Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro

Eduardo Vasconcelos de Souza

A justiça para o Reino de Deus.
Escatologia e secularização e a teologia política de Jürgen Moltmann

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Antonio Catelan Ferreira

Rio de Janeiro
Março 2025

Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro

Eduardo Vasconcelos de Souza

A justiça para o Reino de Deus. Escatologia e secularização e a teologia política de Jürgen Moltmann

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Antonio Luiz Catelan Ferreira
Orientador
PUC-Rio

Maria Clara Lucchetti Bingemer
PUC-Rio

Paulo Fernando Carneiro de Andrade
PUC-Rio

Renato Alves de Oliveira
PUC/MG

Alexandre Boratti Favretto
PUCCAMP

Rio de Janeiro, 6 de março de 2025.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Eduardo Vasconcelos de Souza

Graduado em Filosofia (2004) pelo Centro Universitário Claretiano, Batatais-SP e Teologia (2009) pelo Seminário Diocesano Nossa Senhora do Rosário, Caratinga-MG. Pós-Graduado *Lato sensu* em Teologia Contemporânea – Centro Universitário Claretiano. Mestre em Teologia Dogmática pela Pontíficia Universidade Gregoriana, em Roma (2019). Atualmente é pároco na paróquia Santa Teresinha, Governador Valadares-MG; professor no Instituto Teológico Dom Hermínio Malzone Hugo, Governador Valadares-MG e no Seminário Diocesano Nossa Senhora do Rosário, em Caratinga-MG, e presbítero do clero da Diocese de Governador Valadares-MG desde 2010.

Souza, Eduardo Vasconcelos de

A justiça para o Reino de Deus: escatologia e secularização e a teologia política de Jürgen Moltmann / Eduardo Vasconcelos de Souza; orientador: Antonio Catelan Ferreira. – 2025.
274 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2025.
Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Escatologia. 3. Secularização. 4. Teologia política. 5. Justiça. 6. Poder. I. Ferreira, Antonio Catelan. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

Ao bom Deus, em primeiro lugar, por ter me chamado à vida.

Aos meus pais, Nair e Edivaldo, pelas lutas e esperanças em todas as circunstâncias, meus mestres.

À Diocese de Governador Valadares, bispo e clero, pelo incentivo aos estudos. Às paróquias onde exerci meu ministério presbiteral, autênticas escolas de vida.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, pelas contribuições concedidas, sem as quais não seria possível realizar esta pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – código de Financiamento 001.

Ao meu orientador, prof. Dr. Dom Antônio Catelan Ferreira, gratidão e reconhecimento pela sua dedicação, seu incentivo em abrir perspectivas de futuro quanto aos estudos e a manifestação do grande amor à teologia. Seus critérios para orientação fizeram esta curta trajetória ser profundamente vivenciada. Muito obrigado!

Ao prof. Dr. Cesar Kuzma, que me concedeu a "cidadania" da PUC-Rio, me acompanhando no processo, minha gratidão.

Aos meus amigos que me ajudaram na tradução e no compartilhamento de tantas obras, em especial ao Sílvio José do Nascimento, scj.

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em Belo Horizonte-MG, que me concedeu a possibilidade de frequentar a sua biblioteca durante a etapa da pesquisa.

Enfim, agradeço a tantos amigos e amigas, parentes, pelo incentivo e paciência nos momentos em que mais precisei.

Resumo

Souza, Eduardo Vasconcelos de; Ferreira, Antonio Catelan. **A justiça para o Reino de Deus. Escatologia e secularização e a teologia política de Jürgen Moltmann**. Rio de Janeiro, 2025. 274p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A pesquisa realizada é sobre a relação entre escatologia e secularização com as implicações à luz de uma teologia política de Jürgen Moltmann, e a proposta de pensar uma contribuição teológica da Igreja nos dias atuais valorizando o aspecto da justiça para maior visibilidade do Reino de Deus. Esta tese propõe a questão da história da salvação realizada por Deus, em que toda a história humana é compreendida como um dom, o progresso como evolução para o melhor que a criação, em sua totalidade, pode alcançar. Estas promessas temporais são assumidas como ideal da secularização. Ao observar as realidades, são constados círculos viciosos de morte, gritos por justiça. A tese demonstra como a Igreja compreende o seu agir no tempo mediante o diálogo com a sociedade nas esferas públicas. Apresenta, ainda, o teologizar de Moltmann como reflexão a partir de uma teologia política da cruz que busca fortalecer a identidade da fé cristã enquanto a articula com a sua relevância pública. Com isto, ocorre um diálogo com o Magistério da Igreja, sobretudo, com as possibilidades hermenêuticas do Concílio Vaticano II, que reconhece a mundanidade do mundo e a solidariedade da Igreja com as mesmas alegrias e esperanças de toda a humanidade. A pesquisa tem metodologia de revisão bibliográfica, tecendo diálogos com teólogos, filósofos, sociólogos e articula uma compreensão de poder que une ao essencial do serviço ao outro e toca a visão eclesiológica como comunhão e diaconia e a compreensão prática da teologia dogmática.

Palavras-chave: Escatologia, secularização, teologia política, justiça, poder, Jürgen Moltmann.

Abstract

Souza, Eduardo Vasconcelos de; Ferreira, Antonio Catelan. **Justice for the Kingdon of God. Eschatology and secularization and Jürgen Moltmann's political theology**. Rio de Janeiro, 2025. 274p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The research conducted focuses on the relationship between eschatology and secularization, with implications in light of Jürgen Moltmann's political theology, and proposes a theological contribution from the Church in contemporary times, emphasizing the aspect of justice for greater visibility of the Kingdom of God. This thesis addresses the issue of salvation history carried out by God, in which all of human history is understood as a gift, and progress as an evolution toward the best that nature, in its entirety, can achieve. These temporal promises are embraced as an ideal of secularization. In observing realities, vicious cycles of death and cries for justice are noted. The thesis shows how the Church understands its actions over time through dialogue with society in public spheres. It also presents Moltmann's theological reflections as part of a political theology of the Cross, which seeks to strengthen the identity of Christian faith while articulating its public relevance. This establishes a dialogue with the Church's Magisterium, especially regarding the hermeneutical possibilities of the Second Vatican Council, which acknowledges the world's secular nature and the Church's solidarity with the same joys and hopes as all humanity. The research employs a bibliographic review methodology, engaging in dialogues with theologians, philosophers, and sociologists, and articulates a concept of power tied to the essential service to others, touching upon ecclesiological vision as communion and diakonia and the practical understanding of dogmatic theology.

Keywords: Eschatology, secularization, political theology, justice, power, Jürgen Moltmann.

Sumário

1 Introdução 10

2 A noção de secularização 15
2.1 A história como lugar da revelação e salvação: por uma teologia da história 15
2.1.1 O reino milenarista 21
2.1.1.1 Uma história da salvação enquanto história eclesiástica 26
2.1.1.2 Agostinho, a Cidade de Deus, uma teologia da história 26
2.1.1.3 Teillard de Chardin, a cristogênese 27
2.1.1.4 A história como lugar da revelação e salvação 28
2.2 O conceito e características iniciais de secularização 34
2.2.1 As fontes bíblicas da secularização 46
2.2.2 O pensamento filosófico como pilar da secularização 51
2.3 O pluralismo de espiritualidades 57
2.4 Reflexões conclusivas do capítulo 2 69

3 A teologia política 72
3.1 A era constantiniana 73
3.2 A teologia política de Carl Schmitt 78
3.3 A nova teologia política 80
3.3.1 O monoteísmo trinitário – Erick Peterson 81
3.3.2. A nova teologia política de Johann Baptist Metz 83
3.4 A nova teologia política e escatologia 89
3.4.1 Uma aproximação entre a teologia da libertação e a teologia política 95
3.4.2 A teologia política na atualidade 104
3.5 Reflexões conclusivas do capítulo 3 118

4 As sombras da sociedade secularizada 122
4.1 Secularização da esperança 122
4.2 A esperança no mundo globalizado 126
4.3 Os círculos diabólicos 128
4.3.1 O círculo vicioso da pobreza 128
4.3.2 O círculo vicioso do poder 133
4.3.3 O círculo vicioso da alienação racial e cultural 138
4.3.4 O círculo vicioso da destruição da natureza 146
4.3.5 O círculo vicioso da insensibilidade e do abandono de Deus 153
4.4 Das sombras do poder, gritos por libertação 159
4.4.1 O grito pela justiça 162
4.5 Reflexões conclusivas do capítulo 4 169

5 Teologia política, a justiça para o Reino de Deus 172
5.1 Teologia política, luz escatológica na vida pública 172
5.2 Elementos teobiográficos de Jürgen Moltmann 176
5.2.1 A teologia política de Jürgen Moltmann 180
5.3 Os fundamentos da teologia política de Jürgen Moltmann 185
5.3.1 A Trindade aberta 186

5.3.2 Cristologia messiânica 191
5.3.3 Pneumatologia integral 195
5.3.4 Eclesiologia, povo de Deus em caminho 200
5.3.5 Tratados convergentes 208
5.4 Reino de Deus: justiça e poder 220
5.5 Reflexões conclusivas do capítulo 5 238

6 Conclusões 241

7 Referências bibliográficas 244

Siglas e abreviaturas

CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

DAp – Documento de Aparecida

DCE – *Deus caritas est*

DH – Direitos Humanos

DHZ – Heinrich Denzinger. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.

DN – *Dilexit nos*

DV – *Dei Verbum*

EG – *Evangelii Gaudium*

EV – *Evangelium Vitae*

FR – *Fides et ratio*

FT – *Fratelli Tutti*

GE – *Gaudete et Exsultate*

GS – *Gaudium et Spes*

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

LG – *Lumen Gentium*

PT – *Pacem in Terris*

ONU – Organização Nações Unidas

SC – Sacrosanctum Concilium

SS – *Spe Salvi*

TdE – Teologia da esperança

TdL – Teologia latino-americana da libertação

TP – Teologia política

1
Introdução

Refletir sobre a relação entre escatologia e secularização leva a um caminho crítico-profético e com autêntico empenho histórico, por isso, a hipótese se a teologia política de Jürgen Moltmann é capaz de iluminar a realidade. De fato, com o Concílio Vaticano II (1962-1965), são abertas novas possibilidades para a teologia, visto que o período de sua realização é profundamente marcado por mudanças culturais, históricas, sociológicas, políticas, eclesiológicas e com o avanço da sociedade moderna, industrializada, técnica, hoje com a emergência de inteligências artificiais e realidade polarizada.

A secularização inicialmente significa a passagem de uma propriedade da Igreja para o Estado, depois torna-se um fenômeno cultural, uma sociedade organizada em novas concessões, com mentalidade diversa do sentimento religioso anteriormente predominante. Trata-se de um "desencantamento", o ser humano não mais vive sob a tutela da fé. Charles Taylor assevera que, antes da secularização, todo evento público manifestava a fé.[1] Assim, há um sentido mais amplo para a secularidade, que implica as condições da fé, não mais abraçada unânime e inquestionavelmente – ela é, na Modernidade, uma opção entre outras opções. Não obstante a gama de possibilidades, o ser humano possui um desejo de plenitude, almeja um bem mais elevado.[2]

O ambiente atual da nossa sociedade secularizada apresenta horizontes muito amplos que atingem o ser humano e a Igreja inserida de forma ativa no mundo. A veloz secularização é, portanto, "aberta" às diversas experiências. Por isso, a Igreja, que busca a fidelidade à sua missão de ser sal e luz, passa necessariamente pela reflexão sobre o problema da secularização.[3] Urge pensar a "casa comum" com um sincero diálogo independente de crenças e nacionalidades, com uma verdadeira

---

[1] TAYLOR, C., Uma Era Secular. Por conseguinte, um entendimento sobre a secularidade é seu predomínio nos espaços públicos que foram "esvaziados" de Deus ou de outra referência metafísica. Por outro lado, o total abandono das ideias religiosas é chamado de secularismo.

[2] TAYLOR, C. Uma Era Secular, p. 35. Charles Taylor argumenta sobre o florescimento humano, sendo algo que está para além do mero humanismo. Uma das raízes da secularidade, a ciência natural moderna, oferece chave de leituras, pois a ingenuidade é abandonada.

[3] Umas das primeiras reflexões positivas sobre a secularização em sua época se encontra em: F. Gogarten, *Destino e speranza dell'poca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*. Gogarten não concebe a secularização como algo estranho à fé e destruidor, mas uma realidade inerente a ela e que a fé cristã possui a capacidade de plasmá-la.

abertura ao mundo, seguindo a própria voz do Concílio na *Gaudium et Spes* n. 1, a Igreja que é solidária ao mundo com as mesmas alegrias e esperanças, tristezas e angústias.

No contexto da secularização, Gianni Vattimo afirma que, após o fim da metafísica, com a morte de Deus argumentada por Friederich Nietzsche, foi desvelada ao ser humano a sua autonomia, por isso causa estranheza que uma ontologia da fraqueza humana possa ser um caminho escolhido pela religião. Vattimo percebe que a secularização positiva é própria do cristianismo.[4] Por conseguinte, a secularização não pode ser vista como corrupção catastrófica, mas é um impacto da fé bíblica na história humana e ela produz uma *conversão*, pois se configura como a libertação do ser humano da tutela religiosa e metafísica, voltando a sua atenção para este mundo concreto enquanto tira a atenção dos outros mundos.

O cristianismo amadurecido sabe que o Evangelho é um chamado à responsabilidade, portanto, é ciente que este processo de secularização possui sombras e limites. Visando a possibilidade de transformação, Harvey Cox apresenta uma teologia política enquanto uma teologia de mudança social. Uma ressonância a essa perspectiva, ciente de um novo tempo cultural, se encontra na expressão de Maria Clara L. Bingemer ao afirmar que a secularização: "é o produto de uma compreensão do mundo que repousa não mais sobre o mito (*mythos*), mas sobre o discurso racional (*Logos*)"[5].

A teologia política de Jürgen Moltmann deriva de sua teologia da esperança, portanto, a orientação é escatológica. Ao apresentar a sua "teologia política" a partir do Deus crucificado, Moltmann exorta que é preciso libertar a Igreja de uma política eclesiástica de estampa político-religiosa e abri-la a uma teologia política de tipo crítico-cristã.[6] Em outras palavras, este é um diálogo no qual se assume a responsabilidade da própria fé.[7] Jürgen Moltmann recorda que o objeto da teologia é Deus, e, tendo por Ele interesse, é sempre teologia para o Reino de Deus. Por conseguinte, ela deve ser pública e profética, explicitando toda a sua esperança.[8]

---

[4] VATTIMO, G., Credere di credere, p. 41.
[5] BINGEMER, M. C. L., Secularização: novos desafios, p. 106.
[6] MOLTMANN, J., Il Dio Crocifisso. A Teologia Política não constitui uma ideologia, tampouco um partido. A sua hermenêutica política propõe um diálogo com os mais variados movimentos e reflete a nova situação de Deus nas situações desumanas do homem.
[7] MOLTMANN, J., Teologia politica del mondo moderno, p. 109.
[8] O movimento da teologia opera em duas direções: ao interno da Igreja mesma e em direção ao externo, em direção ao mundo, pois ela manifesta um caráter histórico. Em cada época, ela caminha

Foram realizadas pesquisas nos repositórios de teses das universidades pontifícias, tais como a PUC-Rio e a PUC-RS, PUC-Minas e FAJE, além do catálogo de Teses da Capes, e não foram encontradas igualdades propostas com o tema. Existem abordagens em outras áreas da teologia, por exemplo a dissertação de R. C. Souza, de 2018, *A secularização e o sagrado: uma relação dialética com implicações na religiosidade contemporânea*, defendida na PUC-RS. A preocupação deste estudo não consiste em pensar o espaço da religião na sociedade secular, não se trata de um conteúdo de ciência da religião, mas, consciente de que a religião ocupa um lugar único na sociedade, como ela pode cooperar com a evolução dessa sociedade à luz do Evangelho, e esta é a hipótese a partir da teologia política de Jürgen Moltmann no horizonte do Reino de Deus. Por isso, fomentado o desejo de justiça.

Este estudo é realizado por pesquisa e revisão bibliográfica, de modo qualitativo e crítico em sua abordagem. A abrangência das temáticas propostas se concretiza a partir do Ocidente e em diálogo com outros saberes, tais como: o filosófico, sociológico, político, e serão respeitados os limites da necessidade e especificidade do labor teológico. Isto concede à teologia uma visão mais crítica da realidade. As temáticas propostas serão observadas pelo viés escatológico, não necessariamente aquilo que concerne especificamente a um tratado de escatologia. A teologia se constitui como proposta hermenêutica pelo viés da esperança.

Um dos pilares do ideal da secularização é o humanismo exclusivo e o avanço através da técnica e das ciências fundamentadas somente em suas próprias concepções, contudo, se observa que a pobreza continua uma realidade avassaladora, oriunda das novas formas de dividir a população e de uma economia que mata, bem como a destruição da natureza, o preconceito, a falta de sentido para a vida e o abandono de Deus. Portanto, a secularização per si não leva ao cumprimento os seus ideais. A melhor política está ao serviço da vida; quando não fomenta a paz e não serve ao próximo, a política torna-se um instrumento de opressão, marginalização e destruição.[9] É preciso ter os olhos e ouvidos atentos aos sinais dos tempos, aos gritos por justiça.

---

em direção ao mundo criando um encontro, aperfeiçoando sua linguagem e buscando soluções para as questões postas.

[9] FRANCISCO, A boa política está ao serviço da paz, n. 2.

Sendo assim, este trabalho está dividido da seguinte forma. A introdução corresponde ao primeiro capítulo, depois, o corpo do texto será apresentado no segundo, terceiro, quarto e quinto capítulos. O sexto capítulo é a conclusão do trabalho. O segundo capítulo aborda o entendimento do conceito de secularização com os seus pilares filosóficos e uma perspectiva sobre a situação da religião na sociedade secular com a oferta de diferentes espiritualidades. Aborda, ainda, um prisma sobre a teologia da história com o escopo de perceber a unidade entre a história divina e a profana. O terceiro capítulo apresenta o conceito de teologia política, percebendo a forma de ser da Igreja na sociedade. Inicia com a era constantiniana, passando pela teologia política de Carl Schmitt, com a proposta de uma nova teologia política iniciada com Johan Baptist Metz e as formas de uma teologia política na atualidade – como a teologia negra, feminista e teologia da libertação.

O quarto capítulo aborda dados atuais sobre os círculos diabólicos, aqueles círculos viciosos de morte, que nascem da secularização da esperança e da autorreferencialidade do próprio processo de globalização. Estes círculos viciosos, os abusos de poder das instituições ou diversas autoridades, sobretudo, do poderio econômico e os gritos por justiça cooperam na compreensão da realidade sobre a qual será apresentada a teologia política de Jürgen Moltmann no quinto capítulo. Neste capítulo será abordada a teologia sistemática de Moltmann, ou seja, como que a sua perspectiva de fazer teologia, pensar os dogmas cristãos, translada da academia para a vida pública. Assim, chega-se à identidade e relevância pública da teologia. Os tratados de teologia podem cooperar para uma releitura do conceito de poder e fomentar um sentido de justiça que seja libertador e impregnado de esperança.

Esta pesquisa pode contribuir para este “entre tempos” no qual a sociedade está situada, enquanto a Igreja, em “estado permanente de missão”, à espera da parusia, realiza sinais do Reino de Deus que tanto deseja. O engajamento da Igreja é uma ousadia profética para os tempos atuais, não é preciso apenas perguntar se ela ainda possui lugar na sociedade secularizada, pois ela existe, mas se existirá em diálogo com todas as dimensões da vida.

Esta pesquisa foi desenvolvida em um período marcado pela pandemia de Covid-19 – e, portanto, não ficou imune às dificuldades impostas –, que trouxe inúmeros desafios e adaptações para todos. Em razão das restrições sanitárias, foi

necessário adaptar os créditos a um formato remoto, o que limitou as oportunidades de conversas presenciais com os professores e reduziu o acesso físico à biblioteca, ambiente fundamental para a consulta de fontes e aprofundamento dos estudos. Foram buscadas alternativas para solucionar os problemas e manter a seriedade e profundidade da pesquisa.

Esta tese não almeja esgotar a reflexão, ela fica aberta a um caminho – ou caminhos ulteriores. Afinal, a sociedade apresenta muitas dimensões em sua organização, oportunidades para perceber os sinais dos tempos e contribuir especificamente em cada área.

2
A noção de secularização

Este capítulo apresenta as bases para este trabalho. Será apresentado o olhar sobre a temática da secularização iniciando com a concepção de história como um lugar teológico. Será abordada a percepção dela com exemplos da Patrística e da teologia moderna. Grandes teólogos se destacam nesta área, por exemplo, Wolfhart Pannenberg. Contudo, será privilegiado o teologizar de Jürgen Moltmann. A temática como lugar de salvação também sofre distorções teológicas com graves implicações ético-políticas, por isso, será abordado o tema do milenarismo e como a cultura brasileira o sentiu e como pode ser utilizado na atualidade.

A relevância ecumênica também se faz presente no debate da história como lugar de salvação, será utilizada a reflexão teológica de católicos, protestantes e ortodoxos. O processo de secularização, portanto, é concebido como natural ao dado da criação. Por isso, serão analisadas as fontes escriturísticas da secularização tanto no Novo quanto no Antigo Testamento. E com o progresso da razão humana, serão analisados os pilares filosóficos deste processo, sobretudo, com os mestres da suspeita. O leitor observará que este tema da secularização será abordado com reflexões não somente do saber teológico, mas filosófico, sociológico e histórico. Embora haja a contribuição de relevantes teólogos do Sul Global, esta parte do trabalho apresentará fundamentações teóricas desde o início teológico, com Friederich Gogarten, aos dias de hoje. Os conteúdos específicos da América do Sul compõem o conteúdo do quarto capítulo deste trabalho. Por fim, com o fim da cristandade, mas a permanência de um desejo ulterior no íntimo do ser humano, a secularização oferece possibilidades distintas de espiritualidades sem a necessidade de um vínculo religioso institucional.

2.1
A história como lugar da revelação e salvação: por uma teologia da história

Jürgen Moltmann se indaga sobre o tempo e a forma na qual ele é vivido. Seria enganoso interpretar este modo de viver o tempo pensando somente nos hábitos e costumes, nas regras de convivência entre os cidadãos e mecanismos fiscais que sustentam uma sociedade. Moltmann intenta ir além de tudo isso,

buscando o modo de experiência do tempo. E no caso da teologia cristã, o que esta experiência realmente significa.

Cada ciência possui o seu objeto específico e parte de seus pressupostos para relacionar-se com o todo – e assim caracterizam também o tempo. Historiadores, olhando os relatos e fatos, procuram por traços característicos ou eventos e desse modo determinam eras ou tempos perdidos. Os cientistas o medem, e a teologia, por sua vez, pensa a eternidade e o futuro, por isso, se preocupa com o *como* caminhar em direção a este futuro absoluto. Moltmann assim define as características escatológicas das diversas experiências do tempo: "os conceitos físicos do tempo são conceitos atemporais do tempo e os conceitos teológicos se tornam conceitos temporais da eternidade"[10].

As três religiões monoteístas, Judaísmo, Cristianismo e Islã, apontam para uma característica comum nas suas relações com o tempo, configurando-se como "religiões históricas". Elas apontam para um tempo irreversível na natureza. Deus se relaciona com todo o povo a partir de alguns personagens iconográficos. No Judaísmo, há a experiência com Abraão e Sara, o Êxodo com Moisés, o Exílio com variações de profetas. Acontecimentos estes que também marcam um fruto de uma Aliança e esperança para um novo futuro prometido. No Islã, a figura do profeta Maomé se impõe como referência a Deus e com uma motivação muito além de sua própria pessoa. O autor Mohamed Ali assim escreve sobre a amplitude da vontade de Deus para a humanidade e a fé de Maomé que se tornara um instrumento: "Estava profundamente convicto de que Deus tinha desígnios para o reerguimento da humanidade e para afeiçoar não apenas uma nação. Ou um povo eleito, mas o mundo inteiro [...]"[11].

Sobre o ponto de vista científico, Issac Newton concebe o tempo como absoluto e sem portar alguma relação com algo externo. Assim sendo, há um espaço absoluto que permanece imóvel, do qual o seu sujeito é o Deus transcendente e Senhor do mundo. A partir da perspectiva filosófica, para Immanuel Kant o tempo é dado *a priori* e não é empírico. O que se apreende é a partir das experiências com os fenômenos no tempo.[12]

---

[10] MOLTMANN, J., What is Time? And how do we experience it, p. 27.
[11] MOHAMED, A., O pensamento vivo de Maomé, p. 52.
[12] MOLTMANN, J., What is Time? And how do we experience it, p. 29.

Moltmann deseja eliminar qualquer dicotomia entre tempo e natureza. Neste sentido, surge a necessidade de pensar uma "teologia da história". Entre outras razões, uma teologia que pensa a história há de erradicar as consequências das interpretações tão-somente filosóficas da história da mensagem cristã.

A missão da teologia perpassa a necessidade de pensar e purificar estas impostações que de alguma forma podem implicar a traição da própria fé. O historiador Giorgio Jossa analisa uma teologia da história no segundo século e constata as consequências desta separação entre Deus e o mundo, sobretudo, com a perda da completude da esperança escatológica e da entrega absoluta a uma interiorização da fé.[13] Diante das situações políticas da época, a postura da religião desinteressa-se pelos compromissos no tempo, busca a salvação na própria pessoa.

> Embora não perdendo completamente o interesse pela escatologia, o rabinismo olha com uma certa desconfiança a orientação apocalíptica nos confrontos do mundo atual, também o entusiasmo fanático pela próxima realização do reino de Deus sobre esta terra, assim fácil enquanto a degenerar em posturas de caráter zelota. A escatologia passa assim em segunda linha, em frente à necessidade desta reposição sobre si mesma. A vida comunitária perde o seu valor de realização mais pleno e concreto da vida divina. A fé consiste na relação entre o indivíduo e Deus, sem o ligame verdadeiramente necessário com os eventos da história e a vida da comunidade.[14]

Uma teologia da história implica analisar também o caminhar da humanidade no percurso histórico. Compete ainda a esta teologia pensar, inventariar o quanto possível o agir salvífico de Deus na história. Henri-Irénée Marrou destaca que as intervenções de Deus na economia não constituem objetos empíricos, visíveis, embora sejam utilizadas duas imagens consagradas na tradição cristã, a saber: aquela de crescimento do Corpo místico de Cristo e da "construção" do edifício, que mais tarde santo Agostinho desenvolverá em sua obra sobre a Cidade de Deus.[15]

Durante o caminhar histórico, muitas visões de mundo e conceitos sobre a própria realidade determinam o sentido da existência para uma grande parcela da

---

[13] JOSSA, G., La teologia della storia nel pensiero del secondo secolo, p.19; 61.

[14] JOSSA, G., La teologia della storia nel pensiero del secondo secolo, p.19 (a tradução é nossa) "Pur non perdendo completamente l'interesse per l'escatologia, il rabbinismo guarda con una certa diffedenza l'orientamento apocalittico nei confronti del mondo attuale né l'entusiamos fanático per la prossima realizzazione del regno di Do su questa terra, così facili entrambi a degenerare in atteggiamenti di carattere zelota. L'escatologia pasa così in secondo linea, di fronte al bisgno di questo ripiengamento su se stessi; la vita comunitaria perde il suo valore di realizzazione più piena e concreta della presenza divina. La fede consiste in un rapporto tra l'individuo e Dio, senza legame veramente necessario con gli eventi della storia e la vita della comunità."

[15] MARROU, H.-I., História e historicidade, p. 89.

humanidade. Merece um destaque os milenaristas, que serão analisados a seguir neste trabalho. Eles acreditam na existência de um reino dos eleitos numa cidade de justiça a partir das inspirações cristãs características de sua época, logo, a visão de história é, sobretudo, profana.

Do ponto de vista filosófico, muito se herdou desta ciência do conhecimento humano. Giovanni Reale, descrevendo o império da razão no período do Iluminismo, articula seu caráter anti-histórico segundo os românticos:

> O Iluminismo, em suma, seria a filosofia de uma *razão abstrata*, de uma razão (natureza, lei etc.) sem história, ou seja, de uma razão em que os valores éticos, as teorias filosóficas, os princípios teológicos ou as normas jurídicas seriam desprovidos de dimensão histórica.[16]

No pensamento aristotélico, a dialética era um método de investigação, um confronto com os dados. Assim, a dialética não se aplica somente à metafísica como método. Em Friederich Hegel, o próprio processo histórico já é dialético. O Espírito divino se manifesta em forma de seu contrário, em aquilo que não é ele. Logo, essa confrontação de contrário é a própria realidade[17]. Assim encontrar a razão da própria história é um exercício da razão, o único com a competência de conhecer os nexos entre os acontecimentos particulares.

Quanto maior a racionalidade, maior será a liberdade que será fruto do espírito, não algo próprio da humanidade. A história marcha para a racionalização do mundo. Em suma, para Hegel, a história é um desenvolvimento racional; é a conquista do espírito absoluto. Por outro lado, Karl Marx possui a concepção de que o protagonista da história é o sujeito, o Estado. Serão as condições históricas, reais e concretas que determinarão a religião, o Direito, a cultura, então a história se realiza através do trabalho que se torna revolução, pois produz a sociedade em classes, o que gera lutas contínuas. Portanto, aqui existe uma história idealista para Hegel e uma história materialista para Marx.

No que tange à relação da Igreja com a história, a levando a repensar sua concepção dela, sobretudo com a participação da teologia latino-americana da Libertação, a história é um lugar teológico[18]. O *aggiornamento* pretendido pelo

---

[16] REALE, G., História da filosofia 4, p. 229.

[17] Sobre o pensamento de Hegel, conferir em outras obras: HEGEL, G. F., *A razão na história*; HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*.

[18] Os lugares teológicos constituem as fontes de autoridade para o debate teológico. Nestes lugares se encontram fundamentos da Revelação Divina, como um "domicílio para confirmar ou refutar

Concílio Vaticano II com uma Igreja consciente de seu caráter histórico e que saiba ler os "sinais dos tempos" encontra uma grande incidência na teologia que se desenvolve na América Latina. Na linguagem de Jorge Costadoat, a realidade da Igreja, do mundo e das pessoas estão para o Reino de Deus, portanto, tudo é relativo ao desígnio escatológico, por isso, expressar o agir de Deus na história não pode ser distinto para explicar a salvação.[19]

Na perspectiva bíblica, a história possui uma dimensão de futuro. Israel celebra não apenas a liturgia cósmica, mas olha para história, pois olhava para os acontecimentos operados pelo seu Senhor. Tal postura rompe com a visão de história cíclica do Antigo Oriente.[20] O tempo é percebido de uma forma diferente. Nesta análise sobre o conceito de "tempo", a filosofia empenhou-se com seu rigorismo próprio e o definiu de várias formas – em Aristóteles, como a medida de movimento; em Agostinho, como distensão da alma; em Emmanuel Kant, foi qualificado como a forma *a priori* do sentido interno do sujeito cognoscente; em Bergson, como a duração do nosso eu que se projeta no espaço.[21] Não obstante toda a reflexão sobre a fundamentação epistemológica sobre o tempo, qualquer interpretação do tempo possui uma tomada de postura na vida diante dele.

---

argumentos". A intuição destes lugares teológicos nasce com Melchor Cano, no século XVI. Neste período, o teólogo dominicano elaborou uma lista com 10 lugares teológicos conforme a obra: CANO, M. *De Locis Theologicis*. Madrid: BAC, 2006. A teologia latino-americana da libertação desde a sua origem possui o "pobre" como um lugar teológico. Merece destaque Ignácio Ellacuría com o seu artigo "Los pobres, lugar teologico en Amarica Latina". Para o filósofo e teólogo que se tornou mártir por seus escritos, os pobres constituem uma presença impactante, profética, um lugar para a reflexão teológica cristã. O papa Francisco reflete esta verdade quando escreve a Carta Apostólica *Misericordia et misera*, em 2016, instituindo o Dia Mundial dos Pobres a ser celebrado anualmente no XXXIII Domingo do Tempo Comum, conforme calendário litúrgico da Igreja Católica. Outros teólogos elaboram suas reflexões sobre outros lugares teológicos possíveis. Aqui cabe o destaque à Liturgia como um lugar teológico: TABORDA, F. *Lex orandi – Lex credendi, origem, sentido e implicações de um axioma teológico*. Perspectiva Teológica, n. 35 p.71-86, 2003; e SCHILLEBEECKX, E. *A liturgia, lugar teológico. Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1968, p. 189-192.

[19] COSTADOAT, J., La historia como "lugar teológico" en la Teología latino-americana de la liberación, p.182. O autor recorda sobre a Constituição Dogmática *Gaudiun et Spes* e salienta o quanto esta não pode ser ignorada. No número 44, se reza que o mundo reconheça a Igreja como realidade social e a Igreja, por sua vez, o que apreendeu da história e do mistério do ser humano.

[20] DEISSLER, A., Che cosa accadrà alla fine dei giorni?, p.11-12. Esta interpretação de uma história linear, superando uma ideia de "eterno retorno", projeta o povo em direção ao futuro, não apenas concebendo uma liturgia temporal, mas efetivamente histórica. Giovanni Ancona, na obra *Escatologia Cristã*, São Paulo: Loyola, 2013, classifica tal orientação como a fisionomia do povo de Israel que vive sempre a aliança com Deus ora com fidelidade ora rompendo com tal pacto, com um diálogo claudicante. E assim o autor descreve o agir de Deus: "O agir de Deus na concreta experiência do povo de Israel torna-se 'reconhecível' pela sua revelação de sua promessa e por isso caracteriza a história como orientada para o futuro" (p. 27).

[21] SANTOS, G., Tempo e história na hermenêutica bíblica, p. 17-19.

Hans Urs Von Balthasar toma o critério cristológico para refletir sobre o tempo afirmando que:

> No filho, pois, a receptividade para a vontade de Deus funda o tempo. Em sua receptividade recebe do Pai tanto o tempo como forma, quanto o conteúdo o tempo, ambas as coisas em uma. Recebe o tempo como tempo sempre qualificado do Pai. [...] Não conhece um tempo vazio que pudesse ser preenchido com um conteúdo qualquer ou indiferente. Ter tempo para ele significa ter tempo para Deus e isto é sinônimo de receber tempo de Deus, é o lugar originário donde Deus tem tempo para o mundo.[22]

Balthasar fala de um hoje eterno; fala de um dado gracioso. O Filho concede à história um sentido único. O Verbo se esvazia e, assumindo a história, a resgata e eleva todos os incluídos no mesmo destino de Cristo. É evidente a qualidade transformadora da vida de Jesus, uma formadora da História. Segundo Balthasar, todo o seguidor de Cristo é, por força, levado a uma missão, inserido num tempo e lugar determinado.[23]

> A existência cristã e histórica pode interpretar-se teologicamente segundo dois polos: ou como existência tendo sido eleita, que entrega seu *eidos* na transformadora adaptação de Cristo, para fazê-lo voltar a receber desde aí como missão e encargo no Reino de Deus no mundo, ou como existência que verifica seu *eidos* de criatura, mas deixa-o estar referido à elevação e ao cumprimento em Cristo.[24]

Percebe-se, portanto, com a literatura e análise até aqui apresentadas, um desenvolvimento recente de uma teologia da história já despojada de caráter apologético ou proselitista. A reflexão científica cristã teologiza a essência de um ensinamento sobre a história propriamente revelada, fiel às suas fontes, que sempre revigoram e cooperam para o desenvolvimento do cristianismo.

É sabido que a religião cristã se inicia com experiências históricas. O Deus criador vem em resgate do povo, o liberta e o conduz. O Verbo se encarna, vive a história, convoca discípulos com os quais convive e os envia à missão. Certifica que a ressurreição triunfa sobre a cruz e que a *espera* já tem a força da parusia. Por conseguinte, esta dimensão escatológica da história ratifica a realidade vivida, brada que a esperança cristã não se enquadra numa mitologia fideísta.

---

[22] BALTHASAR, H., Teologia da história, p. 28.
[23] BALTHASAR, H., Teologia da história, p. 50-52. Balthasar abre espaço para interpretação de uma escatologia social, cada história individual está entrelaçada com outras histórias, compartilhando o mesmo destino. Assim, os santos se comportam como "profundas forças formadoras da História".
[24] BALTHASAR, H., Teologia da história, p. 76.

