dêutero-Isaías e o tema do Novo Êxodo

A situação de Israel na Babilônia não é idêntica à do Egito. Israel está no exílio por própria culpa. Foi levado para a Babilônia pela vontade de Deus a quem abandonara de diversas maneiras. Logo este novo êxodo, para se realizar, supõe o perdão e, de fato, o Dêutero-Isaías inicia com a proclamação da remissão dos pecados (cf Is 40, 1-4). Mas o tema do pecado não se limita só ao começo do

livro. Isto associa definitivamente na Bíblia a noção de ação libertadora de Deus com sua ação de remissão dos pecados: libertar é destruir o pecado e seus efeitos na pessoa que o cometeu.

A libertação que podemos ver no Dêutero-Isaias não é tanto de uma escravidão, mas das conseqüências do pecado e, por conseguinte, a libertação que é realizada através do perdão e da remissão (cf Is 50, 1-2; 52, 3-6).

A libertação do exílio é de âmbito estritamente religioso, porque no campo político Israel passou do domínio babilônico para o domínio persa. Por isso esta libertação parece ser bastante adequada para justificar o entusiasmo do Dêutero-Isaias pela volta do povo à terra dos pais. Israel, por intervenção de Ciro, instrumento de Jahvé, volta para a sua terra com a qual sua sorte está indissolúvelmente unida, porém não volta a ser livre politicamente, mas volta para prestar culto ao seu Deus.

A figura do Servo de Jahvé, o humilde servidor de Deus, é quem realiza a reconciliação de Israel com o Senhor e também a reconciliação de todos os homens através de seus sofrimentos. Assim o Dêutero-Isaias não nos apresenta a libertação em contexto sócio-político, embora exista, de fato, este aspecto, mas sobretudo faz uma análise dos fatos no contexto religioso, como remissão dos pecados e redenção universal.

C) A História Deuteronomista

A História Deuteronomista é a grande história do Povo de Deus, que vai desde o livro do Deuterônimo até ao segundo livro dos Reis. Não é certamente uma história gloriosa. Depois dos reinados de Davi e Salomão, apogeu da Nação, Israel inicia sua decadência política, social e religiosa, com a divisão do reino, o crescente aumento dos latifúndios, a proliferação da idolatria e por fim com a destruição dos reinos políticos e a deportação.

Sob o ponto de vista teológico, a história do Deuteronomista importa um duplo aspecto: de um lado, a monarquia exerce em Israel uma função libertadora; de outro lado, o pecado compromete constantemente esta libertação. A função libertadora é externa (contra os inimigos e cultos idolátricos) e interna (defesa do fraco e do oprimido). Desta maneira realiza-se a vontade de Deus sobre o Povo. Porém este idílio dura pouco.

O historiador Deuteronomista quer focalizar voluntariamente a relação que existe entre a infidelidade de Israel e a opressão dos povos estrangeiros; entre a conversão e a libertação. A opressão estrangeira é sempre um castigo que Javé impõe a Israel pela sua infidelidade à Aliança. Quando Israel reconhece seu erro, se

converte, Javé o liberta através de alguém escolhido por ele e lhe dá o domínio sobre seus opressores.

Neste aspecto, a libertação inclui tipicamente a penitência e a conversão, isto é, o abandono do pecado. Israel, se quiser que Deus envie o libertador (o Juiz), deve voltar-se para Javé.

Uma vez mais, como no Dêutero-Isaías, uma reflexão profunda sobre a história e o futuro de Israel, como o faz o historiador Deuteronomista no exílio, descobre no interior da mesma, não um simples jogo de causas humanas, por mais consideráveis e importantes que sejam, mas sim o drama da chamada de Deus e da recusa a ela: o pecado.

O Deuteronomista não é complacente com o seu Povo, inclusive quando oprimido. Apresenta-lhe, numa série de exemplos históricos, como chegou, por sua culpa, a essa situação e como poderá libertar-se se se converter (Javé suscitará o Libertador).

A libertação é assim um privilégio gratuitamente dado por Javé. A conversão encaminha para melhor receber este dom e para compreender todo o seu valor.

É difícil encontrar nesta concepção histórica uma base para as teorias modernas da libertação política. Porém a interpretação dos mecanismos históricos em termos de pecado e perdão é sempre valiosa para interpretar uma leitura dos fatos que vai além da superfície das coisas, ou de um primeiro nível de análise das causas.

D) A interpretação do acontecimento "CRISTO"

É sobretudo a vida pública de Jesus que tem sido objeto de polémica nos debates sobre a "libertação".

— A primeira apresentação do mistério e do acontecimento "CRISTO" nos Atos:

Os Atos dos Apóstolos começam com uma colocação clara do messianismo apolítico de Jesus: cf. 1, 6-8. A missão dos seguidores de Jesus é ser suas testemunhas, especialmente de sua paixão, morte e ressurreição. Isto já coloca a concepção da missão e da obra do Messias, segundo Lucas, num plano alheio e superior ao conflito dominante na Palestina de então. Vejam-se também os discursos de Pedro e a apresentação que faz da figura de Jesus: Messias religioso.

— A apresentação dos Evangelhos:

A apresentação que os quatro evangelistas fazem da vida de Jesus supõe uma transformação total do homem e neste sentido uma "libertação". O Senhor, é verdade, começa por pregar a "conversão", colocando assim o acento no interior e na mudança

de atitude íntima e pessoal de cada um. Porém esta conversão interior tende a produzir frutos bem visíveis. Jesus introduz uma nova ordem no mundo, através da qual, pela fé, os homens superam as múltiplas escravidões às quais estão submetidos.

Desta maneira, a luz que os Evangelhos projetam sobre a missão "libertadora" do Senhor é inteiramente apolítica. Ela não se realiza através da luta com os poderes deste mundo num mesmo plano, mas sim numa outra ordem, apesar de os colocar radicalmente em questão.

Isso não exclui que Cristo tivesse relações com grupos políticos da época. Porém sua atitude é de distância de toda manipulação política de sua obra e de sua mensagem. É verdade que os motivos religiosos e políticos estão estritamente associados. Pode-se até falar que seu processo foi político. Mas o relato evangélico da paixão deixa claro que as acusações dos judeus são um pretexto, pois o motivo de sua condenação foi ter-se proclamado Filho de Deus. Pode-se argumentar também que entre os seus discípulos havia alguns diretamente ligados a determinados movimentos políticos (os zelotas). Cristo, porém, passa por cima da cor política e olha a pessoa, encaminhando-a para uma estrita relação com Deus.

Em sua vida pública, Jesus foi tentado pelo poder político e pela fascinação do messianismo político. Mas sua opção fundamental era para Deus e por isso evitou cuidadosamente que os judeus interpretassem na perspectiva política sua mensagem e sua obra.

Tudo isto não visa negar que Jesus, com sua palavra e com sua ação, põe em questão todos os poderes políticos, sociais e econômicos deste mundo. Sua vida, como sua morte e sua ressurreição, tem uma incidência direta sobre o âmbito normal de toda existência humana. Ricos e poderosos, reis e magistrados, sacerdotes e militares, todos são atingidos. Isto não quer também dizer que Cristo veio subverter toda a ordem social. Os apóstolos respeitaram as autoridades constituídas como o fizera o seu Mestre. Eles freqüentam o Templo, respeitam as leis.

Os cristãos estão neste mundo como "estrangeiros e viajantes", diz a Carta de S. Pedro, porque esta "realidade passa". Porém eles estão comprometidos na continuação da obra do Mestre que foi uma obra especialmente em favor dos pobres, dos oprimidos, na defesa da justiça e na vivência do amor fraterno com todos os homens.

— A apresentação da obra de Jesus nos outros escritos do N.T.:

As formulações sobre a libertação nos outros escritos do Novo Testamento são totalmente apolíticas. São Paulo apresenta a

obra de Jesus como libertação das amarras da lei, do pecado, do demônio para a transformação do ser e para chegar à comunhão com o Pai, em Cristo. Haveremos de ver mais demoradamente como São João identifica a liberdade realizada pelo Filho com a libertação ensejada pela Verdade.

