



ARTIGOS GERAIS

“Fora dos pobres não há salvação”: Jon Sobrino e a relação entre salvação e pobres

“Outside the Poor there is no Salvation”: Jon Sobrino and the Relationship between Salvation and the Poor

Francisco de Aquino Júnior *

RESUMO: Embora Jon Sobrino não tenha desenvolvido uma soteriologia ou um estudo sistemático e abrangente sobre a salvação cristã, sua obra tem uma explícita e acentuada dimensão soteriológica, particularmente no que se refere à libertação dos pobres e marginalizados. E aqui, precisamente, reside seu aporte mais importante à soteriologia: relação entre salvação e pobres, formulada de modo emblemático, impactante e até escandaloso no axioma *extra pauperes nulla salus*. Esse estudo procura apresentar a compreensão de salvação que aparece na obra de Sobrino, de modo especial em sua cristologia, centrada (não reduzida!) em sua dimensão histórica e concretizada, de modo particular, como libertação dos pobres e marginalizados. Não é um estudo sobre a cristologia de Sobrino, mas sobre sua compreensão de salvação, desenvolvida sobretudo em sua cristologia. Começaremos mostrando como ele articula e desenvolve a relação entre soteriologia e cristologia para, em seguida, explicitar a relação entre salvação e pobres e sua formulação “fora dos pobres não há salvação”.

PALAVRAS-CHAVE: Sobrino. Cristologia. Salvação. Libertação. Pobres.

ABSTRACT: Although Jon Sobrino has not developed a soteriology or a systematic and comprehensive study of Christian salvation, his work has an explicit and accentuated soteriological dimension, particularly concerning the liberation of the poor and marginalized. And here, precisely, lies his most important contribution to soteriology: the relationship between salvation and the poor, formulated in an

* Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, Recife, Pernambuco, Brasil.

emblematic, striking, and even scandalous way in the axiom *extra pauperes nulla salus*. This study aims to present the understanding of salvation that appears in Sobrino's work, especially in his Christology, centered (not reduced!) on its historical dimension and concretized in a particular way as the liberation of the poor and marginalized. We will begin by showing how he articulates and develops the relationship between Soteriology and Christology, and then explain the relationship between salvation and the poor and his formulation "outside the poor there is no salvation".

KEYWORDS: Sobrino. Christology. Salvation. Liberation. Poor.

Introdução

A contribuição mais importante de Jon Sobrino à soteriologia cristã é a insistência na relação entre salvação e pobres. Ela foi formulada de modo provocativo e até mesmo chocante através do axioma *extra pauperes nulla salus* – “fora dos pobres não há salvação” (Sobrino, 2007, p. 59-105). Se a princípio isso pode parecer absurdo ou pelo menos excessivo, uma análise mais atenta da reflexão e do axioma de Sobrino mostrará que, além de algo profundamente cristão – uma marca fundamental da salvação cristã, trata-se de uma tese até bastante “modesta” em sua formulação. Ela não afirma que com os pobres “há automaticamente salvação”, mas simplesmente que sem eles ou à margem deles “não há salvação” e que neles “há ‘algo’ de salvação” (Sobrino, 2007, p. 75).

Essa tese só pode ser adequadamente compreendida no *contexto mais amplo* da renovação teológica que marca o século XX e tem no Concílio Vaticano II sua expressão mais emblemática, no *contexto mais específico* de sua recepção latino-americana a partir da Conferência de Medellín e da teologia da libertação e no *contexto mais imediato* da realidade salvadorenha e do labor teológico do autor. Para sermos mais objetivos em termos teológicos, não se pode compreender o axioma sobriniano sem a redescoberta da historicidade da salvação, sem sua concretização latino-americana em termos de libertação e sem o seu fundamento e desenvolvimento cristológicos.

Sobrino é bastante conhecido por seu aporte à cristologia (Sobrino, 1983a; 1982; 1983b, p. 480-523; 1994a, p. 467-510; 1994b, p. 575-599; 2000a; 1999). Há muitos estudos de sua obra no Brasil (Bombonato, 2002; Tavares, 2002; Vigil, 2007; Soares, 2009; Vedoato, 2010; Souza, 2016; Hammes, 2020; Zanini, 2023). É certamente o nome mais importante da cristologia latino-americana. E é nesse contexto que desenvolve sua reflexão sobre a salvação e, concretamente, sobre a relação entre salvação e pobres. Se é verdade que cristologia e soteriologia, de alguma forma, estão sempre

relacionadas, no caso de Sobrino isso é ainda mais claro e relevante por seu interesse histórico-libertador. Sua cristologia está, de modo consciente e explícito, estruturada e organizada soteriologicamente (Costadoat, 2010, p. 153, 154, 163), isto é, “em vista de uma salvação que se espera que apareça já nessa história” (Costadoat, 2010, p. 154). Trata-se, na feliz expressão de Ignacio Ellacuría, compartilhada e desenvolvida também por Sobrino, de uma “soteriologia histórica” (Ellacuría, 2000b, p. 137-170; Aquino Júnior, 2024, p. 690-715; Vitoria Cormezina, 2011, p. 4-7), tanto no que se refere ao seu ponto de partida socio-ecclesial (El Salvador) e metodológico (vida/práxis de Jesus de Nazaré), quanto no que se refere ao seu interesse e objetivo fundamentais (realização histórica da salvação).

Isso exige situar o aporte de Sobrino à soteriologia no contexto de sua cristologia que, por sua vez, está voltada para a realização histórica da salvação; uma cristologia feita num contexto de injustiça, violência e morte e a serviço da libertação dos pobres. Trata-se de uma soteriologia cristológica e/ou de uma cristologia soteriológica, centradas na salvação/libertação dos pobres. Com isso temos traçado o percurso de nossa reflexão: 1) relação entre soteriologia e cristologia e 2) relação entre salvação e pobres.

Antes, porém, convém chamar atenção para o que Sobrino considera os traços biográficos mais determinantes de seu itinerário e labor teológicos e que formula em termos de “despertar” de um duplo sono: “sono dogmático” (Kant, ilustração, mestres da suspeita, teologia moderna, Rahner, Vaticano II) e “sono da cruel inhumanidade” (Montesinos, El Salvador, Medellín, teologia da libertação, mártires, Romero, Ellacuría) (Sobrino, 1992, p. 11-16; 2000b, p. 155-161; Sobrino; Mármol, 2020, p. 68-71). Isso marcará decisivamente sua cristologia/soteriologia. Em um primeiro momento, sua teologia é mais impactada pelo “despertar do sono dogmático” com a teologia europeia progressista, a ponto de Juan Luis Segundo afirmar que, mais que de uma “cristologia a partir da América”, como propõe, devia falar antes de uma “cristologia para a América Latina a partir da Europa” (Segundo, 1985, p. 19). Mas, sem abdicar jamais do aporte da teologia europeia, será cada vez mais uma teologia impactada e determinada pelo “despertar do sono da cruel inhumanidade” com a irrupção dos pobres e dos mártires na realidade salvadorenha, como se pode constatar nos dois volumes de sua cristologia sistemática (Sobrino, 2000a; 1999)¹ e, sobretudo, em seu axioma fundamental “fora dos pobres não há salvação” (Sobrino, 2007, p. 59-105).

¹ Por ser o resultado final ou a última elaboração sistemática de sua cristologia, tomaremos esta obra como referência fundamental de nosso estudo, embora retomando uma e outra vez suas publicações anteriores.