A concepção de uma teologia da história é destacada em Wolfhart Pannenberg. O teólogo defende o pensamento de que a revelação é autorrevelação e é histórica. Isto significa que não é apenas uma mensagem anunciada, mas que o próprio Deus se revela indiretamente nos fatos históricos e está, portanto, associado ao todo percurso histórico. De tal forma, o caráter escatológico da ressurreição de Jesus possui valor absoluto, pois nela se condensa toda a história[25].

Pannenberg salienta uma comunicação divina, mas provida de relação. Se pensa a revelação apenas como teologia da palavra, pode conferir um teor autoritário, mas enquanto história o tom é outro:

> Revelação como autodemonstração, automanifestação ou autodeclaração de Deus, mas que seja tal que possa ser compreendida pelo homem. Não uma autodeclaração autoritária de Deus, mas uma autodeclaração compreensível, acessível a todos os homens de todos os tempos. Isso só pode ser obtido por meio da história, que está aí diante dos olhos de todos. Portanto, a revelação como história, e não revelação como palavra autoritária de Deus; teologia da história como alternativa pós-iluminista à teologia da palavra.[26]

Com a consciência da existência de ambivalências radicais na história, os caminhos se abrem através do sofrimento, da violência, com o pecado que atrasa a salvação, com pecados estruturais, as sombras de uma sociedade que produzem subsistências e não existências dignas.

2.1.1
O reino milenarista

Uma heresia escatológica predominante ao longo dos séculos é a doutrina do advento do reino milenário. O pressuposto bíblico encontra-se no livro de Daniel 12,2 sobre o destino de alguns para a ressurreição e descanso e outros para a condenação.[27] Outra "fundamentação" encontra-se em Apocalipse 20,1-6 sobre a duração de mil anos daqueles que reinarão com Cristo. Na história da Igreja, encontramos uma série de testemunho, entre eles:

> O testemunho mais respeitável do milenarismo cristão é, sem dúvida, Irineu de Lião. Ele reelabora de modo muito pessoal e original a ideia do milenarismo. Em primeiro lugar, modifica a sequência dos fatos que marcam o advento do reino milenário:

[25] GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 273.
[26] GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 273.
[27] BLANK, R., Escatologia do mundo, p. 57.

> "reino milenário e Jerusalém terrena [reedificada, todavia, à imagem da celeste] – vida eterna e Jerusalém celeste". Em primeiro lugar, Irineu entende o milênio como o "sétimo" que completa a semana de milênios que vai da criação até o fim dos tempos. Nesse sentido, ele funde a doutrina milenarista com a do sétimo milênio (a semana cósmica formada de sete milênios); assim, ele insere o milenarismo numa semana de sete mil anos a que se segue a definitividade eterna.[28]

Foram três as principais formas de quiliasmo, a saber: o messianismo apocalíptico, a impaciência escatológica e o sonho da cristandade. Esta terceira categoria interessa de maneira ímpar ao propósito deste trabalho, pois impregnará o empenho político da Igreja.

No que diz respeito ao messianismo apocalíptico, a interpretação de Apocalipse 20 não conheceu um método crítico. Apenas com os métodos de exegese bíblica a presença sacramental de Cristo vem reconhecida. Por sua vez, a impaciência escatológica pretendia antecipar, às vezes com violência, a consumação da história e, por isso, as manifestações fenomenológicas eram concebidas como "sinais dos tempos". Surgem também cálculos matemáticos em vista do grande dia do final do mundo.[29]

O sonho da cristandade correspondia ao triunfo de Deus. A vida pública era organizada segundo os princípios cristãos e inclusive os clérigos ocupavam postos na administração pública. Resultava que o mundo cristão se identificava com o império romano e a cidade cristã reivindicava para si os privilégios da cidade de Deus.

O Reino de Portugal e o Brasil conheceram movimentos ou projeções de movimentos milenaristas. Dentro da perspectiva do Quinto Império, vislumbra-se as escritas e pregações do padre Antônio Vieira. O objetivo focava nos interesses da Coroa e da Igreja em vista da consolidação de um Império novo, incluindo expedições ao Brasil.

> Adicionando-se o desejo manifestado pelo sacerdote inaciano de actuar junto aos gentios, ao princípio católico de que fora da Igreja não há salvação e já convicto da proximidade do Quinto Império do mundo, tornam-se compreensíveis as razões que o levaram a assumir a nova empresa na Colónia. O pregador régio e diplomata, que se deslocava com desenvoltura nas diferentes Cortes europeias, iria dedicar-se durante nove anos à causa dos indígenas do Brasil.[30]

---

[28] ANCONNA, G., Escatologia Cristã, p. 141.
[29] MARROU, H.-I., História e historicidade, p. 94.
[30] MURARO, V., O Brasil de Antônio Vieira, p. 470.

O padre Vieira, embora a serviço e propagador do Quinto Império, possuía em primeiro lugar, com os outros missionários, interesses religiosos e espirituais. Com a morte do El-Rei Dom João IV, em 1656, seu protetor, o futuro Império do mundo estava em perigo, mas não aniquilado. Padre Antônio Vieira escreve a carta "Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo. Primeira e segunda vida de El-rei D. João IV", elucubrando sobre as obras que o rei iria operar ressuscitando.[31] Antônio Vieira comenta as escritas de Gonçalo Badarra: "O Bandarra é verdadeiro profeta; o Bandarra profetizou que El-rei D. João o quarto há de obrar muitas cousas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando; logo, El-rei D. João o quarto há-de ressuscitar"[32].

O império dos sonhos de Portugal ostenta o seu grande expoente, dom Sebastião, que teve seu exército, com mais de 20 mil homens, destruído nos Campos de Alcácer-Quibir. Ninguém testemunhou a morte de dom Sebastião e muitos duvidaram da identidade do corpo entregue a Felipe II e sepultado no Mosteiro dos Jerônimos, em 1582.[33] Tal fato fortaleceu um clima de nacionalismo chegando a mitificar o rei e o seu Império. Surge assim o "sebastianismo" ou "mito sebástico" ou "encoberto". Segundo essa narrativa, o rei estava vivo à espera de um momento favorável para tomar o trono, assim a esperança alimentava o povo português para o porvir.

O Brasil conhece em sua história personagens sebastianistas como Antônio Conselheiro, em Canudos, e fanáticos sebastianistas descritos no romance de

---

[31] MURARO, V., O Brasil de Antônio Vieira, p. 478. A proposta de que o povo português seria o povo eleito de Deus e colaboraria de forma especial na realização de seu plano. Trata-se de uma forma de alcançar a felicidade e a paz neste mundo com todas as necessidades supridas e antecipação do gozo dos bens beatíficos por longo tempo.

[32] VIEIRA, A., Obras escolhidas, v. IV, p. 2. A seguir leem-se as 7 maiores obras que o Rei realizará conforme os escritos de padre Antônio Vieira: "Porque todo este triunfo e toda esta glória será de Cristo e suas chagas, que são as armas do Rei. E note-se muito que de nenhuma cousa faz Bandarra tão frequente menção como destas chagas de Cristo e destas armas de Portugal, a cuja virtude atribui sempre as maravilhas que escreve, para que não venha ao pensamento de algum rei da Europa ou do Mundo, cuidar que pode ele ser o sujeito destas profecias. Assim que, resumindo tudo o quer fica dito, e deixando outras cousas futuras e ainda não cumpridas, que Bandarra profetizou de El-rei D. João, as principais e de maior vulto são sete: 1.ª Que sairá do Reino com todo o poder dele, e navegará a Jerusalém. 2.ª Que desbaratará o Turco na passagem de Itália e Constantinopla. 3.ª Que o ferirá por sua própria mão, e que ele se lhe virá entregar. 4.ª Que ficará senhor da cidade e do império de Constantinopla, de que será coroado por Imperador. 5.ª Que tornará dois pendões vitoriosos a seu Reino. 6.ª Que introduzirá ao Pontífice e à Fé de Cristo as dez tribos de Israel prodigiosamente aparecidos. 7.ª Que será instrumento de conversão e paz universal de todo o Mundo, que é o último fim para que Deus o escolheu. E faltando a El-rei D. João por obrar todas estas cousas, e sendo certo que as há-de obrar, pois assim está profetizado, bem assentado parece que fica este segundo fundamento de nossa consequência." (p. 36).

[33] BESSELAAR, J., O Sebastianismo – história sumária, p. 61.

Ariano Suassuna, "A Pedra do Reino". Não obstante a dimensão fatalista dos movimentos, há uma explicação deste ressurgimento do movimento como objeto de fé e esperança. O sebastianismo tem grande presença sobretudo em Pernambuco. Tania Santos, comentando a obra de Ariano Suassuna, salienta que a diferença regional é importante, pois, para os personagens da obra, não será o sebastianismo "branco" e "estrangeirado", mas "castanho" e "sertanejo". E ainda faz alusão ao Quinto Império percorrendo as tramas entre Paraíba e Pernambuco – sendo o Quinto Império algo no plano literário.[34]

Um autor com particular acento sobre a historicidade é Joaquim da Fiore (1135-1202). Ele concebe o Espírito como um tempo. O sentido verdadeiro de tudo se explica historicamente. O monge cisterciense conclui que a história entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento estava incompleta e formula uma terceira era. A primeira era corresponde àquela do Pai, própria da sinagoga. A era do Filho é aquela da Igreja de Roma. A era do Espírito é aquela livre da hierarquia – não incluía a obediência às leis clássicas, mas requeria o louvor e a adoração. O Espírito atribuiria o entendimento pleno das coisas espirituais.

A crítica à Igreja não é poupada por Joaquim da Fiore, esclarecendo que ela sofre por seus próprios males, com os abusos dos pecados.[35] O grande desejo também é o de purificar a Igreja, a encarnando na história e na observância da verdade do Evangelho. Contudo, a ideia de Joaquim da Fiore é ainda mais radical, pois ele preconiza um tempo milenar orientando um "evangelho eterno". A Era do Espírito consiste num *Milenium* sem a existência da maldade.

Joaquim vive num século em que a espera escatológica concebia como eminente o fim dos tempos. O cristianismo é concebido como uma economia de salvação, por isso urge uma mais acurada profundidade da história da salvação.[36]

Pode-se intuir que o milenarismo possui como chave de leitura a forma como se concebe o Reino de Deus e sua relação com a história. Possui uma caraterística qualitativa e o aspecto numérico, mil anos, figura como um simbolismo.

---

[34] SANTOS, T., A (re)escritura mítica do sebastianismo no Romance d'A Pedra do Reino, p. 129. A autora explica a razão do nome *Quinto Império*. Segundo a profecia de Daniel 2,32, a estátua feita por diferentes materiais de consistências também variadas é interpretada por Daniel como sucessivos reinados mundiais, a saber: Assírio de Nabucodonosor (a cabeça de ouro); persa, grego, romano. O quinto império será suscitado por Deus e não será destruído (p. 73).

[35] LUBAC, H., La posteridade espiritual de Joaquín de Fiore, p. 51.

[36] Para a reflexão da teologia no século XII, conferir: CHENU, M-D. *La teologia nel XII secolo*. Milano: Jaca Book, 2016.

Milenarismo pode ser compreendido como o tempo atual – que está próximo, cronologicamente, da vinda do Messias. Neste tempo, a justiça triunfa e os santos, aquelas pessoas escolhidas por Deus, são vencedores. Todas as forças opositoras ao governo do Messias serão destruídas, Satanás e os seus seguidores serão eliminados.

Este reinado envolverá uma dimensão política, englobará uma paz mundial.[37] Este cenário é característico do milenarismo e, por regra, distinto de todo o restante da história. O milenarismo é excludente e voltado a uma concepção de relação Igreja e Estado que não condiz com as verdades escriturísticas[38]. Acredita-se que o Reino será iniciado com a demonstração de força do Senhor.[39]

Duas teologias são utilizadas como ferramentas de uma tomada de poder no milênio, a saber: a teologia da prosperidade e a teologia do domínio. A teologia que toma o acúmulo de bens como sinal da bênção divina e a outra que busca submeter a vida pública ao domínio religioso com a sua livre interpretação da Escritura. "A teologia do domínio é uma teologia da ostentação não do dinheiro e de riquezas,

[37] ERICKSON, M. J., Contemporary options in Eschatology, p. 101.

[38] O milenarismo é visto no mundo atual com alarmante preocupação, pois concebendo de forma errônea o conceito e a realidade do Reino de Deus, faz da história algo triunfante. No século II, Montano e seus seguidores se agrupam na cidade de Pepusa. Este movimento Montanista é animado por uma certa "esperança escatológica" e se consideravam pneumáticos. Nesta perspectiva seriam superiores às outras pessoas que seriam "racionalistas". O desejo pelo "martírio" expunha o perigo do montanismo e a possibilidade de quebrar a paz neste período. Eles acreditavam que a cidade, por eles ocupada, seria a Nova Jerusalém. Atualmente, o milenarismo pode ser compreendido por diferentes posturas e por determinadas confissões religiosas. Todo processo de absolutização e hegemonia do pensamento demonstra a tentativa do império daquele credo. A Bancada Evangélica do Congresso Nacional, atualmente, articula seu projeto de poder utilizando a teologia da prosperidade e a teologia do domínio. A bênção divina é manifestada pelas poses materiais e o domínio é o avanço do poder com a soma de privilégios e controle social, incluindo sobre os corpos das pessoas e seus hábitos, seguindo as leis próprias da religião. A narrativa neopentecostal encontra relação com o dispensacionalismo, uma relação que enfatiza a relação com Israel enquanto Estado (ver: MACHADO, M.; MARIZ, C., CARRANZA, B., Genealogia do sionismo evangélico no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 2, p. 225-248, 2022). Da parte católica, o ultraconservadorismo alinha-se a uma política de extrema-direita e se empenha em boicotar as ações missionárias e sociais da Igreja, pois segundo a perspectiva do grupo, há extremistas da esquerda infiltrados na pureza da Igreja. Grupos ultraconservadores proclamam "Cristo Rei" – e aqui está a ideia errônea de realeza de Deus. Embora endossando a vestimenta intelectual e cristã, há demonstrações preconceituosas e nenhuma abertura ao diálogo ecumênico. O tom dos discursos é sempre persecutório e conspiratório (ver: CARRANZA, B.; TEIXEIRA, A., *Ultraconservadorismo católico: mimeses dos mecanismos da erosão democrática brasileira*. Luna, São Paulo, v. 119, p. 48-75, 2023). Destaca-se que os movimentos milenaristas concedem a Israel um status de grande importância. Defendem que haverá a restauração da economia do Antigo Testamento. Israel e a Igreja serão uma única coisa, pois Israel aceitará Cristo. O culto, a adoração terão novo vigor, a ordem sacerdotal será restabelecida e a partir do trono de Israel, Cristo reinará sobre todos os povos – este será o milênio (ERICKSON, M. J., Contemporary options in Eschatology, p. 102).

[39] ERICKSON, M. J., Contemporary options in Eschatology, p. 106.

mas do poder de matar em nome de Deus"[40]. A LG é uma resposta à ideia de milenarismo, pois fala em cuidar daqueles que não são do redil e da unidade dentro da "Igreja" como Cristo é unido ao Pai (LG n. 67).

2.1.1.1
Uma história da salvação enquanto história eclesiástica

O autor patrístico Eusébio de Cesareia (330-379) apresenta uma interpretação da história a partir do cristianismo iniciando com a história das comunidades cristãs. O significado da história da salvação é analisado nos primeiros dois capítulos da *História Eclesiástica.* Eusébio de Cesareia diferencia uma teologia propriamente dita e economia, ou seja, a teologia se ocupa do mistério de Deus Trinitário, abstraindo de suas intervenções no percurso histórico, enquanto a economia compreende todas as missões *ad extra* da Trindade, construindo assim a história da salvação.

Partindo da perspectiva do agir da pessoa humana, as lutas aconteceram quando pessoas ou grupos se ergueram contra o cristianismo, tendo a reação de defesa por todas as outras pessoas que compunham a Igreja. Ao defenderem, portanto, o Evangelho, figurou-se a economia de Cristo Jesus, e assim se construiu a história eclesiástica[41].

Eusébio de Cesareia destaca a prefiguração do Verbo no Antigo Testamento e narra a vida de Jesus, ou seja, a economia salvífica; bem como aquelas dos sucessores apostólicos e atesta a importância de tal feito para que se apreenda mais os grandes ensinamentos da História. O ponto fulcral da História é Cristo, assim escreve: "E quem projetar transmitir por escrito a História eclesiástica terá de remontar aos primórdios da 'economia' de Cristo, pois honra-nos o nome que dele provém. É mais divina esta 'economia' do que muitos opinam"[42].

2.1.1.2
Agostinho, a Cidade de Deus, uma teologia da história

No período patrístico, encontramos outro exemplar sobre uma teologia da história; se trata de Agostinho de Hipona (354-430). Agostinho, olhando para a

[40] ROCHA, J. C. C., Culto da extrema direita a Israel está relacionada à teologia do domínio.
[41] CORBELLINI, V., O significado da salvação na História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia, p. 425.
[42] CESAREIA, Eusébio. História Eclesiástica, p. 31.

cidade de Roma, expressa o seu próprio conceito de História ao escrever a obra *De Civitate Dei*. Esta cidade transmite a projeção de um desenvolvimento da cultura civilizada e esperada.

Naquele tempo, sucede um retorno do paganismo como ideal de vida para o Império, germinando o medo de uma nova perseguição aos cristãos por causa da fé. A contraposição permanece em viver segundo a carne, o paganismo, ou segundo o espírito, o cristianismo. Cada jaez de vida corresponde a uma cidade celeste ou à cidade terrena. Todavia, as duas cidades vivem juntas, apenas em seu interior cada pessoa humana descobre em qual cidade vive.[43]

Na visão de mundo agostiniana, foi a própria decadência moral de Roma que culminou em sua queda, isentando assim qualquer influência do poder divino descontente com tal situação.

Agostinho argumenta que, após a "queda", a pessoa começa a desenvolver o intelecto, sobretudo com as leis para ordenar a vida humana, afinal o Estado é algo convencional. Assim, ele crítica o imperialismo romano, pois em Roma poucos detinham o poder. A ambição de Roma a levou ao próprio fim, salvaguarda que a duração de Roma está ainda sobre a providência de Deus, responsável por tudo o que Ele mesmo cria. Com a difusão do cristianismo e o nascimento da Igreja, há a projeção da Cidade Celeste, que confere com o Reino de Deus que será triunfante no final da história. Importante salientar que, segundo Agostinho, tanto a Igreja quanto o Estado contêm elementos da cidade celeste, mas não correspondem à cidade celeste.

2.1.1.3
Teillard de Chardin, a cristogênese

No período contemporâneo, uma visão da meta da história figura em Teillard de Chardin. Não obstante seu diálogo integrado da teologia com as outras ciências, a sua visão é fortemente teológica e não científica. Ele destaca o fundamento da fé

[43] Agostinho, na obra *A cidade de Deus*, distingue 6 épocas históricas que correspondem aos 6 dias da criação: 1) De Adão a Noé; 2) De Noé a Abraão; 3) De Abrão a Davi; 4) De Davi ao cativeiro da Babilônia; 5) Do Cativeiro ao nascimento de Jesus; 6) de Jesus até o seu retorno no fim do mundo. Um segundo modo de distinção dos períodos se dá conforme o progresso espiritual: 1) sem lei não há vontade de distanciar-se de viver segundo a carne; 2) sob a lei, quando a pessoa humana procura, mas não consegue fugir; 3) o período da graça com o combate e a vitória para viver segundo o espírito. Logo se percebe que, para Agostinho, a história não é cíclica, mas linear. A história da humanidade corresponde à história da salvação do ser humano que chega ao *eschaton*.

cristã que dá sentido ao mundo, que encontra adiante na história o Cristo que recapitulará todas as coisas.[44] Para Teillard de Chardin, a redenção do Cristo engloba o ser humano e o Universo.

> Ora a perspectiva de uma antropologia ligada organicamente à estrutura e à sorte de um universo predestinado a aperfeiçoar-se em Cristo abre para o homem cristão a exaltante possibilidade de uma **mística da Terra**, que se realiza por uma espiritualidade de encarnação, onde o dever do trabalho criador e a missão de santificar o mundo se exercem no clima de uma esperança renovada, enriquecida de um fundamento cósmico.[45]

Essa relação entre o ser humano e o universo suscita um *ethos* cristão que se apoia sobre motivos novos, alcança uma espiritualidade de santificação do mundo. O agir em interesse da salvação eterna não está desassociado da consciência de que o ser humano é herdeiro de um passado evolutivo e todos os atos se responsabilizam pelo futuro – logo, todo engajamento nas tarefas terrenas corroboram ao mesmo fim, a cristogênese. Teillard assevera: "O dogma não é então uma simples representação imaginária, mas resulta autenticamente da história. Literalmente e não já metaforicamente, o crente pode iluminar e prolongar em cristogênese a gêneses do universo em torno de si"[46].

2.1.1.4
A história como lugar da revelação e salvação

Diante de tais interpretações de uma teologia da história, permanece aberto um olhar que contemple a força da Graça na existência sem restrições advindas de um olhar negativo sobre a história e, por fim, um teologizar que não esqueça da encarnação e contemple a pregação do Reino de Jesus que em seu contexto utilizou a linguagem e experiências da vida humana de seu tempo. Jürgen Moltmann destaca a concepção de unidade entre as duas histórias, aquela humana e aquela divina.

---

[44] CORBELLINI, V., O significado da salvação na História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia, p. 425. Sobre o dado da recapitulação de todas as coisas, é importante salientar que esta diverge da apocatástase presente em Orígenes (185-253) e com alguma nuância em Gregório de Nissa (330-395). Esta doutrina relativiza a eternidade do inferno ao tratar da salvação universal (ANCONA, G., Escatologia cristã, p. 150-151).

[45] FREI MARTINAZZO, Visão Cósmico-Escatológica em Teillard de Chardin, p. 56.

[46] CHARDIN, T., L'avenire dell'uomo, p. 343 (a tradução é nossa). "Il dogma non è dunque uma símplice rappresentazione imaginaria, ma resulta autenticamente dalla storia. Letteralmente e non già metaforicamente, il credente può illuminare e prolungare in critogenesi la genesi dell'universo attorno a sé."

Escreve: "'Aqui' e 'além' não são mais dois diversos graus de ser sobre a terra e no céu, mas duas "épocas" do único processo de redenção. Os tempos do presente e do futuro são entre si *pericoreticamente* entrelaçados como antecipação e cumprimento"[47].

Esta concepção resgata o reconhecimento necessário ao mundo, isto é, olhar para toda a realidade, cada dimensão da vida humana, animal, natural e perceber que fazem todos parte do processo criacional e, por isso, há uma responsabilidade da pessoa sobre esta totalidade; e ainda rompe com uma visão teológica arcaica que percebe este mundo como tão-somente um vale de lágrimas ou uma prisão para a alma. Há ainda um elemento que destaca o saber teológico que, ao dialogar com a filosofia, percebe a necessidade de avançar e complementar com algo novo.

Segundo o parecer de Antonio Gonzáles, a perspectiva do Iluminismo ostenta o paradigma da racionalidade, em que Jesus Cristo figura no patamar de um mestre portador de valores racionais, e ainda grifa que esta história não seja propícia para a salvação, a empurrando para uma dimensão transcendente. Empenha-se ainda o Iluminismo, em sua "saída da minoridade", libertar-se de forças externas que podem ser consideradas jugos, tais como as forças da natureza e aquelas produzidas por outrem. Logo, tal libertação coincide com autolibertação, um domínio racional sobre a história pelo sujeito.[48]

A atenção a esta perspectiva funda a reflexão de Gustavo Gutiérrez. Com um viés escatológico atento às realidades, o autor elucida a concepção de história sem dicotomia, mas graciosa e profética. A sua perspectiva de libertação concebe o histórico a caminho do supra-histórico, ações de libertação e salvação que sejam performáticas e, portanto, possuidoras de unicidade da história: "Sua obra redentora abrange as dimensões da existência e leva-a a sua plena realização. A história da salvação é a própria entranha da história humana"[49].

O viés escatológico se clarifica neste teologizar de Gustavo Gutierrez sobre a história da salvação, pois a práxis histórica – as análises de conjunturas – convoca a ter esperança, isto significa uma reflexão e vida abertas ao futuro e à novidade

---

[47] MOLTMANN, J., Esperienza di pensiero teologico, p. 225 (a tradução é nossa). "'Al di qua' e 'aldilà' non sono più due diversi gradi dell'essere sulla terra e in cielo, ma due diverse epoche dell'unico processo di redenzione. I tempi del presente e del futuro sono tra loro pericoreticamente intrecciati come anticipazione e compimento."

[48] GONZALEZ, A., El problema de la historia en la teología de Gustavo Guetiérrez, p. 337; 342.

[49] GUTIERREZ, G., Teologia da libertação, p. 204-205.

que Deus preparou e pode irromper também na história, a abertura ao Reino.[50] A práxis libertadora da pessoa não implica conflito com o Reino, mas sim o projeto humano precisa estar dentro da realidade do Reino, pois o Evangelho não é estranho à vida.

O desejo desta correspondência entre Evangelho e vida encontra eco e racionalidade discursiva em Ignácio Ellacuría (1930-1989). Sendo um profeta e mártir por seus escritos, este jesuíta, em El Salvador, depara-se com um cenário que o impele à fidelidade e ao testemunho teológico-cristão-profético, procurando promover a paz e superando os conflitos. Sobre esta correspondência divino-humana, ele escreve: "Estes cristãos, ungidos pela sua fé e como realização objetiva dessa fé, querem ver uma máxima coincidência entre o que Deus quer dos homens e o que os homens fazem"[51].

A abertura ao futuro é auxiliada, segundo Ignácio Ellacuría, pelas virtualidades do Reino de Deus, pois, servindo à pessoa humana, culmina no fato de que esta história é simultaneamente meta-história.

> [...] aceitamos que não se dão duas histórias, a única história de Deus e a única história dos homens, a única história sagrada e a única história profana. Ao contrário, o que é dado é uma única realidade histórica, a única na qual Deus intervém e a única na qual o homem intervém, de modo que a intervenção de Deus não se dá sem que apenas o homem se faça presente de uma forma ou de outra e não a intervenção do homem ocorre sem que Deus se faça presente de alguma forma[52].

Respondendo sobre os eventos acontecidos na história da salvação, Ellacuría refuta respostas racionalistas bem como sobrenaturais, ou seja, foi apenas o ser humano ou apenas Deus quem realizou. O fato corresponde que a ação libertadora de Deus não acontece sem a participação da pessoa e esta não realiza algo sem a participação de Deus.

Corrobora esta reflexão sobre a história sagrada e profana o teólogo ortodoxo Paul Evdokimov, que, ao analisar a própria liturgia ortodoxa, afirma a unicidade das histórias, pois Deus não se limitou, na revelação, como o Deus da história, mas

---

[50] GONZALEZ, A., El problema de la historia en la teología de Gustavo Guetiérrez, p. 358.
[51] ELLACURÍA, I., Historicidad de la salvación, p. 327.
[52] ELLACURÍA, I., Historicidad de la salvación, p. 327. (a tradução é nossa) "[...] damos por aceptado que no se dan dos historias, una historia de Dios y una historia de los hombres, una historia sagrada y una historia profana. Más bien lo que se da es uma sola realidade histórica en la cual interviene Dios y en la cual interviene el hombre, de modo que no se da la intervención di Dios sin que en ella se haga presente de una o outra forma el hombre y no se da la intervención del hombre sin que em ella se haga presente de algún modo Dios."

o Deus na história. Logo, o mandato missionário da Igreja consiste em oferta às pessoas a plenitude do Cristo Libertador, uma novidade que atinge o quotidiano da vida humana.[53] Evdokimov toca o aspecto da alimentação afirmando que cada "comida" se refere à ceia do Senhor.

Portadora de tal missão, a qualidade de sacramento da Igreja a orienta para uma realidade crística. A Igreja está mergulhada na história e a história na Igreja, ambas formam uma realidade divino-humana. As súplicas da Igreja em sua dimensão ecumênica e católica atingem todos; o desejo pela paz no mundo, os anseios pelos que sofrem, a petição de salvação. Por isso, há a impossibilidade de separar o tempo e o *escháton*.

A unicidade das histórias – a divina e a humana – aponta para o teor do cristianismo e para a postura eclesial. O teólogo Jean Daniélou comenta sobre a necessidade de o cristianismo ser atento à realidade e não mero elemento descritivo da história acabada, assim ele entra no mundo da técnica. O cristianismo está na história e a história está no cristianismo, o constituindo como uma realidade profunda, pois esta porta a dimensão escatológica, o "futuro" no tempo presente e participa da história e de sua caducidade.

> O Cristianismo, de uma parte, está na História. Ele se encarna realmente nela. Como Cristo foi o homem de um país, de uma civilização, de uma determinada época, assim é a Igreja. Ela se encarna nas civilizações sucessivas. E essas encarnações participam da caducidade dessas civilizações. Quando Marx vê no Cristianismo original um reflexo das condições econômicas da Galileia do século primeiro, no Cristianismo bizantino uma imagem da teocracia dos imperadores de Constantinopla, no da Reforma a expressão da expansão econômica da Renascença e do desabrochar da sociedade medieval, o que ele descreve são, poderíamos dizê-lo, sucessivas cristandades, que são, para retomarmos a linguagem marxista ao inverso, supraestruturas caducas e mutáveis, não a infraestrutura, que é a Igreja permanente dentro de sua realidade incorruptível.[54]

Não obstante a necessidade de encarnação do cristianismo na história, há uma tanto exigente do "desembaraço". Um cristianismo que nega a história engana-se quanto à sua essência, mas ele não se identifica com nenhuma forma, por isso é errado, assevera Jean Daniélou, manter o cristianismo em qualquer forma passada.

---

[53] EVDOKIMOV, P., El mistério de la historia, p. 323.
[54] DANIÉLOU, J., Sobre o mistério da história, p. 26.

Há uma tomada de consciência e o impulso para uma prática renovada na missão da Igreja.[55] Existe uma solidariedade entre história e Igreja. Urge uma possibilidade de nova espiritualidade e um resgate da imagem de Deus. Neste prisma, Evdokimov dialoga com Moltmann sobre o *páthos* divino e esta imagem para a sociedade hoje secularizada: "O mundo secularizado rechaça a ideia totalitária de um Deus terrível e impassível, ideia saída de uma teologia cerebral insustentável"[56]. Nesta altura, tal teologia do *páthos* divino, segundo Evdokimov, se torna propositiva para soluções com o ateísmo, pois Cristo sofre até o fim dos tempos.

Estas reflexões teológicas sobre a história como lugar da revelação e salvação possuem uma forte cristologia, pois convergem para a realização do Reino e são cônscias de que a história por si não tem a solução final, a força da parusia supera os fracassos e caminha para um futuro aberto. O empenho teológico procura elevar-se acima de cada época marcada por sombras, mas alicerçada na missão da esperança. O empenho pela justiça social é missão desde o princípio, pois Deus criou no início a história terrestre. A luta pela justiça consiste na superação da crise, configurando a história como salvação.[57]

Em suma, não há dicotomia entre a história humana e a história divina. Nesta perspectiva da experiência do tempo, Jürgen Moltmann elabora sete categorias de decisões. A primeira corresponde ao *hic et nunc*, ao local da decisão. O presente é constitutivo do futuro e do passado, por isso o autor, ecoando Søren Kierkegaard, o chama de "átomo de eternidade"[58]. A segunda categoria diz respeito à relação inseparável entre passado, presente e futuro. Por conseguinte, a terceira categoria afirma as possibilidades do futuro, mas o passado não pode voltar a ser realidade,

---

[55] Neste sentido a reflexão de Paul Evdokimov dialoga com a Teologia da Libertação com a tomada de consciência e a atitude concreta para resolver dissonâncias históricas que tocam a vida humana, superando as rupturas e unindo o passado ao presente. Por exemplo, o pensamento de Carlos Mendoza na obra A Ressureição como antecipação Messiânica; nela, o autor traz à luz a questão das vítimas. Estas são trazidas à memória e feitas memórias, superando os ressentimentos e reanimando a esperança.

[56] EVDOKIMOV, P., El mistério de la historia, p. 325 (a tradução é nossa) "El mundo secularizado rehúsa la idea totalitária de um Dios terrible e impasible, idea salida de uma teologia cerebral insostenible".

[57] RATZINGER, J., Salvación y historia, p. 315. A insegurança, segundo o pensamento de Joseph Ratzinger, é gerada pela contradição entre aquilo que se acredita e o que a própria vida faz pensar, a história é condutora da vida e não enganação.

[58] MOLTMANN, J., What is Time? And how do we experience it, p. 29.

isto é uma ontologia do tempo. Moltmann está afirmando sobre o "futuro" enquanto também dom; escreve:

> Consequentemente, o futuro deve ter prioridade entre os modos do tempo. O futuro se torna passado, mas não vice-versa. Se perguntarmos sobre a fonte do tempo, então isso deve estar no futuro através do presente para o passado. No entanto, a fonte do tempo não pode estar no tempo futuro porque todo tempo futuro passa.[59]

A quarta categoria para as decisões diz respeito à memória, pois as construções no tempo são marcadas por experiências subjetivas. Passado e futuro estão presentes através do poder da memória que cria as expectativas para o futuro. Assim, este fazer memória constitui a quinta categoria para as decisões. Ao analisar o passado constata-se, por exemplo, uma guerra mundial, logo há memórias políticas preexistentes. Por outro lado, há memórias que levantaram reformadores e grandes personagens de libertação e luta, a exemplo de Martin Luther King[60]. A sexta categoria define a dimensão mística do "entre os tempos", diz respeito à presença da eternidade no momento histórico – e esta marca a profunda dimensão do presente. Para Moltmann, o Deus participativo não é o Deus alheio, é a história vivida e experimentada enquanto *kairós* e não somente *chronos*.

A sétima categoria apresentada por Moltmann refere-se à morte como saída no tempo. Diversamente da Modernidade, que a concebe como a entrada no nada, a morte não pode gerar concepções negativas sobre o tempo, a transitoriedade não existe para o pecado ou por causa dele. A saída do tempo é a transformação em vida eterna.

> A experiência da vida temporal parece totalmente diferente se a saída do tempo for experimentada no movimento realizado da eternidade presente. A vida eterna começa aqui e agora no meio do tempo transitório. Com base nessa experiência extática do presente, a morte não é esperada como a saída do tempo para o nada eterno, mas como o início dessa transformação em vida eterna que é cumprida na ressurreição dos mortos.[61]

---

[59] MOLTMANN, J., What is Time? And how do we experience it, p. 31 (a tradução é nossa). "Consenquently the future must have priority among the modes of time. The future becomes the past, but not vice versa. If we ask about the source of time, then this must lie in the future through the present into the pest. Yet the source of time cannot lay in future-time because every future-time passes away".

[60] MOLTMANN, J., What is Time? And how do we experience it, p. 33.

[61] MOLTMANN, J., What is Time? And how do we experience it, p. 33 (a tradução é nossa) "The experience of temporal life appears totally different if the exit from time is experienced int fulfilled moment of present eternity. Eternal life begins here and now in the midst of the present, *death* is not expected as the exit from time into eternal nothingness, but as the beginning of that *transformation int eternal life* which is fulfilled in the *resurrection of the dead*."

Compete ressaltar que, segundo a renovação escatológica proposta por Jürgen Moltmann com a teologia da esperança, este ato de saída pela morte não equivale a uma "atrofia da escatologia", correspondente à deformação individualista do imaginário cristão. No ato de esperar já se encontra alimento espiritual também para o agir social.[62]

2.2
O conceito e características iniciais de secularização

Após a análise bibliográfica qualitativa e exploratória sobre uma teologia da história, chega-se ao termo da unicidade da história divina com a profana, logo o termo "mundo" empregado com significados diversos e por vezes com um acento desqualificativo para a vida cristã se torna o objeto da intenção teológica.[63] O ser humano vive hoje numa sociedade secularizada. A sociedade moderna é secular e apresenta horizontes muito amplos que atingem o ser humano e a Igreja inserida de forma ativa no mundo. A veloz secularização é, portanto, "aberta" às diversas experiências. A Igreja que busca sua identidade passa necessariamente pela reflexão sobre o problema da secularização[64]. Urge pensar a casa comum com um sincero diálogo independente de crenças e nacionalidades, como uma verdadeira abertura ao mundo.[65]

A partir de Friedrich Gogarten, a secularização passa a ser tema da teologia. Em uma pesquisa sobre fé e história, crer na Trindade significa superar o dualismo do pensamento grego, que via a história como mera parábola de uma essência intemporal; acolher o mundo como criação de Deus; pensar e agir "com consciência

---

[62] MARROU, H. Teologia da história, p. 16.