– **Conclusão:** Podemos concluir, portanto que, na Bíblia, encontramos uma evolução semântica do termo “libertação”. Num primeiro momento a libertação tem um sentido acentuadamente político, no Êxodo e na época dos Juízes. Mas à medida que se reflete sobre a presença de Deus na história de seu povo, este sentido começa a ser interiorizado. Na época do exílio a libertação religiosa, a libertação interior do pecado é mais acentuada do que a libertação política. Mas estas duas direções estão presentes, acentuando-se ora uma ora outra.

Com Jesus a libertação do pecado, a libertação interior ganha a preeminência, porque exatamente o homem liberto em seu coração será capaz de implantar a libertação verdadeira nas estruturas do mundo e no ambiente em que vive.

O conteúdo da libertação na Bíblia é a reconstrução originária do homem: filho de Deus, representante de Deus no mundo.

Este estudo dos diferentes matizes do vocabulário bíblico da libertação servirá de prelúdio para nos introduzir melhor na problemática joanina da libertação operada por Jesus Cristo.

4. A experiência da libertação no livro do Êxodo:

A visão bíblica da libertação no Novo Testamento poderá ser de grande valia para um equacionamento mais compreensivo da Teologia da Libertação. Com efeito, vários exegetas e teólogos já chamaram a atenção para o fato que, na América Latina, geralmente aqueles que buscaram uma inspiração bíblica para elaborar sua teologia da libertação, se contentaram em procurá-la no livro do Êxodo. O livro do Êxodo tornou-se, entre nós, o “locus theologicus” clássico da assim chamada “Teologia Bíblica da Libertação”. Obriga-nos a pensar o fato que quase ninguém se inspirou no Novo Testamento. Este fenômeno literário, esta nova valorização do Antigo Testamento não consiste em procurar na leitura bíblica do Antigo Testamento uma chave de hermenêutica para interpretação do Novo Testamento. Não se trata também de descobrir no Antigo Testamento as raízes do Novo Testamento. Pelo contrário, o que se verifica é um retorno puro e simples do Novo ao Antigo Testamento. Esta tendência de voltar à confissão de fé do Antigo Testamento pode ter, em parte, sua justificação. Mas apenas em parte. Com

efeito, o evento do Êxodo, a libertação do povo hebreu da escravidão do Egito foi o acontecimento original da revelação bíblica, ou o primeiro gesto histórico-salvífico de Deus. A tipologia do Êxodo constituía o credo histórico obrigatório que devia recitar todo hebreu nos grandes momentos históricos e nas celebrações litúrgicas, como na festa das primícias (Dt 26, 5-9). Nessas antigas confissões históricas (Dt 6, 20-24; Jos 24, 2-13), as tradições do Êxodo apareciam como a expressão normativa da fé. Os credos históricos eram recitações dos grandes feitos salvíficos de Deus na libertação do seu povo e abriam a via de acesso à confissão típica que Israel continuou a fazer nos tempos posteriores (cf Sal 77, 12ss; 78; 105; 136).

A Experiência da Libertação no Êxodo do Egito fez com que Israel tomasse consciência que ele era o povo eleito por Deus. À luz desse evento histórico-salvífico, Israel interpretou a história dos patriarcas. A eleição é uma inferência do Êxodo. Javé libertou Israel porque era seu povo eleito. A eleição foi homologada pelo pacto do Sinai. É por isso que a Aliança não se esgota num relacionamento puramente jurídico e forense de Javé com Israel. A "eleição" inferida da experiência da libertação no Êxodo, põe em evidência a iniciativa graciosa e gratuita de Javé.

Esses três grandes momentos teológicos: libertação, eleição (promessa) e aliança constituem a alma do Antigo Testamento. A libertação é a primeira experiência histórico-salvífica. Aquela multidão que ontem estava escrava no Egito após a travessia do Mar Vermelho se encontra pela primeira vez reunida. Os escravos de ontem descobrem agora que são irmãos e membros do mesmo povo. Maravilhados com esse prodígio perguntam instintivamente: "porque entre tantos escravos do Egito somente nós fomos libertados?" O profeta Moisés interpreta então esse evento maravilhoso recordando a promessa feita a Abraão: "Javé nos libertou porque somos o povo eleito". E para selar definitivamente essa eleição, Javé fez uma **Aliança** com seu povo no Sinai.

Teologicamente a eleição tem prioridade sobre a Aliança e ambas são uma inferência da libertação no Êxodo do Egito. No Egito Deus encontrara um povo submetido à servidão. Liberta-o. Perto do mar encontra-se o povo às portas da morte, porém Deus lhe abre as portas da vida. Desde então e para sempre Israel conhecerá a seu Deus como Aquele que quer e pode abrir as portas da vida àquele que se encontra nas portas da morte. Este é o ponto de partida para uma teologia da escravidão e da libertação, da morte e da vida. Com isto chegamos ao ponto central de toda a teologia bíblica.

Porém, se Deus liberta seu povo da escravidão de um senhor malvado é para fazer-se Ele seu Senhor, para tomá-lo ao seu

serviço. "Eu serei vosso Deus e vós sereis o meu povo" (Lv 26,12). Esta expressão está sempre ligada na Bíblia a uma alusão à libertação do Egito. "Eu sou o Senhor. Liberto-vos do jugo dos trabalhos dos egípcios, e vos salvo de sua servidão... tomo-vos como meu povo e serei vosso Deus" (Ex 6, 6s). A significação disto aparece claramente em outra expressão da escritura: "Os filhos de Israel são meus servidores; aqueles que tirei do país do Egito são meus servidores" (Lv 25, 55). Ao tirá-los do Egito Deus estabelece neste pequeno povo seu Reino sobre a terra. Dar a esta situação o caráter de uma instituição permanente é o sentido da *Alliança* que Deus conclui com seu povo e que se efetiva em unidade simplicíssima com uma forma primária e elementar de lei: o primeiro decálogo (Ex 24, 3-8). Só a partir desta perspectiva podemos entender exatamente a formulação negativa do decálogo: Deus estabeleceu seu Reino em seu povo. As fronteiras deste Reino não estão marcadas por linhas materiais. Os limites da fronteira deste reino são os dez mandamentos. Quem transgredir um deles abandona o reino de Deus e se exclui do povo de Deus. **Reino de Deus e povo de Deus** são conceitos correlativos. A realidade do povo de Deus requer a entrega positiva da lei, com seus aspectos culturais e sociais, até o mandamento perfeito do amor (Lv 19, 18). O tema da lei suscita o tema do pecado (Rom 7, 7), recaída na escravidão e no juízo; porém há também salvação (Is 1, 27: Sião será salva pelo juízo) mediante a ação salvífica de um libertador enviado por Deus, (cf. a teologia do livro dos juízes); salvação de um resto para os últimos tempos da salvação, mudança da primeira criação numa criação nova, num homem novo, criado segundo Deus em justiça e santidade verdadeiras (Ef 4, 24).

Não se deve esquecer que os temas se interferem em parte. Mas precisamente esta interferência põe em evidência que toda a Sagrada Escritura está centrada na vida que é Deus. Deus quer fazer e faz o homem partícipe desta vida. Se Deus liberta seu povo é para dar-lhe a vida. A significação última da libertação é a plenitude da vida. A vida a partir de Deus e perante Deus, para Deus e com Deus (no sentido da "zoé" joanina e suas implicações trinitárias) é, em última instância, o tema único de toda a Sagrada Escritura.

Como vemos, a libertação proclamada pelo Êxodo é de caráter eminentemente religioso e seria um grave anacronismo querer descobrir no Êxodo um arquétipo acabado das diferentes correntes modernas das teologias políticas ou da teologia da libertação.

A Comissão Teológica Internacional, encarregada pelo papa Paulo VI, de elebarar um estudo sobre a "Promoção Humana e a Salvação Cristã", publicou uma Declaração a esse respeito na qual aborda os aspectos teológico-bíblicos dessa questão.