1 Relação entre soteriologia e cristologia

Por mais que se possa constatar no período medieval uma separação entre cristologia e soteriologia (González Faus, 1979, p. 519-604), dificilmente se poderia negar algum vínculo entre ambas: a soteriologia sempre remete a Jesus Cristo e toda cristologia é marcada por um interesse e dinamismo soteriológicos. Ainda que de modo implícito e inconsciente, há sempre uma correspondência e influência mútuas entre soteriologia e cristologia (Wiederkehr, 1985, p. 14-15; Pannenberg, 1974, p. 49-63). Nisso não há propriamente novidade em Sobrino, por mais que se deva reconhecer que esse vínculo não apenas é assumido, explicitado e tematizado por ele, mas constitui um aspecto essencial e determinante de toda sua teologia, dados sua “concentração cristológica” (Sobrino, 2000b, p. 161-165) e seu interesse salvífico-libertador (Sobrino, 1994b, p. 589-590; 2000a, p. 25-28). Sua originalidade aparece no dinamismo histórico-libertador de sua cristologia e vice-versa na compreensão e formulação cristológicas da salvação, centradas na libertação dos pobres e marginalizados desse mundo. E aqui é fundamental considerar o lugar social e eclesial, o ponto de partida metodológico e a centralidade do reino de Deus em sua cristologia e como tudo isso repercute na compreensão e no dinamismo histórico da salvação.

É importante deixar bem claro que nosso objeto de estudo é a soteriologia e não a cristologia. Por mais que não se possa pensar uma soteriologia cristã à margem da cristologia, menos ainda no caso de Sobrino que trata da soteriologia no contexto de sua cristologia, pode-se, metodologicamente, centrar o estudo na explicitação e sistematização da compreensão de salvação numa obra de cristologia. E é nessa perspectiva que abordaremos a cristologia de Sobrino.

1.1 Lugar social e eclesial da cristologia

Não se pode compreender a cristologia de Sobrino fora do “contexto eclesial no qual é vivida a fé cristológica e da qual não pode prescindir a reflexão” (Palácio, 1984, p. 359). A originalidade de sua cristologia é inseparável da originalidade da experiência eclesial latino-americana, na qual emerge e a serviço da qual é desenvolvida: uma “nova imagem de Cristo” (Jesus Cristo libertador) e uma “nova forma de viver a fé em Cristo” (seguimento de Jesus) (Sobrino, 2000a, p. 32-36). Isso constitui o que Sobrino chama “fato cristológico fundamental na América Latina” (Sobrino, 2000a, p. 36). Ele tem uma dupla importância: confere maior “relevância” à fé cristã num continente de pobreza e opressão (libertação) e recupera de modo mais fiel e dinâmico a “identidade” de Cristo (Jesus de Nazaré) (Sobrino, 2000a, p. 33, 36). Está esboçado em seus “traços fundamentais” nas conferências de Medellín e Puebla (Sobrino, 2000a, p. 42-49). E, além de constituir o ponto de partida “real” de sua cristologia, “impõe várias

tarefas para a reflexão”, tanto no que se refere ao seu “conteúdo”, quanto no que se refere ao seu “método” (Sobrino, 2000a, p. 49).

O ponto fundamental aqui diz respeito precisamente à problemática do “lugar eclesial e social da cristologia” (Sobrino, 2000a, p. 51-72). Está em jogo tanto a “correlação entre cristologia e fé realizada”, quanto a importância do lugar social para a vivência da fé e a elaboração da cristologia (Sobrino, 2000a, p. 51). Esse é, certamente, um dos aportes mais importantes da teologia latino-americana como um todo (Ellacuría, 2000a, p. 139-161; Aquino Júnior, 2017, p. 75-116; 2023, p. 1-9) e da cristologia de Sobrino em particular (Sobrino, 1983a, p. 18-20, 39-60; 1982, p. 102-110; 2000a, p. 51-72; 1999, p. 11-21). Num primeiro momento, até pela influência decisiva da cristologia europeia progressista, o acento cai no caráter histórico-eclesial da cristologia. Mas, progressivamente, vai despertando para a importância fundamental do lugar social no fazer teológico e explicitando a correlação entre lugar eclesial e lugar social da cristologia. O resultado dessa reflexão está sistematizado no primeiro volume de sua cristologia sistemática (Sobrino, 2000a, p. 51-72).

Sobrino começa apresentando em grandes linhas a “problemática do ‘lugar’ da cristologia”. Para “abordar seu objeto Jesus Cristo”, a cristologia precisa levar em conta tanto “o que o *passado* nos entregou acerca dele, quer dizer, *textos* nos quais está expressa a revelação”, quanto “a *realidade* de Cristo no *presente*, quer dizer, sua presença atual na história à qual corresponde a fé real em Cristo” (Sobrino, 2000a, p. 51). E, para ele, “o lugar ideal da cristologia será aquele onde melhor se possam compreender as fontes do passado e onde melhor se capte a presença de Cristo e a realidade da fé nele” (Sobrino, 2000a, p. 51). Desenvolvendo mais e melhor essa problemática, Sobrino aborda cada um desses pontos no que tem de específico e irreduzível: “o lugar teológico e as fontes da revelação” (distinção e relação entre lugar e fontes) (Sobrino, 2000a, p. 51-53); “o lugar teológico e os sinais dos tempos” (presença de Cristo na atualidade) (Sobrino, 2000a, p. 53-57); “o lugar teológico e a fé realizada em Cristo” (relação entre *fides quae* e *fides qua*) (Sobrino, 2000a, p. 57-58). Tudo isso mostra como “o lugar da cristologia é importante para que ela use adequadamente suas fontes do passado e do presente” (Sobrino, 2000a, p. 58).

Mas o tema é mais complexo e controvertido do que parece. Enquanto “para algumas cristologias o lugar teológico são substancialmente textos, embora tenham que ser lidos em um lugar físico e embora se tenham em conta as exigências novas da realidade, os sinais dos tempos no sentido histórico-pastoral”, diz Sobrino, “para a cristologia latino-americana, o lugar teológico é antes de tudo algo real, uma determinada realidade histórica na qual se crê que Deus e Cristo continuam fazendo-se presentes” (Sobrino, 2000a, p. 58). E isso faz toda a diferença. Mais que “lugar teológico” no

sentido clássico (textos), trata-se aqui de “lugar teológico” (realidade) ou, se quiser, de “lugar teológico como realidade”: os pobres desse mundo como lugar privilegiado da presença atual de Deus e, consequentemente, como lugar mais adequado para reler os textos do passado (Sobrino, 2000a, p. 58). Essa determinação do mundo dos pobres como lugar da cristologia aparece e se impõe paradoxalmente como uma exigência da revelação (relação entre Jesus e os pobres) que se capta melhor quando se está nesse lugar (presença atual de Cristo nos pobres) (Sobrino, 2000a, p. 59-60). É nesse contexto, como seu desdobramento ou sua concretização, que Sobrino aborda a problemática do “lugar eclesial” e do “lugar social-teológico” da cristologia.

Quanto ao “lugar eclesial”, Sobrino começa falando da “eclesialidade geral da cristologia” para abordar, em seguida, sua “concreção a partir da Igreja dos pobres” (Sobrino, 2000a, p. 60-64). Afirma que “a Igreja é o lugar real da cristologia” porque “nela se mantém e se transmitem os textos acerca de Cristo e ela os interpreta autorizadamente para salvaguardar sua verdade fundamental” e, antes de tudo, porque nela se dá “a realização comunitária da fé em Cristo e a presentificação de Cristo na história, enquanto ele é a cabeça de um corpo que é a Igreja” (Sobrino, 2000a, p. 60-61). Ele fala aqui didaticamente de “primeira eclesialidade” (seguimento de Jesus, corpo de Cristo na história, comunidade) e de “segunda eclesialidade” (custódia do depósito da fé e garantia de sua verdade) (Sobrino, 2000a, p. 61-62). O que a cristologia latino-americana faz é concretizar essa eclesialidade fundamental a partir dos pobres: “Quando Igreja e pobres são postos em relação essencial surge, então, a Igreja dos pobres e esta se converte no lugar eclesial da cristologia latino-americana” (Sobrino, 2000a, p. 62-63). Isso configura a fé (prática libertadora), a comunitariedade da fé (solidariedade, conhecimento de Cristo) e a forma da Igreja ser corpo de Cristo na história (crucificação e ressurreição) (Sobrino, 2000a, p. 63-64). E isso repercute também na recepção, interpretação e (re)formulação do “depósito da fé” (Sobrino, 2000a, p. 64).