[63] SAMANES, C., CARRETERO, M., Teologia de la acción pastoral, p. 585. A palavra mundo possui na Escritura valor positivo quando designa a realidade do criado destinada à salvação e amada por Deus; e negativo quando significa as forças que atuam contra o Reino de Deus. No Concílio Vaticano II, o termo "mundo" designa tanto a comunidade humana, isto é, não somente a Igreja, como as realidades terrestres. Logo, o Concílio supera a antiga relação da Igreja com o mundo que era apenas jurídica ou moralizante. "Mundo", portanto, é concebido sobre diversos "prismas"; entre eles: cosmológico, sociológico, histórico, antropológico.

[64] Umas das primeiras reflexões positivas sobre a secularização em sua época se encontra em: GOGARTEN, F. *Destino e speranza dell'poca moderna. La secolarizzazione come problema teológico*, p. 7-36. Gogarten não concebe a secularização como algo estranho à fé e destruidor, mas uma realidade inerente a ela e que a fé cristã possui a capacidade de plasmá-la.

[65] FRANCISCO. Carta Encíclica Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social.

histórica" na responsabilidade e na decisão. Assim, o confronto entre fé e história conduz Gogarten ao tema ético-político.

A intuição de Rosino Gibellini, ciente de um entendimento na disputada questão sobre o fenômeno cristão e as teologias eclesiásticas que surgem a respeito da temática ética-política, ou estrutural eclesiástico-sacramental ou historicista ou um cristianismo reduzido à mensagem moralista ou metafísica, recorda a expressão de Gogarten sobre a secularização: "núcleo" do cristianismo. Essa questão é importante, pois ainda se construía uma relação mais esclarecida entre fé cristã e secularização.[66]

Dito isso, percebe-se um olhar positivo sobre a secularização, uma legitimidade deste processo na história. Por conseguinte, pode-se pensar a legitimidade destes tempos modernos, contemporâneos. Hans Blumenberg sintetiza o conceito de secularização como a diminuição dos cultos e menos institucionalização, sendo a época moderna uma época de mundanização. Assim o autor critica a desmundanização religiosa que abraçava unicamente a transcendência, o juízo de Deus e o abandono do mundo. Não obstante o aspecto positivo em renovar dialeticamente os enunciados sobre a transcendência da teologia, há um *páthos* teológico. A crítica reside no fato de que, segundo o autor, a esperança da salvação necessitava da infelicidade do mundo. O autor apresenta uma crítica não à secularização, mas ao seu uso para dizer da importância da vida cultural, do cristianismo dentro do mundo[67]. No processo de secularização, se observa também uma transformação nas fontes da procedência do sacro e eclesial, ou seja, a mudança social da religião, o que constitui uma secularização nas próprias instituições[68].

Sobre a secularização do sagrado, Blumenberg apresenta alguns exemplos na teoria política, no direito penal. A igualdade política dos cidadãos corresponde à secularização anterior da igualdade de todos os seres humanos diante de Deus. As ideias fundamentais do direito penal gravitam em torno da "culpa" segundo o âmbito sagrado. Os conceitos de Estado são conceitos teológicos secularizados. Casos de emergência ou estado de exceção correspondem aos milagres teológicos.

---

[66] GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 129.
[67] FERON, O., A modernidade entre secularização e teologia política, p. 153. Para Blumenberg a Modernidade compreendida enquanto secularização se deve ao fato da autoafirmação do ser humano diante ao domínio do absolutismo teológico típico de um época medieval.
[68] BLUMENBERG, H., La legitimación de la edad moderna, p. 19.

A propaganda política diz respeito à secularização da mensagem de salvação. As esperanças políticas de salvação, por exemplo, o Manifesto Comunista, orbitam em torno da secularização do paraíso bíblico. Estas secularizações, além do conceito, estão impregnadas na estrutura sistemática destas realidades.

Este progresso é denominado de "escatologia sem Deus"[69]. A "plenitude dos tempos" acontece no específico da perfeição da ordem social. Em suma, a infinitude é secularizada. Portanto, a secularização não se define apenas como a evaporação da religião tradicional, mas na transformação da ordem de valores em distintas ideologias institucionais. Falar de secularização hoje é pensar conhecimentos desprendidos de suas fontes originárias. Portanto, se atribui à razão aquilo que antes era possível apenas à fé, é capacidade humana o que eram originalmente atos espirituais.

Esta escatologia sem Deus que identifica o progresso à escatologia cristã completa todas as esperanças humanas, a crítica do autor mostra que, quando não se pode fomentar o progresso, a escatologia se torna um compêndio de horrores e, assim, um obstáculo ao desenvolvimento humano. Não obstante, o déficit político gera a utopia escatológica.

> Contudo, se a utopia está fundada no déficit político da crítica moral da história que fez o Iluminismo, em sua renúncia a atualizá-la, não deixa dúvidas que sua relação com o futuro lhe era dado pela impressão escatológica da consciência. Se estes são assim, então tem pouca possibilidade de ser verdade o que "no fenômeno da secularização se fez uma transposição da escatologia ao plano de uma história progressista". Por que o plano divino da salvação iria ser transformado e clarificado em algo histórico, quando a relação com a história se converteu numa crítica moral, que não tem, em absoluto, que imitar a função do Juízo Final – ante o qual toda a história se torna mero passado, é dizer, todo o contrário do progresso que há de ser influenciado pela crítica?[70]

Neste sentido, o futuro é dado unicamente pelo ser humano, é uma secularização mediante a escatologia. Aqui se percebe a diferença da interpretação

---

[69] BLUMENBERG, H., La legitimación de la edad moderna, p. 22-23.

[70] BLUMENBERG, H., La legitimación de la edad moderna, p. 40 (a tradução é nossa). "Pero si la utopía está fundada en el déficit político de la crítica moral de la historia que hizo la Ilustración, en su renuncia a actualizarla, no cabe duda de que su relación con el futuro le venía dado por la impronta escatológica de la conciencia. Si esto es así, entonces tiene pocos visos de ser verdad el que «en el fenómeno de la secularización se haya hecho una transposición de la escatología al plano de una historia progresista».2 ¿Por qué el plan divino de salvación iba a ser transformado y clarificado en algo histórico, cuando la relación con la historia se había convertido en una crítica moral, que no tiene, en absoluto, que im itar la función del Juicio Final - ante el cual toda la historia deviene mero pasado, es decir, todo lo contrario de un proceso que ha de ser influido por la crítica?"

de futuro escatológico como abertura e antecipação, e não ser rebaixado apenas à destruição[71].

A legitimidade da história consiste ainda no reconhecimento de suas fontes do saber. No período anterior à secularização, toda a fonte era religiosa e assim era guiada a sociedade cristã. O arcabouço dos valores humanos era alicerçado na revelação. Uma posição secular questiona este status, assevera Romano Guardini:

> A verdade da revelação é cada vez mais posta em causa; o seu valor para a formação e a conduta da vida é discutido sempre mais categoricamente. Em relação à Igreja o estado de espírito da cultura revela uma oposição - cada vez mais forte. A nova intenção é desenvolver as diferentes manifestações da vida, da política, económica, ciência, ordem social, arte, filosofia, educação etc., unicamente a partir das suas normas internas. E esta intenção parece estar sempre em novos progressos.[72]

A novidade instaurada com amplos horizontes deixa exposta a verdade de que o cristianismo não é mais uma realidade óbvia, contudo, isto não é sinônimo de uma revolta com a fé cristã. Não é lícito afirmar a secularização como um sistema de esvaziamento radical da fé, esta é a dimensão do secularismo – também apresenta lacunas desacreditar o termo secularização devido à sua dependência como alternativa à cristandade. A secularização expressa a maturidade do cristianismo, legitimando a história.[73]

Uma conceituação cultural de secularização encontra-se na obra *Correntes teológicas pós-conciliares*: "Em uma palavra, o fenômeno secularização é em primeiro lugar a despedida de um mundo, com as suas concessões, a sua mentalidade, as suas legitimações supra empíricas, e as suas estruturas sociais nas quais estes se exprimiam"[74].

O filósofo Charles Taylor, em sua obra *The secular Age*, apresenta as fontes da secularização e amplia o leque de seus significados, constituindo uma obra essencial para analisar tal fenômeno. A sociedade secular é percebida sobretudo nos

---

[71] Jürgen Moltmann na obra Dios en la creación, p. 146-147, emprega termos cativantes e teológicos para expressar o futuro, a saber: *futurum*, aquilo que advém e *adventus*, aquele que vem. O primeiro passará, o futuro que se tornará pretérito, enquanto o segundo possibilita a esperança messiânica, é a novidade que acompanha sempre a história.

[72] GUARDINI, R., O fim dos tempos modernos, p. 118.

[73] Para aprofundamento deste tema: PANNENBERG, W., *Questioni fondamentali di teologia sistemática*.

[74] POMPEI, A., L'attuale processo di secolarizzazione, p. 377 (a tradução é nossa). "In una parola, il fenomeno secolarizzazione è in primo luogo il congedo da un mondo, con le sue concezioni, la sua mentalità, le sue legittimazioni sopraempiriche, e le sue strutture social nelle quali queste si esprimevano".

espaços públicos, Deus era presente em todos os lugares, todo evento público manifestava a fé cristã ou uma realidade última.[75] Uma segunda percepção da secularidade, segundo Taylor, consiste no abandono das práticas religiosas e celebrações litúrgicas do culto cristão e, por consequência, a terceira característica inicial deste processo diz respeito às condições para expressar a fé, pois o único Credo inquestionável ao longo do tempo tornou-se uma opção entre outras.

Estas características iniciais da secularização expressam o destacado na introdução deste trabalho, trata-se de uma leitura a partir do Ocidente, pois ela se apresenta de diferentes formas, com maior ou menor intensidade entre Ocidente e Oriente e em particularidades em cada região do próprio Ocidente. É um processo complexo e multifacetado, tocando aspectos da religião, das esferas públicas e sociais da vida, a urbanização, o humanismo, a tecnologia e ciências diversas, a industrialização, o avanço da igualdade entre gêneros e tantos outros aspectos.

Charles Taylor pensa o início deste processo da secularização olhando a sociedade até o ano 1500, constatando que era inescapável aceitar Deus a partir de três características vigentes, a saber: o mundo natural, com o seu lugar no cosmos, testemunhava a ação divina; segundo, Deus estava implicado na pólis, no Reino como fundamento, ou seja, algo mais elevado do que o fazer da ação secular – contribuía para tal fato o entrelaçamento da vida religiosa e civil entre rituais e venerações, logo, Deus estava em toda parte; por fim, o mundo era *encantado*, isto diz respeito ao mundo dos espíritos, dos demônios e das forças morais próprias dos ancestrais. Taylor utiliza a reflexão de Max Weber sobre a condição pós-moderna de "desencantamento"[76].

Com o desenvolvimento histórico a partir de 1500, com a Reforma, com revoluções culturais, industriais e tecnológicas, surgiram alternativas a Deus para a *plenitude* de vida e que são relacionadas a um humanismo exclusivo. Assevera Taylor:

> Nesse sentido, evidentemente, a ciência, ao ajudar a desencantar o universo, contribuiu para abrir o caminho para o humanismo exclusivo. Uma condição fundamental para isso foi um novo sentido do self e de seu lugar no cosmos: não aberto, poroso e vulnerável a um mundo de espíritos e poderes, mas, sim o que quero chamar de "protegido". Contudo, foi necessário mais que o desencantamento para

[75] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 14.
[76] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 41-42.

> produzir o self protegido; foi necessário ainda ter confiança em nossos próprios poderes de ordenamento moral.[77]

Estes apontamentos iniciais sobre a secularização, em Charles Taylor, denotam uma vida social que experimentava Deus de forma ingênua e utilizava de um poder mágico ou espiritual como controlador da vida – o centro de poder. A sociedade era desigual por dignidade de títulos ou a ausência deles, tais como reis, cavaleiros, camponês. E tal estrutura social argumentava em favor do sagrado.

Taylor argumenta sobre o surgimento da secularidade quanto ao eclipse da noção de complementariedade, a necessidade de uma antiestrutura. Fala-se, desse modo, em secularização do espaço público. A Revolução Francesa foi propícia a este acontecimento, pois abriu espaço para expressão a seu espírito. Utilizando festas comuns, a Revolução Francesa procurou sustentar uma *communitas*.

O modo no qual se vive nesta sociedade é marcado por momentos de revolução, por momentos que buscam ou se experimenta uma inversão da estrutura[78]. Este organizador do tempo comum deriva dos chamados "tempos superiores" que na filosofia e teologia designa-se por "eternidade". Este tempo comum é o chamado "tempo secular". Surge aqui o conceito original de secular: *saeculum* ou era. E o termo é empregado como oposição do clero secular ao religioso, pois pessoas que estão no *saeculum* estão no tempo comum. Há a oposição, portanto, e um segundo significado, a oposição do temporal e espiritual.[79]

Um seguinte dado para o surgimento da secularidade diz respeito à ciência natural moderna que oferece, desde o século XVII, com a ciência mecanicista, novas formas de leitura para realidade, sem aquela forma ingênua de olhar o cosmos. O ser humano agora sabe que é incluído num universo.[80] A transformação diz respeito não apenas ao avanço das ciências, mas ao modo como o ser humano através das mudanças sociais e ideológicas produz o desencantamento.[81] Um efeito

---

[77] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 43.
[78] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 74. Charles Taylor chama de cairóticos.
[79] Este qualificado "tempos superiores" implica na aceitação de que ele é perfeito, enquanto há um tempo imperfeito. É imperativo pensar teologicamente a necessidade de contrapor o que a filosofia compreende como tempo imperfeito e a noção escatológica do tempo empregado por uma missão de transformação a partir da força da ressurreição, o que foi realizado a partir da proposta de uma teologia da história dialogando com a concepção de tempo em Jürgen Moltmann.
[80] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 80.
[81] Uma explicação sobre a secularização da ciência encontra-se no artigo de Enrique Dussel, Da secularização ao secularismo. Da ciência, do Renascimento ao Iluminismo, p. 78-98. O cosmos é percebido pela pessoa humana cientificamente, autônomo em relação à teologia. Dussel destaca que existe a apresentação de uma falsa alternativa entre secularidade e cristandade. No desenvolvimento do conhecimento científico, cada cientista, ao descobrir um novo elemento, entrava em contradição

é a forma de organização do tempo que se torna um recurso de grande valor. Ele passa a ser medido e controlado com o objetivo de conseguir resultados desejados.[82]

Toda reflexão sobre o tempo recai no confim de toda a existência, a morte, que por sua vez encaminha reflexões diversas que orientam uma relação com o corpo, com o prazer, com o sofrimento. Observado por uma via escatológica – a morte não sendo desejada, mas sendo inevitável – é preciso constatar que o florescimento humano esteja envolvendo viver algo para além de si mesmo.[83]

O surgimento de uma espiritualidade individualizante com a pregação em torno do juízo universal e o castigo merecido por todos. Pregadores católicos e incluindo Lutero não se distanciaram deste *modus operante*, tal ironia, ou medo da danação ou complacência demasiada em aceitar a salvação levou a curiosidade para o humanismo.

A Reforma contribuiu para processo de desencantamento do cosmos. A presença do "sagrado" não mais incendiava com a presença de relíquias ou determinadas práticas ao modelo da Igreja medieval. A perspectiva de Calvino reiterava que a pessoa humana não pode clamar a justiça para si sem cometer sacrilégios. A inversão do lugar do sagrado acompanha o desencantamento, pois os reformadores ilustram a irrelevância dos usuais costumes religiosos:

> Isso muda o centro da gravidade da vida religiosa. O poder de Deus não opera por meio de vários "sacramentais", ou lugares de poder sagrado dos quais podemos fazer uso. Eles são vistos como algo que não podemos controlar e, por isso, como blasfemos. De certo modo, podemos dizer que a distinção entre sagrado e profano se quebra, na medida em que ela pode ser colocada na pessoa, no tempo, no espaço, no gesto. Isso significa que o sagrado está repentinamente ampliado: para os salvos, Deus nos santifica em todo o lugar, por isso também em nossa vida diária, nosso trabalho, nosso casamento e assim por diante.[84]

---

com a estrutura vigente – por exemplo, Galileu e Copérnico, que tiveram suas obras condenadas por se oporem à Bíblia Sagrada. Fato é que as descobertas científicas questionam os fundamentos da fé (geocentrismo, a origem das doenças que não podem mais serem consideradas obras demoníacas etc.). A observação de Dussel consiste na postura do cristianismo que ao evangelizar o mundo confundiu-se com suas estruturas e não deu a devida atenção a este fato. Ao opor-se à ciência, a Igreja, que ironicamente possuía cientistas em seu seio, a empurra para o secularismo, que forja uma nova noção do divino e do cosmos.

[82] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 81.

[83] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 89-90. A história cristã com uma perspectiva escatológica específica articulou o modo de viver a mortalidade em direção a um Juízo pessoal, no qual a vida poderia ser considerada deficitária, o que acarretou um desprezo pelo mundo e grande insistência obcecada na salvação pessoal. O fomento da empreitada religiosa neste prisma se intensifica com o Concílio de Latrão, em 1215, ao reforçar a devoção e práticas religiosas como a confissão auricular, o combate às heresias e o ensinamento sobre o julgamento individual. Desponta-se uma espiritualidade individualizante que separa ainda mais a elite das massas.

[84] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 103.

Tal relação entre sagrado e profano, como marcante de um processo de secularização, reorganiza as sociedades, pois o mundo desprovido deste sagrado leva a uma liberdade nova, sem a normativa de tabus ou magias ou poder hierárquico clerical. A vida secular reorientada com o surgimento do humanismo impõe à fé pensar o que significa este florescimento humano em todas as dimensões da vida – a familiar, o trabalho, os círculos de amizade etc. Nasce agora, neste processo destacador da imanência, o interesse pela natureza, pelas coisas em si.

O mundo criado é percebido com uma nova postura hermenêutica, não mais ordenado ao modo de Aristóteles ou Tomás de Aquino, isto é, normativo, no qual há sinais revelados pela Divindade, mas sim a pessoa humana o habita como agente de razão instrumental, ainda que promovendo o projeto divino[85].

O passo seguinte neste processo de secularização desemboca no Renascimento. Buscar a razão das coisas, isto é, a ciência, e a imaginá-la na arte, é o início da *civilidade*, é a ordenação para a vida na cidade, como grau elevado de vida, a disciplina e a domesticação de uma natureza dita até então selvagem. A impostação de uma forma mais elevada de vida, por volta, concordava com tradicionais éticas cristãs. A *poiesis* toma corpo e inicia a dominar a práxis, isto significa que a criação por parte do ser humano começa a "competir" com a natureza.

A consequência deste humanismo exclusivo, em acelerado crescimento, acarreta um deísmo com acentuadas mudanças antropológicas. A primeira mudança diz respeito a reconhecer em Deus o próprio bem pessoal, pois Deus executa o seu plano a favor da pessoa. A segunda mudança diz respeito ao primado da razão sobre a graça, assim o ser humano concretiza os seus planos. Por conseguinte, o sentido do mistério desvanece, o que gera a terceira mudança, aquele eclipse sobre Deus que planeja a transformação para os seres humanos.[86]

Este novo modo de conceber o florescimento humano exclusivo se robustece com o Iluminismo. Novas fontes da moralidade rezam a inversão dos valores até então vigentes. O que era condenado neste mundo, em vista de merecer o mundo do além, agora é afirmado e visto como bom, inovando a ética humanista

[85] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 126.
[86] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 270-272.

tradicional. A perspectiva de análise não é mais paroquial, mas universal.[87] A potencialidade humana ganha vigor opondo-se à religião irracional:

> Quando os proponentes do Iluminismo eram agressivos e hostis em relação à religião, eles a criticavam por seus obscurantismo e irracionalidade, mas isso, por sua vez era condenado em grande parte, pois servia para justificar a opressão e a impostação do sofrimento. A proposta de metas além do florescimento humano era vista como negação do direito à felicidade.[88]

Por conseguinte, *saeculum*, secular, designa um tempo, uma era, que passa a ser interpretado como aquele contraste com o tempo superior de Deus. E alargando o sentido, secular diz respeito às questões "temporais" em oposição às questões "espirituais" da cidade de Deus. O significado alargado de secular corresponde, sobretudo, à situação da pessoa no mundo. Este processo de secularização corresponde ao processo de reformas. A primeira reforma acontece no século XI, com a intenção de favorecer o laicato que vive no século uma forma plenamente cristã. O segundo processo de reforma diz respeito àquela Reforma Protestante que vai contra o dualismo. Tanto aquele que eleva o clero religioso em detrimento dos leigos quanto aquele que invalida a existência no *saeculum*. E, por fim, todas as reformas levam ou desembocam no desencantamento ao desaparecer gradualmente a distinção entre sagrado e profano.

Esta passagem de expressões e conceitos cristãos para o âmbito secular caracteriza a secularização. Em resumo, se pode descrever algumas destas passagens no âmbito geral, até o período da Modernidade: a) Com o Renascimento, acontece a passagem de uma visão teocêntrica para uma antropocêntrica, terrestre; b) Com Copérnico, há a passagem do geocentrismo para o heliocentrismo; c) Com Galileu, a passagem do critério da autoridade para o critério da experiência científica; d) Com Bacon, a passagem do saber como contemplação e pesquisa sobre a verdade ao saber como poder sobre a natureza; e) Com Nicolau Maquiavel, a passagem da política sujeita à lei moral à política sem norma moral; f) Com a Reforma, a passagem de uma religião objetiva à subjetividade religiosa.

Assim, entre os anos 1600 e 1700 acontecem, na Modernidade, quatro revoluções performáticas da sociedade: cultural, com expressão máxima no Iluminismo; a científica, inaugurada com Galileu e Isaac Newton com a gravidade;

---

[87] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 306.
[88] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 315.

a política, o poder não mais em Deus, mas o povo tornado nação através de contrato social; e a industrial, com o início de utilização de máquinas, organização de trabalho e meios de transporte, o que leva à urbanização.[89]

A urbanização, a realização das reformas e revoluções e o declínio da religião tradicional são eventos interligados e compõem esta estrutura da secularização, que faz a pessoa se reorganizar no seu modo de relações, incluindo o modo financeiro.[90] A nova forma de vida na cidade, agora cidade secular, modifica as compreensões sobre a convivência. Na cidade, no mundo está a competência do ser humano, ele é cosmopolita, livre do controle religioso e do metafísico sobre a sua razão. Portanto, e segue-se um novo conceito de secularização, ela acontece quando a atenção e as energias da pessoa humana retornam para este mundo presente, o *saeculum*, e não para o além.

Como esclarecimento, se pode entender a secularização como o processo que designa a natureza de maior idade do ser humano e a urbanização descreve o contexto deste processo. Neste sentido, é mister afirmar que a urbanização está para além de um termo quantitativo, geográfico.

> A urbanização significa uma estrutura de vida comum com diversidades e desintegração da tradição. Significa um tipo de despersonalização em que se multiplicam as relações funcionais. Significa que um grau de tolerância e anonimato repreenche as tradicionais sanções morais e as inveteradas relações familiares. O centro urbano é o lugar do controle humano, da organização burocrática: e o centro urbano não está em Washington, Londres ... está em todas as partes. Sem nenhuma religião absoluta, para o que denominamos de estilo secular.[91]

A vida na cidade secular é distinta das épocas precedentes, como aquelas do burgo e da tribo, esta cidade secular, também é apresentada com o neologismo de *tecnópolis*, ou seja, sua existência depende dos componentes tecnológicos e

---

[89] SANNA, I., L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità, p. 75.

[90] BERGER, P., O dossel sagrado, p. 147. Ao apresentar as diferentes intensidades da secularização entre sexos, cultura, cidades e áreas rurais, Peter Berger demonstra que mesmo numa região do interior, o processo econômico é secularizado antes das outras áreas secundárias, pois segue a dinâmica do capitalismo industrial.

[91] COX, H., The secular city, p. 5 (a tradução é nossa): "Urbanization means a structure of common life in which diversity and the disintegration of tradition are paramount. It means a type of impersonality in which functional relationships multiply. It means that a degree of tolerance and anonymity replace traditional moral sanctions and long-term acquaintanceships. The urban center is the place of human control, of rational planning, of bureaucratic organization—and the urban center is not just in Washington, London, New York, and Peking. It is everywhere. The technological metropolis provides the indispensable social setting for a world of "no religion at all," for what we have called a secular style".

políticos contemporâneos. Logo, secularização corresponde a um aspecto cultural e político e denota um desaparecimento ou suprassunção de símbolos religiosos na esfera pública.

A advertência se apresenta neste momento a fim de não confundir a secularização com o secularismo. A primeira é um processo histórico e, pode-se dizer, ininterrupto ou incancelável, liberta a sociedade da tutela religiosa e metafísica, em vista da desenvolvimento integral do ser humano, por isso é um processo libertador, enquanto o secularismo toma forças ideológicas, fechando o mundo e a sociedade num único conceito, como aqueles mesmos atos de uma religião tradicional como modelos controladores. O secularismo objetiva eliminar toda e qualquer imagem de Deus, negando a transcendência da vida. Outra pobreza do secularismo consiste na perda total das cosmovisões. Isto é, o ser humano necessita de uma perspectiva de que seus feitos e seu existir fazem parte de uma totalidade carregada de sentido, logo, possuindo uma visão geral do mundo e da história.[92]

No que diz respeito à forma de vida na cidade secular há o destaque do anonimato, que, por sua vez, representa, num percentual considerável, um aspecto libertador. Ele coopera com a privacidade, valor ímpar na cidade secular e, por isso, pode ser compreendido teologicamente como o Evangelho contra a Lei. A distinção consiste que Lei é tudo o que liga acriticamente a convencionalismos herdados e o Evangelho denota a capacidade de maioridade da pessoa humana em decidir por si mesma.

> Aqui vem à mente a distinção tradicional entre Lei e Evangelho. Ao usar estes termos não nos referimos a regras religiosas ou a pregações ardentes, mas à tensão entre a escravidão ao passado e a liberdade para o futuro. Neste sentido, Lei significa qualquer coisa que nos vincule acriticamente às convenções herdadas, e Evangelho é aquilo que nos liberta para decidirmos por nós mesmos.[93]

---

[92] CARVAJAL-GONZALES, L., Cristianismo y secularización, p. 68.

[93] COX, H., The secular city, p. 56 (a tradução é nossa): "Here the traditional distinction between Law and Gospel comes to mind. In using these terms we refer not to religious rules or to fiery preaching, but to the tension between bondage to the past and freedom for the future. In this sense Law means anything that binds us uncritically to inherited conventions, and Gospel is that which frees us to decide for ourselves." Vale destacar, contudo, que o sentimento de pertença a uma comunidade é próprio da vida cristã, os dons pneumáticos prefiguram uma fraternidade, e não um distanciamento absoluto. Outrossim, o Evangelho é um chamado à responsabilidade, à vida com esperança. Por isso, a teologia, dentro de situações próprias das grandes civilizações, por exemplo, as imigrações, há de repensar possíveis convencionalismos rígidos, com usos não fraternos da liberdade.

O risco que decai pode ser a falta de sensibilidade e de vontade de socialização, causando uma patologia social. Não obstante tal forma de vida, o chamado à vizinhança é uma continuidade na cidade secular, uma versão atualizada do bom samaritano, que mesmo não estando à frente fisicamente, sente-se responsável por outros cidadãos.

Por fim, o estilo da vida secular diz respeito ao pragmatismo e à profanidade. Algo é percebido em torno de sua utilidade, se realmente funcionará. Há por base a convicção da ausência de mistérios; o próprio mundo é uma série de equações. E a profanidade, pois tudo se aplica ao horizonte terrestre, sem sobremundo, é uma questão irreligiosa.[94] O pragmatismo corresponde à vida na tecnópolis marcando uma terceira era, a funcional. A primeira era dizia respeito ao mito, à fascinação, ao "encantamento". A segunda era, ao ontológico, na qual os deuses autorizavam aos seres humanos a responsabilidade com o mundo. O pragmatismo se torna um estilo e um método nesta terceira era.[95]

O conteúdo apresentado até aqui distingue os aspectos iniciais da secularização e a formação de uma cidade secular. É fundamental rezar para que o conceito de uma cidade secular contribua para a conscientização sobre o desenvolvimento do Reino de Deus. Na dimensão política, o que será estudado nos capítulos posteriores, a secularização é fiel à doutrina do Reino de Deus, pois fomenta a mudança social. Há uma ruptura com o passado, transformando para melhor a realidade, não na dimensão exclusivamente moralista, mas à medida que o ser humano assume a realidade e se encaminha para a sua renovação, renuncia e transforma; um dado bíblico de fato. A missão da Igreja com o seu kerygma robustece a diaconia, tornando a *esperança visível*[96].

---

[94] A ausência de heresias nestes conceitos não é o único problema que o teólogo pode levantar. O sociólogo Giuseppe De Rita, na sua obra Prigionieri del presente. Come uscire dalla trápola della modernità, argumenta sobre o fato de o ser humano ter perdido a sua bússola mais preciosa, a relação com o tempo linear, o atando a um eterno presente, criando assim uma forma de escravidão. O tempo se torna líquido quando vivido sem memória e sem a força do futuro. A pressa para executar planos, o tempo vivido curto para projeções e reuniões, por exemplo, não permite de utilizá-lo com o "esperar" para realmente entrar na realidade. A "espera" se torna uma forma de resistência, pois traz a dimensão mais íntima da beleza. E esta "espera" configura-se como sacrifício, pesquisa, renúncias e precisa conciliar a dimensão transcendental com a esfera terrestre. Portanto, o "presenteísmo" explanado na obra sociológica estrangula o ritmo da vida, sufoca o passado e o futuro.

[95] COX, H., The secular city, p. 87-88.

[96] COX, H., The secular city, p. 171. Esta é uma característica própria do *eschaton*. A Igreja enquanto comunidade escatológica, prefigura no presente o que se espera.

Em suma, a secularização é mais que um processo socioestrutural, ela afeta a totalidade da vida, da cultura, do imaginário. É observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura, e sobretudo na ascensão das ciências. Há uma secularização da consciência, o indivíduo concebe o mundo sem o recurso de interpretações religiosas.[97] E quanto ao específico da secularização cristã, se pode tomar uma contrapartida do secularismo: a secularidade não implica a negação absoluta da relação entre Deus e o mundo, separando a história divina da história humana, mas reconhece a sua mundanidade, ainda que "submetido" a Deus e sobre o trabalho do ser humano. A secularização, a cidade secular, é continuação do ato criador, no qual o ser humano participa indo além das orações e ritos.

2.2.1
As fontes bíblicas da secularização

Conceber a secularização enquanto consequência legítima da história da salvação, isto é, uma teologia da história um enlace entre a história divina e a humana, requer per si, uma fundamentação bíblica conforme a eloquência da Constituição Apostólica *Dei Verbum*, segundo a qual a Palavra de Deus se constitui fonte da teologia. Ecoando Friederich Gogarten, Harvey Cox demonstra a secularização como consequência legítima da fé bíblica implicada na história e sendo ela aquela libertação da pessoa da tutela religiosa e metafísica que se engaja no mundo concreto. Por isso, no Ocidente, a secularização é influenciada pela fé cristã. A partir das experiências da religião de Israel, se observa que o "desencantamento" já tem início nos escritos do Antigo Testamento. Em primeiro lugar, se tem o desencantamento da natureza com a Criação; em segundo lugar, a dessacralização da política com o êxodo e a desconsagração dos valores com o Pacto no Sinai[98]. Por isso, essa "secularização" com raízes bíblicas não é combatida, mas apoiada.

Antes de um juízo temerário sobre "secularização", é preciso recordar que para os hebreus o mundo era *essencialmente* história, uma série de acontecimentos que começaram na Criação e avançam até a consumação – enquanto os gregos concebem a existência espacialmente, os hebreus a concebem temporalmente. Esta

[97] BERGER, P., O dossel Sagrado, p. 144.
[98] COX, H., The secular city, p. 22.

semântica diversa revela um problema teológico, gera uma tensão ao longo da história.[99]

Sabendo que o ser humano pré-secular vivia num bosque encantado, sendo *afetado* individualmente ou tribalmente pelas energias invisíveis, por magias, ou concepções esotéricas, esta forma era o modo de conceber a vida, assim se estruturava a existência, isto é, toda a história era submetida a estas forças, todo o ser vivo constituía a natureza ou tudo era parte de Deus.[100]

Por conseguinte, o dado bíblico sobre a criação constitui o desencantamento com a natureza a partir de um distanciamento com a transcendência, ou seja, a pessoa humana está distinta da natureza e de Deus. O fato de tudo ser criação de Deus implica que nenhuma das criaturas, nenhum astro celestial é objeto de pavor religioso ou de culto. Aqui reside um desencantamento, uma propaganda ao não crer:

> O relato da Criação em Gênesis é verdadeiramente uma forma de "propaganda ateísta". Ele foi designado para ensinar aos hebreus que a visão mágica, pela qual a natureza é vista como uma força semidivina, não tem base em fatos. Yahweh, o Criador, cujo ser está centrado fora do processo natural, que o chama à existência e nomeia suas partes, permite ao homem perceber a própria natureza de uma forma prática.[101]

Na época moderna, por exemplo, a libertação é experimentada quando não mais se sofre o controle paternal da natureza, sendo incluído um comportamento contra a natureza na época desencantada. A mudança de paradigma em torno do desencantamento com a natureza constitui um efeito normal para o processo de secularização, pois agora o ser humano sabe que ele não é mera expressão da natureza e esta não é uma entidade transcendente, ou seja, figura-se de uma *historicidade*. Assim esta narrativa do Gênesis sobre a criação, diversamente de outras culturas, não é inteiramente metafísica, assevera Peter Berger: "Significativamente, a narrativa do Gênesis acaba com a criação do homem, como um ser distinto em alto grau de todas as outras criaturas, ou seja, há uma enfática

---

[99] COX, H., The secular city, p. 23.
[100] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 41. Estas são algumas características da estrutura da vida na qual se formavam os baluartes da fé.
[101] COX, H., The secular city, p. 28. (a tradução é nossa): "The Genesis account of Creation is really a form of "atheistic propaganda." It is designed to teach the Hebrews that the magical vision, by which nature is seen as a semidivine force, has no basis in fact. Yahweh, the Creator, whose being is centered outside the natural process, who calls it into existence and names its parts, allows man to perceive nature itself in a matter-of-fact way."

*des*continuidade não só com Deus, mas também com o resto da criação"[102]. Este desencantamento com a natureza abre espaço para a existência da urbanização e o avanço das técnicas e das ciências, pois a natureza torna-se um "objeto científico" que pode ser manipulado – o temor sobre o natural é esvaído.

É sabido que durante o período encantado a autoridade política estava centrada na personificação ou no prolongamento do direito divino de governar. A passagem para uma sociedade secular recusa, a partir de revoluções e progressos históricos, tal fato e possui fontes deste desencantamento na narrativa bíblica do Êxodo, que marca o processo de dessacralização da política.