Essa declaração chama a atenção para o uso e a interpretação correta do Êxodo. "Afim de determinar a relação que existe entre a salvação divina e a promoção humana, em nossos dias, se recorre quase sempre à narração do Êxodo. Com efeito, a saída do Egito (Êxodo capítulos 1-24) é realmente o acontecimento primeiro da salvação no Antigo Testamento: é a libertação que livra do jugo de uma dominação estrangeira e de trabalhos forçados. Apesar disto, o Antigo Testamento não faz consistir toda a "libertação" em tirar o povo do Egito e a reconduzi-lo do exílio. Esta libertação está ordenada ao culto da Aliança que é celebrada no monte Sinai (Ex 20); se faltasse esta finalidade, a libertação perderia sua significação específica".

"Os salmos também, quando falam de miséria e de lamentações, de auxílios e de ações de graças, se expressam em fórmulas de oração, que mencionam a salvação religiosa e a "libertação" (cf. por exemplo, Salmo 18).

A angústia não é identificada simplesmente com uma condição social de miséria, mas também com a inimizade, a injustiça, com o pecado e com aquilo a que ele leva: a morte ameaçadora e o vazio que ela representa. O objeto das necessidades sofridas nos diferentes casos particulares é um elemento de menor importância; o que prevalece é a experiência, pela qual se espera somente de Deus a salvação e o remédio. Por conseguinte, não se pode falar desta espécie de salvação, enquanto se refere aos direitos e ao bem do homem, sem fazer referência, ao mesmo tempo, a toda reflexão teológica, segundo a qual é Deus, e não o homem, quem muda as situações. Aliás, durante toda a duração do Êxodo, no deserto, foi sobretudo à libertação e à purificação espirituais de seu povo que Deus proveu".

5. A Libertação no Novo Testamento

A Declaração da Comissão Teológica Internacional, sobre "a Promoção Humana e a Salvação Cristã", consagra uma atenção especial ao tema da libertação no Novo Testamento.

"O Novo Testamento retoma ou supõe elementos muito importantes do Antigo Testamento (cf. por exemplo, Is 61, 1; em Lc 4, 16ss; ou Mc 12, 29ss e Lv 19, 18).

O discurso das Bem-Aventuranças (Mt 5, 1-7, 29; especialmente 5, 3-12) o demonstra de um modo especial; as exigências do Antigo Testamento referentes à conversão e à renovação do coração do homem se encontram reforçadas e podem ser realizadas na Nova Aliança pela força do Espírito Santo.

Repetidas vezes, porém, se tem feito notar, que o Novo Testamento se interessa menos pelas realidades sociais e pela vida coletiva dos homens. A novidade inaudita da mensagem cristã talvez moderou no princípio o interesse consagrado aos assuntos relativos aos deveres concernentes à vida do mundo. A importância transcendente do amor pessoal do Deus encarnado ao seu novo povo aparecia de tal maneira, que os problemas suscitados pela existência temporal deixaram de ocupar o primeiro lugar. Tal era a impaciência com a qual se esperava o Reino de Deus. Sob a luz projetada pelo mistério do Senhor padecente e ressuscitado, as necessidades humanas puderam tomar um caráter de menor urgência. Por outro lado, a situação política do Império Romano afastava os cristãos de consagrar deliberadamente grande interesse ao mundo.

Evidentemente não será preciso lembrar demoradamente o fato que a Boa Nova de Cristo e a ética do Novo Testamento propiciaram muitas normas, diretrizes e modelos de comportamento que eram muito aptos para inspirar uma "crítica social". Basta pensar no preceito do amor ao próximo e ao inimigo (cfr Lc 6, 35 e Mt 25, 31-46), nas advertências e ameaças dirigidas aos ricos e aos opulentos (por exemplo Lc 6, 24ss; Mt 6, 24; 1 Cor 11, 20ss; Lc 12, 16ss; Tg 2, 1ss e 51ss), na obrigação de cuidar dos pobres e dos fracos (Lc 6, 20 e 1 Cor 12, 22ss) e no anúncio que intima a todos, sem distinção, o dever de socorrer aos outros (Mc 10, 2 e Lc 12, 33), e na advertência contra toda a tentativa de dominação do homem pelo homem (cf. Mc 10, 42-45; Mt 20, 25-28; Lc 22, 25-27), tendo como motivo a fraternidade universal dos homens (cf. Mt 23, 8; 25, 41ss).

O Novo Testamento faz ver também aos fiéis uma disposição a acolher formas "institucionais" de caridade cristã, da qual temos exemplos na coleta organizada em favor de Jerusalém (cf. 2 Cor 8, 1ss) e na disposição dos ministérios de "diaconia" e de assistência caritativa (1 Cor 12, 28; 15, 15; Rm 12, 7 e 16, 1; Flp 1, 1; 1 Tm 3, 8-12). Evidentemente, pelo menos no princípio, estas formas "institucionais" não ultrapassam o quadro e o nível das comunidades e não estão ainda muito desenvolvidas.

No âmbito da **libertação**, o Novo Testamento apresenta outro elemento importante digno de consideração. Com efeito, é mister examinar com particular atenção em que sentido se compreende essa libertação.

O que São Paulo diz por exemplo da liberdade nova está estreitamente associado à mensagem referente à justificação; assim a libertação como tal não é um tema separado dos outros. A obra salvífica de Jesus Cristo abriu a própria intimidade do coração

humano; é também fácil deixar-se enganar sobre o que constitui autenticamente a negação da liberdade e a verdadeira servidão do homem. Com profunda penetração o anúncio da justificação mostra que o homem se encontra submetido a poderes maus. Não poderá haver liberdade autêntica e completa, se primeiro não intervier a libertação (Rm cc 5-7), que liberta da morte e da caducidade ("sárx"), do poder do pecado e do poder da lei, (sem esquecer os "elementos do mundo"). "Foi para a liberdade que Cristo vos libertou" (Gal 5, 1).

Ora, a libertação que nos emancipa destes poderes traz uma liberdade nova, que nos torna capazes de agir, no espírito de Cristo, conforme a caridade e o serviço de nossos irmãos (Gal 5, 6.13). Verifica-se aí certamente uma antecipação daquilo que Deus realizará, como o dom conferido por Ele aos justos, quando submeter ao seu juízo toda a história humana. A justiça de Deus, pelo espírito e seu poder, nos concede uma ação libertadora, na qual somos capazes de operar o bem, e que alcança sua perfeição suprema na caridade. Assim, pois, quando o Novo Testamento fala de "libertação para a liberdade" (ou de "liberdade para ser livre"), (Gal 5, 1) que é graça, estímulo moral e promessa escatológica, esses enunciados se inserem no anúncio da justificação e, por conseguinte, só nela encontram seu fundamento, e dela só recebem toda sua força e sua autoridade. Só considerando as coisas neste nível profundo podem compreender-se e tornar eficazes os dinamismos que os cristãos encontram no Novo Testamento em vista de uma ação libertadora.

A luz que irradia do mesmo Novo Testamento mostra que não há verdadeira mudança na sociedade sem reconciliação do homem com Deus e com os outros homens. A vida humana só poderá adquirir uma forma melhor, de modo suficiente e constante, se os homens se tornarem "novas criaturas" pela conversão e pela justiça. Os direitos humanos, o bem e a libertação do homem não se situam na ordem do "ter", mas primordialmente dentro dos limites do "ser", com as conseqüências que disso se derivam quanto à reforma de todas as condições da existência humana.

6. Libertação em São Paulo e São João:

É por isso que a tendência, manifestada por alguns expoentes da teologia da libertação, de voltar à confissão de fé do Antigo Testamento, não carece de certa ambigüidade. Por que essa referência quase exclusiva ao livro do Êxodo, quando é evidente que o Novo Testamento é muito mais rico neste tema da libertação cristã. Assim, por exemplo, sobre os textos paulinos das epístolas aos

Gálatas e Romanos, que tratam da liberdade cristã, quase nada se encontra nesta leitura contemporânea da Escritura feita pelos nossos teólogos. O mesmo ocorre em relação a S. João. Ora, são estes dois hagiógrafos que apresentam a teologia mais profunda sobre a libertação. Tanto João como Paulo usam igualmente o verbo **ELEUTHEROO** no significado clássico de **libertar livrando de uma escravidão**, embora não apresentem uma perspectiva unidimensional a respeito da natureza desta libertação.