Quanto ao “lugar social-teológico”, Sobrino começa afirmando que “o lugar eclesial é lugar real da cristologia dentro de uma realidade mais abrangente: o mundo dos pobres. Esse é seu lugar social-teológico” (Sobrino, 2000a, p. 64). Enquanto o primeiro “influi sobretudo no conteúdo cristológico” (*quem* é Jesus Cristo), o segundo “influi sobretudo no modo do pensar cristológico” (*como* abordar Jesus Cristo) (Sobrino, 2000a, p. 64-65). Ele insiste aqui na importância do lugar social para a vivência e o pensamento da fé. Recorda com Leonardo Boff que “o teólogo não vive no ar... que não há uma cristologia neutra... que a cristologia se constitui no interior de um momento definido da história” (Sobrino, 2000a, p. 65). Afirma que “a cristologia da libertação pelo menos é consciente disso e tem a honradez de reconhecer: pensa a partir dos pobres e pensa para libertá-los” (Sobrino, 2000a, p. 65). Mostra como “o mundo dos pobres,

não só condiciona, mas possibilita e facilita positivamente esse pensar cristológico” (Sobrino, 2000a, p. 66), enquanto “realidade que dá de pensar”, “realidade que capacita a pensar”, “realidade que ensina a pensar” (Sobrino, 2000a, p. 66-71). E conclui chamando atenção para o “círculo hermenêutico” entre o conhecimento de Cristo e o mundo dos pobres e sua dupla importância para a cristologia: seguimento como modo de conhecimento e centralidade de Jesus de Nazaré (Sobrino, 2000a, p. 72).

1.2 Ponto de partida da cristologia

Tão importante como a problemática do “lugar eclesial” (Igreja dos pobres) e do “lugar social-teológico” (mundo dos pobres) da cristologia de Sobrino, é a problemática de seu ponto de partida: “a realidade de Jesus de Nazaré, sua vida, missão e destino, o que se costuma chamar o ‘Jesus histórico’” (Sobrino, 2000a, p. 73). E elas estão muito mais implicadas uma na outra do que pode parecer à primeira vista, dada a peculiar relação entre Jesus e os pobres. Mas a questão não é tão simples, nem no que se refere ao problema do “ponto de partida”, nem muito menos no que se refere ao chamado “Jesus histórico”, nem sequer no que se refere ao acesso à Jesus. Três questões distintas, mas mutuamente implicadas, ou, se quiser, três aspectos da mesma questão: o ponto de partida da cristologia.

a) Por mais razoável que possa parecer hoje falar de Jesus de Nazaré como “ponto de partida” da cristologia, na prática não é tão evidente nem tão simples assim, a começar pela questão mesma do “ponto de partida”. Antes de tudo, pela suspeita e pelo risco de redução da cristologia a uma espécie de “jesuologia”, em que o mistério de Jesus Cristo ficaria reduzido a alguns aspectos da práxis de Jesus de Nazaré. Mas essa suspeita e esse risco valem, *mutatis mutandis*, para qualquer ponto de partida que se escolha. Sempre há o risco de redução e deformação. E não há como escapar desse risco, pois sempre se parte de algum ponto, consciente ou inconscientemente. Importa ter em conta esse risco, tematizar bem o ponto de partida e relacioná-lo com o mistério total de Jesus Cristo que a cristologia pretende apreender e formular. Sobrino faz aqui uma distinção importante entre o que ele chama *ponto de partida real* da cristologia (fé total em Jesus Cristo) e seu *ponto de partida metodológico* (vida de Jesus de Nazaré) (Sobrino, 1982, p. 95, 102, 119; 1983b, p. 480-481; 2000a, p. 104). Além disso, não se pode desconsiderar a pluralidade de pontos de partida da cristologia ao longo da história e mesmo no contexto atual: “afirmações dogmáticas conciliares”, “afirmações bíblico-dogmáticas”, “querigma”, “experiência da presença atual de Cristo no culto”, “ressurreição de Cristo”, “Jesus de Nazaré” (Sobrino, 2000a, p. 79-91). Sobrino é consciente dessa pluralidade e reconhece sua legitimidade (Sobrino, 2000a, p. 73), mas defende como melhor ponto de partida da cristologia a vida de Jesus de Nazaré. Insistindo na “relação entre Jesus e o Cristo”, fala de Jesus como “caminho para Cristo” e como “salvaguarda do Cristo”

(Sobrino, 2000a, p. 74-79): “o melhor caminho para Cristo e sua melhor salvaguarda” (Sobrino, 2000a, p. 79). E, nesse sentido, insiste na tese que aparece em toda sua obra: “o caminho lógico da cristologia não é outro que o cronológico” (Sobrino, 1983a, p. 19, 28, 344; 1982, p. 118; 1983b, p. 576; 2000a, p. 76, 104).

b) Mais complexa e problemática ainda é a formulação desse ponto de partida em termos de “Jesus histórico”. Não tanto pelo sentido que Sobrino atribui a essa expressão, mas por seus condicionamentos histórico-teológicos (Palácio, 1984, p. 362). Difícil dissociar completamente essa expressão de sua ambiguidade originária e de sua controvertida história. Sobrino tem consciência dessa problemática, tanto em seu contexto originário (“Jesus histórico” *versus* “Cristo da fé”), como em seus desdobramentos posteriores (cristologia europeia) (Sobrino, 2000a, p. 91). Mesmo assim, continua usando a expressão “Jesus histórico”. Certamente, por sua importância e centralidade nos debates cristológicos da época. Esse é um ponto fundamental e decisivo de sua cristologia, com o qual ele se enfrenta desde suas primeiras publicações (Sobrino, 1983a, p. 25-38; 1982, p. 110-123; 1983b, p. 480-484; 2000a, p. 73-117). Mas não se deve identificar apressadamente o que ele chama “Jesus histórico” com o sentido que essa expressão tem na teologia liberal dos séculos XVIII e XIX nem sequer nas cristologias europeias progressistas que se desenvolveram no século XX. Por mais que situe e desenvolva sua postura no movimento mais amplo de “volta a Jesus de Nazaré” (Sobrino, 2000a, p. 86-91), distingue claramente o significado do “Jesus histórico” nas “cristologias europeias” e na “cristologia latino-americana” (Sobrino, 2000a, p. 91-104). Quando fala de “Jesus histórico”, fala concretamente da “vida de Jesus de Nazaré, suas palavras e atos, sua atividade e sua práxis, suas atitudes e seu espírito, seu destino de cruz (e ressurreição)”, ou seja, fala da “história de Jesus” (Sobrino, 2000a, p. 96). O “Jesus histórico”, como se vê, “deixa de ser aqui um *resíduo ilustrado* da investigação científica sobre a vida de Jesus [...] para se tornar *memória viva e atuante* de Jesus na comunidade” (Palácio, 1984, p. 353). Parte das dificuldades e das críticas desapareceria ou seria amenizada se, evitando essa expressão ambígua e controvertida, falasse simplesmente de Jesus de Nazaré como ponto de partida da cristologia.

c) Em todo caso, permanece aberta a problemática do acesso a Jesus: Qual o elemento ou aspecto que “introduz melhor na totalidade de Jesus e organiza melhor os diversos elementos dessa totalidade” (Sobrino, 2000a, p. 96)? Para Sobrino, a resposta é: “sua prática e o espírito com que a realizou” (Sobrino, 2000a, p. 96). Isso não anula o interesse pelo “sentido da própria vida no Jesus histórico”, uma vez que “a pergunta pelo sentido também se faz presente dentro de uma prática” (Sobrino, 2000a, p. 97-98). A “verificação” dessa tese consiste em “ver se, ao realizá-la, introduz melhor na realidade total de Jesus” (Sobrino, 2000a, p. 99). Mas aqui se poderia objetar que “por trás da prática de Jesus desaparece sua