O poder sacral estava presente na tribo, na Igreja, corroborando a autoridade familiar, isto é, uma identificação natural do poder que não poderia ser questionado. Trata-se de uma lógica sacral-política. Ao olhar a fé histórica do povo de Israel, a grande experiência com Deus acontece primeiro com a libertação do Egito. O falar de Deus e o seu agir foram, para o povo de Israel, um acontecimento histórico, que culminou com uma *insurreição* contra um faraó fundado na pretensão de soberania política enquanto era estreita a relação semântica com o deus-sol Ra.[103]

Esta libertação do povo de Israel da escravidão no Egito teve por consequência a segunda libertação de não retomar uma política sacral. A construção progressiva da nova comunidade possuía uma política fundada em leis justas e no decálogo reside o seu maior exemplar. A organização do povo em formas de segurança, religiosidade, liderança e conquista da terra aponta que cada ser humano

---

[102] BERGER, P., O dossel Sagrado, p. 157. A narrativa da Criação abre espaço para a história profana na qual o ser humano é concebido individualmente, embora inserido e "responsável" pelo todo criado, O acentuado teor histórico da fé do povo de Israel e essa possibilidade de uma teologia da história a partir do Antigo Testamento demonstram uma abertura ao desencantamento do mundo antes do período histórico da Reforma ou Renascimento.

[103] STADELMANN, L., A missão do povo de Deus no êxodo, p. 350. Assim explica o autor sobre o poder sacral: "Segundo a mentalidade dos egípcios, a origem da realeza coincidiu com a criação do universo: a ordem cósmica, que, por ser de natureza estática, jamais seria abalada, criou nos egípcios o sentimento de segurança e otimismo, face à vida. O governo absolutista do Egito era uma teocracia sem similar na antiguidade: ali o rei, de origem divina, exercia a autoridade em seu próprio nome; em outros países, a autoridade emanava dos deuses e era exercida pelo rei, seu representante na terra. A majestade e santidade atribuídas àquele que simbolizava a comunidade e a representava diante dos deuses, bem como a reverência que lhe era tributada pelos súditos, não eram questionadas". A revolta popular neste processo de libertação de Deus não foi apenas temporária ou um ato isolado de desobediência ao poder que escravizava, trata-se, sobretudo, de um evento, que além de mostrar a força de Deus, é o ponto nefrálgico para a organização social do povo e a ponderação sobre o modo de conceber a realidade. Salienta-se que a formação deste povo não é o núcleo familiar, estava além de um engajamento racial, o que constitui um passo para a construção de uma sociedade na qual o pilar era uma igualdade política com um objetivo comum, o que se percebia pelo teor das organizações sociais: a defesa contra invasores, a organização do culto, sobre as lideranças do grupo e a conquista da terra prometida.

não é mero representante de entidades mitológicas, mas é visto como sujeito que desempenha funções importantes. A ordem religiosa operada por Deus segundo o testemunho veterotestamentário abrange a historicidade do povo por inteiro e de cada israelita em particular, ou seja, a ordem e, portanto, a ética, se fundamentam em mediações históricas e não em algo cósmico eterno.[104] Neste sentido, incluindo o tempo da monarquia do povo de Israel, os profetas não possuíam a fonte no poder real, mas estavam, repetidas vezes, como críticos a um sistema injusto.

O poder político-sacral não se torna mais possível devido a essa consciência política secularizada. O culto imperial assimilando a vontade do governante àquela dos deuses provocou tensões ao longo da história. Santo Agostinho coloca as bases sobre o Estado ser uma ordem, enquanto o ser humano é um pecador e não pode contribuir para o bem da salvação. A Igreja, em seus primeiros anos, testemunha a dessacralização da política quando esta orava pelos imperadores, mas não os venerava enquanto deuses. A Igreja testifica uma secularização da política consistente.

> No termo de Dietrich Bonhoeffer, os primeiros cristãos exibiam uma espécie de "mundanismo santo". Eles rejeitaram os cultos de Cibele, Ísis e Mitra porque estas religiões de mistério eram escapistas e os cristãos não queriam abandonar um mundo que Deus tinha criado e ao qual o seu Senhor, eles acreditavam, voltaria em breve em triunfo visível. Mas também rejeitaram o culto ao imperador porque, embora mundano, não era suficientemente sagrado. Não era coerente com o profundo abismo entre o Santo e o sistema político que eles confessaram quando chamaram Jesus de o único verdadeiro Kyrios. Não se conformou com a política dessacralizada que começou com o Êxodo e continuou a pôr em causa todos os sistemas político-religiosos. Mantendo a tensão entre santidade e mundanismo, os cristãos constituíram assim uma ameaça à tirania imperial romana que resultou numa série interminável de perseguições, mas que finalmente a derrubou.[105]

Tal ênfase constitui, numa perspectiva escatológica, um testemunho martirial prático e literário, pois a teologia da Igreja empenhou-se contra qualquer pretensão de criar uma ideologia imperial.

---

[104] BERGER, P., O dossel Sagrado, p. 159.

[105] COX, H., The secular city, p. 34 (a tradução é nossa). "In Dietrich Bonhoeffer's term, the early Christians exhibited a kind of 'holy worldliness'. They rejected the cults of Cybele, Isis, and Mithra because these mystery religions were escapist and the Christians did not wish to abandon a world God had made and to which their Lord, they believed, would soon return in visible triumph. But they also rejected the cult of the emperor because, although worldly, it was not holy enough. It did not cohere with the sharp chasm between the Holy One and the political system which they confessed when they called Jesus the only true Kyrios. It did not conform to the desacralized politics which had begun with the Exodus and continued to call into question all religio-political systems. Holding the tension between holiness and worldliness, the Christians thus constituted a threat to the Roman imperial tyranny which resulted in an endless series of persecutions, but finally toppled it."

Na Sagrada Escritura, observa-se no pacto do Sinai uma desconsagração de valores como etapa característica do processo de secularização. O desaparecimento de valores fortemente fundamentados gera a quebra, fragmentação ou desagregação de símbolos. O ser humano secular diante deste novo patamar social opõe-se a pretensão de significação última. Assim, aquilo que era *valor* tornou-se uma *valoração*.[106]

A relativização dos valores constitui-se base filosófica para o pluralismo. Ela surge no pacto do Sinai com a proibição de esculpir imagens, isto é, não se pode replicar a deidade e não se adora a produção de um outro ser humano. Nesta proibição se dessacralizavam os deuses entendidos como projeções humanas, pois o verdadeiro Deus era o Deus do povo de Israel. Acontece assim uma *iconoclastia* em forma de desconsagração.

Este processo de desconsagração dos valores não recai num niilismo radical, mas requer uma autêntica maturidade. Numa sociedade secular, todos os cidadãos estão inseridos neste processo, criticando seus valores em busca de algo maior. A Organização das Nações Unidas, por exemplo, possui a Declaração dos Direitos Humanos baseada em consenso de todas as nações-Estado a ela pertencentes. O chamado à responsabilidade é intrínseco ao processo de secularização.[107]

Os fundamentos bíblicos da secularização no Novo Testamento são apresentados por Boaventura Kloppenburg. Na morte de Jesus de Nazaré, o véu do templo é rasgado, provocando o entendimento de que o culto ao templo é abandonado. O espaço sacro é substituído pelo pessoal. A inteligência da fé, com o preceito de adorar em espírito e em verdade, conclui que o "culto é racional", sem algum objeto distinto, mas interno e na própria pessoa de Jesus – o fato de que ele não era sacerdote, mas leigo.[108]

O Novo Testamento, com mensagens de amor ao próximo, ao desconhecido e estrangeiro, com o imperativo de justiça, contribui para a formação de valores estruturais de uma sociedade secularizada. E no que tange à religião, Jesus de

---

[106] COX, H., The secular city, p. 41. Harvey Cox refletindo sobre a perda dos valores pergunta-se sobre a derrocada em um niilismo e conclui que o objetivo é deixar aberta uma perspectiva, isto é, não há uma competência que imponha o valor absoluto das coisas. Paul Tillich, por sua vez, em *Textos selecionados*, 2020, p. 54, pensa a consequência da religião no campo secular, ou seja, não há separação entre o sagrado e o profano, não pode haver um domínio restrito em algum dado. E destaca que todo o universo é o santuário de Deus, todo jantar uma ceia do Senhor. Assim, uma divisão aliena o ser humano de seu verdadeiro ser.

[107] COX, H., The secular city, p. 44.

[108] KLOPPENBURG, B., O cristão secularizado, p. 35-37.

Nazaré incluiu uma forma de relacionamento direto com Deus, enfatizando o dado da filiação independente das estruturas religiosas tradicionais.

2.2.2
O pensamento filosófico como pilar da secularização

É mister apresentar o fenômeno moderno sobre o desaparecimento da crença em Deus. No período chamado de Cristandade, a religião não sofria qualquer contestação e imperava em todos os lugares.[109] A sociedade caracterizava-se pelo teocentrismo; Deus era a medida de todas as coisas, e a revelação era transmitida pressupondo que todos já possuíam a crença no Deus de Israel e Pai de Jesus Cristo. A religião fomentava a crença em Deus desde a origem da humanidade, prolongando-a na história até o início da "modernidade".[110]

Nesse novo tempo cultural, o ser humano adota uma postura questionadora. Esse sujeito histórico se encontra entre o desejo ardente de eternidade e, paradoxalmente, um nascimento que, por si mesmo, não solicitou.

A Modernidade possui muitos caminhos para serem explorados e, bem apurados, maiores horizontes se abrem a ela, sem a possibilidade de perder suas potencialidades. Esta amplitude de vias verte no modo em que a sociedade se encontra hoje. Há modernidades na arquitetura, na mística, na evangelização cristã dos povos das Américas mediante a cultura; modernidade no desenvolvimento artístico acontecido a partir do Renascimento. Henrique de Lima Vaz assim conceitua a Modernidade: "Em suma, *modernidade*, compreende o domínio da vida pensada, o domínio das ideias propostas, discutidas, confrontadas nessa esfera do universo simbólico que, a partir da Grécia, adquire no mundo ocidental seu contorno e seu movimento próprios e que denominamos de mundo intelectual"[111].

A sociedade moderna rompe com as referências do período medieval, buscando, sobretudo, uma imanência, ou seja, a referência do ser humano nas especulações e demais atividade. Logo, há um primado da práxis sobre a teoria. Por fim, a sociedade moderna, diante destes novos meios e paradigmas, entra em conflitos de pensamentos, o que leva a revoluções. Na situação profunda da vida moderna se encontra o materialismo, o ateísmo entre outras tantas possibilidades.

---

[109] MOINGT, J., Deus que vem ao homem. v.1, p. 35.
[110] MOINGT, J., Deus que vem ao homem. v.1, p. 65.
[111] VAZ, H. C. L., Raízes da modernidade, p. 12.

O ceticismo profundo se torna uma mola propulsora para o desenvolvimento do saber. Não obstante, une-se a tudo isso um formalismo moralizante, tecnocrático, político e eclesiástico. A imanência almejada é carregada de forte acento antropológico, gerando uma coincidência identitária entre deus e o ser humano[112].

Os historiadores delimitam o início da "modernidade" por volta dos séculos XVII a XIX. O momento atual é considerado, graças ao avanço da reflexão racional, como "pós-modernidade", em um avançado processo de "secularização". Maria Clara Bingemer assevera que a secularização "é o produto de uma compreensão do mundo que repousa não mais sobre o mito (*mythos*), mas sobre o discurso racional (*Logos*)"[113]. A origem do pensamento moderno encontra-se em René Descartes apoiado na máxima do "penso, logo existo" como método de validar racional, clara e distintamente a verdade. Assim, há um discurso filosófico sobre Deus, e não somente aquele da teologia e da revelação. Joseph Moingt resume:

> [...] ele tenta romper com um ensinamento fundado sobre a tradição e as autoridades do passado e expõe seu projeto de buscar a verdade por seus próprios meios, apoiando suas certezas sobre evidências racionais 'claras e distintas', adquiridas pelo exercício da dúvida metódica.[114]

Joseph Moingt já vislumbra, no método cartesiano, os germes da futura rejeição de Deus. O ateísmo consiste em uma busca da razão razoável, crítica, livre. A filosofia aquista a emancipação da teologia e o discurso filosófico sobre Deus se torna possível. Diante desse fato, uma questão norteia este trabalho: a revelação de Deus encontra espaço na sociedade pós-moderna?

A partir do século XVI, a questão antropológica, iniciada por Descartes, vem para o centro do pensar. A teologia, tida como a rainha das ciências, sente a necessidade de pensar com a filosofia. Paulo Fernando Carneiro de Andrade destaca que, na modernidade, a autonomia do sujeito consiste no uso da racionalidade, sendo uma característica do "ser ateu"[115]. Moingt ressalta, entre outros, o pensamento filosófico de Feuerbach e Friedrich Nietzsche. Com eles, a religião passa a ser compreendida como alienação, projeção.

---

[112] Neste sentido, o papa Pio X escreve a Encíclica *Pascendi Dominici gregis,* em 1907, apontando os erros dos modernistas sobre os princípios filosóficos; carregados de curiosidade e soberba.
[113] ANDRADE, P. F. C.; BINGEMER, M. C., Secularização: novos desafios, p. 106.
[114] MOINGT, J., Deus que vem ao homem. v.1, p. 43.
[115] ANDRADE, P. F. C.; BINGEMER, M. C., Secularização: novos desafios, p. 13.

Friederich Nietzsche, Karl Marx e Sigmund Freud são nomes associados à expressão "mestres da suspeita". Tal fortuita intuição é devida a Paul Ricoeur. Segundo a prospectiva desses pensadores, qualquer um deles, a seu próprio modo, desenvolveu uma argumentação sobre a dúvida cartesiana. Indagavam as coisas como são, como aparecem – se a realidade fenomênica coincide com a coisa em si mesma; a dúvida sobre a consciência em si mesma – e como a coisa aparece ao sujeito e este, por sua vez, conscientiza a realidade. Os mestres da suspeita, portanto, refletem sobre os elementos fixos no pensamento. Consequentemente, a forma como é tomada a consciência pode ser verdadeira ou não.

O confronto com o raciocínio lógico e impactante oriundo da filosofia alargou o modo de pensar do mundo e o modo de pensar da teologia. Perguntas novas começaram a surgir nas várias dimensões do pensamento, em todos os lugares. Isso obrigou a teologia a aprofundar suas questões. E, com isso, a Trindade, que era vista apenas no além, foi reconhecida no mundo. E além de estar presente no mundo, a Trindade opera, age constantemente no mundo.

O ser humano pós-moderno busca emancipar-se, deseja ser livre e não sempre ligado ou subjugado a uma ordem superior, ao estilo de um destino do qual não pode fugir:

> O homem moderno almejava mais do que nunca ser pensado a partir de si mesmo e não mais em função de sua única destinação ao Reino de Deus, aspirava a fazer sua história por si mesmo em lugar de confiá-la a qualquer obscura Razão ou Providência divina, afirmava sua existência corporal em um mundo de coisas sensíveis, seu próprio mundo, e não se contentava mais com "realidades" espirituais, reivindicava uma liberdade concreta, uma individualidade autônoma e responsável, e não se resignava mais a se remeter à pretensa racionalidade do Estado.[116]

Ludwig Feuerbach argumenta que Deus é a projeção dos desejos humanos ao constatar que o pensamento filosófico de Hegel convertia religião em filosofia do homem, unindo o Espírito de Deus ao espírito do humano, conjugados em uma única essência. Então, ele "conclui que a religião nada mais é do que o sentimento humano de ter sua essência fora de si, e que a essência divina, considerada em seus atributos, não é outra coisa que a própria essência do homem"[117]. Pode-se intuir que, a partir da filosofia de Feuerbach, o humano projeta em Deus sua frustração, sua inquietude enquanto ser humano, de modo que Deus não existe.

---

[116] MOINGT, J. Deus que vem ao homem, v.1, p. 153-154.
[117] MOINGT, J. Deus que vem ao homem, v.1, p. 156.

Sua argumentação concentra-se no ser humano ao centro, identificando a teologia com a antropologia e reforçando a afirmação anterior de que a essência atribuída a Deus é aquela que se encontra no humano. Aprofundando sua crítica à religião, Feuerbach expressa a deficiência desta em não conceder o devido lugar à vida concreta, ao presente histórico, sem empenho transformador, empurrando toda a esperança e liberdade para a vida futura.[118]

Tal personificação do homem em Deus é um ato infantil. Assim sendo, em Feuerbach, o homem aberto a um "tu" toma consciência de sua totalidade e o ateísmo é um caminho para ele se descobrir. Nesse sentido, escreve Urbano Zilles:

> Deus, nesta perspectiva, é o próprio ser humano alienado de si mesmo: a essência de Deus é a autoconsciência do homem. O homem afirma em Deus o que nega em si. O ateísmo é, então, o caminho necessário para o homem redescobrir sua dignidade, reconquistando sua essência perdida.[119]

Joseph Moingt ainda ressalta as mudanças técnico-econômicas e éticas próprias daquele tempo. Destaca a insatisfação quanto à situação social por parte da maioria da população, que o cristianismo confortava e não solucionava. Assim, Feuerbach marca a transição para uma nova sociedade, o fim do cristianismo, a urgência de liberdade política, pois "a descrença suplantou a fé, a razão, a Bíblia, a política, a religião e a Igreja, a terra suplantou o céu, o trabalho a oração, a miséria material o Inferno, o homem substitui o cristão"[120].

Com os seus argumentos psicológicos, Feuerbach abre caminho para Marx e Nietzsche. O discurso sobre Deus tornou-se a questão sobre o humano. Marx trata a questão sobre Deus com uma crítica que, de modo diverso, coloca em base uma nova construção da sociedade. Ele afirma que "a religião é o ópio do povo". A espiritualidade exprime a pessoa oprimida e, por isso, no sentido de fármaco, o ópio denota a cura, mas logo provoca as sequelas prejudiciais, pois a religião é o suspiro dos oprimidos.

Karl Marx e Engels, na obra *A ideologia alemã*, iniciam seus argumentos propriamente *marxistas* sobre a religião, isto é, comentando aspectos de Feuerbach e de Hegel, tratando como a ideia religiosa ou política afetava diretamente a realidade social. Marx diz que estas relações criaram sistemas sociais de trabalho

---

[118] ZILLES, U., Filosofia da Religião, p. 102.
[119] ZILLES, U., Filosofia da Religião, p. 106.
[120] MOINGT, J., Deus que vem ao homem, v.1, p. 161.

e religiosos – por exemplo, na Índia, com as Castas, e no Egito; e que os alemães, por sua vez, com uma "ilusão religiosa", apegaram-se a uma história que não é concreta. Assim, nesta obra, aparecem os argumentos sobre ideologia e suas bases, sobre o comunismo, e a forma de enxergar a história.[121]

A religião como ópio significa dizer que esta serve como válvula de escape, conforto para as massas trabalhadoras que são oprimidas no processo da Revolução Industrial. E tal sorte que, neste sentido, a religião toma o lugar de refúgio com uma aceitação passiva da situação opressora. A "calmaria", efeito do ópio, mantém o *status quo*, não estimula a luta por mudanças sociais. Por isso, uma religião puramente institucional humana influencia o contexto político, social e econômico, reforça a desigualdade e promove valores de obediência e de resignação diante das dificuldades. Edifica um mecanismo de alienação promovendo a fuga da realidade. A religião não libertadora pode ser um instrumento para as classes dominantes.

Friederich Nietzsche ostenta uma importante crítica à cultura. Para ele, os sentimentos bons na sociedade são travestidos, egoístas – os bons atos são máscaras. O teórico possui um ceticismo quanto ao homem ser bom. Outra crítica de Nietsche à cultura está na pretensão absoluta da ciência.[122]

Para Nietzsche, o cristianismo é um platonismo popularizado. O platonismo abandonava a terra em sobreposição a um mundo divino e perfeito. Logo, o cristianismo e o platonismo, segundo o filósofo, possuem o mesmo esquema mental. Em nome de um racionalismo, um niilismo, Nietzsche define tudo dizendo que "Deus está morto". E não somente Deus morreu. É o suprassensível que morreu. Não somente Deus é desnecessário, mas qualquer ponto firme.

> "Deus está morto! Deus permanece morto! E fomos nós que o matamos" (*A gaia ciência* § 125), ele explica; a palavra "Deus", ainda que vise ao Deus cristão, "designa o mundo suprassensível, o domínio das Ideias e dos Ideais". "Assim, a expressão *Deus está morto* significa: o mundo suprassensível está sem poder eficiente. Ele não prodigaliza nenhuma vida. A metafísica, ou seja, para Nietzsche, a filosofia ocidental, compreendida como platonismo, chegou a seu termo", se, pois, "Deus, como causa suprassensível e como Fim de toda realidade, está morto".[123]

---

[121] MARX, K.; ENGELS, F., A Ideologia alemã, p. 38-39.

[122] Em seu artigo Da violência do Sagrado à caritas da secularização, Gianni Vattimo entende a secularização como a história do niilismo. Ele argumenta que o cristianismo libertou as mentalidades da subordinação ao objetivismo próprio da reflexão grega, uma libertação da metafísica do ser, contudo, colocou a sacralidade em seu lugar. Neste sentido, a história da salvação corresponde a história da libertação do sagrado (p. 228). Assim, a secularização reflete sobre a violência do sagrado, pois sempre necessitou de vítimas como específico de seu existir.

[123] MOINGT, J., Deus que vem ao homem, v.1, p. 165.

"Deus está morto?" constitui uma provocação filosófica. Esta sentença não diz respeito à deidade, mas ao sistema religioso e sua influência na vida da sociedade ocidental. Não obstante o empenho da filosofia, o avanço das ciências e de uma secularização minimizava a relevância da religião. Assim, este evaporar de uma religião e sua teologia dominante acarretaria uma transformação cultural, com implicações morais e na orientação da vida. A sentença da morte de Deus contribui para a emancipação do ser humano, que assim poderia construir seus próprios valores.

O niilismo ativamente pensado, partindo de que Deus está morto, promove uma transmutação de valores. Isso significa que o valor do cristianismo precisa ser abandonado, sem que se assumam outros valores absolutos, simplesmente não se deve assumir coisa alguma. O próprio homem concede os valores, os sentidos da vida, vai para além de si mesmo. O niilismo é uma história que contém inclinação otimista, pois há uma visão de futuro na qual a fidelidade à terra é jurada com ausência de metafísicas que não afirmassem o valor da vida.

O niilismo possui incidências existenciais, morais e metafísicas. Há uma perda de propósito na existência humana, relativiza os princípios éticos e morais absolutos, pois estes são considerados construções sociais subjetivas. Diante disso, é possível dizer que o niilismo seja resposta à desilusão de sistemas e crenças vigentes.

Sigmund Freud, fundador da psicanálise, descobrindo a questão do inconsciente, assevera que o humano precisa de Deus apenas na infância da própria humanidade. A maturidade se dá na forma de “eliminar” a necessidade de seus genitores. A discussão freudiana sobre Deus envolve certa ilusão de uma sociedade que busca uma paternidade divina, haja vista que não possui uma aproximação ou assassinou o pai terrestre.

Sigmund Freud corrobora o pensamento sobre a religião enquanto controladora do ser humano e acrescenta a questão emocional. Assim, a secularização contribui com o questionamento desta dimensão da existência criando espaço para a exploração do pensamento freudiano sobre a psicologia humana. Freud argumenta que os desejos e impulsos do ser humano desempenham importante papel na formação da pessoa, contudo, muitas vezes em oposição às regras da religião. Há, assim, um caminho de “secularização da consciência” e

"secularização da moral", pois o controle religioso servia como um mecanismo de defesa contra a ansiedade existencial, incertezas diante da vida e da morte.

Por isso, a religião é concebida nesta forma de pensar como projeção psicológica, incluindo a atribuição de qualidades humanas a uma deidade. De forma infantil, a religião serve ainda como bálsamo diante dos conflitos da vida. Assim, à medida que a pessoa evoluísse, chegando à maturidade, a religião poderia ser superada.

Estes filósofos, mestres da suspeita, colocando a questão a ser debatida, as verdades basilares da sociedade, estão se perguntando sobre a própria verdade; colocam em dúvida aquilo que está externo, e a evidência está no sujeito. Portanto, existe uma consciência alienada em Karl Marx, pois a classe dominante mantém a conjuntura. Por sua vez, Nietzsche, afirma a morte de Deus, isto é, a verdade suprema da sociedade contemporânea, colocando a própria verdade a ser redescoberta. Para Freud, a verdade pode ser abalada pelas situações que abalam as consciências individuais, o que pode tomar um caminho não real. Desse modo, certos valores estruturantes da sociedade, tais como a ordem, a hierarquia, o controle, não são apenas marcadores clínicos ou cívicos morais, são elementos políticos. Por consequência, a libertação da inteligência e da consciência favorecem, a partir do próprio individuo, uma base para uma nova ordem social.[124]

Estas questões filosóficas dos mestres das suspeitas recaem sobre a espiritualidade neste período da secularização.

2.3
O pluralismo de espiritualidades

Como foi expresso no início deste capítulo, a secularização é um processo complexo e multifacetado e com inúmeras nuanças. Diante disso, o conceito de secularização adquire agora um esclarecimento posterior, portando um significado jurídico e cultural, ou seja, a secularização determina aquela passagem das pessoas

[124] A capacidade do ser humano em duvidar das razões existentes implicou esta progressiva conversão do divino para o terrestre, da imagem de Deus para o próprio ser humano. É mister recordar que René Descartes levantou a possibilidade de que não seria apenas Deus a criar as inspirações do conhecimento, mas também um espírito maligno, logo, o saber não poderia ser fundado sobre o plano antigo, mas sobre algo que não se abale, ou seja, o próprio "ego". Esta forma de pensar da época moderna constitui o processo da secularização.

e de bens eclesiásticos para o secular, designa um desencantamento do mundo, portanto, ela é utilizada para interpretar a formação da Modernidade.

O mundo se emancipa da religião cristã, mas os impulsos do cristianismo continuam na sociedade moderna e, por isso, é a secularização, desde Friederich Gogarten, um tema da teologia. Acolhendo a história, o teólogo e mártir protestante Dietrich Bonhoeffer pensa o agir cristão com consciência histórica e responsabilidade decisional, levando ao tema ético-político. A trajetória da secularização vem marcada por paradoxos ligados à religião, se vê a diminuição do número de pessoas adeptas aos credos tradicionais, uma evaporação de costumes rituais ou realizações públicas de preceitos religiosos. E apesar desta evaporação da religião, há uma busca por novas espiritualidades. Convém pensar, portanto, como a religião se encontra neste processo.

Inicialmente, a religião possui um lugar de construção da sociedade ao atribuir significados à vida, à natureza, ao cosmos, ou seja, toda uma ordenação natural daquilo que constitui a realidade. Uma segunda função é aquela de legitimação, quando funda na transcendência as precárias situações da vida real. Uma terceira função é aquela de proteger as interpretações que cooperam no efetivo combate interior ao sofrimento e à morte, ou seja, aquela de "dossel sagrado". Uma quarta função é aquela de desalienação, quando exerce um papel diverso sobre a mesma transcendência, contudo, sem pensar uma justificativa meta-histórica[125].

Na sociedade secular, ou em uma perspectiva pluralista conforme a reflexão de Peter Berger, isso significa que há várias possibilidades de conceber a realidade. Uma consequência do pluralismo, entre outras, é a relativização das cosmovisões, o *como* acreditar. Estas mudanças paradigmáticas tornam escassas as certezas, o que acarreta inquietação no ser humano, gerando um mercado de respostas.[126]

Entre tantas funções, a religião precisa ser a guardiã da doutrina, contudo, possuindo o pressuposto dos elementos que formam a secularidade. Sobretudo com a historização da fé, com o reconhecimento da mundanidade do mundo como um bem, chega-se a um momento em que a hierarquia da Igreja haverá de pensar a dificuldade em reconhecer o que constitui a verdadeira defesa da fé. É neste sentido

[125] Estas funções a seguir constituem o estudo da reflexão de Faustino Teixeira no texto organizado por Faustino Teixeira, Sociologia da religião. Enfoques teóricos, a partir das reflexões de Peter Berger.
[126] BERGER, P. Os múltiplos altares da modernidade, p. 33.

que surge a obra de John Robinson, *Honest to God*. Traz o desejo de fazer uma *operação limpeza* no tradicional conceito de um Deus superior a esta realidade, promovendo uma passagem para um Deus que se importa com a realidade. Uma das consequências de uma teologia da história metafísica, de uma relação de poder-sacral ao longo dos séculos, o teor jurídico-penal sobre o pecado original, incluindo os demais elementos do processo de secularização, foi um decréscimo no número de pessoas que professam uma fé cristã.[127]

É mister salientar que tal fato não constitui o fim radical da fé cristã, mas na mudança de relação com a religião tradicional. A abertura ao transcendente segue como uma constante na vida:

> Na verdade, a fronteira entre aqueles que acreditam em Deus e aqueles que não acreditam tem pouca relação com a sua profissão da existência ou não existência de tal Ser. Trata-se, antes, de uma questão da sua abertura ao sagrado nas profundezas insondáveis, até mesmo das relações mais seculares.[128]

A flexão devida entre Modernidade e fé penetra na análise crítica da responsabilidade da própria Igreja, pois a sua constituição, não obstante a mistérica, é também humana, ou seja, carregada de estruturas humanas. O nascimento da Modernidade e pós-modernidade é caracterizado por um progresso de suas próprias potencialidades, ou seja, ao nível de desconstrução provocada pela racionalização e esclarecimentos, a perda de ideologias e de um grande número de valores gerou relativismo e individualismo, o que contribuiu para o anseio de um bem-estar pessoal e individual e recaiu sob uma situação de vida sem a grande esperança, o que difere de uma religião fundada histologicamente numa teologia da esperança com todos os seus horizontes possíveis.[129]

Entre os acontecimentos que contribuíram para esta nova postura antropológica e de revolução cultural, destacam-se o Renascimento e a Reforma protestante. O Renascimento rompe o paradigma medieval inovando uma forma de vida nova, sobretudo, na cultura. O individualismo fruto deste processo é o início

---

[127] ROBINSON, J., Honest to God, p. 39. John Robinson evoca Tillich denominando "teísmo" este formato de fé num Deus totalmente acima da realidade, sendo tratado sempre com uma linguagem transcendente distante da vida do ser humano.

[128] ROBINSON, J., Honest to God, p. 46-47 (a tradução é nossa). "Indeed, the line between those who believe in God and those who do not bears little relation to their profession of the existence or non-existence of such a Being. It is a question, rather, of their openness to the holy, the sacred, in the unfathomable depths of even the most secular relationship."

[129] SESBOÜÉ, B., Ao serviço do anúncio do Evangelho hoje, p. 42.

de uma liberdade, é a reinvindicação do *eu* desejoso de seus plenos direitos. Assim, Martinho Lutero segue esta individualização seguindo a sua consciência. A fé cristã católica é questionada, a mesma fé que norteava toda a vida pessoal e civil das pessoas daquele período. A postura crítica da consciência humana gera um novo cenário social e cultural, o que pode ser respondido com questionamentos que corroborem o essencial da fé. A Igreja católica se flexiona diante deste início da Modernidade com uma postura julgadora da desobediência, provocando uma ruptura com a sociedade.

No século XVIII, continua uma revolução das ideias com uma postura anticristã. Com o Iluminismo, há a expansão do deísmo e Deus se torna um objeto ou se torna, conforme a filosofia dominante, um Deus em "eu". Percebe-se que tal movimento contraria, de certa forma, o Deus revelado por Jesus de Nazaré. A Revolução Francesa, por sua vez, inicia não contrária à Igreja, mas com apostas de uma modernidade política, haja vista que os ideais da Revolução Francesa são dados evangélicos laicizados: liberdade, igualdade e fraternidade.[130]

A secularização toca o mistério da encarnação no sentido de que nada neste mundo possui valor inferior, pois o Verbo confirma a dignidade do mundo. A religiosidade secular avança para um pluralismo espiritual; o que não constitui um crepúsculo de Deus.[131] A crise de instituições religiosas corrobora o despertar de um sono dogmático e percebe que a religião do outro pode dialogar com novos elementos, por exemplo, uma postura mística que não seja compreendida de forma tradicional, mas onde impera a caridade fraterna e as relações amorosas verdadeiras.

O conceito de Deus edifica a estrutura ritual e institucional da religião. Neste sentido, Jürgen Moltmann teologiza sobre o conceito teológico de Deus Pai, propondo a passagem de uma interpretação patriarcal para um patripassianismo trinitário. Evitando pensar apenas no sentido atrelado à imagem de poder, o qualificativo de Criador Onipotente e Senhor de todas as coisas, mas partindo da

---

[130] SESBOÜÉ, B., Ao serviço do anúncio do Evangelho hoje, p. 53. É necessário compreender que, diante destes acontecimentos, a postura da Igreja flexiona-se sobre si mesma com um instinto de autopreservação. Gregório XVI e Pio IX empenham-se contra a Modernidade e Pio XI com os escritos *Quanta Cura*, de 1864, e o *Syllabus*, que rechaçam o vínculo com os tempos modernos. Será com Leão XIII, com a Encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, que se estabelecerá um cuidado de abertura e reconhecimento da Modernidade.

[131] BINGEMER, M. C., Diálogo, experiência y testimonio, p. 140. A reticências da sociedade secular são com a religião secularizada, mas é interessada nas experiências espirituais. Portanto, a questão que surge é com qual imagem de Deus a religião se apresenta. É fato que o cristianismo histórico vive uma crise de suas instituições diante desta privatização da vida religiosa.

revelação de Jesus de Nazaré, o seu poder tornou-se um amor originário com todas as consequências de um relacionamento filial. A relação puramente patriarcal na religião torna-se política, pois funda a sociedade na imagem de um poder organizado com obediência, submissão, com *escassez trinitária.*[132] A libertação da imagem de Deus – um Deus que sofre com os seus filhos – desenvolve uma espiritualidade sensível ao tempo secularizado.

Ainda sobre a filiação, ela recai em amplos conceitos das obras humanas. Por exemplo, o ser humano, agindo, pode enfatizar que está diante de Deus como uma pessoa responsável por si mesma e pelo mundo, ou seja, a dimensão existencial mais ampla, holística. A filiação a partir do aspecto racional e do autoconhecimento direciona a forma de vida que o indivíduo assumirá. O autocuidado, e que é responsável pela forma particular que sua vida assumirá, sendo perceptível pelas suas ações, produção científica, artística, política, familiar etc. A abertura constante ao mistério permanece e há consciência da existência de uma realidade maior.[133] Deste modo: "Assim, a tarefa mais fundamental de uma teologia da secularização é colocar a análise conceitual da dupla responsabilidade do homem diante de Deus e pelo mundo em um contexto intelectual coerente"[134].

Como são plurais as relações filiais, plurais serão os acentos espirituais, místicos, de uma cultura secular. E por tal razão, os tradicionais conceitos de secularização parecem não contemplar a totalidade deste processo. Não obstante as forças ideológicas que se opõem às religiões, fomentando um secularismo, se percebe que o número de crenças aumenta, embora não identificáveis conceitualmente. Por isso, a secularização traz consigo o fomento da tolerância, pois variadas são as mudanças ideacionais, e isso gera uma sociedade sadia em muitas possibilidades. Enquanto construtora de sociedade, a secularização é a base lógica, com consequências como: o diálogo, a própria tolerância, a abertura ao novo etc.