Ambos se afastam da concepção política do mundo grego, no fato de concentrarem o seu interesse no campo interior da consciência. Ambos insistem igualmente sobre a idéia de **libertação** (isto é, sobre o ato pelo qual se torna livre), mais do que sobre a idéia de **liberdade**, menos familiar a escritores semitas.

Tanto para S. Paulo, como para S. João, esta "libertação" é obra exclusiva de Cristo. Mas enquanto S. Paulo relaciona a libertação com o sacrifício consumado no Calvário, S. João mostra que Jesus liberta como Mestre de Verdade, e enquanto ele próprio é a verdade, que é aceita não como um ato da inteligência apenas, mas como a adesão de todo o ser, de tal modo que se estabelece um contacto vital entre libertador e liberdade. Mesmo neste ponto não deixa porém de haver um acordo substancial entre Paulo e João. A verdade se conhece (Jo 8, 32; 1 Tm 2, 4; 2 Tm 2, 25), na verdade se permanece estável, se caminha (2 Jo 4; 3 Jo 3), a gente deve fazer a verdade (Jo 3, 21).

Compreendemos assim que a verdade aceita tem o poder de libertar da escravidão do pecado. Ela não é apenas conhecimento mas realidade que opera aliada com a graça (Jo 1, 17), transformando o homem. A verdade é um programa de vida. Assim também S. Paulo pode falar da **desobediência à verdade** (Rom 2, 8; Gal 5, 7) e de **prestar fé à iniquidade** (Rom 2, 8), **contrapor verdade e justiça** (1 Cor 13, 6) e dizer **caridade da verdade** (2 Tes 2, 10) unindo coisas que, à primeira vista, pareceriam pertencer a campos diversos.

Os aspectos da **libertação** variam nos dois escritores, conforme os diversos títulos dados à escravidão e dos quais se é libertado, conforme os diversos aspectos sob os quais ela é considerada.

Fundamentalmente é num e no outro caso a libertação da escravidão da culpa. Para S. Paulo, esta escravidão é tão grave que ele chega a falar de uma "lei do pecado", como uma força interior que impele o homem ao pecado.

Mas Paulo fala da escravidão da lei e da morte das quais S. João nada fala expressamente. Para S. João a Lei é a economia divina que precedeu a graça (1, 17); em vez de apresentar a graça em contraposição com a Lei, S. João afirma que a graça substitui a

Lei. Nisto S. João se aproxima mais à Epístola aos Hebreus, que na Lei e na Economia antiga em geral vê o imperfeito e o provisório, na Nova Economia o perfeito e o definitivo. As menções da Lei não faltam em S. João; não, porém, como em S. Paulo, em função da polêmica contra a própria Lei, mas sim para auferir-lhe um testemunho, ou para argumentar contra o modo de agir dos judeus, particularmente em relação ao enviado de Deus. Enquanto a escravidão da morte está em S. Paulo, ligada estreitamente com a escravidão do pecado (Rom 5, 12; 1 Cor 15, 56), em S. João se salienta apenas uma relação exterior entre o pecado e a morte: o pecado conduz à morte e a morte serve para punir o pecado (Jo 8, 21-24).

O grande tema de João é a vida: a morte é considerada por ele enquanto se contrapõe à ela e, além disso, em condições de vencida por Cristo, tanto como morte espiritual quanto como morte física.

Há, por conseguinte, em comum entre Paulo e João a consciência de que o homem é escravo do pecado. Paulo vê a escravidão do pecado propagar-se por obra da Lei, que o provoca e o multiplica, levando assim à morte, que é a sua sanção. João se detém formalmente nas conseqüências da escravidão do pecado, que é tirar os direitos de filhos. Contudo, para S. João também, a lei já era, e agora é substituída pela Graça e Verdade (Jo 1, 17): a grande, a única Lei será a Caridade.

As posições são, no final de contas, muito mais próximas do que poderia parecer à primeira vista. S. Paulo segue um método antropológico e analítico, isto é, prefere fazer uma análise penetrante das condições do homem decaído e redimido e do seu drama interior; João, que é mais imediato e axiomático, parte da afirmação do dom de Deus e vê diretamente, na libertação da escravidão do pecado, a inserção na vida da caridade, vida abundante (Jo 10, 10), que é liberdade de toda forma de escravidão e filiação de Deus já realizada (1 Jo 3, 2), na espera da absorção total na visão de Deus. Talvez este seja um dos pontos que põe em maior relevo o processo diverso da mística paulina e da mística joanina para a consecução da mesma meta.

Por que a expressão "a verdade torna livre" (Jo 8, 32) não se encontra em S. Paulo, que é, mais do que S. João, autor de uma teologia da "libertação"? A resposta se encontra na perspectiva diferente da Cristologia Paulina que é, sobretudo, uma soteriologia, que se concentra mais na obra do que na pessoa de Cristo, ao passo que a Cristologia de João vai diretamente à contemplação do Verbo Encarnado: "Caminho, Verdade e Vida".

A teologia paulina da libertação é de caráter mais escatológico e espiritual. A libertação em S. João insiste mais nitidamente no aspecto encarnatório e no engajamento concreto como expressão da fé. Paulo atribui a libertação do homem ao Espírito. Talvez seja verdade que a ação do Espírito Santo neste contexto político, social e até mesmo revolucionário pareça irreal. Ao contrário, parece-me que o texto de S. João que será analisado neste estudo sobre a libertação: "A Verdade vos libertará" seja muito mais inspirador para o contexto atual da teologia da libertação tal como é entendida e elaborada na América Latina.

Com efeito, este texto se aplica muito bem à problemática atual da libertação do homem nesta vida.

7. S. João e a Teologia da Libertação

O texto clássico de S. João que vamos estudar agora, "A Verdade vos libertará" (Jo 8, 32) poderá projetar muita luz sobre toda esta problemática da libertação.

Para captar, porém, toda a mensagem teológica deste texto, sem desvirtuá-lo com nossa ótica subjetiva, projetando sobre ele nossas problemáticas para retirar depois aquilo que ele não encerra, temos que situá-lo dentro do seu contexto e no conjunto da teologia joanina.

Contexto Próximo: A Festa dos Tabernáculos

O texto de S. João, que vamos analisar, (Jo 8, 32) se encontra na secção da Festa dos Tabernáculos que, no Evangelho de S. João, vai do capítulo 7º ao capítulo 10º.

Jesus sobe para a festa ao Templo de Jerusalém e, em duas partes sucessivas, na metade da festa e depois, no último grande dia, faz uma série de discursos que constitui o vértice da revelação pública de Jesus no Evangelho de João, que precede a revelação privada feita aos Discípulos na Última Ceia (cc. 13-17).

Estamos, por conseguinte, no centro do Evangelho de S. João no que diz respeito à vida pública de Jesus. Depois da primeira parte, um grupo de judeus, atraído pelos discursos de Cristo, acreditou nele, diz o versículo precedente, 8, 30: "e tendo dito estas palavras muitos creram nele". Depois vem o nosso tema "Jesus disse aos judeus que creram nele: se permanecerdes em minha palavra, sereis realmente meus discípulos, conhecereis a verdade e a verdade vos libertará". E os judeus lhe responderam: "nós somos

filhos de Abraão e nunca fomos escravos de ninguém, como dizes que seremos libertados?"

Análise do versículo 8, 32

No verso 32 notamos vários elementos. Jesus apresenta diversas condições para a libertação:

- se permanecerdes em minha palavra,
- sereis meus discípulos,
- conhecereis a verdade.

Por conseguinte, três elementos precedem a declaração soleníssima de Jesus sobre a libertação por meio da Verdade: "Kai he alethéia eleutherosei hymás" (E a Verdade vos libertará).