‘pessoa’”, que ele poderia ser reduzido a um “símbolo prático” (Sobrino, 2000a, p. 100). Sem negar que isso possa acontecer, Sobrino afirma que não é isso o que acontece com a maioria dos cristãos latino-americanos. Pelo contrário: “prosseguir a prática de Jesus é o que os faz aprofundar sua fé em Jesus e, em casos de crise de fé, é, inclusive, o que pode reconciliá-los com Jesus” (Sobrino, 2000a, p. 100). Para a cristologia latino-americana, diz Sobrino, a “prática de Jesus”, não só é inseparável da “pessoa de Jesus”, mas é o melhor acesso que temos a ela. É o que “melhor permite compreender e organizar a totalidade de seus elementos: os fatos de sua vida, sua doutrina, suas atitudes internas, seu destino e, o que tem de mais íntimo, sua pessoa” (Sobrino, 2000a, p. 101). Noutras palavras, “acede-se melhor ao interno de Jesus (a historicidade de sua subjetividade) a partir do externo de sua prática (seu fazer histórico) (Sobrino, 2000a, p. 102). De modo que a “prática com espírito” é o acesso privilegiado à vida de Jesus de Nazaré que, por sua vez, é o acesso privilegiado ao mistério total de Jesus Cristo. Não se trata aqui de redução, mas de mediação privilegiada. Esse é um ponto fundamental para Sobrino: a vida de Jesus como acesso privilegiado ao mistério de Jesus Cristo. É nesse sentido que ele fala de Jesus de Nazaré como ponto de partida da cristologia.

1.3 Centralidade do reino de Deus

A “volta a Jesus de Nazaré” resultou, dentre outras coisas, na redescoberta da centralidade e ultimidade do reino de Deus² em sua vida e missão e, conseqüentemente, na cristologia que trata do mistério de Jesus Cristo. E esse é um ponto fundamental e decisivo na cristologia de Sobrino (Sobrino, 1983a, p. 61-96, 360-365; 1982, p. 129-155; 1983b, p. 484-491; 2000a, p. 121-232). Não se trata apenas de uma questão importante ou mesmo essencial na vida de Jesus, mas do mais fundamental e mais decisivo de sua vida: aquilo a partir e em função do qual ele vive; aquilo que dinamiza e explica os vários aspectos e acontecimentos de sua vida; aquilo que articula e confere unidade ao mistério de sua vida, morte e ressurreição. Não por acaso, Sobrino costuma falar aqui de “ultimidade” ou de “último”, insistindo na centralidade e definitividade do reino de Deus na vida de Jesus: “O último para Jesus não foi ele mesmo, mas tampouco foi a pura transcendência a-histórica e, naturalmente, não foi a Igreja”; “Jesus não só não pregou a si mesmo, mas o último para ele não foi simplesmente ‘Deus’, mas o ‘reino de Deus’” (Sobrino, 2000a, p. 123).

² Embora consciente de que a expressão aramaica *malkuta Jahweh* e sua tradução grega *basileia tou theou* se referem ao “reger de Deus em ato” e, por isso, “mais que de ‘reino’ de Deus, deve-se falar antes de ‘reinado’ de Deus” (Sobrino, 2000a, p.128), Sobrino sempre fala de “reino de Deus”. Por essa razão, não obstante sua imprecisão conceitual, usaremos aqui também a expressão “reino de Deus”.

Mas não se trata de algo evidente, simples e tranquilo. Basta olhar a história da cristologia desde os primeiros séculos. O que aparece nos Evangelhos como mais central e definitivo na vida de Jesus, o anúncio/realização do reino de Deus, praticamente desaparece nas formulações cristológicas posteriores, desenvolvidas segundo a forma de pensar da filosofia grega, centrada na essência permanente e imutável das coisas. E não se trata simplesmente da materialidade da expressão “reino de Deus”, mas de sua realidade mesma, isto é, a realização histórica da salvação. Mesmo na cristologia moderna não parece simples assumir e manter a centralidade do reino de Deus. Sobrino chama atenção aqui tanto para o caráter “relativamente recente” dessa redescoberta, como para a “dificuldade de manter de modo consequente” a centralidade do reino de Deus na reflexão teológica e na práxis eclesial (Sobrino, 2000a, p. 185-186). Para ele, em todo caso, “essa descoberta foi a mais importante para a Igreja e a teologia em muitos séculos e suas consequências se fazem notar em todos os temas teológicos fundamentais [...], não só na cristologia” (Sobrino, 2000a, p. 185). Chega mesmo a falar da teologia da libertação como “teologia do reino de Deus” (Sobrino, 1994a, p. 467-476) ou do reino de Deus como “objeto” da teologia da libertação: “o reino de Deus é não só o objeto central da teologia, mas o que pode organizar a totalidade da teologia” (Sobrino, 1994a, p. 509).

Chama atenção o fato de Jesus não oferecer uma definição do reino de Deus. Fala de sua proximidade, realiza sinais que mostram sua presença, chama à conversão, explica-o com parábolas, mas “jamais nos diz expressamente *o que é* esse reino de Deus” (Sobrino, 2000a, p. 124-125). Sobrino vê nisso algo que diz respeito ao mistério de Deus e à historicidade de Jesus e que exige a “necessidade de um método para averiguar o que é que Jesus pensava do reino de Deus” (Sobrino, 2000a, p. 125). E, retomando os estudos exegéticos e cristológicos das últimas décadas, propõe três vias de acesso e averiguação do que seja o reino de Deus para Jesus (Sobrino, 1994a, p. 476-492; 2000a, p. 125-184).

A *via nocional* é mais comum na teologia. Trata-se de “averiguar a noção de reino que Jesus teve, cotejando-a com as noções prévias em Israel” (Sobrino, 2000a, p. 125). Sobrino começa analisando as noções de reino de Deus no Antigo Testamento e sua expectativa no tempo de Jesus, com atenção especial à figura de João Batista, para apresentar em seguida a noção de Jesus sobre o reino de Deus ou, pelo menos, alguns traços ou características fundamentais que aparecem em seu discurso: “está próximo”, “pura iniciativa de Deus, dom e graça”, “*eu-aggelion*, boa notícia” (Sobrino, 2000a, p. 127-142).

A *via do destinatário* é muito pouco considerada na teologia e constitui sem dúvida o aporte mais importante de Sobrino. Ele parte do pressuposto que, “se no anúncio de Jesus aparece uma correlação entre o reino e os

destinatários, então, a partir destes se poderá saber algo daquele” (Sobrino, 2000a, p. 126). Sem excluir ninguém, o reino é anunciado como boa notícia aos pobres. Sobrino analisa “quem são os pobres como destinatários do reino de Deus”, trata da “parcialidade do reino de Deus”, fala do “reino de Deus como reino de vida mínima” e insiste na necessidade de “tornar real a boa notícia” do reino de Deus (Sobrino, 2000a, p. 142-156).

A *via da prática* fala do reino de Deus a partir da prática de Jesus, entendida aqui num sentido amplo: “palavras e atos”. Trata-se de “analisar a prática de Jesus como modo de averiguar o que é o reino” (Sobrino, 2000a, p. 157). Sobrino aborda aqui o conjunto das atividades de Jesus: os milagres, a expulsão de demônios, a acolhida aos pecadores, as parábolas, as celebrações, particularmente a prática de comensalidade (Sobrino, 2000a, p. 156-184). Jesus aparece como “anunciador e iniciador do reino de Deus” e o reino de Deus aparece, não apenas como um conceito “de sentido”, mas também como um conceito “prático” (Sobrino, 2000a, p. 157).

Essas vias não se opõem nem se excluem. Pelo contrário. Enriquecem-se e se complementam mutuamente. Mas, dependendo da ênfase dada a uma ou outra, o resultado será bem distinto. Em geral, diz Sobrino, “a teologia moderna, mesmo a progressista, usa mais o que chamamos a via nocional, acrescentando alguns a via prática, mas costuma ignorar de fato a via do destinatário, na qual insiste a teologia da libertação” (Sobrino, 2000a, p. 126-127). De fato, a insistência e a ênfase na via do destinatário “parece ser o aporte metodológico mais específico da teologia da libertação” (Sobrino, 1994a, p. 488). Isso repercute decisivamente na compreensão do reino de Deus na Escritura e em sua historicização no presente, confrontando-o com a “realidade do anti-reino”, tomando em sério “os pobres como [seus] destinatários”, destacando sua “dimensão estritamente histórica” e seu “caráter popular” (Sobrino, 2000a, p. 217-226). E confere à soteriologia um caráter e um dinamismo histórico-libertador.