A conquista da criatividade individual reclama o direito e a necessidade de ser diferente, protestando diante dos poderes de unificação[135]. O mosaico secular

---

[132] MOLTMANN, J., Il padre materno, p. 88.
[133] SHINER, L., Gogarten and the Tasks of a Theology of Secularization, p. 100.
[134] SHINER, L., Gogarten and the Tasks of a Theology of Secularization, p. 108 (a tradução é nossa): "Thus, the most fundamental task of a theology of secularization is to place the conceptual analysis of the twofold responsibility of man before God and for the world into a coherent intellectual context."
[135] DALFERTH, I., Radical Theology, p. 165.

torna-se gradativamente mais cativante, pois embora a religião tradicional cristã tenha tomado um âmbito privado na vida da pessoa, e haja uma crescente crítica à religião surgida desde a filosofia cartesiana e acrescida com os mestres da suspeita, essa continua a desempenhar importante papel na sociedade secular[136], de tal sorte que as versões secularistas que delineiam o fim da religião não se fundamentam. Neste sentido, assevera José Casanova:

> Pode-se distinguir dois tipos básicos de ideologias secularistas. O primeiro tipo são as teorias secularistas da religião fundamentadas em algumas filosofias progressivas da história que relegam a religião a um estágio superado. O segundo tipo são as teorias políticas secularistas que pressupõem que a religião é uma força irracional ou uma forma não racional de discurso que deve ser banida da esfera pública democrática. Eles podem ser chamados, respectivamente, de secularismos "histórico-filosófico" e "políticos".[137]

Esta fase em que a religião não encontra um término histórico caracteriza uma pós-secularização, ou seja, a religião não aparece mais intrinsecamente ligada ao tradicionalismo ou à ortodoxia, mas em contato direto com a política, no caso do Irã ou dos movimentos sociais, tal qual acontece na América Latina e sempre numa batalha pelo reconhecimento, o que José Casanova intitula de "ressonância". Em suma, acontecem dois movimentos no processo de secularização das espiritualidades, um que abrange o encontro com a realidade a partir da própria interpretação e outro que busca uma otimização interior:

> Assim, na segunda metade do século XX, nasceu uma segunda etapa. Uma fase que podemos chamar de pós-secular, caracterizada pelo reconhecimento do religioso

---

[136] KARPOV, V.; SVENSSON, M., Secularization, Desecularization, and toleration, p. 18. O termo plural "secularizações" é utilizado para expressar as mais variadas fontes e o papel da religião em determinadas sociedades. Por exemplo, o apelo à Jihad recebendo adeptos em países ocidentais; o papel do catolicismo contra o comunismo na Polônia e o martírio de teólogos da teologia da libertação em El Salvador, em 1989, quando caminhavam com os pobres massacrados por uma tirania, além de Dom Oscar Romero, que dedicou sua vida à conciliação nesse país. E no Brasil, a teologia da libertação nasce como sinal profético da contradição existente na sociedade, na qual a fé não corrobora com a injustiça. Naturalmente, se percebe a necessidade de uma teologia que pense a secularização com uma visão de futuro aberto, isto é, num viés escatológico, pois a ausência de tal reflexão pode causar um fracasso. Este exemplo é citado por Harvey Cox, na obra *The secular City*, p. 127-128, quando a Igreja Católica em Cuba apoiou o regime de Batista, e os cristãos, por carência de uma teologia da revolução, foram substituídos.

[137] CASANOVA, J., The Secular, Secularizations, Secularisms, p. 66-67 (a tradução é nossa): "One can distinguish two basic types of secularist ideologies. The first type are secularist theories of religion grounded in some progressive stadial philosophies of history that relegate religion to a superseded stage. The second type are secularist political theories that presuppose that religion is either an irrational force or a nonrational form of discourse that should be banished from the democratic public sphere. They can be called, respectively, 'philosophical-historical' and 'political' secularisms."

> como elemento que convive com os elementos mais característicos da modernidade. A característica dessa fase é a perda de poder das instituições religiosas clássicas e o surgimento de uma religião à la carte e uma espiritualidade difusa que acompanha a construção da identidade. O religioso é entendido como algo mais maleável, construível e variável. Esta etapa seria definida pela máxima "quanto mais razão, mais pluralidade religiosa".[138]

As espiritualidades assim entendidas continuarão possuindo um aspecto antropocêntrico e técnico, consoantes as características da secularização já mencionadas, isto é, a modo de mercado e conveniente para suportes imunológicos ou bálsamos diante das intempéries da existência. Contudo, permanece a diminuição da religião organizada institucionalmente. Peter Berger denomina "situação de mercado" a vida religiosa neste tempo, em que a pessoa não mais é obrigada a aceitar uma determinada religião, por isso, ela passa a ser oferecida com as suas capacidades de consumo.[139]

De tal modo, a secularização afeta a religião; esta precisa pensar suas estruturas, pois a lógica de mercado é mutável, enquanto aspectos dogmáticos não o são. Por esta razão se reafirma que é preciso analisar as características de uma religião numa era secular. A questão da credibilidade da religião, que em Jürgen Moltmann é considerado sobre o aspecto da relevância pública – e que será tratado no capítulo final desta tese –, foi um dos marcos provocadores de uma crise e alavanca para a secularização da consciência.[140] Configura-se a mutabilidade como primeiro aspecto da religião secular. Opondo-se ao tradicionalismo, a religião há de buscar a satisfação do consumidor, uma "espiritualidade à moda", por isso esta identificação com a consciência secularizada, o que pode subtrair ou minimizar a dimensão mistérica propriamente dita, sendo esta a terceira característica. O quarto aspecto constitui um retorno à esfera privada da vida, atendendo as necessidades emocionais dos interessados enquanto não se valoriza a dimensão pública, principalmente em ordem política. O quinto aspecto diz respeito à "era do laicato" entendido como uma população de consumidores, e recaindo no sexto aspecto,

---

[138] QUINTANA, O.; CASANOVA, X., The final dissolution of religions or the las Stage of Secularization, p. 10 (a tradução é nossa). "Therefore, in the second half of the 20th century, a second stage was born. A stage that we can call post-secular, characterized by the recognition of the religious as an element that coexists with the most characteristic elements of modernity. The characteristic of this stage is the loss of power of the classical religious institutions and the rise of a religion à la carte and a diffuse spirituality that accompanies the construction of identity. The religious is understood as something more malleable, constructible, and variable. This stage would be defined by the maxim, 'the more reason, the more religious plurality'."

[139] BERGER, P., O dossel Sagrado, p. 180.

[140] BERGER, P., O dossel Sagrado, p. 157.

aquele de psicologizar os produtos, trabalha-se, por exemplo, a saúde mental e não alguns dogmas da religião.[141]

Fato é que o pluralismo dificultou o monopólio de qualquer religião, não é possível gerar um sistema a partir da consciência religiosa dominante, o que, concomitantemente, acarreta um empenho em pensar sua própria plausibilidade e impulsiona um diálogo entre as religiões para a compreensão da totalidade das necessidades do ser humano hoje.

Surgiu uma expressão cativante na teologia sobre o cristianismo enquanto "uma maneira de ser", uma espiritualidade de presença no mundo. Tal orientação acrescida de uma espiritualidade pós-religiosa encontra um ponto de intercessão na caridade, contribuindo para compreender a maneira de viver no mundo como o lugar privilegiado para a santificação.[142] Desta forma, são incorporados três elementos essenciais para a relação sagrada e profana, a saber: fé e religião, valor antropológico e o coração da pessoa humana.

Compete pensar um dado específico da espiritualidade num tempo secular recorrendo a Dietrich Bonhoeffer (1906 -1945), um pastor, teólogo alemão e mártir. Em suas reflexões teológicas, deparou-se também com o desafio do pensamento iluminista diante da fé e, com radicalidade e coerência, sobretudo, se fez resistência diante do poder nazista.

Dietrich Bonhoeffer, na carta de 30 abril de 1944, comenta sobre uma roupagem do termo "religioso" utilizada pelo mundo moderno. Termo que está opaco do real significado, pois era um pilar estabelecido a priori nas pregações religiosas há 1900 anos e não encontra incidência prática – quer pelo ateísmo crescente, ou pelo testemunho daqueles que professam a fé cristã ou ainda porque diante da Guerra, aqueles que ocupam um posto privilegiado no contexto religioso não esboçaram reações de vilipendio. Assim, o pastor mártir procura falar de Deus em forma secular e escreve:

> o "cristianismo" sempre foi uma forma (talvez a verdadeira) da "religião". Ora, se um dia evidenciar-se que esse *a priori* nem existe, mas foi uma forma de expressão historicamente condicionada e passageira do ser humano, se, portanto, as pessoas

[141] BERGER, P., O dossel Sagrado, p. 188-193. É importante salientar que as posturas das religiões são determinadas por algumas características diversas: países em que estão, classe social, tradição mais antiga etc. E serão a secularização, a pluralização e a "subjetivação" a nortear as religiões em seu futuro (p. 218).
[142] GEFFRÉ, C., Désacralisation et sanctification, p. 93; 112.

> tornarem-se radicalmente arreligiosas – e acredito que em maior ou menor grau esse já seja o caso[...]"[143].

De tal forma, Bonhoeffer elucida o significado de um cristianismo arreligioso, isto é, sem a presença de uma instituição religiosa, sem pressupostos metafísicos. A problemática em torno do debate da secularização encontra aqui um ponto de flexão, afinal, está sendo considerada progresso na criação e impede agora a possibilidade de falar de Deus. Há um pressuposto sociológico que precisar ser considerado, político e linguístico, como acima mencionado, sobre o nome paterno maternal de Deus, e isto constitui um problema teológico.

O problema teológico diz respeito ao próprio emprego das palavras que mudam consoante a cultura. Neste sentido, o tempo da cristandade, de uma era constantiniana já é passado. Alguns termos ocupam significados diversos, mas o nome "Deus" continua ainda com um emprego estrito. O que se impõe à fé é pensar quais termos utiliza numa cultura secular para falar de Deus e, portanto, qual espiritualidade proporciona.

Deus também se torna um assunto político, não convém o uso de um vocabulário anacrônico, quer mitológico quer metafísico. E justamente por ter a incidência entre a história profana e sagrada, há de se pensar uma linguagem histórica num horizonte histórico. Os acontecimentos na história são acontecimentos políticos, desde os naturais àqueles provocados por mudanças sociais.[144] Deus vem ao encontro do ser humano. Pensando nesta relevância para uma espiritualidade madura secular, Harvey Cox assevera: "Caso a teologia deseja sobreviver e fazer algum sentido para o mundo contemporâneo, ela não deve nem se apegar a uma visão de mundo metafísica nem colapsar num modo mítico. Ela precisa entrar no léxico vivo do homem urbano-secular[145]". E ao mesmo tempo precisa pensar a totalidade da vida de Jesus de Nazaré para não cair na armadilha de fragmentação. Nos termos de Dietrich Bonhoeffer, se olha a totalidade da

---

[143] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 370.

[144] BONHOEFFER, D., Ética, p. 118. O autor comenta sobre a virtude fé e a graça que salva, mas que elas seriam falsas se não acompanhadas pela caridade e pela esperança, enquanto teologiza sobre o "último e o penúltimo".

[145] COX, H., The secular city, p. 297 (a tradução é nossa): "If theology is to survive and to make any sense to the contemporary world, it must neither cling to a metaphysical world-view nor collapse into a mythical mode. It must push on into the living lexicon of the urban-secular man." Sobre os nomes empregados ao chamado de Deus, percebe-se as relações familiares com o termo Pai; políticas com o termo Rei e, ocupacionais com o termo Pastor, sendo este não muito comum numa era secular.

encarnação, crucificação e ressurreição. Assim, se conhece respectivamente o amor de Deus, o seu juízo e a sua vontade sobre toda a vida. Estes três aspectos não podem ser separados para não cair no exclusivismo de compromissos resolvidos ou quando fundados exclusivamente na cruz e na ressurreição, podendo cair num radicalismo ou na fantasia.[146]

Esta secularização da religião cristã coloca o cristianismo ao interno de suas estruturas, fazendo perceber as exigências da sociedade secular, não apenas significando que Deus não esteja no mundo, mas que, de certa forma, o mundo sem o devido diálogo retira Deus dos múltiplos cenários, caindo no secularismo. A secularização é um desafio à fé cristã. O olhar crítico de Dietrich Bonhoeffer sobre o cenário social, político e religioso que experimentou no Ocidente do seu tempo o leva a concluir que: "E não podemos ser honestos sem reconhecer que temos que viver no mundo – *etsi deus non daretur*. E reconhecemos justamente isto – perante Deus! Deus mesmo nos obriga a este reconhecimento"[147]. Este é o passo da maioridade, esta é a prospectiva de Bonhoeffer, viver com Deus, diante dele e sem Ele. Este modo de crer, com o abandono do sentido do termo religioso dominante, é, por força, um abandono da religião, contudo, não implica o abandono da fé. A ênfase é antropológica, pois coloca o ser humano no centro, interpretando as beatitudes evangélicas no horizonte da história.

A mensagem cristã é de liberdade, uma espiritualidade que não abandona o ser humano e o incentiva a assumir as responsabilidades que o realizam universalmente. Há, neste sentido, o enfoque cristológico em permanente intercâmbio com o humano, o divino e o humano se tocam, não se rompem, não se anulam, ou seja, viver a mensagem do Reino implica viver a mensagem de Jesus de Nazaré, afinal, ele encarnado e crucificado se manifesta ressuscitado com estas marcas, e que delineiam a história do Ocidente. A Igreja, adverte Bonhoeffer, está ligada a esta herança histórica e por isso não se isenta de seus compromissos históricos, se preocupa e se organiza em torno a eles.[148]

---

[146] BONHOEFFER, D., Ética, p. 126.
[147] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 487.
[148] BONHOEFFER, D., Ética, p. 105. Merece destaque o passo adiante da resistência de Bonhoeffer. Junto com outros teólogos, se afasta de uma igreja emparelhada a uma política nazista e iniciam o movimento de uma "pequena Igreja" com a declaração teológica de Barmen. Tal fato certifica o discurso arreligioso, pois a dimensão da acolhida de Deus não diz respeito à religião, mas à fé.

Uma análise do sentido secular da mensagem do Evangelho é apresentada por Paul Van Buren, que assim diz: “Muitos teólogos modernos dizem que uma das maiores dificuldades que o cristão enfrenta é a relação entre a religião e a fé cristã”[149]. O teólogo inicia falando da questão da linguagem, mas comenta a teologia de Rudolf Bultmann que define a religião como desejo do ser humano de escapar deste mundo. O avanço de Paul Van Buren reside no fato de que ele pensa o modo da religião agir e critica, o que ele chama de moda, impor o Evangelho contra a religião cristã, pois isto denota o sentido de que o primeiro é o caminho de Deus para o mundo, enquanto o outro, isto é, a religião, é o empenho do ser humano em definir Deus.[150]

Paul Van Buren, com organizado discurso cristológico, analisa o significado secular do Evangelho e conclui a via empírica como qualificatória de sua pesquisa, isto é, a incidência histórica está além de uma metafísica do Reino:

> Finalmente, a linguagem da fé possui significado quando se refere ao “caminho de vida” [...] não é um conjunto de afirmações cosmológicas [...]. Ele contém elementos de admiração, temor e culto, mas está ligado a uma convicção básica concernente ao mundo e ao lugar do homem nele, que se relaciona diretamente com decisões e ações.[151]

A espiritualidade religiosa na época secular encontra um humanismo cristão dialogal, não um humanismo exclusivo. A reviravolta antropocêntrica, o eclipse da graça em elevação única ou exacerbada da razão, o esvaziamento do mistério e um esfumaçamento da visão religiosa sobre Deus são alguns elementos que planteiam a espiritualidade numa época secular.

Recorda-se que a secularização é um processo complexo e, por isso, algumas vezes parece contraditório ou paradoxal. Não obstante, o apelo à tese simplista de que a religião deve afastar-se da razão acontece um movimento que busca ter, na própria religião, uma teologia menos elaborada. O exemplo deste processo acontece quando o método da ciência natural ofusca aquela metodologia escolástica. Além

---

[149] BUREN, P., The secular meaning of the gospel, p. 81 (a tradução é nossa) “Many modern theologians say that one of the major difficulties confronting the Christian who it himself between religion and Christian faith.”

[150] BUREN, P., The secular meaning of the gospel, p. 84.

[151] BUREN, P., The secular meaning of the gospel, p. 101 (a tradução é nossa). “Finally, the language of faith has meaning when it is taken to refer to the Christian ‘way of life’ […]; it is not a set of cosmological assertions […]. It contains elements of wonder, awe, and worship, but it is bound up with a basic conviction concerning the world and man's place in it which bears directly on decisions and actions.”

da provocação de um desencantamento, neste cenário a reação foi o abandono de pregações devocionais e cristológicas e reagiu com ênfase no moralismo externo.[152]

A plenitude moral do ser humano é buscada pela sua liberdade de consciência e encantamento com uma proposta ou oferta. Neste sentido, entram em questão as formas de vínculo entre as pessoas. O vínculo formado na sociedade secular é amplo, gerado por afinidades ou por razões profissionais, difere daquele modelo clássico, das relações familiares e por pertencimento a uma mesma comunidade religiosa. A proposta de identificação e reconhecimento constitui critério para a espiritualidade secular e tal fato pode gerar um benefício escatológico, pois, superando um conceito de comunidade fechada, abre-se a uma supercomunidade. Por isso, o humanismo presente na fraternidade universal reforça-se como ponto dialogal em vista do bem comum, e neste sentido Taylor argumenta:

> A força vital dessa nova relação é *ágape*, que jamais pode ser compreendida simplesmente como um conjunto de regras, mas, ao contrário, como a extensão de um determinado tipo de relação, que se propaga numa rede. A Igreja representa, nesse sentido, uma sociedade puramente de redes, muito embora de um tipo totalmente sem paralelos, na medida em que as relações não são mediadas por nenhuma das formas históricas de relacionamento: parentesco, fidelidade a uma líder ou o que for. Ela transcende todas essas, porém não numa sociedade categórica baseada em similaridade dos membros, como a cidadania, mas, sim numa rede de relações de *ágape* sempre diferentes.[153]

Charles Taylor aponta a dificuldade da Igreja em consentir plenamente este modelo e, por algumas posições sobre as necessidades do ser humano, o trata de forma pueril. Com um exemplo específico, se observa o modo como apresenta a necessidade de salvação, estrutura uma postura dogmática disciplinar que apresenta o transcendente como um obstáculo, não obstante a resposta.[154] Críticas atuais à postura de fé apelam por viés psicológico interpretativo de uma postura infantil à decisão de crer. Contudo, a adesão à fé consiste no empenho pela busca da verdade. Desde o axioma de Anselmo de Canterbury, *fides quaerens intellectum*, os estudos

[152] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 275-276.
[153] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 339.
[154] Esta é uma questão central para o debate desta tese. O transcendente é ora apontado como obstáculo ao bem da pessoa, ora como resposta às mais variadas petições. Essa religião não esclarecida permitiu o uso indevido da fé religiosa por líderes ao longo da história: Stalin, Hitler e, no Oriente, figuras como Bin Laden, ou uma religião em torno do líder político, como a figura de Kim Jong-Um.

e encíclicas sobre a relação entre fé e a razão, o diálogo com as ciências, postula-se uma maioridade fiel.[155]

O que se deseja enfatizar neste momento sobre a reflexão de uma espiritualidade secularizada é a ênfase no estado pueril da fé mediante uma "certeza" da morte de Deus. No primeiro momento, os defensores desta tese argumentam que estão alicerçados na ciência e por ela caminham ao ateísmo, mesmo adeptos ou diante de espiritualidades plurais. Por isso, há uma lacuna na argumentação ao defender a morte de Deus propondo uma nova ética.[156]

2.4
Reflexões conclusivas do capítulo 2

A intenção deste capítulo consistiu em demonstrar o valor da história para consciência e inteligência cristã e como esta visão da história fomenta o compromisso histórico graças ao ato criador inicial e a encarnação, de tal forma que a secularização é concebida como consequência legítima do processo de evolução e do próprio agir do cristianismo. Assim segue-se uma síntese.

1. Foi apresentado o conceito de história e a forma como o cristão faz experiência dela. A história que fora concebida como um vale de lágrimas, lugar de sofrimento e dor, encontra o seu valor na verdade da Criação e na própria encarnação quando o Verbo se faz história e vive a história humana. Assim, a história é um lugar teológico e nela aconteceu a autocomunicação divina, expurgando separação radical entre o Criador e a criatura. Tal compreensão auxilia a perceber o conceito de escatologia enquanto a construção de uma história no aqui e agora a partir da realidade de Jesus de Nazaré com os valores do Reino de Deus. Não obstante, existem interpretações prejudiciais para a vinda do Reino que culminam na heresia milenarista. Além da aplicação contábil de um tempo em que o Senhor será rei, o milenarismo é *qualitativo* a seu modo, pois articula uma forma violenta e excludente de agir, ligando a soberania religiosa à forma do Estado.

---

[155] "A fé busca a inteligência". Esta frase aponta a essência da teologia. Ao longo da atividade teológica, os seus diversos aspectos são iluminados progressivamente e respondem às exigências de cada tempo e contexto sociocultural. A teologia é a atividade daquele que crê, que sente a necessidade de conhecer melhor o que acredita e cooperar com a sociedade a partir da mesma crença, ou seja, desde o mistério de Deus, de Cristo, a relação com as Pessoas divinas, com os outros e com o criado.

[156] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 664-669. Percebe-se um caminho que abre horizontes para uma cultura de fé que afirme a vida quotidiana, não negue o humanismo secular e faça um apelo à uma teologia da história.

Resultados ligados à teologia do domínio, teologia da prosperidade, um sionismo mal interpretado biblicamente ou conforme a história da Igreja. Além da sua utilização criminosa, o milenarismo é abuso de uma fé não amadurecida.

2. A história, portanto, é a história do Emanuel com a toda a humanidade. O Cristo que sofre a *kenosis*, esvazia-se a si mesmo para ir ao encontro do outro, assumindo as dores, as angústias e as alegrias de todos. Um Cristo identificado com o menor, com o pobre, com o excluído. Embora, possa ser pensada a partir da história eclesiástica ou articulada com a perspectiva de existir o regimento de uma cidade a partir de princípios evangélicos, a história caminha para a parusia enquanto lida com as sombras das maldades. Agostinho recorda que foi a decadência moral do Império Romano que alavancou sua derrocada. Reforça ainda que a forma de economia detinha o poder nas mãos de poucas pessoas.

3. Apresenta-se um jeito de conceber a história – a unicidade da história divina com a história profana. Pensamento ecumenicamente compartilhado pelo teólogo Jürgen Moltmann, pela TdL, com Ignácio Ellacuría e Gustavo Gutierrez, e testemunhada de modo litúrgico e práxico pelo ortodoxo Paul Evdokimov. Isto não significa uma visão triunfalista da história, mas assegura que a história da salvação comporta o movimento de sinergia, a íntima ligação do humano com o divino. Esta sinergia implica que não se pode atribuir a Deus a libertação sem a máxima cooperação do ser humano. O viés escatológico surge naturalmente, pois todas as obras de libertação, toda a liturgia ritual e da vida, estão voltadas para a unidade com o Deus e a construção de seu Reino. As implicações eclesiológicas seguem a mesma semântica – unida a Cristo orienta cristicamente a sociedade num profícuo diálogo.

4. A DV reza que a Escritura se constitui fonte da teologia. Foram pesquisadas as raízes veterotestamentárias da secularização e assim fica sintetizado: o desencantamento do mundo, próprio da secularização, acontece com o relato da criação com o mandamento para o ser humano trabalhar e dominar a terra. Consoante a libertação do povo do Egito, o governo não é mais considerado sacral, precisa sair da escravidão. O Novo Testamento, com a pregação de amar os inimigos e fazer a justiça, estrutura uma sociedade secularizada. E na dimensão religiosa, a ligação com o divino é de forma direta, pois o véu do trono foi rasgado, não sendo obrigatória a dependência das instituições religiosas tradicionais. Logo, são multiplicadas as espiritualidades que servem como um ponto de diálogo e não

como oposição destrutiva. Vale recordar que a oposição radical à fé cristã configura o secularismo.

5. A secularização significa a emancipação do ser humano diante das instituições tradicionais, de aprisionamentos da razão por quaisquer metafísicas. Ela está para o progresso humano com a explosão das ciências e da técnica. A Igreja, neste sentido, torna-se não mais a única detentora das decisões, mas uma voz que possui o direito e o dever de falar com a sociedade secularizada e participar ativamente das políticas, formando um novo *ethos* consoante os valores do Reino de Deus. Por atuar em diversas esferas da vida e não estar ainda finalizada, a secularização é um processo. Ainda é utilizado o termo "secularizações", pois toca não somente a fé cristã. Superando a forma anacrônica do cristianismo, a secularização possibilita a dessacralização, reconhecer a mundanidade do mundo, perceber o valor da existência humana além das conjunturas elaboradas pela religião, o cristianismo convencional com suas estruturas mentais é "atualizado" e se coloca como um serviço ao mundo.

3
A teologia política

No capítulo anterior, foi abordada a concepção teológica da história e que ela é um lugar teológico, o lugar da encarnação, por isso, o lugar legítimo. A história da salvação é a unicidade da história divina e da profana. Assim, a Igreja percebe o progresso histórico com o processo de secularização. A secularização não confere apenas a derrubada definitiva da Igreja como o exclusivo sistema social e cultura identitária seguida da adaptação dos valores religiosos. Ela é também o amadurecimento de valores da fé, com o seu engajamento público que será capaz de testemunhar a identidade da própria fé. A Igreja irá contribuir profeticamente e criticamente com crescimento do Reino dos céus.

Este capítulo aborda a compreensão do agir da Igreja na sociedade a partir da ótica de uma teologia política (TP)[157]. Em seus primórdios, a Igreja possuía uma relação sustentável com o poder político. Na sequência, será apresentada a era constantiniana, com todos os privilégios que a Igreja possuía na sociedade, caminhando pelo período da cristandade até encontrar um expoente de teologia política segundo Carl Schmitt. Esta teologia política, instrumento do Estado nazista, contradiz a verdade do amor, obrigando a conceber sempre a relação social entre amigo e inimigo. Como primeira resposta, Eric Peterson reflete que nenhuma ideologia política pode encontrar, no dogma da Santíssima Trindade, defesa de suas arbitragens. Logo, não se pode utilizar a Igreja para defender uma ideologia partidária. Johan Baptist Metz introduz o termo "nova teologia política" corrigindo o processo de privatização da fé e sua utilização em prol do poder político. Mesmo refletindo com Metz no início da TP, esta parte do trabalho não abordará

[157] A expressão "teologia política" foi cunhada por Marco Terenzio Varrone (116-27 a.C). Foi um grande erudito e autor de várias obras (cerca de 600), entre elas uma enciclopédia composta por 25 livros, com o título De Lingua Latina. A maioria está perdida (TAGLIA, A., Introdução, p.9-35). O conceito foi citado por Teruliano na obra *Ad Nationes II*, 1-9 e por Eusébio de Cesareia em *Praeparatio Evangelica IV*,1 e refletido por Agostinho (NICOLATTI, M.; SARTORI, L., Teologia politica, p. 20). A parte que compete a este trabalho está presente na obra *Antiquitates rerum divinarum*, transmitida por Agostinho na obra *Cidade de Deus*. Agostinho apresenta os três tipos de teologia, conforme a distribuição de Varrone: a fabulosa, a natural e a civil: este terceiro tipo é o político. "A terceira espécie é a que, nas cidades, os cidadãos e principalmente os sacerdotes devem conhecer e praticar. É nela que se vê quais os deuses que cada um deve oficialmente venerar, com que ritos e com que sacrifícios. [...] A primeira é a teologia que melhor se acomoda ao teatro, a segunda ao mundo, a terceira à cidade" (AGOSTINHO, Cidade de Deus, v.1, 6,5). Destarte, no século XX, a expressão "teologia política" é retomada por Carl Schmitt, contudo, com outra perspectiva.

detalhadamente a teologia política de Jürgen Moltmann, que será o conteúdo do último capítulo deste trabalho. A comunidade primitiva era essencialmente escatológica, e com o avanço do tempo configura-se uma estrutura privatizante da fé, com abordagens orientadas a esse sentido, de tal forma que a secularização é um processo de desconstrução dessa atmosfera. O "sagrado" cristão é aquilo que permanece ao longo de toda a história, logo, a TP como ato hermenêutico e prático analisa escatologicamente a realidade para um olhar outrem às conjunturas atuais. A desconstrução precisa ser testemunhada pela Igreja que contribuirá nas desconstruções necessárias da sociedade.

Assim, se seguirá o diálogo com a TdL, que pela sua práxis contribui significativamente com a política na compreensão ampla do termo, e com algumas teologias com dimensões políticas, tais como a teologia feminista, a teologia negra, a teologia relacionada à natureza.

3.1
A era constantiniana

A escatologia enquanto configuradora de uma comunidade cristã é, por sua natureza, contribuidora na estruturação de uma sociedade.[158] A fé apocalíptica da comunidade primitiva e do povo israelita caracteriza uma vida em vista de um futuro e neste futuro encontra a razão da existência. A espera de um Messias conduz a tensão até a conclusão da história. O Messias esperado receberá poder e glória, o seu Reino não terá fim. A figura bíblica do Filho do Homem assinala a figura do messianismo veterotestamentário. Por isso, é possível dizer que o Reino de Deus se identifica com o Reino de Davi.

No tempo de Jesus, mais especificamente em seu julgamento sob Pôncio Pilatos, se percebe claramente a afirmação de que o Reino de Deus está neste mundo embrionariamente e se desenvolve – embora não seja deste mundo – conforme a narrativa de João 18. A consequência para a vida dos primeiros cristãos é a tomada de consciência de que estão inseridos politicamente no seio do Império romano.

[158] KUZMA, C., O futuro de Deus na missão da esperança, p. 20. A adjetivação performativa é uma expressão cunhada por Cesar Kuzma. Observa-se que a sua intenção é reconhecer a "escatologia performativa" ou "esperança performativa" de tal forma consolidando a sua tese de que a missão cristã acontece "na esperança" com implicações teológicas e práticas.

No Novo Testamento, encontra-se um binário sobre o Estado, o poder civil. Em Romanos 13, este é entendido como um ministro de Deus que conduz a pessoa a realizar o bem, e em Apocalipse 13, o Estado é apresentado como emissário de Satanás enquanto manifesta o culto idolátrico.[159]

Com Oscar Cullmann, há uma abordagem sobre a relação do judaísmo e do cristianismo primitivo com o Estado, sendo o primeiro uma experiência de longa data. Uma característica determinante é a negação cristã de uma teocracia, qualificando-a como algo satânico, pois não há identificação plena entre Estado e Reino de Deus. O judaísmo é perseguido pela orientação teocrática. Um grupo de resistência aos romanos é constituído pelos zelotas. O zelo deste grupo reivindicava uma guerra santa que já era preparada em segredo, escalada com pequenos ataques isolados, até chegar a uma guerra que resultou na destruição do Templo no ano 70.[160]

Jesus de Nazaré apresentava suas críticas ao Estado, não o aceitando como algo definitivo. Simultaneamente, Jesus estava além dos *grupos sociais* antagônicos, zelotas, publicanos, pois em seu círculo de discipulado havia representantes de todos.[161] Desde a origem da pregação do Evangelho é conatural a dimensão política e este fato é de total relevância, pois toca a índole escatológica da fé.

O cristianismo primitivo aponta para um paradigma de uma relação histórica com o poder político. A oposição feita pela fé não corresponde ao poder constituído, não nega a responsabilidade e as funções deste, mas quando este se transforma numa encarnação maligna exercendo o poder como domínio, usurpando os direitos legais, a fé manifestará de modo legítimo a sua contribuição.

Ao longo do processo histórico, cresce a hostilidade para com os cristãos. Além da não adoração ao Imperador, por volta do ano 64 os cristãos sofrem novas acusações, são caluniados por carências interpretativas, sendo mencionados como praticantes do incesto, pois se chamavam de irmãos; são considerados praticantes

---

[159] CANTALAMESSA, R., Da Gesù a Costantino: politica ed escatologia dal Nuovo Testamento alla svolta costantiniana, p. 39.
[160] CULLMANN, O., Dio e Cesare, p. 19. É importante salientar que apesar de Jesus ter sido morto pelo poder romano enquanto um zelota, Jesus não o era. De fato, Jesus cativava muitos membros deste grupo, mas sempre deixava explicita a sua particular posição. Destaca-se a imagem evidente no momento de sua prisão quando o discípulo Pedro corta a orelha do soldado romano, sendo repreendido por Jesus conforme a narrativa de João 18.
[161] CULLMANN, O., Dio e Cesare, p. 28.

do canibalismo, sobre o aspecto da eucaristia. Contudo, a razão apresentada por Nero para a perseguição aos cristãos é por serem uma *superstitio nova*, uma nova religião.[162] A piedade é transformada em política, pois desde o ano 12 a.C. Augusto encorpou a dignidade de *Pontifex Maximus* ao Principado, por sua vez Julio Cesar se fazia celebrar como o Salvador dos seus súditos e Antíoco IV de Antioquia recebe o título de "Epifanes", ou seja, a manifestação da divindade. Seguindo a mesma lógica, após Nero, outros imperadores continuaram a perseguição aos cristãos.

A hostilidade persiste até a revolução constantiniana no início do século IV, buscando a unidade do Império. Com o "Edito de Milão" é reconhecida a liberdade da religião, a liberdade do culto cristão, a suspensão das restrições contra os cristãos, a devolução das posses, o reconhecimento explícito de que os cristãos formam uma corporação de direito.[163] A religião possui a liberdade em seus assuntos internos, embora seja o Imperador um "bispo externo", que, por direito, convoca o Concílio Ecumênico. Será no ano de 380 que o Império se tornará política e juridicamente cristão com o Imperador Teodósio:

> É nossa vontade que *todos os Povos que são governados pela administração de nossa clemência, professem a religião que o divino Pedro, o Apóstolo deu aos romanos*, como a religião que ele introduziu coloque manifesto inclusive hoje em dia. É evidente que esta é a que professam o Pontífice e Pedro, bispo de Alexandria, homem de santidade apostólica; isto é, segundo a disciplina apostólica e a doutrina evangélica, temos de crer na Divindade única do Pai, do Filho e do Espírito Santo, sobre o conceito de uma majestade igual e de Santíssima Trindade. *Ordenamos que os que seguem esta lei são chamados cristãos católicos*. Os demais, no entanto, aos quais julgamos estar dementes e loucos, sofrerão a infâmia dos dogmas heréticos; seus lugares de reunião não se denominarão com o nome de igrejas e serão destruídos em primeiro lugar pela vingança divina, e despois pela retribuição de nossa iniciativa, que tomaremos de acordo com o juízo divino.[164]

---

[162] SORDI, M., I cristiani e l'impero romano, p. 61-63.
[163] SALVADOR, C. C., Teologia polítia, p. 101.
[164] TEODÓSIO apud SALVADOR, C. C, H., Teologia da história, p. 104 (a tradução é nossa): "Es nuestra voluntad que *todos los Pueblos que son gobernados por la administración de nuestra clemencia, profesen la religión que el divino Pedro, el Apóstol dio a los romanos*, como la religión que él introdujo pone de manifesto incluso hoy día. Es evidente que esta es la que profesan el Pontífice y Pedro, obispo de Alejandria, hombre de santidade apostólica; esto es, según la disiciplina apostólica y la doctrina evangélica, hemos de crer en la Divinidad única del Padre, del Hijo edel Espíritu Santo, bajo el concepto de una majestade igual y de Santísima Trindad. *Ordenamos que los que sigan esta ley sean llamados crsitianos católicos*. Los demás, empero, a los cuales juzgamos estar dementes y locos, sufrirám la infâmia de los dogmas heréticos; sus lugares de reunión no se denominarán con el nombre de iglesias y serán destruídos en primer lugar por la venganza divina, y después por la retribuición de nuestra iniciativa, que tomaremos de acuerdo con el juício divino".

Em suma, após a liberdade e depois da exclusividade da religião cristã católica, se estabelece um cesaropapismo. O imperador, portanto, faz uma ingerência no campo eclesial e teológico; assim se faz a passagem do Sumo Pontífice para "protetor" da Igreja. Os bispos recebem tratamento especial com privilégios estendidos ao clero, fazendo da Igreja um poder de grandes horizontes dentro do Império.

A era constantiniana é inaugurada com Constantino, mas se alarga ao longo da história. Embora sejam criticadas pelos historiadores as razões da conversão de Constantino, ela se constitui um marco. Se trata ainda de um dinamismo coletivo a serviço da esperança terrestre do Reino de Deus. A fim de conceituar o termo "era constantiniana", é preciso deixar claro que não significa um período histórico determinado, mas

> [...] é um tempo no qual é desenvolvido e depois fixado por séculos um complexo mental e institucional nas estruturas nos comportamentos e por fim na espiritualidade da Igreja, e isto não é somente um fato, mas como ideal. Nós somos assim arrestados através muitos séculos durante os quais este mito continua, bem além do período constantiniano e além do Império romano.[165]

Este complexo mental e institucional na Igreja penetra no feudalismo europeu, que com experiências econômicas e políticas diversas às experiências institucionais gera discussão, pois a cristandade enfrenta um mundo novo. Como já mencionado no capítulo anterior sobre a historicidade da salvação, a encarnação da Igreja no mundo não constitui um mero acidente, mas uma condição de sua existência.