Vamos analisar primeiramente esta condição da verdadeira libertação, em segundo lugar veremos rapidamente qual é o aspecto negativo da libertação e, por fim, consideraremos especialmente o conteúdo positivo da verdadeira libertação.

1. As condições da verdadeira libertação

Para compreender as condições que Jesus apresenta para a verdadeira libertação é absolutamente indispensável ter presente o fundo histórico e literário deste tema.

A Festa dos Tabernáculos se celebrava durante sete dias, de 15 à 21 do sétimo mês, o mês de Tishri (setembro-outubro), conforme Lv 22, 32; Nm 29, 12.

Acrescentava-se um oitavo dia no qual, como no primeiro, se celebrava assembléia e se proibia o trabalho (Dt 31, 10s).

Esta Festa, celebrada por ocasião da colheita de outono, tinha como fim pedir chuva cedo no inverno. Depois da Páscoa, a Festa dos Tabernáculos era a solenidade mais popular. Agradecia-se então a Deus pelos frutos do ano agrícola e recordava-se a vida nômade dos 40 anos no deserto. Por isso se construíam cabanas nos pátios e terraços das casas e os judeus habitavam nelas durante esses dias. Como recordação da água que Moisés fez brotar do rochedo no deserto (Ex 17, 1-7; Dt 8, 15) e para simbolizar a necessidade de chuva, fazia-se uma procissão diária até à piscina de Siloé, de onde se tirava água que era levada para libação no templo. No sétimo dia se recitava uma oração pela chuva que também se pedia na libação da água. Nessa cerimônia se cantava o texto de Is 12, 3: "Tirareis águas com alegria das fontes da Salvação".

No átrio das mulheres se colocavam quatro enormes candelabros com tochas imensas que se acendiam durante a noite e podiam ser vistas de todas as partes de Jerusalém porque se

elevavam até 13 metros acima dos muros. Essa liturgia das luzes recordava a coluna de fogo do Deserto.

Nessa exuberante e alegre festividade popular, João mostra que a simbologia da liturgia da água e das luzes se verificou em Jesus: é do coração do Messias que dimanam os rios da água viva (Jo 7, 37), e no discurso de Jesus (Jo 8, 12-29) ele proclama que não são as tochas da festa mas ele mesmo que é a verdadeira luz do mundo. Este tema da luz retorna no mesmo contexto da festa dos Tabernáculos, no episódio da cura do cego (Jo 9, 1-41). Isaías tinha predito que o Messias seria a luz das Nações pagãs e abriria os olhos dos cegos (Is 42, 6-7; 29, 18; 49, 6).

O sentido primitivo dessa "Grande Festa" era rememorar liturgicamente a libertação do Egito. Mas é interessante constatar como a recordação do passado tinha sido traduzida e transposta como esperança do futuro. Desse modo, a Festa dos Tabernáculos tornava-se, todo ano, dentro do contexto político e nacional de Israel, o centro litúrgico do ano no qual se vivia intensamente a esperança da libertação messiânica e escatológica. Assim, por exemplo, o capítulo 14 de Zacarias, fala, diversas vezes, da festa dos Tabernáculos para ilustrar e descrever o quadro no qual o Povo Judaico espera a salvação escatológica (Zac 14, 16.18.19). Ora, num contexto messiânico-escatológico como este é evidente que, durante o tempo da ocupação romana, a esperança da libertação messiânica adquirisse fortíssima tonalidade política.

Josefo Flávio nos informa que naquele tempo (ele não declara exatamente o ano, mas pelos arredores de 30) os zelotas fizeram uma tentativa de se apoderar do Templo por meio da força e lançar fora os romanos; mas a polícia do Templo conseguiu sufocar a rebelião. Os zelotas eram precisamente aqueles que no tempo de Cristo lideravam a rebelião política na Palestina.

Hoje, no contexto da "Teologia Política" atual, há uma forte tendência, nas pesquisas bíblicas sobre Jesus, a focalizar suas atividades na perspectiva do movimento revolucionário dos zelotas. Existe atualmente uma abundante bibliografia sobre os zelotas que aborda esta questão. Um livro que se pode chamar clássico a este respeito é a tese do teólogo protestante muito equilibrado, M. HENGEL, "Die Zeloten" (Leiden 1961). Trata-se de uma obra maravilhosa como informação técnica e como análise. Apresenta uma informação fundamental mas muito crítica a respeito de uma possível interpretação zelótica da atividade de Jesus. M. HENGEL proferiu também no Pontifício Instituto Bíblico de Roma uma conferência, que foi traduzida no Brasil com o título: "Foi Jesus Revolucionário?" (Petrópolis 1971). As outras principais obras sobre o tema são o livro de E. BRANDON, "Jesus and the Zealots"

(Manchester 1967) e os três escritos de O. CULLMANN, "Die Bedeutung der Zelotenbewegung für das N.T." (Zürich 1966); "Jesus e os Revolucionários de seu Tempo", (Petrópolis 1972); "Cristo e a Política" (Rio de Janeiro 1968). No Brasil, além das obras já mencionadas e de duas outras bastante conhecidas, uma de A. TROCMÉ, "Jesus e a Revolução Não-Violenta" (Petrópolis 1973), outra de L. BOFF, "Jesus Cristo Libertador" (Petrópolis 1972), foram publicadas mais duas belas monografias sobre este tema: O. LEITE GONÇALVES, "Cristo e a Contestação Política. Relacionamento de Cristo com o partido Zelota" (Petrópolis 1974) e B. FERRARO, "A Significação Política e Teológica da Morte de Jesus" (Petrópolis 1977).

Além dessas obras de caráter científico existe hoje também toda uma literatura bastante medíocre que procura interpretar a atividade de Jesus como vinculada ao movimento político revolucionário dos Judeus.

O que não padece dúvida, porém, é que essas ressonâncias políticas constituem o ambiente social que envolvia a celebração litúrgica da "Festa dos Tabernáculos" nos tempos de Jesus. Ora, é precisamente nessa conjuntura histórica que Jesus se dirige ao Templo para proferir seu sermão sobre a libertação no "grande dia" da festa dos Tabernáculos.

Como interpretar este texto?

Uma análise minuciosa do texto revela algo extraordinário e extremamente significativo para a compreensão das palavras e da intenção de Jesus. Na sua resposta Jesus também faz uma alusão ao Êxodo, porém numa linha de desenvolvimento bem diverso da que seguiam habitualmente os zelotas judeus.

A interpretação política dos zelotas chega através dos Macabeus ao Êxodo, por conseguinte numa linha de referência ao Êxodo, porém entendida como esperança de uma libertação nacional. É essa a constante que se manifesta já na guerra de libertação no tempo dos Macabeus e depois na guerra contra os romanos entre os anos de 66 e 70.

Esse movimento político de rebelião contra os pagãos que ocupavam o país se inspirava religiosamente no Êxodo, isto é, na libertação da escravidão do Egito.

Numa perspectiva mais teológica predomina a significação da "Aliança" entre Deus e o seu Povo após o êxodo do Egito. Esta ligação entre a libertação do Egito e a Aliança foi salientada também com grande relevo no livro de Gustavo Gutiérrez: *Teología de la Liberación* (Salamanca 1972), páginas 206-207 e 216-222.

"A Aliança, escreve Gutiérrez, dará pleno sentido à libertação do Egito, uma não se explica sem a outra" (p. 206). E citando a A. Gelin, prossegue Gutiérrez, "A Aliança foi feita historicamente num movimento de ruptura, numa atmosfera de libertação: o clima revolucionário estava ainda conservado; um impulso espiritual intenso germinaria nele, como sucede amiúde na história (A. Gelin, *Moïse dans l'Ancien Testament, em Moïse, L'homme de L'alliance*, Paris 1955, p. 39).