1.4 Cristologia e soteriologia

Chama atenção na cristologia de Sobrino o fato de, embora assumindo e destacando seu caráter salvífico-libertador e falando constantemente de salvação e libertação, não dedicar nenhum capítulo ou tópico explicitamente à soteriologia. Mais que um tema sistematicamente desenvolvido, ela aparece como dimensão e horizonte fundamentais de sua cristologia. Isso que vale para qualquer cristologia, que se pergunta, não só pela “identidade” de Jesus Cristo, mas também por sua “relevância” na atualidade, vale de modo particular para Sobrino (Sobrino, 2000a, p. 17-30). Sua originalidade, entretanto, têm a ver com o modo como desenvolve a cristologia, particularmente no que se refere ao seu lugar social e eclesial, ao seu ponto de partida e à centralidade que confere ao reino de Deus na compreensão do mistério total de Jesus Cristo. Tudo isso repercute decisivamente em sua

abordagem da salvação. Trata-se fundamentalmente de uma abordagem cristológica, de caráter histórico-libertador, centrada na salvação/libertação dos pobres (Sobrino, 1994b, p. 589-591).

Antes de tudo, é preciso insistir no caráter cristológico da abordagem de Sobrino. E não apenas no sentido genérico e principal da relação cristologia-soteriologia, mas no sentido mais concreto e radical de tratar a salvação a partir de Jesus de Nazaré. Ele não parte de uma ideia prévia de salvação a ser projetada e justificada cristologicamente. Já em sua primeira obra, tradando do “ponto de partida” da cristologia, certamente influenciado por Pannenberg (Pannenberg, 1974, 61), insiste que “o interesse soteriológico não pode ser, pelo menos metodologicamente, o ponto de partida”, pois com isso “a cristologia se tornaria uma variável da antropologia” e defende que “o Jesus histórico é o princípio para aproximar-nos [...] da totalidade de Cristo, onde se realiza, realmente, a unidade de cristologia e soteriologia” (Sobrino, 1983a, p. 32-33). Por mais que o lugar social e eclesial de sua cristologia confira particular relevância e densidade à soteriologia, seu conteúdo e seu dinamismo fundamentais estão dados e são apreendidos na vida/práxis de Jesus de Nazaré.

Isso levou Sobrino a compreender e falar da salvação a partir do reino de Deus anunciado por Jesus. Um ponto que costuma passar despercebido nos estudos de sua obra. De fato, a salvação, em seu conteúdo/dinamismo e em sua formulação, aparece em sua obra de tal modo vinculada ao reino de Deus que, por mais que não se identifiquem, são inseparáveis. E ele mesmo fala indistintamente de “salvação histórica” e “construção do reino” (Sobrino, 1994b, p. 589-591) e fala do reino como “salvações plurais no cotidiano” (Sobrino, 2000a, p. 161). Por um lado, recorda com Rafael Aguirre que “os termos que na tradição bíblica e judaica designavam habitualmente a salvação estão ausentes ou são raros na pregação de Jesus”: em vez de falar de “*eón* futuro” ou “vinda do messias”, Jesus fala do “reino” (Sobrino, 2000a, p. 125-126). Por outro lado, insiste no caráter histórico da salvação: “a salvação que traz o reino, embora não se esgote nisso, será a salvação histórica dos males históricos”; “salvação ‘de’ alguém e, nesse alguém, ‘de’ algo” (Sobrino, 2000a, p. 218); “salvações plurais na vida cotidiana, conforme sejam as opressões concretas” (Sobrino, 2000a, p. 161). Isso produz um deslocamento importante na soteriologia, centrada não mais na cruz, mas no anúncio do reino de Deus, a partir de onde se compreende melhor a própria cruz de Jesus como “consequência de sua missão” (Sobrino, 2000a, p. 332-334). E favorece um dinamismo histórico-libertador da salvação que, além de maior fidelidade a Jesus de Nazaré, confere maior relevância à fé e se constitui como boa notícia para os pobres.

Essa compreensão e formulação da salvação a partir do reino de Deus, destacando seu dinamismo histórico-libertador e seu caráter plural em relação aos males concretos da vida, é fundamental para entender a

centralidade dos pobres na cristologia de Sobrino e em sua abordagem da salvação: 1) Se os pobres são os *destinatários* do reino anunciado por Jesus; 2) se o reino de Deus é anunciado com *boa notícia* para os pobres; 3) se ele se concretiza como *salvação* (plural!) dos pobres; 4) há, então, um *vínculo* muito estreito entre salvação e pobres. Por mais que não se possa reduzir a salvação ao tenha de boa notícia e libertação para os pobres, nem sequer ao que tenha de realização histórica (Sobrino, 2000a, p. 218, 223, 231), tampouco se pode prescindir da centralidade dos pobres no mistério da salvação, como se fosse possível falar de salvação “à margem” dos caídos à beira do caminho (Lc 10, 25-37) ou da humanidade sofredora (Mt 25,31-46).

Aqui se percebe bem a densidade e relevância soteriológicas da cristologia de Sobrino, tanto no que se refere ao seu “lugar social-teológico” (mundo dos pobres), quanto no que se refere ao seu “ponto de partida” (Jesus de Nazaré), em sua mútua correlação e implicação. Eles ajudam a redescobrir e explicitar a “correlação entre Jesus e os pobres”: a partir do mundo os pobres se percebe melhor essa relação, tal como aparece na Escritura, particularmente nos Evangelhos (Sobrino, 2000a, p. 59). Há, aqui, um duplo movimento: dos pobres a Jesus e de Jesus aos pobres. Sobrino chega a falar de um “círculo hermenêutico”, no sentido de que “a partir dos pobres [...] se conhece melhor a Cristo e esse Cristo melhor conhecido [...] remete ao lugar dos pobres” (Sobrino, 2000a, p. 72). E essa “correlação entre Jesus e os pobres” marcará decisivamente sua abordagem da salvação, concentrando-se (concentração e não redução!) fundamentalmente na problemática da relação entre salvação e pobres.

2 Relação entre salvação e pobres

A problemática da relação entre salvação e pobres constitui, sem dúvida nenhuma, o aporte mais importante e original de Sobrino à soteriologia cristã. Perpassa toda sua obra e aparece esboçado e formulado em contextos diversos e com linguagens diversas, particularmente em termos de “reino de Deus”, “opção pelos pobres”, “povo crucificado”, “servo sofredor”, “santidade primordial” e “salvação histórica”. Por isso mesmo, não é tão simples uma apresentação do aporte de Sobrino a essa problemática. Sem falar de sua peculiar relação teológico-espiritual com Ignacio Ellacuría, também e particularmente no que se refere à problemática da salvação. A cooperação e mútua influência entre eles é tal que as vezes é praticamente impossível distinguir quem influencia quem. Em todo caso, parece-nos que, enquanto Ellacuría desenvolve uma reflexão teológica mais sistemática sobre a salvação, Sobrino desenvolve mais uma abordagem cristológica da salvação. E, no que se refere à problemática mais concreta da relação

entre salvação e pobres, desenvolvida por ambos, sobretudo, a partir das categorias “povo crucificado” e “servo sofredor de Javé”, no duplo aspecto de “vítima pecado” e “portador de salvação”, enquanto Ellacuría desenvolve *mais* o aspecto negativo de “vítima do pecado”, Sobrino desenvolve *mais* o aspecto positivo de “portador de salvação” (Aquino Júnior, 2024, p. 710). Destaca o que há de salvação no povo crucificado e insiste na relação entre salvação e pobres.