A aliança entre os poderes espirituais e temporais é a consequência principal da era constantiniana. Um aspecto positivo desta aliança diz respeito à efusão dos valores cristãos na sociedade sobre o Direito romano, tais como a libertação dos escravos, a proibição do comércio de crianças, a usura. A lei civil torna obrigatória a virtude. A aliança favorece o Estado, pois possuindo apenas uma única religião, um único Deus, tem um único Imperador. Com este interesse político, o próprio

[165] CHENU, M-D., La fine dell'era costantiniana, p. 9 (a tradução é nossa) "è un tempo in cui, si è sviluppato e poi si è fissato per secoli, un complesso mentale e istituzionale nelle strutture, nei comportamenti e perfino nella spiritualità della Chiesa, e questo non solo di fato, ma come ideale. Siamo così trascinati attraverso parecchi secoli, durante i quali questo mito continua, ben oltre il período costantiniano e oltre l'Impero romano."

Estado se torna um braço secular da religião.[166] Um exemplo deste enlace se encontra em Agostinho, quando pede à polícia do Império intervenção quanto aos donatistas.

A era constantiniana marca também a submissão do Estado às exigências do Evangelho. Ilustra esta sentença o fato de o Imperador Teodosio precisar reconhecer publicamente a sua culpa para ingressar novamente à comunhão, ou ainda a consagração dos reis feita pela Igreja; e ademais, no período feudal, o juramento como um "sacramento" que santifica a obediência ao senhor feudal como sinônimo da obediência a Deus.

Neste sentido a Igreja que penetra o consciente individual agora delineia o consciente coletivo, ocupando-se de áreas como a segurança social, hospitalar e escolar. Marie-Dominique Chenu concebe esta característica elocubrando sobre a era constantiniana: "A paz, que é a miragem dos povos e dos príncipes, é doutrinal e politicamente cristã" [167]. A cristandade é, portanto, estatizada e existem os Estados Cristãos. A Igreja é um organismo oficial e até a Revolução Francesa ela é uma ordem na cidade.

Almejando a pureza evangélica, são eliminados elementos políticos, o que expõe apenas a influência da Igreja e não a sua potência – e aqui convém ler a dimensão escatológica desta potência. Dá-se, deste modo, que a autoridade é compreendida como um atributo de tal potência e não como um serviço. Esta relação entre Igreja e Estado atribuiu à Igreja uma organização ao modo do poder romano, bem como a língua para comunicar o Evangelho e administrar os sacramentos, e acrescenta-se ainda a erupção do primado da razão sobre as demais formas de viver.

Além do aspecto cultural, prevaleceu a incidência da visão antropológica. O ser humano é entendido a partir de sua natureza idêntica e, todavia, existe uma visão idealística da pessoa, seja teológica, jurista seja filosófica, que com o passar do tempo, a partir das revoluções, será substituída por visão de pessoa política. Acrescenta-se ainda o dualismo – matéria e espírito – que desemboca na divisão

[166] Neste sentido, CASTILLO, J. M., Jesus – A humanização de Deus, p. 224-281, no capítulo 6: O dogma cristológico e a teologia política da Igreja antiga.
[167] CHENU, M-D., La fine dell'era costantiniana, p. 17 (a tradução é nossa). "La pace, che è il miraggio dei popoli e dei principi, è doutrinalmente e politicamente cristiana".

entre as coisas espirituais e as coisas inferiores, aquelas que estão em torno do espírito, gerando um espiritualismo.

Por fim, na dimensão econômica-social, a era constantiniana possui uma economia cristã, uma sociologia e filosofia cristãs. Todavia, a fé não é ligada a determinada economia ou política. A cristandade não é a Igreja. Constitui-se como uma organização temporal, passível de mudanças e está sob o domínio do Evangelho.

O cristianismo sempre foi profundamente unido à cultura, embora as críticas sobre o vigor deste envolvimento atinjam áreas íntimas da estrutura religiosa. Diferentes aspectos da fé foram manifestados. O cristianismo primitivo, qualitativamente escatológico, é seguido pela Igreja perseguida e depois pelo reconhecimento da liberdade da fé cristã até se tornar a Igreja oficial do Império. Com o passar do tempo, forma-se a cristandade. Todo o desenvolvimento sociopolítico, educacional, arquitetônico, literário e científico possui alguma relação estreita com a Igreja. Na cristandade também se experimenta a Inquisição, a legitimação do poder civil através do poder da Igreja. A cultura medieval é fortemente cristã. Segue-se a era da cristandade dividida com a Reforma no século XVI e o seu fim com a Revolução Francesa no século XVIII.[168]

3.2
A teologia política de Carl Schmitt

Carl Schmitt (1888 e 1985) se torna um jurista alemão de grande expressão e assume para si a ideologia nazista sendo um intérprete e pensador do Terceiro Reich. O seu pensamento político-jurídico é muito importante para as teorias de Estado, de soberania, Estado de exceção, com a teoria de amigo-inimigo. Em sua proposta de teoria política, ele apresenta a expressão “teologia política” reunindo estas duas esferas que são próximas, que precisam sempre avizinhar-se, a teologia e a política.

Segundo Carl Schmitt, é preciso observar a religião para compreender o que é soberania, de tal forma que o poder divino faz compreender o Estado forte, legitimado, formado sobre a “ordem divina”. O poder do soberano é de um deus em terra. A dimensão da política abraça a religiosidade, a teologia política não é então

[168] DAWSON, C., A formação da cristandade, p. 97.

a forma de expressar a religião, mas é uma expressão do próprio político. Assim ele apresenta seu pensamento:

> Todos os conceitos mais grávidos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados. Não somente em base ao seu desenvolvimento histórico, porque esses são passados à doutrina do Estado a partir da teologia, como por exemplo o Deus onipotente que se tornou o onipotente legislador, mas também na sua estrutura sistemática, na qual o conhecimento é necessário para uma consideração sociológica destes conceitos. O Estado de exceção tem por jurisprudência um significado análogo ao milagre para a teologia. Somente com a consciência desta situação de analogia se pode compreender o desenvolvimento súbito das ideias da filosofia do Estado nos últimos séculos.[169]

O Estado segundo Carl Schmitt não é aquele que segue as normas, mas de fato é um Estado porque pode ir além da lei, governando na forma de exceção, mostrando a sua força. Por exemplo, numa situação de pandemia, numa tragédia natural etc., nestas situações o soberano é quem decide e não quem legisla durante a normalidade. Na crise, o Estado de exceção, por ato de seu soberano, interrompe o andamento natural da conjuntura jurídica e legisla.[170]

Na argumentação de Carl Schmitt se percebe que o conceito teológico secularizado é aquele de milagre. Teologicamente este vocábulo próprio de um ato soberano é transportando para a ordem política, esta decisão de milagre não simplesmente interrompe uma ordem, mas estabelece uma nova ordem, expressando que a normalidade não apresentava um fundamento respeitoso. A nova ordem é fundada sobre o nada, logo, como é pensada a potência divina.

---

[169] SCHMITT, C., Le categorie del "politico", p. 61 (a tradução é nossa). "Tutti i concetti piú pregnante della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al logo sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla Teologia, comoad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente ligislatore, ma anche nella loro struttura sistemática, la cui conoscenza è necessária per una considerazione sociologica di questi concetti. Lo Stato di eccezione há per la giurisprudenza un significato análogo al miracolo per la teologia. Solo con la consapevolezza di questa situazione di analogia si può comprendere lo sviluppo súbito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli".

[170] Toda ordem estabelecida possui um princípio originário e este pensamento estabelece, a priori, um laço com a teologia, contudo, não carimba a total correspondência quando funda apenas uma estrutura mental, enquanto pode ser compreendida a partir da teologia, ou mesmo da filosofia. Apesar da relevância da teologia para discussões políticas, há neste pensamento um abandono da instância relevante da laicização, quer teológica quer política. Por isso, estrutura uma imagem de uma política teológica do que propriamente de uma teologia política. Dito isto, o processo de secularização aludido na obra de Carl Schmitt carece de uma explicação e argumentação de desenvolvimento histórico, ignorando, portanto, a dimensão antropológica, o aspecto da libertação de instituições, entre outras. Demonstra-se assim que o Estado não é divinamente constituído, mas humanamente constituído. Pode se dizer que, para Schmitt, a teologia política não é instrumento de mediação, mas de fundamentação. Uma postura que neutraliza a potência teológica.

O cenário de Schmitt é a Alemanha após a I Guerra, com grande instabilidade política e econômica. O cenário demonstra o crescimento do Partido Nacionalista dos Trabalhadores Alemães, o Partido Nazista, com intenções de agregar novos membros e lucrar a simpatia de pessoas das diversas áreas: militares, industriais, financistas. Com a derrocada da República de Weimar, em 1933, Hitler assume o poder e, com a suspensão dos direitos civis, seu poder cresce até atingir o patamar de verdadeiro ditador, culminando na II Grande Guerra. O avanço da guerra, a perseguição aos judeus reforça o ponto nazista de assegurar uma raça pura, aquela germânica.

Na esfera política, destaca-se o binômio amigo-inimigo, pois implica a realização de obras ou em suas obstruções, amigo de partido, amigo de agenda, amigo de perspectivas de valores. Trata-se, sobretudo, da questão do conflito, horizonte de pensamento que cunha um olhar negativo dos críticos de Carl Schmitt. Defesas aparecem com uma análise psicológica de que a "eliminação" significa a afirmação da própria identidade. Este conflito é de caráter existencial. A história da humanidade é marcadamente conflitiva, desde o relato bíblico de Caim e Abel.

Ocorre que quando o soberano define o inimigo – traço que será existencial para a política – há uma tensão bélica. Estes conceitos teológicos secularizados de Schmitt para a soberania são conceitos transcendentais de atribuições divinas que encontram um correspondente na ordem da natureza. Não obstante, há uma carência teológica, pois amparam-se apenas no racionalismo e no cientificismo. Tal teologia política arquitetada a partir da transcendência divina rompe com o seu escopo, o da felicidade de todo um povo – basta olhar para os números cruentos e imagens desumanas da II Grande Guerra.

3.3
A nova teologia política

A teologia política de Carl Schmitt gerou debates profundos e influenciou a política contemporânea. Suas críticas ao liberalismo e sua justificação do poder autoritário articulam o pensamento sobre o poder político na normalidade e em situações e crise. Uma primeira resposta a ser apresentada será a de Eric Peterson, ao afirmar a separação entre teologia e política rejeitando qualquer submissão da teologia e equiparação da realeza de Deus com qualquer governador. Contudo, será

a partir do Concílio Vaticano II que surgirá uma expressão prática e teológica com a formulação de uma nova teologia política.

3.3.1
O monoteísmo como problema político – Erick Peterson

Em 1935, Erik Peterson (1890-1960) escreve *El monoteísmo como problema político*, reagindo a Carl Schmitt, abordando as possibilidades que a fé cristã trinitária teria sobre a recepção política e também articulando uma "teologia do reino", ou seja, se a expectativa do Reino de Deus instauraria um reino sagrado. O núcleo do problema levantado gira em torno da impossibilidade de utilizar o monoteísmo trinitário para justificar qualquer poder político autoritário. Peterson ergue uma pesquisa histórica do monoteísmo político da antiguidade, com fontes na patrística e a sistematiza a partir da estrutura dogmática, pois já no século IV o problema político não pertencia às urgências da teologia, pois não se podia pensar subitamente uma analogia entre o poder divino e o terrestre.[171] Para Peterson, a teologia política está enraizada sobre a legitimação da ação política, enquanto Carl Schmitt versa sobre a identidade estrutural dos conceitos teológicos e a argumentação jurídica. Erik Peterson pensa a passagem do imaginário político para o teológico. Acredita que o monoteísmo cristão acarreta consequências políticas, mas não articula pretensões de justificar uma situação política, isto é, o Evangelho não legitima uma ordem política.

O autor recorda que o monoteísmo pensado enquanto problema político tem berço na elucubração helenista da fé judaica em Deus. De tal forma que, ao deparar-se com a questão trinitária, aconteceu uma revisão, de sorte que a *Pax Augusta* não

[171] Sobre o período Patrístico há a figura de Justino que apresenta o termo "monarquia" como um discurso óbvio para o povo hebreu. Justino o apresenta com sentido político-teológico, fundamentando a superioridade religiosa do povo hebraico e a sua missão sobre o paganismo, assim de forma comparativa a compreensão deste vocábulo no cristianismo apresenta a superioridade do povo de Deus sobre outros povos. Alguns exageros ao utilizar o termo "monarquia" geraram, sobretudo em Roma, o "monarquianismo". Com ênfase, apresenta a evolução do pluralismo político, onde as demasiadas divisões acarretaram guerras, para a monarquia. Neste modo de governo tem início a paz e começa no Império romano com a figura de Augusto e se realiza plenamente com Constantino. Vencendo os conflitos, ele restaura a monarquia política e salvaguarda a partir desta a monarquia divina e com elogio ecoa a máxima de que onde há um rei é correspondente a um Deus. Convém salientar que este traslado inicial de conceitos não encontra correspondência com a compreensão hodierna de tensão escatológica (PETERSON, E., El monoteísmo como problema político, p. 65; 82).

está equiparada à escatologia cristã.[172] A partir das reflexões de Gregório Naziazeno, diz Peterson:

> Os cristãos, ao contrário, professam a monarquia de Deus, mas uma monarquia unipessoal, porque esta monarquia leva dentro de si o germe da dissensão, sem a monarquia do Deus trino. Este conceito de unidade não tem correspondência alguma na criatura. Com estas considerações está liquidado teologicamente o monoteísmo como problema político.[173]

Eric Peterson assevera que a teologia política existente degenera o Evangelho, o instrumentalizando para justificar uma situação política.[174] E tal estrutura trinitária rompe com o ligame do Império romano. A inclinação ariana do Imperador Constantino não é algo que escapa facilmente às percepções. A proibição de usar discursos com o dogma trinitário com pretensões políticas se caracteriza como um modo de interpretar a teologia política. Com postura dogmática, os padres Capadócios, Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa, consideram ilegítimo o uso da Trindade para tais atribuições. Erik Peterson, ao utilizar todo este recurso em sua obra escrita em 1935, durante a ascensão de Hitler, não somente desfere críticas à teologia política de Carl Schmitt, mas posiciona-se contra a teologização da política e instrumentalização do religioso. A teologia política presente no discurso pró Constantino de Eusebio não se assemelha ao encargo funcional de teologia política elaborada por Schmitt. Justamente neste sentido, a crítica de Peterson: "O que ele quer dizer é que a doutrina trinitária é uma instância crítica, por antecipação, de todas as tentativas de estabelecer uma relação direta entre Deus e a esfera do poder político"[175].

---

[172] PETERSON, E., El monoteísmo como problema político, p. 94.

[173] PETERSON, E., El monoteísmo como problema político, p. 93 (a tradução é nossa): "Los cristianos, en cambio, profesan la monarquía de Dios. Pero no una monarquía unipersonal, porque esa monarquía lleva dentro de sí el germen de la disensión, sino la monarquía del Dios trino. Ese concepto de unidad no tiene correspondencia alguna en la criatura. Con estas consideraciones queda liquidado teológicamente el monoteísmo como problema político."

[174] Uma teologia política que esteja a serviço de uma ordem estabelecida é abusiva da essência do cristianismo. O significado antigo de teologia política subordina o valor da verdade da religião à sua utilidade política, podendo ser definida como religião política aquela que está em função específica da ordem estabelecida e não há limitação dos conteúdos escriturísticos orientados para tal fim. Contudo, da perspectiva do dogma da Trindade e da revelação, não demonstram uma epifania de Deus ao interno da política.

[175] ROSA, J. M., Monoteísmo, Trindade e teologia política, p. 22.

3.3.2
A nova teologia política de Johann Baptist Metz

Johann Baptist Metz (1928-2019) resolve, a seu tempo, a questão da teologia política com a premissa de que a tendência política da teologia política possui racionalidade e validade quando a tendência teológica é válida. Respeita-se o Evangelho, a revelação e a tensão escatológica. Nas palavras de Metz:

> Eu entendo a teologia política, em primeiro lugar, como um corretivo crítico frente à extremada tendência privatizadora da teologia atual; e, por sua vez, em sentido positivo, como a intenção de formular a mensagem escatológica nas condições próprias da sociedade presente.[176]

Diante da polissemia do conceito de teologia política, é mister apresentar algumas particularidades do teologizar de Metz. Sobretudo a partir da mensagem de Jesus, evidentemente pública, pois o Evangelho não apresenta uma biografia privada de Jesus, de tal sorte que a mensagem cristã no tempo precisa possuir a mesma configuração.

Neste sentido há um rechaço de uma teologia politizante ou o levantar de uma neoclericalização da política. O próprio termo "político" é reconfigurado pelo Iluminismo, e com esta novidade a visão romântica perde o seu posto, não é mais uma política que serve ao Estado.[177] Com a premissa que elabora uma distinção entre política e sociedade, a nova teologia política possui o compromisso de converter-se em consciência crítica do cristianismo ao mesmo tempo que dissolve os traços persistentes de uma antiga teologia política com elementos eclesiástico-estatais. Em suma, ela contribui com o processo de secularização.

A nova teologia política persiste em falar de Deus que vem, da realidade do Reino, um reinado, uma realeza de Deus. Desta forma, Metz responde aos críticos sobre a obrigatoriedade da teologia em "falar de Deus"[178]. O Novo Testamento

---

[176] METZ, J. B., Dios y tempo, p. 13 (a tradução é nossa): "Yo entendo la teología política, en primer lugar, como un correctivo crítico frente a la extremada tendencia privatizadora de la teología actual; y, a la vez, en sentido positivo, como el intento de formular el mensaje escatológico en las condiciones proprias de la sociedade presente."

[177] O Iluminismo apresenta a ordem política como consequência da liberdade e não como manifestações religiosas preestabelecidas. A liberdade do ser humano segue o caminho do amadurecimento e, por isso, da mutabilidade. A racionalidade da nova teologia política como expressão da Igreja, que caminha neste mundo e com as pessoas, implica apresentar *novum escatológico* entre as contingências e mutabilidades do tempo presente.

[178] Sobre o "falar de Deus", objeto da teologia, no mundo atual e secularizado, encontramos a argumentação de Walter Kaspers sobre o que o cristianismo tem para oferecer ao mundo

evidencia as atitudes de Jesus, suas comparações com o Reino de Deus não constituíam defesas do regime político, mas a devida relativização do domínio estabelecido.[179] A liberdade humana e a dimensão emancipativa se interligam e, quando encontram as oposições de algumas formas políticas e forças diversas, o Reino de Deus toma um aspecto de *resistência*. Metz chama esta dimensão prévia da liberdade humana, o domínio de Deus, de "reserva escatológica".

Pode-se pensar que esta reserva escatológica própria do transcendente no tempo presente representa um absolutismo da teologia política. Contudo, a nova teologia política, enquanto teologia escatológica, ilumina a práxis se servindo do *ethos* da sociedade política, não sendo uma própria.

A nova teologia política é um corretivo crítico àquela teologia transcendental, existencial e personalista que renunciou da dimensão social da mensagem cristã, ou seja, privatizou o Evangelho e a vida da Igreja. A leitura intimista sem apelo ao mundo e sem criar inimizades com aquilo que é diverso do aspecto religioso gera subjetividade privada e amundana. No espírito de correção, escreve Metz: "Aparece claro então, como se faz necessária a desprivatização crítica da compreensão dos fundamentos da nossa teologia. *Esta desprivatização é a primeira tarefa teológico-crítica da teologia política*"[180].

Com a hermenêutica escatológica, a salvação é percebida de modo privado, individual e puramente metafísico. Observa-se, no entanto, o empenho em salvaguardar a pessoa humana individualmente, afinal a dimensão psicológica, antropológica, de forma alguma pode ser desmerecida. A questão levantada insiste em evidenciar que a própria existência precisa ser compreendida como um problema político, pois se insere numa determinada realidade e não pode ser vivida de forma abstrata.

Emerge aqui a seguinte tarefa de uma nova teologia política, a de formular a mensagem escatológica relacionando a fé com a sociedade. O Evangelho e a práxis social confrontados de maneira crítica, sem identificação, mas com compromissos históricos e iluminação da situação. Seguindo esta premissa, Metz inicia uma

---

efetivamente, por isso, a questão sobre Deus não é metafisica, gnosiológica, tão pouco científico-teológica, mas sim política (KASPER, W., Utopia política y esperanza Cristiana, p. 222).

[179] METZ, J. B., Sul concetto della nuova teologia politica, p. 39.

[180] METZ, J. B., Sul concetto della nuova teologia politica, p. 11 (a tradução é nossa): "Appare chiaro quindi come se renda necessaira uma deprivatizzacione critica della comprensione dei fondamenti della nostra teologia. *Questa deprivatizzazione è il primo compito teologico-critico della teologia politica*."

resposta aos desafios filosóficos apresentados no segundo capítulo deste trabalho. A razão humana precisa ser sólida e suficiente diante do mundo moderno e a religião precisa abrir horizontes de vida para as pessoas, por isso, a mensagem escatológica não constitui uma sistematização de teorias, mas se configura em uma existência crítica e ativa. Há relação entre teoria e práxis, entre ciência e moral, entre reflexão e revolução.[181] Portanto, a escatologia, com o devido uso de uma razão crítica, encontra incidência numa razão prática e apresenta o ser humano em pleno desenvolvimento de suas capacidades, pois este age com a iluminação do Evangelho, com razão crítica e práxis libertadora.

A leitura escatológica elaborada por Metz abre novas prospectivas:

> O discurso sobre teologia política procura reconvocar à teologia atual a consciência do contínuo processo que se realiza entre a mensagem escatológica de Jesus e a realidade política e social. Isto sublinha que a salvação anunciada por Jesus, não já num sentido natural e cosmológico, mas sim sociopolítico, está constantemente em relação com o mundo: como elemento crítico e libertador deste mundo social e do seu processo histórico. As promessas escatológicas da tradição bíblica – liberdade, paz, justiça, reconciliação – não podem ser privatizadas. Elas impulsionam sempre mais para a responsabilidade social.[182]

Portanto, a nova teologia política não é uma disciplina teológica ou uma ética teológica. É um engajamento da fé cristã na realidade, iluminando-a com crítica justa e absoluta cooperação com a pluralidade. A escatologia sem o confronto com a realidade torna-se um "apocalipticismo". Corrobora o pensamento de Metz sobre ir além do "natural" para o político e ético o pensamento de H.D. Wendland sobre a participação crítica e cooperativa da escatologia cristã. A reflexão escatológica ultrapassa uma ética fundamentada apenas na conceituação de lei natural e que a sociedade secular deve guiar-se apenas por seus próprios imperativos.[183]

Este diálogo com o mundo atual, uma sociedade secularizada, é também um diálogo que leva em consideração a subjetividade, ou seja, o olhar respeita aquele processo característico da secularização sobre o valor antropológico não apenas

---

[181] METZ, J. B., Sul concetto della nuova teologia politica, p. 13.
[182] METZ, J. B., Sul concetto della nuova teologia politica, p. 14 (a tradução é nossa): "Il discorso sulla teologia politica cerca di richiamare alla teologia attuale la coscienza del continuo processo che si svolge tra il messggio escatológico di Gesù e la realtà politica e sociale. Esso sottolinea che la salvezza annunciata da Gesù, non già in un senso naturale e cosmológico, bensí sócio-político, è costantemente in relazione al mondo: come elemento critico e liberante di questo mondo sociale e del suo processo storico. Le promesse escatologiche della tradizone bíblica – libertà, pace, giustizia, riconciliazione – non possono essere privatizzate. Esse spingono sempre di più alla responsabilità sociale."
[183] WENDLAND, H.-D., The relevance of eschatology for social ethics, p. 364.

pensando uma sociedade "massificada", tal como as críticas levantadas ao sistema marxista. Ao refletir sobre a encarnação da fé cristã como uma teologia política, a escatologia produz alguns efeitos sobre a ética social vigente[184].

A teologia cristã estrutura sistematicamente o conteúdo do Evangelho e teologiza sua incidência prática. Um exemplo desta postura reside na oração do Pai-Nosso, que possui o clamor pelo Reino. Logo, a ponderação escatológica relativiza os sistemas vigentes, as interações sociais com a perspectiva do futuro do Reino. O Reino não se identifica com títulos, com nações, sobrenomes familiares, corporações. Por isso, o empenho pelo Reino não aceita as idolatrias políticas e desnuda uma sociedade que trata de modo pejorativo pessoas, identidades diversas e um sistema econômico também idólatra. Uma segunda cooperação da escatologia cristã para um novo *ethos* reside justamente em sua prospectiva de futuro e, por isso, pensa a sociedade atual e a postura da própria instituição eclesial. A situação atual é incômoda à vida, sombras da sociedade secular, o que veremos no decorrer deste trabalho, questionam a realidade e o agir dos cristãos. A produção humana é válida, mas há de se vigiar prontamente a implantação de um reino do humano e o esquecimento do Reino de Deus. Nenhum utopismo social abrange com as devidas vênias a pluralidade existente. Da mesma forma, o conservadorismo social continua produzindo as sombras que assolam uma existência.

A prospectiva escatológica para a ética diz respeito à missão na esperança. A resposta cristã ao futuro não é desconexão com o presente, mas atuação. A esperança cristã é alimentada no amor, mandamento maior. Amor que é validado quando dirigido ao próximo. Deus que é amor, não abandonou o mundo, não há um niilismo ou um pessimismo. As sombras estão para serem superadas, o *ethos* renovado. É belo e sinal de compromisso dizer que a esperança cristã no alto é uma esperança em ato.

A práxis da esperança, ou seja, a escatologia cristã na missão esperança corrige o secularismo que cria sistemas despreocupados com realidades maiores. Corrige sistemas econômicos que desprezam a história de um indivíduo, a família,

[184] DANIÉLOU, J., Oração, problema político, p. 99-101. Para Jean Daniélou a Igreja fomenta o ânimo nas instituições e a seriedade dos cristãos em suas profissões leva ao respeito e, por conseguinte, no coração do cristão há o desejo de levar a plenitude toda a criação, logo, pode-se incidir praticamente na sociedade. Entre os seus exemplos se destaca o bom poeta, citando Péguy, que fez o cristianismo ser amado, cientistas cristãos com relevantes descobertas, cristãos cidadãos que valorizam a sua pátria sem rivalizar com os seus compatriotas.

ou a própria noção de Estado. O Reino de Deus é para uma sociedade fraterna, uma comunidade universal. Pode-se assim paragonar que a "lei" da sociedade que elaborou uma "metafísica do dinheiro" a partir de uma escatologia capitalista, ou seja, o dinheiro é o ser supremo, é o oposto do amor.[185] A ressurreição de Jesus impõe algo totalmente novo. A lei da sociedade, com costumes opressores, com ética questionável, gera injustiças, ou seja, está sob o influxo do pecado, e o ser humano torna-se um instrumento do bem supremo. Portanto, a ausência do amor gera desumanidade e retarda o Reino.[186]

A ética iluminada pela escatologia não consiste na politização da escatologia, mas é uma proposta de mudanças a partir da cruz e ressurreição de Jesus de Nazaré. A dogmática cristã com a hermenêutica devida está ligada à práxis, assim, o enfoque de uma teologia política articula a fé como recordação viva e necessária. Recordam-se as promessas, mais a paixão de Jesus e sua ressurreição. Recorda-se o amor de Deus com a manifestação em seu Reino e por isso destrói-se o domínio do mal e solidariza-se com os pobres e oprimidos. O Reino não terá reservas, nem acepção de pessoas. Esta recordação da vida de Jesus é questionadora do mundo presente, é garantidora de um futuro aberto à realidade nova, é resistência diante do pecado e da morte.

A fé compreendida enquanto memória e uma Igreja com manifestações públicas relacionadas à esta memória implicam consequências. A impostação eclesiológica não será apenas "simbólica" daquilo que acredita, mas uma fé que é garantidora da tensão escatológica, do "já e ainda não". Neste sentido, a nova teologia política de Metz implica a fé questionadora:

> Estas fórmulas de confissão da fé ou dogmáticas são em vez "mortas" e "vazias" quando os conteúdos por elas recordadas não mostram mais nada da sua periculosidade – para a sociedade *e para a igreja* – quando esta periculosidade se estingue sob os mecanismos da sua mediação institucional e as fórmulas servem, portanto, neste ponto, somente à autoconservação e autoprodução da religião que se reveste de uma instituição autoritária eclesiástica que não coloca mais a si mesma, enquanto entregadora pública da *memória cristã*, próprio sob perigoso pretexto desta *memória*.[187]

---

[185] WENDLAND, H.-D., The relevance of eschatology for social ethics, p. 364.
[186] WENDLAND, H.-D., The relevance of eschatology for social ethics, p. 365.
[187] METZ, J. B., Sul concetto della nuova teologia politica, p. 55. (a tradução é nossa): "Queste formule di confessione della fede o dogmatiche sono invece 'morte' 'vuote' quando i contenuti da esse ricordati non mostrano più nulla della loro pericolosità – per la società *e per la chiesa* – quando questa pericolosità si estingue sotto i meccanismi della lora mediazione istituzionale e le formule servono perciò ormais soltanto all'autoconservazione e all'autoproduzione della religioni que le

O enfoque em Jesus Cristo que anunciou o Reino aos marginalizados da sociedade há de reconfigurar em muito o estudo de uma cristologia. A sistemática cristã pensa a fé e o seu serviço aos outros. E a escatologia, corretiva da antiga teologia política, censura a identificação entre a história da liberdade humana em suas formas políticas com a história da salvação. Metz, ao confrontar uma Igreja com uma "teologia pura", desenvolve que esta se torna uma forma de gnose de elite.[188] A Igreja com responsabilidade crítica possui uma *ação política* inegável e uma postura de neutralidade que já é acrítica e mistificante – uma eclesiologia crítico-prática e profética. O imperativo de uma nova teologia política coloca a Igreja diante de uma decisão histórica, uma escolha hermenêutica vital. Apenas a mera conservação de estruturas constitui um tradicionalismo e isso transformaria a Igreja em seita.[189]

Neste sentido, já se compreende que teologia política não corresponde à religião política, mas corresponde aos efeitos políticos críticos, proféticos, práticos da teologia sistemática ou dogmática. O político vem iluminado por aquilo que é teológico, com as premissas do Evangelho. Contudo, conforme acima explicado, a partir da Trindade não se pode deduzir imediatamente as formas políticas. Neste sentido, o teológico não confronta de tal forma o político. Por consequência, a teologia política é uma dedução mediada pelos princípios teológicos. Analisa-se as práticas religiosas, a autêntica práxis cristã. Assim, a Escritura, mesmo que de modo não explícito sobre algumas questões, juntamente com a teologia, ilumina o político. É importante citar Jürgen Moltmann sobre a mediação a partir da Escritura ao utilizar analogias e não puramente a exegese:

> Agora a glória não repousa mais sobre as coroas dos poderosos. Se este Crucificado foi feito justiça de Deus para os crentes, então, para estes é retirada às potestades políticas a legitimação religiosa do alto. Se aquele que é morto sobre a cruz na impotência e sem autoridade se tornou a suprema autoridade para os crentes, logo para esses cessa a fé religiosa-política na autoridade. [190]

---

tramnda e di un'istutizione autoritaria ecclesiastica che non pone più se stessa, in quanto tradente pubblica della *memoria cristiana,* próprio sotto la pretesa pericolosa di questa *memoria*."

[188] MOLTMANN, J.; METZ, J. B.; OELMÜLLER, W., Una nuova teologia politica, p. 107.

[189] O uso do termo "seita" identifica não um aspecto sociológico clássico que definia negativamente um grupo menor de pessoas que não estavam em comunhão plena de ideias com a fé cristã eclesial, mas diz respeito a uma mentalidade dogmática negativa.

[190] MOLTMANN, J., Religione, rivoluzione, futuro, p. 77 (a tradução é nossa): "Allora la gloria non si posa più sulle corone dei potente. Se questo Crocifisso è reso giustizia di Dio per i credenti, allora per essi vieni tolta alle potestà politiche la legittimazione reliogiosa dall'alto. Se colui ch'è morto

A cena do julgamento de Jesus por Pôncio Pilatos argumenta o aspecto da lei que por si não garante a justiça nos julgamentos, tanto a lei judaica sobre a blasfêmia quanto a lei político-religiosa de Roma: estas concretizam-se como uma máscara para interesses políticos.

A nova teologia política é escatológica, pois manifesta a relação do projeto salvífico de Deus com o mundo por Ele criado. Ela se manifesta na cultura, na história. Confronta "narcisismo eclesiológico', impele-se de esperança. O mundo secularizado é o ambiente propício para a tarefa e missão de uma teologia política. Sua consequência é a evolução da própria teologia e da sociedade como um todo. As categorias teológicas são alimentadas, a teologia preocupa-se em dialogar com a sociedade atual e evita que a verdade da fé seja transformada em ideologia.

3.4
A nova teologia política e a escatologia

Relacionar a nova teologia política e escatologia abrange a teologia como impulsionadora para o futuro, ou melhor, como ação performática para uma vida nova, pois a escatologia é inseparável das urgências históricas. Há um rompimento com as noções "escatologistas" que negavam relações com os poderes deste mundo, negligenciavam as tarefas no mundo e possuíam pessimismo quanto à história. Enfim, esta reflexão diz respeito ao alcance político da mensagem de salvação.[191]

A reflexão teológica neste momento encontra um maior diálogo com o segundo capítulo deste trabalho sobre o teor das *duas histórias*. A nova teologia política não é uma teologia imanente, assegurando que todo cumprimento das promessas salvíficas acontece no terreno intramundano, reduzindo à matéria aquilo que é divino. Justamente com a postura corretiva e crítica, abraça a imanência enxergando nela a sua abertura transcendental. Não pensa caducamente a história como vaidade, mas concebe a abertura da própria natureza à realização do Reino. A justaposição imanência-transcendência respeita a abertura da história ao futuro e a realização de cada pessoa com suas esperanças mediadas pela esperança cristã. A

sulla croce nell'impotenza e senza autorità è diventato la suprema autorità per i credenti, allora per essi cessa la fede reliiogoso-política nella autorità."

[191] GUTIERREZ, G., Teologia da Libertação, p. 179. Nesta seção, Gustavo Gutierrez recorre à teologia da esperança de Jürgen Moltmann para associar a fé na vida futura e o tempo presente. A esperança é ativa, mobiliza o agir humano cristão principalmente na luta contra as injustiças, e a própria apresentação de Deus é de que Ele vem ao encontro de seu povo.

nova teologia política assume os problemas do mundo atual pois se alimenta desta grande esperança.

A preocupação do cristianismo com a salvação das pessoas diz respeito ao individual e ao coletivo, por isso, a orientação escatológica corrige as privatizações históricas tomadas pelo exercício da fé. Esta questão do método articula uma teologia política *em caminho*, ou seja, não é tomada de antemão por aquilo que constitui os seus pressupostos. A urgência de uma teologia política, em vista do Reino, pensa as suas possibilidades de acordo com as conjunturas e não com idealizações infundadas. Há aqui um diálogo com a sociedade secularizada, pois esta coloca em xeque as pretensões das ciências sociais que se apresentam absolutas. Neste sentido, se expressa Karl Rahner: "Ademais, cabe conceber a teologia política como tarefa da teologia consistente num puramente enfoque crítico do sistema social imperante em cada caso, tentado sempre de converter-se em ídolo e erigir-se em valor absoluto por uma opressão injusta"[192].

A condenação de uma pessoa é confrontada com toda a sociedade humana. Portanto, se uma pessoa, um grupo, a natureza estejam afetados perigosamente por um sistema, entende-se que há o imperativo de se pensar as formas estruturais da vida, sobretudo quando frutos de um ordenamento político. A capacidade de caminhar para o *futuro* é também uma questão de saúde. A teologia política com perspectiva escatológica caminha em direção ao futuro, intramundano e absoluto. Reafirma-se a preocupação com o coletivo e com o pessoal e a prospectiva para uma justiça social e para um ser humano integral.