"Aliança e libertação do Egito são só aspectos de um mesmo movimento. De um movimento que leva ao encontro com Deus. O horizonte escatológico está de fato presente no coração do êxodo. Com razão observa G. Casalis: O coração do A. T. é o êxodo da servidão do Egito e a passagem para a Terra prometida... a esperança do povo de Deus não é o regresso ao mitológico jardim primitivo, a reintegração no paraíso perdido, mas a marcha para frente, para uma cidade nova, cidade humana e fraterna cujo coração é Cristo" (Citado por G. Gutiérrez, o.c., p. 207).

Este é por conseguinte o fundo geral do texto.

Vejamos agora a aplicação desta temática geral ao texto de S. João. Através da palavra na Aliança, Israel tornou-se livre ao aceitar a lei de Deus e assim tornou-se Filho de Deus e Povo livre.

Para compreender o significado do texto de S. João dentro desse contexto histórico-religioso é mister fazer a transposição cristã fundamental operada pelo Evangelho. Recordemos o prólogo de seu Evangelho: "lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est" (Jo 1, 18). Por conseguinte onde vigorava a lei encontra-se agora a Verdade de Cristo. Onde se falava de tornar-se "servo de Deus", conforme a expressão do Êxodo 4, 23: "deixa sair meu filho para que me sirva". Jesus fala agora de discípulos e mais adiante no Evangelho falará de amigos. De fato diz Jesus: "sereis verdadeiramente meus discípulos" (Jo 8, 32). A verdade por conseguinte entra no lugar da lei, e a condição para ser "discípulo" é permanecer na verdade.

Duas condições fundamentais

Primeira condição: que vós permaneçais na minha palavra. Verifica-se aqui um progresso em relação ao Antigo Testamento. Aqui aparece um movimento típico da teologia joanina: a interiorização da Palavra de Deus em nós. "Nós na Palavra ou a Palavra em nós, eu em vós ou vós em mim", é um estribilho que retorna sempre através de todo o quarto Evangelho. Ora, a interiorização da Palavra de Deus em nós é efeito do Espírito. É através da ação do Espírito que a Palavra entra no homem e o transforma por dentro. A censura

que Jesus faz aos judeus no texto que estamos estudando é exatamente esta: "Vós quereis matar-me porque minha palavra não penetra em vós": (hóti ho lógos ho emós ou choreí en hymîn, 8,38).

A palavra deve penetrar no homem para transformá-lo interiormente. Esta é a condição fundamental. Sabemos que este tema da palavra interiorizada constitui uma categoria que sob diversas metáforas retorna em várias passagens dos Escritos joaninos.

A palavra interiorizada é a água viva, ou então a luz, ou o espírito e vida, ou o óleo de unção do crisma. Tudo isso define o que é a verdade ou o Palavra de Jesus que sob a moção do Espírito penetra no coração dos homens para fazer deles filhos de Deus no seu Filho unigênito.

Segunda condição: ser discípulo de Cristo. Na palavra de Deus que se interioriza no homem se vê o aprofundamento da fé. No quarto Evangelho a fé reveste múltiplos graus. No versículo 31 do capítulo que estamos estudando lemos: "Jesus disse aos judeus que tinham acreditado nele". A fé que tinham demonstrado estes judeus (toús pepisteukótas autô) indica uma fé ainda imperfeita. "Pistevo" seguido de simples dativo parece não indicar o mesmo grau de fé e de entrega que seguido de um acusativo com preposição. Indica um primeiro grau de aproximação ao mestre.

E de fato quando se analisa o texto de João se vê o progredir do tema da fé como interiorização da palavra.

No versículo 37 Jesus diz que a palavra penetra no crente. Aqui no versículo 31 é o crente que deve permanecer na Palavra. A idéia é a mesma. A palavra deve penetrar em nós para que possamos permanecer nela. É somente por meio dessa interiorização da Palavra que podemos tornar-nos verdadeiramente discípulos de Cristo. "Sereis verdadeiramente meus discípulos" (alêthôs mathetai mou este, 8, 31). Quase todos os comentários insistem nas palavras "alêthôs" = verdadeiramente e "mathetai" = discípulos, que constituem um tema fundamental da teologia joanina. Ser discípulo de Cristo é um processo dinâmico, um crescimento que se aprofunda pela interiorização da Palavra.

Para compreender este fato basta recordar um passo da última ceia; Jesus diz aos seus discípulos: "Se permanecerdes em mim e minhas palavras permanecerem em vós... tornar-vos-eis meus discípulos" (Jo 15, 7s). Essa dupla condição é recíproca e se equivale mutuamente, a permanência da Palavra no homem corresponde à permanência do homem em Cristo. Mas ela é indispensável para que ele possa tornar-se discípulo de Cristo.

O que porém nos chama a atenção neste texto da última ceia e nos obriga a pensar é que três anos depois de uma convivência diuturna com Jesus, os discípulos ainda são convidados a se tornar discípulos ("efficiamini mei discipuli", 15, 8) por meio de uma crescente interiorização da Palavra. Como se processará esta interiorização da palavra? Pela ação do Espírito Santo. Somente o Espírito faz penetrar a palavra no coração desvendando o sentido da verdade que transforma o homem. Jo, 14, 26: "O Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, ensinar-vos-á todas as coisas fazendo-vos entender tudo o que vos tenho dito". Por conseguinte, a condição fundamental posta por Jesus é a mudança, a conversão do homem por meio da fé que acolhe e interioriza a palavra de Cristo.

Segundo passo, vejamos agora outros aspectos da libertação prometida. Há um aspecto negativo e um positivo.

2. Aspecto negativo da libertação

Antes de mais nada impõe-se uma pequena observação de crítica textual. O texto da vulgata bem como algumas edições críticas, como a de A. Merk, escrevem assim o versículo 8, 34 "omnis, qui facit peccatum, servus est peccati" (doulós estin tês hamartías). Este "peccati" (do pecado) é bastante duvidoso no texto de S. João. É uma expressão tipicamente paulina, com a sua teologia sobre a escravidão da lei, da morte e do pecado, (cf. Rom 6, 16.17.20; 7, 23.25 etc.) que foi introduzida pela tradição cristã aqui neste contexto joanino. (cf. a edição crítica de K. Aland, The Greek New Testament com o aparato crítico, p. 358).

O texto original de S. João é: "omnis qui facit peccatum servus est. Servus autem non manet in domum in aeternum, filius autem manet in aeternum". Trata-se aqui do tema da escravidão e da filiação.

Na perspectiva do vocabulário e da teologia de João, trata-se aqui da libertação do maligno e do mundo. 1 Jo 2, 14: "a palavra de Deus permanece em vós porque vencestes o maligno"; 1 Jo 5, 4: "haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra". Por conseguinte é só a fé que vence não somente o pecado em nós mas a presença profunda da raiz mesma do mal: o mundo. "Mundo" numa das acepções tipicamente joaninas é o "mundo decaído sob o poder de Satã", o mundo identificado como o mistério do mal. Por detrás dele se pressente a presença invisível de Satã, príncipe deste mundo (12, 31; 14, 30; 16, 11). Este mundo é a expressão daquela massa de ódio, de incredulidade, de pecado acumulada através dos séculos,

desde a origem. O "pecado do mundo" (Jo 1, 29) é exatamente não apenas os pecados individuais, mas os pecados de toda a humanidade que formam uma espécie de pecado social, um ambiente de pecado. Cada pecado de ódio, por exemplo, gera em torno de si, como em ondas concêntricas que se expandem, novos pecados de ódio que acabam produzindo uma atmosfera envenenada. O homem já nasce respirando esse clima pestífero e irá por sua vez contaminar os outros. Neste sentido o mundo é a raiz da escravidão, isto é, da iniquidade, da "anomía".

Por conseguinte, João não fala somente da libertação do pecado, como S. Paulo, mas da raiz mesma do pecado.