2.1 Povo crucificado como portador de salvação

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* destaca a relação entre Jesus, a Igreja e os pobres (LG, n. 8). Puebla fala do “potencial evangelizador dos pobres”, na medida em que eles “interpelam constantemente [a Igreja], chamando-a à conversão” e na medida em que “muitos deles realizam em sua vida os valores evangélicos de solidariedade, serviço, simplicidade e disponibilidade para acolher o dom de Deus” (Celam, 1986, n. 1147). Mas é, sobretudo, com Ellacuría e Sobrino que se explicitam o valor, a densidade e o dinamismo soteriológicos dos pobres. E uma referência fundamental aqui é o artigo de Ellacuría, reiteradamente referido por Sobrino: “O povo crucificado. Ensaio de soteriologia histórica” (Ellacuría, 2000b, p. 137-170).

Ellacuría se pergunta pelo “valor soteriológico” da crucificação de grande parte da humanidade (Ellacuría, 2000b, p. 139). Relaciona a paixão e morte de Jesus com a paixão e morte do povo oprimido, destacando seu caráter histórico (Ellacuría, 2000b, p. 138-156). E, seguindo uma pista da comunidade cristã primitiva, aborda “a morte de Jesus e a crucificação do povo a partir do servo de Yahvé”, apresentando as “características do servo de Yahvé”, relacionando-a com a “vida e morte de Jesus” e defendendo que “o povo oprimido seja continuador da redenção de Jesus, o servo”, no duplo sentido de ser “vítima de pecado do mundo” e de ser “quem aportará a salvação ao mundo”, embora concentrando-se aqui no primeiro aspecto (Ellacuría, 2000b, p. 156-170).

Para Sobrino, “a máxima originalidade de Ellacuría” consiste precisamente nessa teologização do povo oprimido como “povo crucificado”, enquanto “vítima do pecado” e, por mais escandaloso que seja ou pareça, enquanto “portador de salvação” (Sobrino; Mármol, 2020, p. 65). Falar do povo oprimido como “povo crucificado” parece a Sobrino uma linguagem “útil e necessária”: seja no “nível fático-real” (morte), seja no “nível histórico-ético” (morte infligida), seja no “nível religioso” (morte de Jesus – pecado e graça), seja na “cristologia” (corpo de Cristo na história) (Sobrino, 2000a, p. 424-425). E aqui se insere seu aporte à soteriologia cristã, desenvolvido, sobretudo, a partir da analogia do povo crucificado com o “servo sofredor de Yahvé” e da categoria teológica “santidade primordial”.

2.1.1 *Servo sofredor de Yahvé*

Sobrino desenvolveu e retomou repetidas vezes a analogia do povo crucificado com o Cristo crucificado a partir do servo sofredor de Yahvé (Sobrino, 1982, p. 251-261; 1992, 83-95; 2000a, p. 425-440). Reconhece que essa “cristologização do povo crucificado” na América Latina se impôs “mais por intuição que por análise exegética”, embora não se trate de uma intuição “arbitrária”, mas de uma intuição que pode ser verificada em sua “coincidência” com o servo de Yahvé, tanto no que tem de “vítima histórica”, quanto no que tem de “mistério salvífico” (Sobrino, 2000a, p. 425-426). É que “a hermenêutica não consiste apenas em buscar horizontes comuns de compreensão cultural entre presente e passado, mas, sobretudo, horizontes comuns de realidade” (Sobrino, 1992, p. 87). E mostra, em forma de meditação, a semelhança entre o povo crucificado e o servo sofredor.

O servo de Yahvé aparece, por um lado, como *vítima do pecado*: “homem de dores, acostumado ao sofrimento” (Is 53,3); “se humilhava e não abria a boca, como cordeiro levado ao matadouro” (Is 53,7); “o levaram sem defesa, sem justiça” (Is 53,8); “não houve falsidade em sua boca nem tinha cometido crimes” (Is 53,9) (Sobrino, 2000a, p. 427-429). E essa, diz Sobrino, “é a realidade do povo crucificado”, com a qual ele se assemelha tanto ao servo sofredor de Yahvé, quanto a Jesus crucificado. Pelo menos “no nível do fato básico de morrer crucificado não se pode duvidar de que esses povos são os que continuam completando em sua carne o que falta à paixão de Cristo” (Sobrino, 2000a, p. 429).

Por outro lado, o servo de Yahvé aparece como *portador de salvação*: escolhido por Deus para “estabelecer o direito e a justiça”, “carrega o pecado do mundo”, “luz para as nações”, “traz salvação” (Sobrino, 2000a, p. 429-439). Também aqui, por mais desconcertante e até escandaloso que seja, Sobrino vê muita semelhança com o povo crucificado: oferece a possibilidade de conversão, valores, esperança, amor, perdão a seus opressores, solidariedade, fé, um modo de ser Igreja, santidade (Sobrino, 2000a, p. 436-439). Em sua mera condição de povo crucificado revela o pecado do mundo (luz) e pode comover e mover corações (conversão). E, não raramente, vive e propaga valores e práticas evangélicos (salvação).

Nessa semelhança com o servo sofredor de Yahvé, o povo crucificado se assemelha ao Cristo crucificado e o torna presente na história: “torna-o presente, antes de tudo, pelo simples fato de estar massivamente na cruz, mas o torna presente também porque, como o cordeiro de Deus, carrega o pecado do mundo e, carregando-o, oferece a todos luz e salvação” (Sobrino, 2000a, p. 439). Nesse povo crucificado, diz Sobrino, atualiza-se paradoxalmente o “mistério salvífico da cruz”, de modo que se pode afirmar que “o povo crucificado é o corpo de Cristo crucificado na história” (Sobrino, 2000a, p. 440).

2.1.2 Santidade primordial

Ao falar da salvação que o povo crucificado traz ao mundo, Sobrino já falava de uma “santidade primária”, mais fundamental que a santidade subjetiva das virtudes (Sobrino, 2000a, p. 439, 445, 448, 450): “Além das virtudes reais que os pobres podem possuir, cremos que participam de uma santidade primária de ordem distinta, quase metafísica poderíamos dizer, em seu elementar trabalho e esperança para dominar simplesmente a vida” (Sobrino, 2000a, p. 450).

Essa intuição foi melhor desenvolvida posteriormente no contexto dos terremotos que sacudiram El Salvador em 2001. Em suas primeiras reflexões, ainda sob o impacto do terremoto, fala da “santidade de viver” que aparece com força no meio da tragédia provocada pelo terremoto: “No meio da tragédia a vida segue pulsando, atraindo e movendo com força” (Sobrino, 2002, p. 35). Na busca de proteção, no socorro, na solidariedade, na criatividade, no serviço etc. aparecem com força o “impulso do próprio viver” e a “força da solidariedade de uns com os outros” – “no meio da tragédia impõe-se a força da vida e, apesar de tudo, faz-se presente o encanto da vida” (Sobrino, 2002, p. 36). Nessa “decisão primária de viver e dar a vida”, diz Sobrino, “aparece como que uma santidade primordial, que não se pergunta, todavia, se é virtude ou obrigação, se é liberdade ou necessidade, se é graça ou mérito [...] Não é a santidade das virtudes heroicas, mas de uma vida realmente heroica” (Sobrino, 2002, p. 37). E conclui, de modo desconcertante e provocador:

Não sabemos se estes pobres que clamam por viver são santos intercessores ou não, mas movem o coração. Podem ser ‘santos pecadores’, se se quer, mas cumprem de modo insigne com a vocação primordial da criação: o chamado de Deus a viver e dar vida a outros, mesmo em meio a catástrofe. É a santidade do sofrimento que tem uma lógica distinta, mas mais primária que a santidade da virtude (Sobrino, 2002, p. 37).