Um sistema que oprime ou apresenta-se como uma salvação precisa ser indagado sobre o destinatário real de sua ideologia e se a revolução que apresenta é de fato uma elevação da vida humana. Todo enunciado teológico há de se importar com a vida concreta, precisa ser histórico-salvífico. Não obstante a importância de esforço intelectual, a teologia é para a vida.[193]

A leitura do termo "teologia política" pode se dar valorando uma palavra ou outra ou considerando o conjunto. Merio Scatolla, dissertando sobre a política enquanto acontecimento histórico e que sempre há de ser pensada, assevera que não

---

[192] RAHNER, K., ¿Qué es la teología política?, p. 96 (a tradução é nossa): "Además, cabe concebir la teología política como tarea de la teología consistente en un puramente enfoque crítico del sistema social imperante en cada caso, tentado siempre de convertirse en ídolo y de erigirse en valor absoluto por una opresión injusta".

[193] COX, H., Dimensiones de la "teología política", p. 105.

é algo natural e constata 3 sentidos, a saber: amplo, próprio ou especial. Se considerada a partir do aspecto amplo, a teologia política pode incluir toda e qualquer referência ao aspecto religioso e firmar-se como uma historiografia. Pensada no sentido restrito ou próprio, a teologia política reflete racionalmente o vínculo entre transcendência e ordenamento humano. E quanto ao sentido especial, há uma restrição, pois considera apenas os fenômenos que possuem o nome de teologia política.[194]

Salvaguarda-se ainda a devida distinção entre teologia política e religião política. Jürgen Moltmann recorda a existência de um fantasma do "catolicismo político". A expressão teologia política diz respeito à responsabilidade da teologia e não a elevação do fator político como o total da Igreja, sendo esta uma condição necessária para o Estado.[195] O Cristo politicamente crucificado é o critério para o combate cristão a qualquer religião política que possua origem no paganismo. Os pensadores cristãos, nos primeiros anos de vida da Igreja, relacionaram o monoteísmo bíblico ao monoteísmo filosófico aristotélico. De tal forma, se falava em um "monarquismo", ou seja, um único Deus e um correspondente no mundo, um único rei. A unidade divina corresponde a uma unidade no mundo. Por consequência, a religião cristã, monoteísta, seria a responsável em manter a unidade do Estado. O Império romano possuía a crença em muitos deuses.[196]

A teologia política, devidamente interpretada, corrige a sua utilização schmittiana e a visão privatizadora da religião e, ao buscar as suas causas, há de pensar a visão eclesiológica vigente, isto é, teologizar a relação entre escatologia e eclesiologia, entre Igreja e Reino ou Igreja-reino.[197] A hermenêutica apresentada atribui uma função crítico-libertadora da Igreja e como função dela mesma e isto se deve à presença ativa da mensagem escatológica. A adesão às doutrinas constitui uma incorporação à fé, mas não apenas como memória enrijecida, mas como uma

---

[194] SCATOLLA, M., Teologia política, p. 9-12.
[195] MOLTMANN, J.; METZ, J. B.; OELMÜLLER, W., Una nuova teologia política, p. 17.
[196] MOLTMANN, J.; METZ, J. B.; OELMÜLLER, W., Una nuova teologia política, p. 28.
[197] BOLAN, V., Sociologia da secularização, 113. Valmor Bolan apresenta uma síntese histórica da relação entre religião e política. Resumo dessa relação entre religião e política: 1ª. Identidade – teocracia política (religiões antigas). 2ª. Certa distinção – teocracia religiosa (Israel). 3ª. Estado sobre a Igreja, mas contra (Império Romano). 4ª. Estado sobre a Igreja, mas a favor (I Época Constantiniana). 5ª. Estado sobre a Igreja, (II Época Constantiniana). 6ª. Estado e Igreja em regime paralelo e de tensão (século XIX). 7ª. Estado e Igreja em regime de colaboração (Vaticano II).

firme esperança viva. As virtudes teologais fé, esperança e caridade se tornam exercícios holísticos das virtudes e úteis em quaisquer situações da vida humana.[198]

Neste momento, é mister observar a abertura da Sagrada Escritura a uma teologia política. A priori, não é o intuito subordinar a Escritura ao seu uso político, tão pouco desprender-se de seu conteúdo e mensagens transcendentais à aplicação de alguma teoria prática ou ainda, conforme a articulação de Nicolau Maquiavel, corrigir a história sagrada a partir da história secular.[199]

O apóstolo Paulo apresenta, na Carta ao Romanos, uma teologia política, pois escreve contrário ao culto a Cesar. Um estudo de Jacob Taubes conceitua a fé em Paulo no horizonte do Messias e não nas formalidades da lei. Uma semântica deste pensamento significa que a legitimidade de um império, naquela circunstância a dominação do Império Romano com as suas leis, não é superior à soberania de Cristo.[200]

Paulo contribui em grandes áreas para o pensamento teológico. Para a intenção deste trabalho, compete destacar os temas fundamentais da transcendência, da Cristologia, da antropologia e o projeto de Deus que pode ser dito, o Reino. Este Reino se opõe à soberania de Cesar enquanto o transcende. O pecado que causa fraturas entre a pessoa e Deus, a pessoa e a sociedade, a pessoa e a natureza, subjuga a vida humana, de tal forma que a vida em Cristo há de recuperar a imagem divina em sua totalidade. Assim, uma teologia política com a prospectiva escatológica devida refuta as sombras deste mundo presente enquanto, com

---

[198] Para esta perspectiva, conferir KUZMA, C., Refletindo com as catequeses do Papa Francisco: fé, esperança e caridade como forças de vida e ressurreição em um mundo pandêmico, p. 127-157. O autor, pensando a realidade com novos desafios às áreas da saúde e economia, sente a interpelação teológica pelos mesmos problemas. Assim as virtudes são para a espiritualidade cristã dons-forças no engajamento social e saída ao encontro do outro e pela visibilidade do Reino de Deus.

[199] Conferir a obra de HANN, S.; WIKER, B., Politização da Bíblia. As raízes do Método histórico-crítico e a secularização da Escritura (1300-1700). No capítulo IV, sobre Maquiavel, é dito sobre a interpretação ideológica das Escrituras, ou seja, o seu uso sobre determinados interesses políticos, intitulado pelo autor de "leitura secular do Texto Sagrado" (p.156). Em sua época, a Itália ainda não era um país unificado, mas dividido em 5 regiões: Florença, Veneza, Milão, Nápoles e os Estados Papais que na prática era determinado pelo governo de famílias. Maquiavel possuía o pensamento de unificar a Península Itálica. Na obra *O Príncipe*, Nicolau Maquiavel cita grandes príncipes e, conforme seu julgamento, exemplares, que souberam garantir o poder: Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu. Entre os líderes políticos mencionados está Moisés, chamado por Deus para libertar o povo da escravidão do Egito, portanto, uma leitura secular e provocativa da Escritura. Esta pode ser usada por governantes para controle da população, engano, enfim, pode ser politizada em detrimento das verdades teológicas.

[200] TAUBES, J., La teologia politica de san Paolo, p. 42.

resistência, caminha para uma vida nova, conforme o testemunho bíblico em Romanos 6,4. Esta proposta de salvação inclui o ser humano e toda a criação.[201]

A crença na vida eterna não separa a íntima relação com o criado, não há uma divisão radical entre a vida eterna e a promessa do Reino, mas se acredita que a natureza geme em dores de parto esperando o seu cumprimento conforme Romanos 8,22. A unidade com Cristo crucificado e ressuscitado torna a Igreja um instrumento mediador deste Reino. Enquanto dialoga com uma sociedade secularizada, a partir de elementos crísticos, esta verdade perdura e o empenho histórico torna-se antecipação do Reino. Em suma, a práxis cristã pressupõe as relações corretas com as instituições terrenas. Uma imagem correspondente a este pensamento está na impostação de Jesus de Nazaré sobre "dar a Cesar o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus" (Mc 12,17).

A conjuntura política do tempo de Jesus era marcada por um nacionalismo. O povo tinha a consciência de sua eleição divina e, por vezes, o político e o religioso se misturavam, de tal forma que o Messias esperado seria um salvador espiritual e temporal. O Verbo se encarna nesta atmosfera o que, por consequência, exclui do cristianismo qualquer qualificação apolítica, com a devida compreensão do termo político. Por isso, a região da Galileia, Palestina, Samaria, Jerusalém, a carpintaria, os pescadores, esposo e esposa, pão e vinho, festas, cultos, enfermidades. O contexto social é o lugar da revelação. Jesus escolheu estar ao lado dos mais pobres, vindo de uma região empobrecida, convivia com os excluídos e dedicava especial atenção às mulheres. Ou seja, numa época polarizada, Jesus de Nazaré fez a diferença sendo o Reino.[202]

Não obstante o esforço epistemológico em pensar a relação de Jesus e a política, percebe-se que em sua pregação e vida não há desvinculação da fé das atividades do quotidiano. Os seguidores históricos de Jesus, portanto, não separam religião e política. Ao longo da história, esta separação concebeu Jesus como uma "alma bela" no pensamento de Hegel ou como "amor cósmico", em Marx Weber; alguém não interessado em assuntos sociais, políticos, econômicos.[203]

---

[201] SCATOLLA, M., Teologia política, p. 43.
[202] PAUPERT, J-M., Por uma política evangélica, p. 33.
[203] DRI, R., Jesus y la política, p. 370.

As tentações do demônio após o batismo de Jesus pretendem tirá-lo da ordem da gratuidade, do dom, da vida comunitária e atirá-lo na lógica do domínio sem viver para o Senhor. A resposta de Jesus é uma *resistência* e renúncia:

> Desta maneira ele não renunciou a todo poder, mas somente ao poder idolátrico, o das classes dominantes, para optar por outro poder, o de Yavé, que somente se realiza no povo pobre, porquanto Yavé, por meio da **berith**, somente atua por meio de seu Povo.[204]

O poder é libertador e não opressor. Nenhuma verdade bíblica pressupõe a ideologização do Evangelho. A teologia política está para a visibilidade do Reino de Deus que se aproxima e com isto há mudanças na vida política e em toda realidade.[205] Assim a Igreja primitiva se estrutura. Com o atraso da parusia, há de considerar o presente com toda a seriedade.[206]

A esperança no Reino de Deus impeliu na Igreja primitiva a formulação pública do bem comum. O Reino de Deus de justiça e fraternidade se opõe à realidade de domínio do ser humano por outro ser humano e critica a vigência de domínios abusivos.[207] De tal sorte, os cristãos dividiam o bem que possuíam, celebravam e viviam de modo eucarístico. Importante recordar a epístola que Paulo escreve a Filêmon a favor de Onésimo, que até o momento era escravizado. Tendo servido Paulo e seus companheiros na prisão, não entendido como escravidão, mas como fraternidade, Paulo pede que o seu retorno à casa de Filêmon seja no mesmo espírito, ou seja, como uma pessoa livre. Por conseguinte, Paulo não defende a escravidão e não toma uma empresa bélica, violenta contra o sistema, mas incorporando os valores evangélicos deseja o fim de tal sistema. Ao seu modo, a Igreja primitiva entra nas questões políticas.

A Igreja desempenha uma missão no tempo da *espera*. Constituída como o novo Israel, ela congrega todos os indivíduos, e esta fraternidade é já em si uma força para a missão. Vale dizer sua posição histórica: espera e atua a esperança do

---

[204] DRI, R., Jesus y la política, p. 385 (a tradução é nossa): "De esta manera él no renunció a todo poder, sino sólo ao poder idolátrico, el de las clases dominantes, para optar por otro poder, el de Yavé, que solo se realiza em el seno del pueblo pobre, por cuanto Yavé, por médio del **berith**, sólo actúa por médio de su Pueblo".

[205] ELLUL, J., Políticas de Deus e políticas dos homens, p. 15.O autor apresenta as figuras bíblicas dos profetas Elias, Eliseu e João Batista. A decadência de Israel enquanto reino que pode ser salvo por Deus. E destaca o segundo livro de Reis como o mais político. Israel, já constituído um poder político, assume uma função no jogo dos impérios e contém orientações éticas e espirituais.

[206] CONZELMANN, H., The theology of St. Luke, p. 210-212.

[207] PANNEMBERG, W., La dimensión política del evangelio, p. 213.

Reino. Diante de um tempo de perseguição, a Igreja consolida-se na comunhão no sofrimento e diante um tempo de paz, ela sabe que está sobre a proteção de Deus. Por conseguinte, distanciando-se do Templo e do judaísmo, as questões urgentes à Igreja tornam-se outras.[208] Em suma, a Igreja, no curso da história, impelida pelo dom escatológico do Espírito Santo, media os eventos salvadores.

3.4.1
Uma aproximação entre a teologia da libertação e a teologia política

A teologia política não aceita a diminuição da fé. A metafísica clássica comporta a mensagem cristã em uma dimensão intimista e apolítica. Neste sentido, é mister uma aproximação da teologia política com a teologia latino-americana da libertação (TdL), pois, a priori, já se identifica uma aproximação entre ambas no que diz respeito a uma fé no ressuscitado traduzida em ações concretas de esperança, isto é, a ortodoxia da fé se realiza como ortopráxis.[209]

Para esta parte do trabalho não será realizada a interpretação de autores da TdL em particular, mas a apresentação das temáticas e método característicos. Destaca-se o teólogo Gustavo Gutierrez com a obra *Teologia da Libertação: perspectivas* e propriamente, no cenário brasileiro, algumas obras de Leonardo Boff e Clodovis Boff, entre outros. A obra de Gustavo Gutierrez foi publicada em 1971, ou seja, há 53 anos, por isso, o recorte de estudos e comentários será específico para a realização deste trabalho.

A fé busca a inteligência, a fé procura a teologia; o mundo, a vida, a história precisam da teologia. A teologia nasce num determinado contexto social, histórico, econômico. Logo, a teologia não se apresenta como uma satisfação individual, mas

---

[208] Para leitura sobre a escatologia em Lucas a respeito da comunidade primitiva, conferir: CONZELMANN, H., *The theology of St. Luke*. A esperança precisa ser traduzida em conceitos sem perder a conexão com a realidade. Para a sua concepção de história, os últimos dias já chegaram. O atraso da parusia gera problemas para serem resolvidos na ordem da práxis. A Igreja precisa pensar sua relação com o judaísmo, com o Império e Lucas consolida sua reflexão na relação de história salvífica e coloca como critério hermenêutico da realidade a vida de Jesus histórico, surgindo as regras de relação com o mundo.

[209] Sobre o sentido de "aproximação", Cesar Kuzma na obra *O futuro de Deus na missão da esperança*, p. 139, analisa a abrangência do termo valorizando a identificação das causas, as origens, fundamentos e a configuração de um caminho em direção ao outro em que se estabelecem valores de mútua contribuição. Por isso, com o termo "aproximação" este trabalho não procura dissolver uma teologia ou elencar escalas de importância entre elas mesmas, mas demonstrar como o imperativo da fé estabelece posturas conforme o contexto vigente.

um serviço da fé, uma missão eclesial e, por conseguinte, ela precisa estar aberta a toda a realidade intereclesial, social, secularizada, ética, ecológica, econômica etc.

Na década de 1960, os sociólogos observam a necessidade de uma "libertação" econômica, pois os países ricos, aqueles da Europa e da América do Norte, *colonizavam* os países do Sul, dependentes economicamente e *periféricos* em suas estruturas. A TdL, refletindo e agindo a partir do Concílio Vaticano II, pensa as estruturas particulares que não estavam presentes nos debates conciliares, haja vista que são realidades contextualizadas. Por isso, à luz da fé, a TdL há de pensar estas realidades com a "libertação" própria da fé.

Os missionários presentes no continente latino-americano já possuem o desejo de um Igreja inculturada e viva.[210] O Concílio Vaticano II, resgatando a mundanidade do mundo, fomentou os teólogos católicos e protestantes a avançarem neste espírito. Um grupo formado por Gustavo Gutierrez, Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, Lucio Gera, Emílio Castro, Julio de Santa Ana, Rubem Alves, José Miguez Bonino, entre outros, iniciou reflexões sobre a relação entre fé e pobreza, Evangelho e justiça social. E, no Brasil, padre Henrique de Vaz Lima e Almery Bezerra produzem textos que prefiguram a metodologia da TdL iluminada pelas ciências sociais e pelos princípios do cristianismo.

Será Gustavo Gutierrez que apresentará a teologia como reflexão crítica da práxis com a obra *Teologia da Libertação: perspectivas*. E a comunidade teológica se prepara para a Conferência de Medellín, em 1968, refletindo junto à teologia da práxis a realidade do então chamado Terceiro Mundo. Em 1970, em Bogotá, acontece o primeiro congresso da teologia da libertação e, no campo protestante, o ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina) organiza em 1970 e 1971 estudos sobre o tema em Buenos Aires.

A TdL tem origem ainda com a dimensão espiritual, com o sofrimento dos pobres, com a cruz experienciada e vivida. Os crucificados gritam por ressurreição. Teólogos que vivem na América Latina se tornam ícones desta realidade, ouvindo o grito dos oprimidos. Destacam-se: Leonardo Boff, Clodovis, Boff, Jon sobrinho, José Comblin. É uma espiritualidade encarnada, de "olhos abertos" que não dicotomiza a transcendentalidade com a mundanidade. Incluindo a educação, toma

[210] A síntese histórica que se segue encontra-se na obra de BOFF, C.; BOFF, L., *Como fazer Teologia da Libertação*.

ares de libertação com a figura de Paulo Freire, com a "Pedagogia do oprimido", de 1968.

João Batista Libânio desenvolve o termo "libertação" partindo das configurações de povos sofridos e oprimidos econômica e politicamente e alarga o horizonte de interpretação:

> Mais profundamente, conceber a história como um processo de libertação do homem, em que este vai assumindo conscientemente seu próprio destino, é colocar em contexto dinâmicos e alargar o horizonte das mudanças sociais desejadas. Nesta perspectiva a libertação aparece como exigência do desdobramento de todas as dimensões do homem. [211]

O confronto entre Evangelho e vida concreta orienta o agir cristão para a transformação daquilo que impede a vida em plenitude. Assim, a teologia nasce do indivíduo, nasce das bases e não a partir da autoridade. A TdL expressa uma realidade política e outra teológica, isto é: os pobres são considerados um lugar teológico, a sua vida e sonhos são pilares para uma leitura da história. História agora revista a partir dos pobres, a partir da memória das vítimas. A dimensão teológica está em íntima unidade com a dimensão política, Deus acompanha os seus no processo de libertação, assim é interpretada a Escritura e atualizada no testemunho.

O termo "práxis" adquire especial relevo. É transformador em vista do futuro. A teologia ao tratar de Deus não o faz de modo desconectado, mas com o horizonte do Reino de Deus que se faz presente na história. O caráter práxico da teologia, além de se referir ao reinado de Deus em ato proléptico, reflete a própria realidade, causando a transformação a partir da própria pessoa humana enquanto protagonista também transformada.[212]

A inteligência da fé procura discernir os "sinais dos tempos" e possui um raciocínio crítico também sobre seus próprios fundamentos. O futuro, acima mencionado, corresponde à abertura escatológica da práxis histórica-libertadora. O labor político orienta o ser humano a dar sentido último à história.[213] Toca-se assim o pensamento sobre a Igreja, almejando que sua práxis não a consolide sobre algo que é transitório, o que a tornaria idolátrica e estéril. Gustavo Gutierrez assevera:

---

[211] LIBANIO, J.; MURAD, A., Introdução à teologia, p. 161.
[212] AQUINO JÚNIOR, F., O caráter práxico-social da teologia, p. 67.
[213] GUTIERREZ, G., Teologia da Libertação, p. 22.

> Por tudo isso a teologia da libertação nos propõe talvez não tanto novo tema para a reflexão quanto *novo modo* de fazer teologia. a teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto, também da porção dela – reunida em *ecclesia* – que confessa abertamente Cristo. Teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado: abrindo-se – no protesto ante a dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria dos homens, no amor que liberta, na construção de nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do reino de Deus.[214]

Outra contribuição de Gustavo Gutierrez para compreender a abrangência do termo libertação refere-se à ultrapassagem daquilo que é meramente econômico, além do "ter" é necessário sobretudo "ser". A realização plena do ser humano não diz respeito a copiar o que está acontecendo nos países ricos, mas em ter a própria identidade respeitada. Assim o processo de secularização pode ser compreendido na TdL, pois possui características específicas e que, de fato, correspondem aos processos de "*libertações* necessárias" para a plenitude de vida. Gustavo Gutierrez distribui a libertação em 3 categorias: a primeira diz respeito ao processo de libertação das classes sociais e dos povos oprimidos dentro de um processo econômico, social, político. A segunda categoria compreende a história como libertação da pessoa humana, isto é, o próprio indivíduo se torna protagonista de sua vida, construtor de seu futuro. Este aspecto antropológico per si está ligado ao cultural. A terceira categoria permite uma hermenêutica bíblica na qual o Cristo é o libertador do pecado compreendido como a raiz do mal, da injustiça e da opressão.[215]

Não obstante essa contextualização das raízes da TdL, é mister salientar que sua contribuição é relevante para a toda a humanidade global, enquanto instância crítica da fé e inspiradora da missão nos recônditos das existências, nas mais variadas periferias. Ela acarretou um renovado modo de ser Igreja, não apenas desestabilizando uma estrutura hierárquica, mas impulsionando a laicidade, a sinodalidade, uma Igreja em constante postura missionária.

A Igreja da América Latina acolhe o Concílio Vaticano II confrontando a sua realidade e a sua própria *personalidade*.[216] Com a Conferência de Medellín, em 1968, a Igreja latino-americana toma a maturidade, assume a própria

---

[214] GUTIERREZ, G., Teologia da Libertação, p. 27.
[215] GUTIERREZ, G., Teologia da Libertação, p. 44.
[216] Por *identidade* não se entende um desligamento com a catolicidade da Igreja, mas que essa concebe com seriedade seu lugar e não se entende apenas como um reflexo da Igreja europeia (VAZ, H. C. DE L. Igreja-reflexo vs Igreja-fonte).

responsabilidade e com o binômio fé e justiça proclama uma transformação pastoral e evangelizadora. A Igreja presente neste continente é consciente de não separar fé e justiça, sabe que sua mensagem não é desencarnada e não ignora a realidade concreta de pobreza. Por isso, o "pobre" vem compreendido como um sujeito de sua história, com o qual a Igreja caminha.[217]

No momento que fé e justiça se entrelaçam, a teologia utiliza dos recursos da razão humana, dos mais variados saberes para a efetividade de sua missão. O momento pré-teológico da TdL refere-se à observação atenta da realidade que acarretará o momento propriamente teológico, ou seja, a revelação divina ilumina a situação e o juízo sobre ela. O juízo não permanece perdido em redações exaustivas, mas encontra a práxis cristã como experiência da vida na Graça. Este caminhar é o método próprio, a saber: ver, julgar e agir. Olha a realidade concretamente a partir da revelação bíblica e postula ações concretas que objetivam uma fraternidade universal. E com tal conduta se faz evangelização contextualizada. A evangelização pretendida não era colonial, e neste sentido escreve Maria Clara Bingemer:

> Além disso, essa teologia desejava falar a língua das culturas indígenas e nativas, avaliando suas tradições, seus rituais, e seus modos de culto. Essa teologia não queria abolir aquelas tradições como simplesmente não cristãs, mas respeitá-las. Ademais, onde essas tradições e culturas viviam junto à cultura cristã trazida pela evangelização colonial, o esforço devia ser feito para integrá-las como uma parte constitutiva do processo do discurso e práxis da Igreja.[218]

Fator qualitativo da teologia é a opção preferencial pelos pobres, esta é constitutiva da fé cristã e pilar da TdL. Jesus surge como libertador, em primeiro lugar para os pobres que Ele chama de bem-aventurados, privilegiados do Reino de Deus. Jesus assenta-se com eles, compartilha a vida, toma partido por aqueles que estavam com seus direitos negados. Neste sentido de uma identificação divina, o teólogo José Maria Vigil argumenta que a "preferencialidade" não está ligada a um capricho divino; os pobres não podem ser despojados de seu *lugar* e *conteúdo*. A transformação está para a justiça e neste sentido Deus é radical e parcial, Deus está ao lado dos injustiçados, pois Deus é justiça.[219]

---

[217] KUZMA, C., O futuro de Deus na missão da esperança, p. 150.
[218] BINGEMER, M. C., Teologia Latino-Americana, p. 55.
[219] VIGIL, J. M., La opción por los pobres es opción por la justicia y no es preferencial, p. 149.

Estar ao lado da justiça é seguir fielmente Deus criador e libertador e a comunidade engajada nas questões sociais conjuga fé e política. Assim assevera Clodovis Boff:

> Na relação fé/política é preciso ter sempre em mente o horizonte transcendente e, portanto, metapolítico da fé. Por isso, a fé tem prioridade não só em relação à política, mas em relação a qualquer outro setor da vida. Sua prioridade é absoluta, por dizer respeito ao Absoluto: Deus. Com ou sem política, a fé se mantém em sua grandeza autônoma, valendo por si mesma, pelo sentido último que ela dá à existência humana como tal. [220]

A salvação é a ordem vigente para o ser humano historicamente situado. Sua existência é para a salvação, que pode ser manifestada sob uma forma religiosa ou sob uma forma ética, mesmo que o Absoluto não se manifeste nesta segunda de forma total, mas sim abstrata, com valores a perseguir e com serviço ao próximo e interpelações de justiça. Assim, a teologia decide pela salvação. A ordem religiosa estabelecida pelos sacramentos, a confissão de fé, não é diluída, mas articulada com as possibilidades éticas de uma época. Um novo *ethos* adquire um caráter soteriológico.[221]

Uma teologia política com prática libertadora teologiza o valor salvífico das ações concretas, não considera os seus valores de modo abstrato. O amor a Deus toma forma visível e então o método crítico de uma teologia política indaga onde Deus se faz presente, onde o seu Reino acontece. Portanto, a secularização não impede o agir cristão, mas abraça novas possibilidades de manifestar a fé. Com tal semântica, afirma Clodovis Boff:

> De fato, não existe uma prática cristã como tal, que traga escrito sobre a fronte o nome de "cristã" como constituindo sua essência particular. O que realmente existe é uma prática inspirada pela Fé e interpretada como sendo "cristã", "sobrenatural" ou "salvífica".[222]

Compreende-se que críticas à religião como ópio do povo não correspondem ao compromisso histórico tomado pela teologia. O Evangelho destina-se aos críticos da fé e, sobretudo, para aqueles que vivem marginalizados com sombras sobre a vida. De tal sorte que a libertação hoje gera credibilidade como a Igreja da origem e aqueles momentos de forte profecia e *martíria*. A TdL não é algo fechado

[220] BOFF, C., Como trabalhar com o povo e com os excluídos, p. 114.
[221] BOFF, C., Teologia e prática, p. 189.
[222] BOFF, C., Teologia e prática, p. 194.

em escritórios, mas sua produção intelectual é orgânica e atuante, está inserida na realidade concreta do povo de Deus.[223]

Urge, portanto, uma Igreja sinal do Reino com força de atração. Participante da vida e promotora da mensagem salvífica. A dimensão teológica se une àquela cristológica, à escatológica, neste sentido:

> O cristão libertador une céu e terra, construção cidade dos homens com a cidade escatológica de Deus, promoção da vida mínima no presente com a promessa da vida máxima na eternidade. Nada rejeita do que seja verdadeiramente humano e que tenha sido assumido pelo Filho de Deus, tudo potencia para a libertação integral que será trazida quando o Senhor vier, para plenificar o que os homens e as mulheres, especialmente, os oprimidos onerosamente criaram.[224]

Dito isso, percebe-se que a TdL extrapolou o âmbito eclesiástico penetrando ativamente na esfera civil e a opinião pública e a esfera política tomaram grande interesse por seus atos.[225] A TdL e a TP estruturam a mensagem salvífica com perspectivas públicas, políticas, eclesiológicas, antropológicas em diálogos com as ciências sociais entre outras. Ambas percorrem o caminho da desprivatização da fé própria da sociedade secularizada.

Ambas as teologias nascem no período pós-conciliar, em 1968, com a Conferência de Medellín e Johann Baptist Metz refletindo sobre Igreja e Mundo. Ambas promovem o diálogo do Evangelho com as necessidades de um povo, da transcendência com a imanência, da Igreja Mistério inseparável da Igreja Povo de Deus.

Por conseguinte, a eclesiologia, a santidade desta Igreja, é extrovertida, é de "saída" de si mesma para o encontro com o próximo. Conserva a santidade tradicional a partir do batismo, do amor, da eucaristia, mas extrapola as virtudes ético-políticas que o dom escatológico do Espírito suscita. A santidade está para o projeto de Deus na história, porta uma espiritualidade engajada na sociedade atual, sua resistência é escatológica em vista da visibilidade do Reino. Isto significa que as virtudes cristãs ditas tradicionais próprias de um paradigma privatizador da fé alargam-se para a luta pela justiça, pela verdade. O ser humano individualmente

---

[223] BOFF, C.; BOFF, L., Como fazer Teologia da Libertação, p. 38.
[224] BOFF, C.; BOFF, L., Como fazer Teologia da Libertação, p. 102.
[225] BOFF, C.; BOFF, L., Como fazer Teologia da Libertação, p. 138. "Rockefeller, enviado pelo Presidente R. Nixon à América Latina em 1969, declarou em seu Relatório que a Igreja do Continente estava se transformando numa força aplicada à mudança, inclusive revolucionária, se necessário". À análoga conclusão chegou em 1972 o Relatório da Rand Corporation, feito a pedido do Departamento de Estado dos Estados Unidos.

não se vê entrincheirado entre Igreja e mundo, mas se sabe habitante da criação desejada por Deus.

Refletir sobre a santidade para o Reino enquanto uma teologia política há de compreender a abrangência de que a teologia, mesmo que contextualizada, coopera para o debate internacional. Basta analisar a geopolítica e a interferência em países economicamente autossuficientes que ainda exploram outros emergentes ou pobres. Assim uma *liturgia-política* permite dizer[226]:

> É uma santidade que enfrenta o pecado do mundo: olha-o de frente, denuncia-o profeticamente, e se compromete a emendá-lo. Não foge do mundo. Também não o olha com os olhos otimistas do Primeiro Mundo, como se nele houvesse de mal somente pequenos desajustes acidentais... Entra nele, suja as mãos, salpica-se de barro (e de choro e de sangue)... Com esta santidade o crente "carrega o pecado do mundo" como o Servo de Javé (Is 52,13-53,12), Procura "tirar o pecado do mundo", como o Cordeiro de Deus (Jo 1,29).[227]

Todo o criado é economia, e faz parte da economia da salvação, é preparado e ofertado para a eucaristia cósmica. O caráter político desta espiritualidade/eclesiologia não é acidental, ela não poder ser apolítica, pois a neutralidade favorece as forças do mal, o pecado estrutural. Ela une fé e justiça, compreende o sentido amplo de "política". O compromisso cristão com a

---

[226] O termo "liturgia" apresentado reporta-se à sua etimologia com o uso de dois termos: povo e obra, indicando uma ação a favor do povo, a favor do público. Trata-se de um "serviço" que favorece o público. Neste sentido, a liturgia é celebrada pela e entre a comunidade cristã e com alcance público. A liturgia eucarística é impregnada com teor escatológico e assim é apresentada, por exemplo, na obra *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, de J. M. R. Tillard. O aspecto da "memória" na ceia judaica implica uma presença objetiva e comporta 3 dimensões de libertação: passada, a atual e aquela que um dia virá. Esta semântica persiste na liturgia cristã, pois hoje não se faz apenas reminiscência sendo a data passada o auge celebrativo, mas esta é uma abertura ao futuro definitivo (p. 292). E se torna um ponto de diálogo ecumênico, pois esta dimensão da eucaristia da Igreja em marcha para a parusia, em tensão escatológica, ou "viagem escatológica" é apresentada pelo teólogo reformado J. Moltmann, em *La Chiesa nella forza dello Spirito*. Moltmann reflete sobre o sinal escatológico e messiânico da eucaristia como próprio da Igreja que está *a caminho* e se torna um sinal de testemunho público, pois na história ela permite outras experiências em prol da paz e justiça no mundo (p.320). Perspectiva também presente com o teólogo católico ortodoxo P. A. Schmemann, em *Per la vita del mondo*. Il mondo come sacramento. O autor assevera que o cristianismo precisa sempre estar aos pés da cruz e lutar pela justiça e paz, de modo que Deus não se torne um fóssil. A Igreja é uma liturgia de Cristo, a fazê-lo presente no mundo, agindo conforme suas ações. Sem esta premissa, é incompreensível assimilar o sentido de "liturgia", pois pode aprisioná-la como "piedade litúrgica" (p.35). Por parte da Igreja Católica Latina, na obra de A. Dulles, *A Igreja e seus modelos*, percebe-se a imagem da Igreja como sacramento primordial de Cristo, de sua história salvífica, e dentro da Igreja a distribuição de 7 sacramentos. A eucaristia possui o caráter de provocar a unidade, missão que a Igreja é convocada a realizar. Estes autores apontados confirmam o ponto de diálogo ecumênico e o alcance político da liturgia.

[227] CASALDÁLIGA, P.; VIGIL, J. M., Espiritualidade da libertação, p. 204.

encarnação define a importância do político, tudo foi visto por Deus, desde o ato primordial da Criação, como "bom".

Observando o trabalho teológico intrínseco ao que é político, constata-se que a primeira instância do empenho é no campo teórico. Os afrontamentos de temáticas dizem respeito ao conteúdo da teologia, Deus e sua criação, à vida humana, à ecologia. De tal forma, o saber teológico terá um lugar de grande importância para cooperar, dialogar no cenário político. À luz da revelação, o teólogo preocupa-se com implantações ideológicas que se tornem estruturas de morte, de limitações da vida humana. A teologia possui muito o que dizer para a sociedade e esta, por sua vez, tem o direito de ouvi-la. Não se pode esquecer que o crescimento humano é sempre dialético.

A segunda instância de posicionamentos políticos diz respeito a ocupar campos de atuação. A teologia terá um contato contínuo com grupos, instituições e assim desenvolve concomitantemente sua participação. A terceira instância é dita "encarnação", constitui um trabalho solidário e uma encarnação com aqueles que estão nas periferias da vida.[228] Com efeito de kairós, pode-se asseverar que o saber teológico se torna serviço.

A teologia política assim desenvolvida é atenta aos "sinais dos tempos"; ela é serva da fé, animada pela esperança e por isso, confiante nas promessas divinas, enxerga as contradições deste tempo e com profecia e anúncio incorpora o amor divino de libertação. Neste sentido, escreve Leonardo Boff:

> Essa prática, com sua teoria implícita e não elaborada, propicia uma leitura própria da fé cristológica. Todos os gestos, palavras e atitudes de Jesus, que implicam um chamado à conversão/mudanças de relações, sua tomada de posição diante dos marginalizados da sociedade judaica, sua preferência pelos pobres, os conflitos com o *status quo* religioso e social da época, o conteúdo político presente no anúncio do Reino de Deus, os motivos que levaram à morte, tudo isto adquire relevância especial e acaba por compor a imagem de um Jesus Libertador diferente daquela da piedade dogmática oficial, do Cristo monarca celestial ou da piedade popular de um Cristo vencido e sofredor.[229]

---

[228] BOFF, C., Teologia e prática, p. 296-299. A importância temática da teologia está ligada ao dado da revelação e por sua robustez epistemológica, ou seja, não será um veículo de ideologias. Ela nasce do contato direito com as questões da práxis. A própria preocupação com a História e o pobre como lugares teológicos manifestam o dado de fé e um olhar sobre o social e sobre o indivíduo. Custodia a vida do ser humano, indagando quem é, suas origens e seu futuro – o que uma política econômica extrema pode não significar devidamente.

[229] BOFF, L., Jesus Cristo Libertador, p. 16-17.

Compete destacar que a teologia política coloca o acento sobre o *logos* e não se esquece do histórico, está atenta ao lugar específico da análise social e suas decisões, elucubrações e atitudes constituem uma resposta histórico-escatológica. A fé, dom na história, encontra a intelecção e a práxis com linguagem compreensível para a sociedade, não apenas vocábulos internos para transmissão dogmática. É uma postura na qual a Igreja escapa da pura abstração de princípios nebulosos e historicamente irrelevantes dedicando-se à fenomenologia dos sinais dos tempos.[230]

Em modo de síntese, pode-se articular, com viés escatológico, a TdL e a teologia política quando ambas: a) correspondem a capacidade de testemunho da fé, demonstrando na práxis social a capacidade de serviço ao ser humano quando não intrínseco ao âmbito da Igreja; b) possuem uma teologia dialogal, dialética; c) a vocação pastoral destaca-se em relação àquela "dogmática", assim a ortopráxis mais que a ortodoxia, objetivando um novo *ethos*; d) têm a religiosidade renovada com uma eclesiologia em saída; e) a Escritura, a revelação iluminam o agir social; f) resultam uma fé inserida na história e portam um discurso teológico, antropológico, sociopolítico.