Este é o tema fundamental que está na base do pensamento joanino quando ele fala da idolatria no último versículo da sua primeira epístola: 1 Jo 5, 21: "Filhinhos, guardai-vos da idolatria", (apò tòn eidólon). Idolatria aqui não deve ser entendida no sentido etimológico, mas num sentido figurado que já se encontra no A. T., sobretudo em Ezequiel, bem como no judaísmo do tempo de S. João, como em Qumran, onde a palavra "ídolos" (gillulim) designa o pecado na sua abominação, como perversão da verdade ou como poder satânico que reivindica um culto como se fosse Deus. Numa linguagem moderna significaria guardar-se das ideologias que se introduzem no lugar da verdadeira fé.

Libertação da incredulidade

Mas o outro aspecto da libertação, a saber, a libertação da incredulidade, parece-me ser ainda mais especificamente joanino e cristão.

Os judeus acreditavam no que Jesus lhes dizia (Jo 8, 31), pois Jesus falava bem, falava da libertação, usava uma linguagem que os atraía e que lhes parecia familiar.

Havia algo porém totalmente novo na palavra de Jesus. Ele falava de tornarem-se plenamente livres, falava da libertação operada pela verdade, logo da libertação da **incredulidade**. Ora, para isso era mister uma assimilação da palavra de Jesus. É isso que S. João afirma mais adiante ao falar sobre a permanência na verdade.

Logo o que João propõe como primeiro aspecto da libertação é a libertação das forças más, do mundo e do príncipe deste mundo e da incapacidade de aderir a Jesus, numa perfeita adesão que se liberte totalmente da incredulidade. Esta é a condição da liberdade. Este aspecto é desenvolvido pelos diversos autores que tratam da liberdade cristã. Cito apenas um autor recente P.C.A. Bernard, que no seu Manual de Espiritualidade, (De Principiis vitae Spiritualis, Roma 1963) afirma que a "primeira condição para atingir

a perfeita liberdade é a interiorização da Lei de Deus que assim se torna nossa vontade e nossa lei" (p. 170). Esta doutrina sobre a Lei interiorizada, que se torna um princípio de vida, é um aspecto fundamental da teologia joanina.

Poderíamos falar aqui também do amor. Mas deixemos este tema para depois quando abordarmos o aspecto trinitário da liberdade cristã. Seja dito porém de passagem que, conforme a tradição cristã, o amor é a chave da verdadeira liberdade, como muito bem o recorda o famoso texto agostiniano: UBI AMATUR NON LABORATUR, AUT SI LABORATUR LABOR AMATUR.

3. Aspecto positivo da libertação: liberdade filial

Chegamos agora à parte mais importante, à terceira parte que versa sobre a autêntica liberdade cristã, a qual nada mais é que a liberdade filial. E aqui nos ocorre espontaneamente à memória o texto clássico de S. Paulo da Epístola aos Romanos 8, 24: "porque a própria criatura será libertada da escravidão da corrupção, para a liberdade gloriosa dos filhos de Deus". Esta fórmula como tal não é joanina mas exprime a substância do nosso texto.

Concentremo-nos agora sobre os dois versículos que se seguem à perícope que já lemos antes. É importante notar que, enquanto na perícope precedente João diz "veritas liberabit vos", no verso paralelo da perícope seguinte diz "Filius" em lugar de "veritas": "Si ergo vos Filius liberaverit vere liberi eritis" (Jo 8, 36).

João afirmara que a verdade liberta, agora afirma que quem liberta é o Filho. Esta identificação representa um notável progresso dogmático.

Vejamos agora a como justamente com o tema da libertação entra, no diálogo de Cristo com os judeus, o tema da filiação.

Primeiramente analisarei a perícope toda até o versículo 47.

Tudo gira em três etapas sucessivas convergentes para o tema da filiação. Jesus disse: agora sereis libertados (8, 32). Os judeus protestam: nós não somos escravos; somos filhos de Abraão (8, 33). Introduce-se por conseguinte o tema da filiação: "filhos de Abraão" – Não precisamos ser libertados porque devido a Aliança, somos filhos de Abraão e portanto somos livres. Jesus porém retruca: se fôsseis verdadeiramente filhos de Abraão conheceríeis a verdade. Os judeus apelam para a descendência abramítica. Mas Jesus observa que o verdadeiro filho de Abraão é aquele que possui a fé de Abraão. Ora, Abraão esperava ansiosamente ver o dia de Jesus, diz Cristo no capítulo 8, 56. Logo o verdadeiro filho de Abraão é aquele que aceita a verdade de Cristo.

Segundo passo: Os judeus dizem que têm a Deus como Pai (8, 42). Jesus responde "se Deus fosse realmente vosso Pai, vós me amariéis, porque eu saí de Deus (8, 42). Na verdade vós tendes como pai o diabo" (8, 43). Este é o único lugar no Evangelho onde se fala de uma paternidade diabólica daquele que rejeita a verdade (cf. 1 Jo 3, 10).

Terceira e última etapa: Os judeus não podem ser filhos de Deus porque não podem acolher a palavra de Jesus e não esperam o "dia de Cristo". Portanto, ser de Deus se manifesta aqui de um modo existencial, como equivalente a ouvir a palavra de Deus: 8, 47: "Qui ex Deo est, verba Dei audit. Propterea vos non audistis, quia ex Deo non estis". Ser de Deus é deixar-se amestrar plenamente por Deus.

Ora, com este tema de deixar-se amestrar por Deus, deixar-se ensinar plenamente por Deus, reencontramos o tema da filiação e do discípulo: 8, 31: "Sereis verdadeiramente meus discípulos". O filho é aquele que se deixa plenamente ensinar. Logo, ser discípulo, ser filho ou ser de Deus são, para João, três fórmulas praticamente idênticas.

Aqui vemos como nos concentramos, cada vez mais, no tema da filiação.

Neste terceiro passo contemplamos a vida filial na casa do Pai. Jo 8, 35: "Servus autem non manet in domo in aeternum. Si ergo vos Filius liberaverit vere liberi eritis". Vemos aqui, o tema da libertação como obra de Deus, junto com o tema da casa, na qual, o filho permanece "in aeternum". Esta frase poderia ser um provérbio citado por Jesus. Porém, o que interessa aqui é o uso que Jesus faz da expressão: "In aeternum", "eis tôn aiona", dá uma dimensão teológica a esta citação. O escravo não permanece sempre na casa. O filho, porém, permanece e o filho pode liberar porque está sempre na casa.

Outro tema especificamente joanino é o da "casa" (oikía). Para João "casa" (oikía) não significa nunca a casa no sentido material (edifício), mas sim a vida familiar, as relações interpessoais, a convivência humana daqueles que estão em casa, por conseguinte na família. Num nível teológico, trata-se das relações pessoais entre o Filho e o Pai. Para Jesus, estar na casa, significa estar junto do Pai, estar numa relação eterna com o Pai. E é por causa desta sua condição que Ele pode libertar os outros.

Para o cristão ser verdadeiramente livre em oposição a ser escravo significa estar na casa do Pai. Conseqüentemente significa também viver de um modo constante essa situação de filho em relação a Deus. Noutras palavras viver na comunhão com o Pai e com seu Filho.

E desse modo chegamos ao último ponto da nossa meditação que versa sobre a liberdade cristã no nível comunitário.

Em S. João predomina sem dúvida o aspecto interior da fé na relação interpessoal com Deus. Contudo este individualismo de S. João é puramente aparente porque, embora o aspecto social, eclesiológico, em João seja menos evidente, contudo a fé para ele, se for autêntica, tem que traduzir-se na praxis da caridade fraterna. E de fato, relacionando os elementos que se encontram nestes textos, podemos chegar a uma visão muito global da teologia joanina da libertação.

A pergunta que fizemos é a seguinte: qual é o sentido da liberdade cristã para a convivência dos homens neste mundo? Para responder temos que coligir os elementos analisados no texto de S. João. O primeiro é o da casa ou da comunhão. S. João fala da "casa do Pai" e das relações com o Pai, mas evidentemente isto implica também as relações mútuas dos filhos entre si. Por conseguinte, aqui se encontra intrinsecamente presente o tema fundamental da eclesiologia joanina, o tema da "koinonia", ou "comunhão".