Retomando e aprofundando essas primeiras reflexões num capítulo intitulado “A santidade primordial” (Sobrino, 2002, p. 123-168), ao falar de “santidade e martírio primordiais”, Sobrino fala de pobres e vítimas como “princípio de salvação” (Sobrino, 2002, p. 141). Diz que “falar da *santidade primordial* é outra maneira de enfatizar a centralidade dos pobres e a incondicionalidade com que Deus os ama” – uma forma de elevá-los ao “nível teologal, no qual se encontra a melhor razão, e a mais exigente, para ser levado a sério pela teologia e pela Igreja” – e “falar de *martírio primordial* é enfatizar a afinidade das vítimas com Cristo, pelo simples fato de ser vítimas” (Sobrino, 2002, p. 141). Mostra como “o débil e pequeno estão no centro do dinamismo da salvação” e, recorrendo à figura do servo sofredor de Yahvé, insiste no “potencial salvífico e humanizador” dos pobres e das vítimas (Sobrino, 2002, p. 142), enquanto princípio de historicização da solidariedade entre os seres humanos e de uma nova civilização (Sobrino, 2002, p. 145-163).

2.2 “Fora dos pobres não há salvação”

Toda essa reflexão sobre a relação entre salvação e pobres, desenvolvida por Sobrino ao longo de mais de três décadas, culmina nesse axioma teológico “fora dos pobres não há salvação”. Embora não haja propriamente novidade em relação ao *conteúdo* teológico já desenvolvido, oferece uma *formulação* que sintetiza de modo emblemático e impactante esse dado fundamental da fé que precisa ser historicizado em cada época. O axioma aparece num texto intitulado *Extra pauperes nulla salus: pequeno ensaio utópico-profético* (Sobrino, 2007, p. 59-105), que recolhe sua reflexão sobre temática nos últimos anos.

Sobrino parte da afirmação de Ellacuría de que “esta civilização está gravemente enferma e que, para evitar um desenlace fatídico e fatal, é necessário intentar mudá-la a partir de dentro” (Sobrino, 2007, p. 59). Mostra como vivemos em um “mundo gravemente enfermo” que produz “injustiça, crueldade e morte” para as maiorias populares e “desumanização” dos seres humanos (Sobrino, 2007, p. 61-75). E insiste com Ellacuría na “necessidade de reverter o rumo da história”, superando a atual civilização que é regida pela lógica do capital/riqueza: “em um mundo configurado pecaminosamente pelo dinamismo capital/riqueza é mister suscitar um dinamismo diferente que o supere salvificamente” (Sobrino, 2007, p. 60).

Nesse contexto, relacionando salvação e pobres, Sobrino fala da “necessidade de uma nova lógica para compreender a salvação” e apresenta seu axioma *extra pauperes nulla salus* (Sobrino, 2007, p. 75). Não afirma que com os pobres “há automaticamente salvação”, mas simplesmente que sem eles ou à margem deles “não há salvação” e que neles “há ‘algo’ de salvação” (Sobrino, 2007, p. 75). Sua tese fundamental aqui é que “do mundo dos pobres e das vítimas pode vir cura para uma civilização gravemente enferma” (Sobrino, 2007, p. 75). Consciente das dificuldades, resistências ou mesmo escândalo que essa tese provoca, Sobrino procura demonstrá-la ou verificá-la na “experiência” de pessoas que vêm do mundo da riqueza para o mundo de pobres e vítimas e na “tradição bíblico-cristã” (Sobrino, 2007, p. 76-83). Explicita melhor sua compreensão de “salvação” e de “pobres” e destaca três “formas históricas de salvação provenientes do mundo dos pobres”: “oferta de superação da desumanização”, “elementos positivos de humanização” e “convite à solidariedade universal” (Sobrino, 2007, p. 83-91). Fala dos pobres como “vítimas” e como “redenção” do mundo (Sobrino, 2007, p. 91-96), advertindo que “buscar o sofrimento para encontrar salvação seria blasfêmia”, mas “diante do sofrimento das vítimas é arrogância não se abrir a seu potencial salvífico e deixar-se acolher por elas” (Sobrino, 2007, p. 95-96). E afirma que os não-pobres podem cooperar na cura do mundo, mas na condição de “participar real e historicamente, não apenas intencional e espiritualmente, no mundo dos pobres” (Sobrino, 2007, p. 96).

Ao final dessa reflexão, Sobrino retoma o axioma *extra pauperes nulla salus*. Diz que poderia desenvolver toda essa reflexão sem nenhuma referência a essa fórmula, como de fato o fez ao longo de décadas, mas a utiliza “porque tem enraizamento teológico que se remonta ao *extra ecclesiam nulla salus* de Orígenes e Cipriano e porque coloca com radicalidade o problema do *lugar* de salvação” (Sobrino, 2007, p. 98). No espírito do Concílio Vaticano II, superando os perigos de “exclusivismo” e “reduccionismo” da salvação, Schillebeeckx escreveu: *extra mundum nulla salus* (Sobrino, 2007, p. 98). No espírito de Medellín, superando o risco de um universalismo abstrato e relacionando salvação e pobres, Sobrino chega à fórmula: *extra pauperes nulla salus* (Sobrino, 2007, p. 99). Ela é resultado e cume da reflexão teológica desenvolvida ao longo de décadas acerca do dinamismo histórico da salvação, tal como aparece narrado na Sagrada Escritura e como se pode verificar na história da humanidade, particularmente na América Latina. Embora não seja uma criação de Sobrino (Sobrino, 2007, p. 100), essa fórmula aparece sempre referida a ele e bem pode ser tomada como expressão emblemática de seu aporte à soteriologia. Ele tem consciência do caráter “contracultural” dessa fórmula: difícil aceitar que a salvação possa vir de baixo, dos pobres... (Sobrino, 2007, p. 100). Não idealiza o mundo dos pobres: sabe que “o *mysterium iniquitatis* também está presente entre os pobres” (Sobrino, 2007, p. 100). Mas insiste na presença fecunda e eficaz de Jesus Cristo e seu Espírito nos pobres, o que os constitui como lugar e mediação de salvação no mundo: *ubi pauperes ibi Christus* (Sobrino, 2007, p. 101).

Sobrino reconhece o “desassossego” que a novidade e o escândalo dessa fórmula provocam³, bem como suas limitações no desenvolvimento do tema, particularmente no que se refere à compreensão de salvação e sua realização histórica e à relação entre “pobres carentes” e “pobres com espírito”, mas insiste na tese fundamental que “não haverá salvação nem humanização se a partir desse mundo dos pobres não provêm impulsos redentores” (Sobrino, 2007, p. 101). Adverte com Ellacuría que, assim como no caso do servo sofredor de Yahvé, “só num difícil ato de fé – mesmo que seja uma fé refletida – podemos aceitar que há salvação nos pobres e que fora deles não há salvação” (Sobrino, 2007, p. 102). Chama atenção para o que há de “mistério” no mundo dos pobres: *mysterium iniquitatis* (o mal e a maldade) e *mysterium salutis* (santidade primordial) (Sobrino, 2007, p. 102-105). Remete ao fundamento último do caráter salvífico dos pobres que tem a ver com o “mistério de Deus nos pobres”: “os pobres remetem a Deus porque Deus está neles, ao mesmo tempo escondido e manifesto. E são ‘os vigários de Cristo’” (Sobrino, 2007, p. 105). Tudo isso

³ Basta recordar aqui a reação de Moltmann à tese de Ellacuría do povo crucificado como “portador de salvação” (Moltmann, 1996, p. 204-206; Moltmann, 2000, p. 230; Aquino Júnior, 2010, p. 295-296).

o leva a concluir com Ellacuría que “os pobres salvarão o mundo, já o estão salvando, embora ainda não” e que “buscar a salvação por outro caminho é um erro dogmático e histórico” (Sobrino, 2007, p. 105).

A modo de conclusão

Sobrino não desenvolveu uma soteriologia, enquanto estudo sistemático e abrangente da salvação cristã. No entanto, o conjunto de sua obra tem uma explícita e acentuada dimensão soteriológica, desenvolvida no contexto mais amplo da teologia da libertação (salvação e libertação) e no contexto mais específico de sua cristologia (salvação e reino de Deus). Isso o leva a destacar a dimensão histórico-libertadora da salvação, centrada na salvação/libertação dos pobres desse mundo. E, aqui, precisamente, na relação entre salvação e pobres, reside o aporte mais importante e original de Sobrino à soteriologia cristã, formulado de modo emblemático, impactante e até escandaloso mediante o axioma *extra pauperes nulla salus*.

É importante não tirar a expressão do contexto mais amplo de sua reflexão sobre a relação entre salvação e pobres, profundamente enraizada na Tradição cristã, desenvolvida com vigor e criatividade pela Igreja latino-americana na segunda metade do século XX e retomada com força mais recentemente pelo Papa Francisco. Como afirmamos anteriormente, a expressão não traz novidade do ponto de vista do conteúdo teológico. Mas tem o mérito de expressar de modo emblemático e impactante a relação entre salvação e pobres, tanto no que se refere à densidade e relevância salvíficas dos pobres, quanto, mais radicalmente, no que se refere à presença e ação salvíficas de Deus nos pobres. Nunca é demais recordar e enfatizar que Sobrino não afirma que com os pobres “há automaticamente salvação”, mas simplesmente que sem eles ou à margem deles “não há salvação” e que neles “há ‘algo’ de salvação” (Sobrino, 2007, p. 75). Tampouco há aqui nenhum reducionismo antropológico da salvação: Os pobres são lugar e mediação de salvação porque “Deus está neles” e porque são os “vigários de Cristo” (Sobrino, 2007, p. 105). Nunca é demais insistir que a salvação é obra de Deus por Jesus Cristo no Espírito. Mas também nunca é demais recordar, por mais escandaloso que seja, que Deus escolheu o lugar e o caminho dos pobres para levar a cabo sua obra salvadora na história.

Certamente, pode-se discutir se a formulação de Sobrino é suficiente ou, inclusive, se é a mais adequada e precisa do ponto de vista teórico-teológico. Mas, do ponto de vista de seu conteúdo fundamental, não se pode negar que se trata de um “tópico fundamental de soteriologia cristã” (Zanini, 2023), pelo menos se se toma em sério o caráter cristão da salvação. Se é verdade que não pode reduzir a salvação ao mundo dos pobres,

também é verdade que não se pode prescindir dos pobres no mistério da salvação. A universalidade da salvação não se contrapõe à parcialidade de realização histórica. É para todas as pessoas (universalidade), mas, por mais desconcertante e escandaloso que seja, realiza-se a partir dos pobres (parcialidade). Nesse sentido, é razoável, útil e necessário afirmar com Sobrino que “fora dos pobres não há salvação”!

Referências

AQUINO JÚNIOR, F. *A teologia como inteligência do reinado de Deus: O método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría*. São Paulo: Loyola, 2010.

AQUINO JÚNIOR, F. *O Caráter prático-social da teologia: Tópicos fundamentais de epistemologia teológica*. São Paulo: Loyola, 2017.

AQUINO JÚNIOR, F. Lugar Teológico. *Theologica Latinoamericana*: Enciclopédia Digital, 2023. Disponível em: <https://teologicalatinoamericana.com/?p=2944>. Acesso em: 17 set. 2025.

AQUINO JÚNIOR, F. Sobre a historicidade da salvação. Aporte de Ignacio Ellacuría. *REB*, v. 329, p. 690-715, 2024.

BOMBONATTO, V. I. *Seguimento de Jesus: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2002.

CELAM. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano*. São Paulo: Paulinas, 1986.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1995.

COSTADOAT, J. Ideas centrales de la cristología de Jon Sobrino. In: COSTADOAT, J. *Trazos de Cristo en América Latina: Ensayos Teológicos*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2010, p. 153-172.

ELLACURÍA, I. Los pobres, ‘lugar teológico en América Latina. In: ELLACURÍA, I. *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000a, p. 139-161.

ELLACURÍA, I. El Pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica. In: ELLACURÍA, I. *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA, 2000b, p. 137-170.

GONZÁLEZ FAUS, J. I. *La humanidad nueva: Ensayo de cristología*. Madrid: Sal Terrae, 1979. Vol. II.

HAMMES, E. J. *Filhas e filhos no Filho: A divindade de Jesus na cristologia de J. Sobrino*. Porto Alegre: Edipucrs, 2020.

MOLTMANN, J. Die Theologie unserer Befreiung. *Orientierung*, v. 69, p. 204-206, 1996.

MOLTMANN, J. Teologia latino-americana. In: SUSIN, L. C. (org.). *O mar se abriu: Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 225-231.

- PALÁCIO, C. O “Jesus Histórico” e a cristologia sistemática: Novos pontos de partida para uma cristologia ortodoxa (Sobre a Cristologia de Jon Sobrino e sua tradução brasileira). *Perspectiva Teológica*, [s. l.], v. 16, n. 40, p. 353-370, 1984.
- PANNENBERG, W. *Fundamentos de cristología*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- SEGUNDO, J. L. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Paulinas, 1985. Vol. II/1.
- SOARES, A. M. L. (Org.). *Dialogando com Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- SOBRINO, J. *Jesús en América Latina: Su significado para la fé y la cristología*. Santander: Sal Terrae, 1982.
- SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983a.
- SOBRINO, J. Jesús de Nazaret. In: FORISTÁN, C.; TAMAYO, J. J. *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid: Cristiandad, 1983b. p. 480-513.
- SOBRINO, J. *El Principio-misericórdia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae, 1992. p. 11-28.
- SOBRINO, J. Centralidad del reino de Dios en la teología de la Liberación. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1994a. p. 467-510.
- SOBRINO, J. Cristología sistemática. Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1994b. p. 575-599.
- SOBRINO, J. *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta, 1999.
- SOBRINO, J. *Jesucristo liberador: Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazarat*. San Salvador: UCA, 2000a.
- SOBRINO, J. Teología desde la realidade. In: SUSIN, L. C. (org.). *O mar se abriu: Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 153-170.
- SOBRINO, J. *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía: El Salvador*, Nueva York, Afganistán. Madrid: Trotta, 2002.
- SOBRINO, J. *Fuera de los pobres no hay salvación: Pequeños ensayos utópico-proféticos*. Madrid: Trotta, 2007.
- SOBRINO, J.; MÁRMOL, C. *Conversaciones con Jon Sobrino*. San Salvador: UCA, 2020.
- SOUZA, D. S. *Cristologia na encruzilhada: possibilidades de uma cristologia da libertação a partir de J. Dupuis e J. Sobrino*. São Paulo: Reflexão, 2016.
- TAVARES, S. *Cruz de Jesus e o sofrimento do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- VEDOATO, G. M. *Jesus Cristo na América Latina: uma introdução à cristologia da libertação*. Aparecida: Santuário, 2010.
- VIGIL, J. M. (Org.). *Descer da cruz os pobres: Cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- VITORIA CORMENZANA, F. J. Jon Sobrino: una teología conmocionada por los pobres y los mártires. Aula de Teologia, 15 fev. 2011. Apostila digital. Disponível

em: <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2010-2011/CursoTeologiaJonSobrino2010-2011.pdf>. Acesso em: 17 set. 2025.

WIEDERKEHR, D. Cristologia sistemática. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Eds.). *Mysterium Salutis*: Compêndio de Dogmática Histórico-salvífica. Petrópolis: Vozes, 1985. Vol. III/4.

ZANINI, R. L. *Fora dos pobres não há salvação*: tópico fundamental de soteriologia cristã em Jon Sobrino. São Paulo: Paulinas, 2023.

Artigo submetido em 01.08.2025 e aprovado em 08.09.2025.

Francisco de Aquino Júnior é doutor em teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Alemanha. Professor de teologia da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) e do programa de pós-graduação em teologia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Orcid.org/0000-0001-8142-3280. E-mail: axejun@yahoo.com.br

Endereço: Rua Prof. Ricarte, 650 B – Centro
62930-000 Limoeiro do Norte – CE

Editores: Márcia Eloi Rodrigues e Franklin Alves Pereira.

Disponibilidade de Dados:

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão contidos no artigo.