A koinonia no prólogo e nas epístolas

No prólogo João fala primeiramente da comunhão do Pai com seu Filho Jesus Cristo, mas o evangelista afirma depois que nós também se caminhamos na luz, na revelação de Jesus Cristo, na plenitude da fé em Cristo, estaremos vivendo na comunhão mútua uns com os outros e com o Pai e o Filho. É interessante notar que para S. João o amor pressupõe a "comunhão" de fé. O amor é um fruto da fé; constitui com a fé, a outra condição fundamental da comunhão com Deus (1 Jo 4, 7-20). E isso porque "Deus é amor" (1 Jo 4, 8.16). S. João recorda insistentemente o novo mandamento "do amor fraterno" (13, 34, 35; 15, 12-17; 1 Jo 2, 7-11). Esta insistência sobre o amor fraterno é precisamente um traço característico do pensamento de João. Há uma diferença porém entre a caridade em S. João e nos Sinóticos. O amor não se dirige aos inimigos, nem indiferentemente aos próximos, mas aos "irmãos"; é o amor dos cristãos entre si. O maior sinal do amor é dar a vida pelos próprios amigos (15, 13). **Aquele que ama o seu irmão, permanece na luz** (1 Jo 2, 10). Jesus tinha prescrito aos discípulos: **Amai-vos uns aos outros** (13, 34). Este mandamento foi formulado na última ceia, na qual Jesus estava reunido com os "seus" (13, 1). Daqui porém não se pode concluir com A. Nygren que o amor se tenha tornado um particularismo exclusivista, (A. Nygren, *Eros e Ágape*, Paris 1934). Pelo contrário esta teologia joanina da caridade representa um progresso em relação ao amor dos inimigos nos Sinóticos. É uma conseqüência da teologia joanina do ágape e da Koinonia. O ágape

não se situa no nível moral da intenção benévola ou até mesmo do desinteresse, disposições que são possíveis em relação aos inimigos. O ágape é uma participação da própria natureza de Deus como se revela no Cristo, (1 Jo 4, 7.8.10.16); é uma comunhão dos fiéis no amor de Deus, no amor recíproco do Pai e do Filho (5, 42; 15, 9; 1 Jo 3, 17). O "mundo" na acepção joanina não pode ser objeto do amor dos crentes, enquanto exclui a si mesmo desta comunhão (1 Jo 2, 15). O amor é essencialmente comunhão. Ora, a verdadeira comunhão fraterna é modelada na comunhão de vida do Pai com o Filho.

É interessante notar que um livro teologicamente tão diverso do Quarto Evangelho como o livro dos Atos dos Apóstolos desenvolve igualmente o mesmo tema da Koinonia. O texto fundamental é: At 2, 42: "Eles eram assíduos ao ensinamento dos apóstolos e à comunhão fraterna, à fracção do pão e às orações". A Vulgata escreve "communicatione fractionis panis", mas deve ser corrigida, de acordo com o texto grego: "erant perseverantes in doctrina apostolorum et communione, in fractione panis et orationibus" (Ver a nota da Bíblia de Jerusalém e também a Neovulgata). Os primeiros cristãos participavam na doutrina, isto é, na fé dos Apóstolos, e na comunhão do amor.

O outro texto clássico dos Atos é 4, 32: "Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una". A liberdade se realiza na comunhão dos homens com Deus e na comunhão dos homens entre si. Comunhão não somente escatológica, mas comunhão agora. Desde agora a comunhão de fé e de amor deve assumir a liberdade humana, transformá-la e levá-la à sua plenitude. A verdadeira libertação cristã se exprime concretamente (e teologicamente) numa comunhão realizada, numa vivência de fé e amor.

Todos os temas joaninos do texto que estudamos: tema da filiação, tema da casa, tema da comunhão com Deus e com os irmãos exprimem a mesma verdade: a verdadeira libertação cristã se realiza por meio do ágape cristão. É nesse sentido que se pode falar da dimensão política da fé e da caridade.

O paradoxo cristão é que não se pode crer em Deus sem antes crer no homem: *Fides ex auditu*. Não se conhece a Deus fora da história fraterna e concreta.

"Quem ama tem fé". O ateu é aquele que não ama. Ou, como diz S. João: "Qui no diligit non novit Deum" (1 Jo 4, 7s). Quem não ama o irmão, não acredita em Deus.

A entrega a Deus se encarna na entrega aos homens. A radical identidade do amor de Deus com o amor do próximo demonstra que não se pode buscar a Deus prescindindo da história concreta que exige nosso compromisso, nossa inserção na "polis".

Por isso, a substância da fé pessoal deve inscrever-se no coração da "praxis" e na "koinonia" do amor fraterno.

Na teologia joanina, a fé e a caridade tem essencialmente uma dimensão "política" transformadora da "polis" e libertadora da comunidade humana.

A libertação do cristão deverá ser uma libertação total. Não se reduz apenas ao aspecto interior e escatológico, mas abraça a totalidade do homem e da sua história. Mas, por outro lado, a libertação do cristão não poderá ser reduzida ao aspecto sócio-econômico e político. No cristão, a libertação tende à criação do "homem novo, criado à imagem de Deus, na verdadeira justiça e santidade" (Ef 4, 24). Este homem novo surge sempre, como em Cristo, da atividade interior do Espírito, o qual torna fecundo o sofrimento e a morte.

A Igreja deverá oferecer aos homens a salvação integral que Cristo nos propiciou. Na história da salvação a obra divina é uma ação de libertação integral e de promoção do homem em toda a sua dimensão, a qual tem como único agente o amor.

A libertação é a realização, no tempo, da salvação integral ensejada por Cristo em permanente tensão escatológica. A libertação é temporal, mas transcende o tempo.

A libertação plena supõe a supressão de todas as escravidões que hoje oprimem o homem e o impedem de ser o artífice do seu próprio destino. É profundamente anti-cristão o domínio do homem pelo homem, de um povo por um outro povo. Contudo a libertação cristã é antes de tudo superação do pecado, exigência de santidade e esperança da vida eterna (Rom 6, 22).

Jesus Cristo é o Libertador por excelência, mas não é um restaurador político e o seu reino não é deste mundo. Cristo nos liberta do pecado, da lei e da morte. O caminho para obter a libertação é o espírito das Bem-aventuranças.

A libertação plena não exige somente uma promoção das condições de vida, mas reclama uma mudança profunda e radical do coração do homem e das suas estruturas.

Conforme S. João, a autêntica liberdade é uma consequência da filiação divina, que somente Jesus, como Filho de Deus, pode comunicar e que só pode ser atingida através da fé em Cristo. Toda escravidão, pelo contrário, deriva de uma filiação diabólica.

A salvação consiste na verdadeira liberdade, a qual provém somente de Cristo (Jo 8, 36). Ora esta liberdade é um dom escatológico, como o é também a salvação, dom que só pode ser conseguido com a fé em Jesus Cristo.

O Concílio Vaticano II apresenta o Evangelho como a voz que "proclama a liberdade dos filhos de Deus e rejeita todas as escravidões, que se derivam do pecado" (GS, 41). Por isso considera necessário e urgente lutar contra as conseqüências da injustiça, e sobretudo ir até à fonte das injustiças, que é o pecado. Trata-se por conseguinte de lutar contra as estruturas injustas para impedir a opressão dos homens.

Somente a conversão profunda do coração poderá levar à conclusão da verdadeira liberdade. É mister ter consciência de que Cristo age no coração de todos os homens para libertá-los do pecado e para abrir-lhes o acesso à vida. Quando os homens se sentem livres do pecado, é então que se sentem verdadeiramente livres. Pois Deus quer que todos os homens sejam salvos e libertados do pecado. No desígnio salvífico de Deus está a libertação de tudo aquilo que se opõe ao homem no interior do próprio homem.

Embora a libertação só atingirá sua plena consumação na parusia, contudo, Cristo já promete uma antecipação desta plenitude escatológica àqueles que forem realmente seus discípulos: "Se permanecerdes na minha palavra, sereis meus discípulos, e conhecereis a Verdade e a Verdade vos libertará".