3.4.2
A teologia política na atualidade

O Concílio Vaticano II na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* comunica a solidariedade da Igreja com o mundo, ela não apenas olha, mas está com o mundo, se alegra e sofre, pois ela é encarnada: "As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo" (GS n. 1)[231].

---

[230] ASSMANN, H. El lugar próprio de una teologia, p. 162. A Igreja não precisa de um vínculo político para manifestar o ágape, para fraternizar, ajudar, mas sabendo que não é a única voz na sociedade ela procura, inserindo-se na realidade, buscar a construção em comum dos projetos em prol da vida humana.

[231] A leitura pastoral da Constituição Dogmática *Gaudium et Spes* abrange o sacerdócio comum do povo de Deus e as questões que afetam o mundo atual: desafios para a família, questões de justiça e promoção da paz – neste contexto a Igreja oferece ao ser humano a possibilidade de uma fraternidade universal. Após o Vaticano II, em 1967, o papa Paulo VI escreve a Carta Encíclica *Populorum Progressio*. Abordando o desenvolvimento dos povos, Paulo VI percebe a conjuntura na qual o ser humano procura satisfazer as reais necessidades da vida: alimentar-se, curar os enfermos, ser livre da opressão, da violência, possuindo ainda grande aspiração para o conhecer e desenvolver-se. Contudo, muitos são condenados à miséria e impedidos de realizarem os desejos mais legítimos da

O discurso sobre uma teologia política pode causar inquietação na Igreja e na sociedade, pois as sombras daquela teologia política de Carl Smith podem estar de alguma forma vivas na memória coletiva. Ou ainda causa uma indignação quando, durante a celebração do culto cristão, algum ministro tome um discurso exclusivamente político partidário ou ainda quando uma pessoa política utiliza a fé para atrair eleitores ou justificar certas tomadas de decisão.

O termo teologia política não se aplica a estes sistemas de apropriação. Não há por escopo elevar o político como o total da teologia, nem fazer da teologia ou da Igreja um instrumento do Estado. A TP aparece na possibilidade de uma teologia da vida, de uma teologia do mundo, no qual os valores propagados pelo processo de secularização, embora alargando os horizontes de vida e criando espaços de liberdade, não satisfazem a totalidade da vida humana. Portanto, trata-se de uma teologia atual, moderna, secularizada e fiel à presença da Igreja no mundo.[232]

A pobreza dos países do Sul, a exploração colonial, as mais variadas formas de pobreza existentes na sociedade fazem emergir a TP. Não causa estranheza que a valoração da teologia se dará pela sua contribuição efetiva à vida comum. Com a espiritualidade que lhe é própria, esta há de cooperar com a totalidade da vida humana, o que um regime político por exemplo, pode não considerar válido. Com a perspectiva do Reino de Deus, James Schall assevera:

> O progresso ou revolução terrena está, porém, dominado pela esperança e escatologia, pela crença de que o Reino de Deus está chegando rapidamente a este mundo, de modo que as injustiças e desordens, tanto as resultantes do homem quanto da natureza, serão anuladas radicalmente transformadas por essa vinda. [233]

A noção de pecado possui significação social, pois se criam estruturas pecaminosas, fábricas de pobreza e cenários de morte. A TP é um instrumento salvífico, uma instância crítica; ela pode julgar os resultados econômicos do

---

vida humana. A própria técnica pode aumentar a discrepância entre pobres e ricos, entre países. Toda injustiça é escutada por Deus, por isso, o desenvolvimento precisa ser integral.

[232] A aplicação de uma teologia política é sujeita e interpretações e necessidades. A seguir segue uma lista de publicações relevantes sobre o tema: METZ, J. *Sul concetto della nuova teologia politica*; MOLTMANN, J.; METZ, J.B.; OELMÜLLER, W., *Una nuova teologia politica*; PANNENBERG, W. *La dimensión política del evangelio*; PETULLA, J. *Teología política cristiana*; SCOTT, P.; CAVANAUGH, W., *The Blackwell Companion to Political Theology*; MILBANK, J. *The future of love. Essays in political Theology*; SCATOLLA, M. *Teologia Política*; COCCOLINI, G., *Il ritorno della teologia politica*; COCCOLINI, G., *Johann Baptist Metz*; SALVADOR, C. C., *Teología política. Una perspectiva histórica y sistemática*; POSSENTI, Vittorio. *Il problema teologico-politico nella modernità*; MOLTMANN, J., *Teologia politica del mondo moderno*.

[233] SCHALL, J.V., A política do céu e do inferno, p. 281.

capitalismo, a visão de mundo liberal, os efeitos civis do marxismo. Esperança e escatologia configuram a TP, performam o agir cristão.

Johann Baptist Metz elencou a sua nova teologia política como crítica diante da postura puramente metafísica do passado, por conseguinte, o mundo não é apenas o cosmos, mas a totalidade da criação, o local da vida humana. Do mundo não se foge, mas o reconhece e busca sua evolução. O ser humano é concebido como um sujeito histórico. O termo "político" também possui compreensão maior; não é aquele instrumento de poder do Estado sobre o povo. Igreja é crítica, é libertadora e serve ao interesse da vida, ao Deus da vida. A preocupação teológico-eclesial não é mais privada, mas dialética. Na expressão de Jürgem Moltmann: "*Teologia política deseja sobretudo indicar o campo, o ambiente, o espaço, a cena na qual deve conscientemente operar a teologia cristã do tempo moderno*. A teologia política deseja despertar a consciência política de cada teologia cristã"[234].

O resultado deste conceito de TP demonstra o elemento positivo da sua conceituação, aquele que procura formular a participação sociopolítica do Evangelho, conjugando fé e obras. Ao alicerçar-se no Evangelho, na mensagem de Jesus de Nazaré, a *memória* torna-se crucial para as suas implicações. É uma memória que ecoa no tempo e estremece a *paz estabelecida*, pois animada pela esperança desenvolve uma realidade nova.

Jürgen Moltmann e Johan Baptist Metz desprendem a teologia da mentalidade burguesa e transmitem a mensagem escatológica com a afirmação de que cada teologia escatológica deve tornar-se uma teologia política. Assim a Igreja é compreendida, não para alimentar sua própria autoafirmação, mas servir como afirmação histórica da salvação.[235] A teologia política tem como centro a cruz de Cristo e relevância política do Reino de Deus.[236] Os protagonistas desta teologia são a totalidade do povo de Deus, não é apenas para clérigos, mas para todos os leigos.

A TP possui ainda a tarefa de confrontar qualquer niilismo predominante numa sociedade secularizada. A abolição ou negação de qualquer valor, símbolos e ideias não corresponde ao caminho de desenvolvimento humano. Por isso, o

---

[234] MOLTMANN, J.; METZ, J. B.; OELMÜLLER, W., Una nuova teologia politica, p. 17 (a tradução é nossa): "Teologia politica vuole piuttosto indicare il campo, l'ambiente, lo spazio, la scena nella quale deve consapevolmente operar ela teoloiga cristiana del tempo moderno. La teologia politica vuole risvegliare la cosncienza politica di ogni teologia cristiana."

[235] METZ, J. B, Il problema di una teologia politica e la Chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società, p. 23.

[236] MOLTMANN, J., Esperienze di pensiero teologico, p. 111.

niilismo não nega apenas a revelação divina culminando na "morte de Deus". Ao afirmar que o ser humano é nada além de matéria e energia, na sociedade é o objeto da lei econômica, objeto da lei da natureza, o niilismo nega o humanismo, pensando o ser humano um objeto vazio, sem potência. Em suma, o niilismo é uma radicalidade de imanência.[237]

Niilismo continua uma sombra a ser pensada constantemente pela teologia, pois juntamente com o secularismo promove o oposto dos anseios de evolução humana e social. Neste sentido, escreve Vittorio Possenti:

> O niilismo produziu a despersonalização do eu através da reificação operada pela biotecnologia e a desenvolvida pela alavancagem econômica e financeira e racionalidade instrumental. O niilismo e o secularismo prosseguem a corroer os fundamentos antropológicos e pré-políticos da vida comum, e a atribuir às imagens naturalistas do mundo de derivação científica uma preeminência indiscutível sobre as imagens de origem filosófica e religiosa. [238]

Compreendendo a TP na atualidade, se percebe a sua oposição ao que pode ser chamado de "teologia *da* política". Esta ocorre quando se estabelece uma política fundamental e a partir dela elencam-se soluções para as questões da vida pública, inspirando a legitimidade do dado religioso. A TP não orna a política com uma veste sagrada, antes, atenta aos sinais do Reino de Deus, visa compreender e empenhar-se nos sinais dos tempos, ou seja, não legitima um paradigma político.

Múltiplas são as abordagens ou interpretações de TP. Com o objetivo de apresentar algumas de suas possibilidades, não obstante todo o fundamento teórico apresentado, destaca-se a teologia política iniciada pela própria conjuntura política após a II Grande Guerra contra o neocolonialismo e ideologias de desenvolvimento. As teologias do Sul, como a TdL e a "teologia do povo", criticaram a hegemonia europeia sobre a forma de pensamentos. Contudo, foi necessário ainda mais tempo para o surgimento de uma teologia sob a ótica da esperança e aspirações femininas.[239]

---

[237] POSSENTI, V., Il problema teologico-politico nella modernità, p. 116.

[238] POSSENTI, V., Il problema teologico-politico nella modernità, p. 117 (a tradução é nossa): "Il nichilismo ha prodotto la spersonalizzazione dell'io attraverso la reificazione operata dalle biotecnologie e quella sviluppata dalla leva economico-finanziaria e dalla razionalità strumentale. Nichilismo e secolarismo procedono ad erodere i fondamenti antropologici e prepolitici della vita comune, e ad attribuire alle immagini naturalistiche del mondo di derivazione scientistica una preminenza indiscutibile sulle immagini di provenienza filosofica e religiosa."

[239] A teologia do povo é própria da Argentina. SCANNONE, J. C., La teología del pueblo: raíces teológicas del papa Francisco. A "teologia do povo" nasce após o Concílio Vaticano II intrinsicamente ligada à Comissão Episcopal para a Pastoral na Argentina (Coepal). Esta teologia

A teologia política no Sul emergiu da luta pela independência política após a Segunda Grande Guerra e da crítica ao neocolonialismo e à ideologia do desenvolvimento. Os teólogos do Sul criticaram a hegemonia teológica da Europa e da América do Norte e reivindicaram o direito de falar sobre Deus como sujeitos de seu próprio destino. Eles desenvolveram diferentes formas de teologias contextuais para abordar preocupações sociais e políticas concretas e relacionar a tradição cristã às experiências vividas do povo.

A teologia do Sul global reage ao espírito do Evangelho positivamente, reagindo ao negativo da dominação. Portanto, o Evangelho da liberdade e justiça, da ressurreição ilumina a vida e não a economia que se sobrepõe a todos os âmbitos da existência. A contextualização das teologias do Sul é a especificidade dos países do Hemisfério Sul com as suas realidades sociais, políticas, culturais, com as sombras da pobreza, da opressão política e exploração econômica. "Estas teologias recuperam o pluriverso cultural, étnico e religioso, questionam o racismo epistemológico eurocêntrico e levam a cabo uma descolonização teológica em diálogo interdisciplinar"[240].

Uma das sombras das sociedades é a erosão das instituições democráticas com o enfraquecimento do Estado de Direito através do desrespeito às leis, pela democracia e por líderes que desejam o poder pelo poder, para servir aos próprios interesses. O populismo e o autoritarismo estão inseridos nestas crises democráticas, a atitude com performance teatral em agredir adversários políticos constitui um retrocesso ao crescimento da consciência cidadã. Junto a estas crises, aumenta a violência, a intolerância, a polarização política e a manipulação das redes sociais, ou com a disseminação de *fake news* ou pelo controle e censura sem a liberdade de expressão assegurada ou de jornalismo respeitado. As teologias do

---

continua o espírito de *aggiornamento* conciliar. Em nível acadêmico, a teologia do povo soube agir com equidade entre liberalismo e marxismo, atenta ao contexto histórico latino-americano argentino que era empregado com termos "povo", "antipovo", "cultura popular", "religiosidade popular". A consequência é a devida dialética da categoria recuperada do povo de Deus do Concílio e o conceito de povo do mundo. Para um olhar sobre a teologia a partir das mulheres, conferir Ivone Gebara. Para ilustração de uma teologia feminista, ela é reconhecida pela competência acadêmica e pela voz profética pelos direitos das mulheres pobres. Escreve sobre "teologia em ritmo de mulher", "ecofeminismo", "esperança feminista". Com a perspectiva latino-americana da libertação enquanto uma chave de teologia fundamental, ela critica a estrutura epistemológica da teologia tradicional oferecendo novas leituras para os tratados teológicos e para a vida da Igreja em sua Instituição.

[240] TAMAYO, J. J., Teologías del Sur, p. 31 (a tradução é nossa): "Estas teologias recuperan el plurivero cultural, étnico y religioso, cuestionan el racismo epistemológico eurocéntrico y llevan a cabo una descolonización teológica en diálogo interdisciplinar."

Sul são atentas à repressão de Jesus, segundo Mateus 10,42, que os grandes subjugam as nações e as tiranizam e isto não é o objetivo da vida.

O colonialismo ainda não foi totalmente superado e continua através de sistemas globais que fomentam a pobreza, que promovem o patriarcado excludente, que obrigam a migrações, que controlam a vida de diferentes povos através de legislações econômicas. Assim, não basta apenas os processos de descolonialidade com novas regras políticas e jurídicas, mas o empenho na decolonidade.[241]

Embora os teólogos masculinos possam ser inflexíveis contra o imperialismo e os regimes ditatoriais corruptos, eles não denunciaram concomitantemente os privilégios patriarcais e a subjugação de mulheres e crianças, que são as mais vulneráveis da sociedade. As teólogas feministas têm que criar um espaço alternativo para articular a visão teológica da esperança e aspiração das mulheres.

O engajamento feminino consiste em recuperar a própria história, pois se sabe que a história subsequente ao processo de decolonialismo reproduziu a ausência das mulheres em suas narrativas. A participação das mulheres revela uma natureza preocupada com o bem social maior, e escritas a partir das margens da sociedade.[242] A teologia feminista pode ser considerada uma teologia política porque se caracteriza pela busca da justiça: quer nas narrativas históricas quer em sua participação na vida eclesial e cultural.[243]

Há uma teologia asiática que se aproxima do pensamento da teologia da libertação. Não obstante situações de pobreza causada pelo domínio de elites ou exploração de outros Estados, existe o cenário de multirreligiosidade. Portanto, a pobreza que livremente abraçava um seguimento radical de Jesus corresponde a uma ascese, mas quando imposta pelo egoísmo torna-se um pecado contra o corpo do Senhor. A teologia asiática propõe uma cristologia que pense a encarnação como compromisso com a missão de Cristo. O crucificado se torna vizinho e clama a participação em sua vida. Afinal, a encarnação é interpretada à luz da vida, do

---

[241] TAMAYO, J. J., Teologías del Sur, p. 21. A Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) organizou o 32º Congresso internacional nos dias 9 a 12 de julho de 2019 com a temática: "Decolonialidade e práticas emancipatórias. Novas perspectivas para a Área de Ciências da Religião e Teologia", com a finalidade de promover debates e promover novas perspectivas de atuação e modelos de investigação, com novas epistemologias a partir das regiões mais periféricas.

[242] YOUNG, R., Postcolonialism, p. 361.

[243] Sobre a teologia feminista, ver: GEBARA, I. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'Água, 1997; GEBARA, I., *O que é teologia feminista*. São Paulo: Brasiliense, 2017; GEBARA, I., *Esperança feminista*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2022; BINGEMER, Maria. Clara et al. *O rosto feminino da teologia*. Aparecida: Santuário: 1990.

trabalho. A cruz não é apenas o local da morte de Cristo, mas a sua exaltação, a manifestação trinitária, e por ela, vem a ressurreição. Por isso, a cruz derrota os inimigos, derrota a morte, derrota *Mamon*, o amor derrota o poder. A solidariedade à cruz é a participação ativa com a vítimas de hoje, que sofrem por conflitos religiosos e políticos, tal qual a acusação sobre Jesus.[244]

A teologia negra parte da segregação e da escravização de pessoas negras que vivem marginalizadas numa sociedade racista branca. Esta afirmação faz entender que não se trata apenas de uma teologia oriunda e específica para o continente africano[245]. A primeira exposição sistemática desta teologia foi elaborada por James Cone nas obras: *Teologia negra e Poder Negro*, de 1969, e *Teologia Negra da Libertação*, de 1970.[246]

As consequências negativas da colonização africana são: o subdesenvolvimento com desemprego, pobreza, abusos de poder, exploração internacional, enfermidades diversas como malária, tuberculoses; guerras e lutas tribais; fome e escassez de alimentos; maltrato às mulheres manifestado com violências físicas, casamentos forçados, feminicídios, baixa escolaridade; corrupção dos governos e tiranias; dívida internacional impossível de ser paga e a marginalização do próprio continente. Em suma, é uma pobreza estrutural e antropológica.[247]

A representação simbólica e teológica na expressão "Jesus é negro" demonstra que o Cristo histórico é libertador. A teologia política negra questiona os horizontes culturais, sociais e busca realizar a humanidade com a dignidade própria.[248] O uso da religião diz respeito à diversidade, à multifacetada origem dos

---

[244] PIERIS, A., Political Theologies in Asia, p. 260. Como exemplo, pode-se citar o esforço teológico para pensar o dogma da Trindade na Índia, na obra: PANIKKAR, R. *Visione trinitária e cosmoteândrica: Dio-Uomo-Cosmo*. Partindo da cultura da Índia, Raimon Panikkar recolhe os elementos desta realidade, tradição religiosa hindu, o conjunto de costumes, visão antropológica, cósmica, refletindo sobre uma realidade cosmoteândrica que leva a um humanismo antropocêntrico e comporta uma relação ser humano e Deus, mas engloba a relação com o mundo. Portanto, fala do mistério do ser, de uma "divinização", e cada ser faz parte da relação com o mundo que é constitutivo da divindade, pois Deus criou – ou seja, não há dualidade Deus e o mundo. A realidade é o tempo e a eternidade, sendo que o tempo encontra seu fundamento no eterno.

[245] Por razões de metodologia, não será apresentada toda a história da teologia negra, as histórias de escravidão no mundo ou apresentados grandes personagens desta luta, ou as denominações de Igrejas negras, espiritualidades negras. O intuito é mostrar que esta teologia ocupa um lugar de resistência, luta e sangue e, por isso, irrompe numa política de vida.

[246] GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 396.

[247] TAMAYO, J. J., Teologías del Sur, p. 81-82.

[248] A partir da TdE para a África destaca-se a obra KATONGOLE, E., *Born from lament. The theology and politics of hope in Africa*. A teologia africana serviu-se de sua própria cultura como guia no modelo decolonial e para fomentar a práxis teológica com a filosofia *ubuntu*, que significa

povos e à advertência contra novas formas de antissemitismo, sexismo, racismos etc. Esta teologia é atenta à vida econômica que negligencia a totalidade do povo, das etnias, pois a história não tem apenas um sujeito, mas sujeitos que formam uma massa. Quando a história é narrada ou a estrutura social é formulada por apenas um grupo, o racismo aparece como *ideologia estruturante*.[249] Não obstante a necessidade de resistência contra uma forma de economia opressora, a teologia negra se orienta pela cruz de Jesus:

> Teologia política negra faz mais do que lamentar o governo tecnológico. Como um ato cristão de interpretação, a teologia negra se orienta diante da cruz de Jesus de Nazaré. Assim, está sempre alerta para a tentação da religião institucionalizada – de fato, a tentação de todas as instituições humanas – de ceder a um status quo que educadamente pode mascarar padrões repressivos na cultura. A teologia política negra assume a responsabilidade de articular uma sabedoria que mata nossa sede pela presença e reinado de Deus. Ele se esforça pela justiça na práxis dirigida pelo vizinho e pela raiva humilde e justa, pois nutre compaixão e solidariedade nos esforços para reverter injustiças estruturais.[250]

A teologia política preocupa-se com a ecologia. A própria divisão do tratado de escatologia, sobre as últimas e penúltimas coisa, se dá entre dimensão pessoal e dimensão coletiva, individual e comunitária, humana e cósmica. Conforme a carta de São Paulo aos Romanos 8,22: "A criação geme em dores de parto" significa que ela espera a realização plena em Deus. O ser humano está inserido dentro da perspectiva histórica e cosmológica. À imagem de círculos concêntricos desta relação se afirma que a máxima escatológica, "ninguém se salva sozinho" permite afirmar que "ninguém se salva sem a vida planetária". De tal forma a preocupação é ecumênica, pois todas as religiões vivem neste planeta. A preocupação também permeia as diversas ciências, pois o contato e o uso dos bens naturais precisam ser realizados com cuidado e reverência a um dom necessário e vital.

---

um princípio de organização política, social, religiosa e para toda a vida cotidiana, pois trata da reciprocidade, da fraternidade, em que uma pessoa se realiza reciprocamente com as demais. A filosofia da própria cultura combate as imposições globalistas de competitividade massacrante e respeito à dignidade humana com os devidos valores éticos. Ver em TAMAYO, J. J., Teologías del Sur, p. 104.; GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 396.

[249] ALMEIDA, S. (org.), Marxismo e questão racial, p. 29.

[250] COPELAND, M., Black Political Theologies, p. 272. (a tradução é nossa): "Black political theology does more than bemoan technological rule. As a Christian act of interpretation, black theology orients itself before the cross of Jesus of Nazareth. Thus, it is ever alert to the temptation of institutionalized religion – indeed, the temptation of all human institutions – to yield to a status quo that ever so politely can mask repressive patterns in the culture. Black political theology undertakes the responsibility to articulate a wisdom that slakes our thirst for the presence and reign of God. It strives for justice in neighbor-directed praxis and for humble, righteous anger as it nurtures compassion and solidarity in efforts to reverse structural injustices."

O entendimento de ecologia é ampliado, não corresponde apenas ao cuidado e preservação da natureza. Assim escreve Afonso Murad:

> Hoje consideram-se como imprescindíveis para a ecologia urbana a mobilidade, a política energética e o consumo consciente. No ambiente rural, citam-se a política de uso do solo, a forma de controle das pragas, a tecnologia das sementes e a qualidade da água. O fato é que as consequências da ação humana sobre o planeta tornaram-se tão intensas, que o tema da ecologia passou a ser vital para o presente e para o futuro.[251]

A preocupação com a vida e a casa comum impulsionaram o papa Francisco a escrever a Encíclica *Laudato Sì*, em 2015, refletindo em conjunto com a toda a humanidade sobre a forma com que se está construindo a vida, o futuro. Sendo um tema de tão alta relevância, a preocupação ecológica pode ser apresentada como ideologia, e é antes de tudo uma questão de consciência. Francisco afirma que sua encíclica não é algo "verde", e sim uma encíclica social.[252] É importante destacar a Exortação Pós-sinodal *Querida Amazônia*, de 2020. A fé, a vida da Igreja, é pensada conforme o lugar em que está inserida. A Amazônia, sendo um bioma compartilhado por 9 países, também diz respeito a todo o globo terrestre. Pode-se dizer que esta Exortação corresponde a uma teologia política utilizando o pensamento do papa Francisco sobre a ação missionária da Igreja: "Deve encarnar-se a pregação, deve encarnar-se a espiritualidade, devem encarnar-se as estruturas da Igreja" (QA n. 6).[253]

A ecologia é integral. O planeta Terra está dentro de um sistema solar, na Via-Láctea, entre outras galáxias. O ser humano é um microcosmos e extremamente responsável pela vida no planeta, ele é um portador de dom e missão. A ONU (Organização das Nações Unidas) elencou propósitos transformadores para a comunidade internacional objetivando vida e desenvolvimento sustentável; trata-se da Agenda 2030. Entre os cuidados com a ecologia, destacam-se a preocupação com o aquecimento global, a água potável e saneamento, energia acessível e limpa, consumo e produção responsáveis, a vida na água. A sustentabilidade da vida está

[251] MURAD, A. (org.), Ecoteologia: um mosaico, p. 20.
[252] FRANCISCO, Vamos sonhar juntos, p. 39.
[253] A encíclica, por parte de seu teor, pode ser concebida como teologia política, não em razão de militância partidária, mas porque interpela atitudes sociais inseridas na dimensão política e que dependem desta para o adequado enfrentamento e solução. Esta abordagem aponta a responsabilidade ética e social no espaço público promovendo o bem comum à luz da fé.

em grande parte nas mãos deste microcosmos, o ser humano. Assim sendo, a ecologia evoca uma solidariedade universal, uma fraternidade entre todos os povos.

A TP acontece de forma justa na época da secularização ou secularizações, pois pode-se intuir um "contrato social" entre a teologia e a secularização: no sentido de que a convivência em comum entre os diversos saberes e a liberdade de expressão e religiosa permitem também a expressão da própria fé. Contudo, diante de excessos como o secularismo, que predispõe um olhar sobrecarregado de estigmas sobre a religião, e guerras religiosas em torno do globo terrestre, a TP constitui uma realidade de suma importância.

A TP, na atualidade, toca uma questão clássica da história eclesial: a relação histórica ente cristianismo e política. Não obstante as relações partidárias, que são objetos de uma investigação teológica, no sentido de analisar as propostas à luz do Evangelho, é preciso observar a realidade política na qual não mais prevaleça a classificação schmittiana de "amigo e inimigo", mas pessoas e grupos com projeções e filosofias diversas possam conviver. A transmissão de ideias e conteúdos pela internet deixa, sob o olhar de todos, as mais diversas opiniões, contextos e conflitos. É um tempo escatológico propício para a TP.

Na perspectiva de "reserva escatológica" de Johann Baptist Metz ou na semântica de prolepses de Jürgen Moltmann, a hermenêutica de alguns textos bíblicos assinala a impossibilidade de absolutizar ou divinizar qualquer poder temporal, pois o cristão sabe-se peregrino nesta terra.[254] Ao relativizar os poderes terrenos, outros textos bíblicos enfatizam também a obediência ao Estado da parte dos cristãos.

O diálogo com o Estado urge como uma constante tarefa da TP. A advertência consiste na observação de que o Estado precisa reconhecer o direito de soberania divina ou se transformará em Estado totalitário, anticristão e antiteístico, configurando uma forma de anticristo.[255] Esta reflexão equivale a dizer que a TP é um instrumento útil para o que é chamado de "atraso da parusia", ou seja, a fé tem o que fazer com a história, com o tempo entre a ressurreição e a parusia, dentro da

[254] Entre os textos bíblicos convém destacar: Mt 22,15 sobre o tributo a César; Jo 18,28s sobre o julgamento de Jesus sob Pôncio Pilatos com o discurso sobre o reino apresentado por Jesus e autoridade conferida a Pilatos; Fil 3,20; Hb 13,14; 1Pd 2,11, discorrendo sobre a pessoa humana ser estrangeira nesta terra.
[255] COCCOLINI, G., Il ritorno della teologia politica, p. 52.

tensão escatológica do "já e ainda-não". Em suma, na secularização, a TP configura a plausibilidade da religião graças a um cristianismo desprivatizado.

Com o intuito de responder à atualidade da mensagem salvífica, a TP desponta como uma teologia fundamental prática e se articula em três categorias básicas: memória, narração, solidariedade.[256]

A memória concede teor teológico à TP, pois a fé transmitida repousa sobre a memória da morte e ressurreição de Jesus e por conseguinte, porta movimento, dinamismo, fazendo viva tal memória. Por sua vez, o dogma corresponde às fórmulas produzidas por esta memória. Assim, ao analisar a história, esta memória se torna perigosa – o que fundamenta a teologia política.[257] Este movimento é próprio da dimensão escatológica, uma memória que se atualiza, memória da tradição bíblica, dos pilares da fé e que não se perde em emoções, mas se tornam moções de um futuro melhor, reavivando a esperança abrindo a fé ao mundo que lhe cerca.

A segunda categoria diz respeito à narração e consiste em uma função da razão crítica. "A narração é performativa, quer dizer, tende a comunicar a experiência e provocar novas experiências" [258]. As experiências com o Deus bíblico são narradas, não apenas argumentadas filosoficamente, são próximas, pois foram encarnadas – libertação, cura, proteção etc. Narrar significa a manifestação da paixão. Esta é uma característica já mencionada da TP, ela é corretiva, não mais se argumenta sobre Deus como um espírito absoluto, insondável, mas o libertador e Pai.

A terceira categoria diz respeito à solidariedade que constitui, por força, o passo seguinte da memória e da narração. Ultrapassa a ideia de um humanismo exclusivo, envolve a fraternidade universal. Cada pessoa se torna sujeito diante de Deus. A solidariedade recai sobre os trabalhadores que são alvo de ódio; a solidariedade recai também sobre o passado, com a memória das próprias vítimas. Esta solidariedade manifesta que a teologia é pensada segundo o contexto na qual está inserida. A solidariedade com aqueles que estão em outro território existe

[256] GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 316.
[257] METZ, J.B., Sul concetto della nuova teologia politica, p. 184.
[258] Pode se fazer menção ao número 192 da *Evangelii Gaudium* do papa Francisco. Desejando um voo mais alto, Francisco faz referência ao trabalho livre, criativo, participativo e solidário. Pode-se intuir que "solidário" faz raciocinar sobre a finalidade da economia. Se o fim é social, a cooperação, a solidariedade, seria a protagonista comunitária do modelo econômico.

graças à nota de catolicidade e à comunhão dos santos. Contudo, esta solidariedade específica demonstra uma realidade muito particular, isto é, não mais a teologia pensa consoante modelos clássicos europeus apenas, mas sim a partir do "próprio chão".

A carência de valores concretos numa teoria política despreocupada com a vida do sujeito especificamente, que envolve toda a sua existência, desde a sua origem e o seu futuro, de seu núcleo familiar e social, enquanto se articula apenas uma pura descrição de normas, abre espaço para uma TP que, agora une estas dimensões, o que pode ser chamada de *mística* ou *espiritual*, une o político e o espiritual. A TP funda-se em elementos também espirituais próprios do ser humano secularizado, é resistência às estruturas de morte, à falta de solidariedade e por isso ela é competente para descobrir, em conjunto com a sociedade, um caminho histórico de progresso.

Claro que a verdade de fé não foi alterada, travestida ou ignorada. Então, o que fez o cristianismo ter entrado em crise? Metz responde que a diáspora não se deve à mensagem cristã, aos seus conteúdos, mas é crise das pessoas e de suas práxis.[259] O impulso cristão gera mudanças: não há lugar para comportar razões das críticas dos mestres da suspeita, ou dos apontamentos do Iluminismo. A maturidade adquirida pela teologia se dá graças ao engajamento histórico.

A constatação segue o raciocínio apresentado neste trabalho: a teologia é política e a política é teologia. O adágio da teologia como "rainha das ciências" não repercute adornada de vaidades, mas a sua plausibilidade é verificada no serviço político. Falar dos pobres, marginalizados, excluídos, tristes não é suficiente, é preciso expor as causas da pobreza, da miséria, com a intenção de transformar. A mensagem cristã narrada exige atualização.[260]

Joseph Petulla aponta que a TP pode utilizar a metodologia marxista e distingue que não se trata da ideologia, mas dos mecanismos que tornam profícuos os desdobramentos da missão. O sistema econômico do marxismo reconhece a natureza social do ser humano que condiciona a realização pessoal dentro de uma comunidade, enquanto as contradições capitalistas exigem a privatização da vida – o que viola a natureza humana.[261] Uma característica da reflexão da TP mostra que

[259] METZ, J. B., Sul concetto della nuova teologia politica, p. 179.
[260] SCHALL, J. V., A política do céu e do inferno, p. 281.
[261] PETULLA, J., Christian Political Theology, p. 21.

ela não se inicia necessariamente em crenças, ou mitos, mas na observação das relações entre pessoas, grupos, classes etc. A análise crítica da conjuntura social e econômica revela o projeto "utópico" que a sociedade planejou, ou para o qual as instituições se encaminham. Esta é realidade observada pela TP; as suas elocubrações não são oriundas das fantasias. Portanto, a TP concede clarividência a estas realidades e impulsiona a esperança performática, a revolução escatológica.[262] Neste sentido, há uma dupla práxis: "A teoria da teologia política, inspirada pelas convicções cristãs, tem sua pesquisa na práxis que leva a uma prática adicional. A teologia política é a unidade de teoria e práxis"[263].

A credibilidade da teologia política é que ela "sente com a Igreja", mas não é desenvolvida nas trincheiras ideológicas ou em criptas eclesiásticas. Esta práxis adicional é possível para todos, é um "novo" para as estruturas sociais. O prisma marxista corrobora o religioso no sentido de que a pessoa se realiza no contexto "comunitário", em "ekklesia" em contato com o todo, pois o isolamento pode propiciar que forças contrárias àquelas "dominantes" manchem o caminho coletivo e ecumênico iniciado.[264]

No âmbito acadêmico, a TP demonstra sua cientificidade, pois pode ocorrer que ela seja julgada como um apoio vazio por parte das outras ciências, que extremamente secularizadas possuem um aspecto niilista. Como exemplo, se pode citar uma física sem traços metafísicos, uma biologia sem correspondência teológica. A teologia possui o paradigma da unicidade da história, a humana e a divina, e, sendo a divina a causa de tudo o que existe, a teologia sabe que dialoga com a verdade, sem negar que as outras ciências a possuam a seu modo. A teologia sabe que a verdade se reflete na existência e suas reflexões acrescentam algo a mais que as ideologias: o desejo pessoal e interpessoal. Esta completude humana, o

---

[262] KUZMA, C., O futuro de Deus na missão da esperança. Uma aproximação escatológica. A perspectiva de uma "esperança performática é elaborada por Cesar Kuzma refletindo sobre as consequências éticas da escatologia aproximando a teologia latino-americana da libertação com a prospectiva da teologia da esperança de Jürgen Moltmann.

[263] PETULLA, J., Christian Political Theology, p. 26 (a tradução é nossa). "The theory of political theology, inspired by Christian conviction, has its source in praxis and leads to further praxis. Political theology is a unity of theory and praxis."

[264] Compete discernir que a Igreja não se torna uma utopia. A Igreja não é um ideal, ela é o evento da caridade já recebido no tempo e por estar no tempo – que passa, é classificado em "eras" – a Igreja, mantendo a sua essência, é constituída pelo contínuo trabalho de autodiscernimento, com a crítica da sua própria história. Este diálogo metodológico elimina a tentação de "autorreferencialidade" e a preocupação com a salvação individual do ser humano. A fixação por um estilo de pastoral vigente numa determinada época a converte em pesadelo para a sociedade secular.

desejo pessoal, só acontece quando comprometida com a justiça social e a fraternidade como eixos condutores de uma comunidade global.[265]

A teologia não é apenas um material especulativo intelectual, ela alcança a transformação de um mundo interna e exteriormente; ela precisa ser colocada em contato com a realidade, pois a força da encarnação do Verbo exige uma teologia encarnada, que se desdobra com compromissos encarnacionais. A teologia existe para interpretar o mundo e transformá-lo.[266] O saber teopolítico está enraizado no método teológico e pode-se intuir está no *motu próprio* do papa Francisco publicado em 1º de novembro de 2023, com o título *Ad theologiam promovendam*, sobre a promoção do estudo teológico que não pode conter-se em retransmitir fórmulas passadas, mas que componha uma "teologia em saída" capaz de interrelação com outros saberes e culturas, que seja contextual. O estatuto epistemológico da teologia continua com os fundamentos da fé e recebe um carimbo teológico missionário e pastoral.

> A reflexão teológica é por isso chamada a uma revolução, a uma mudança de paradigma, a uma "corajosa revolução cultural"(*Laudato Si'* n. 114) que a empenhe, em primeiro lugar, a ser uma teologia fundamentalmente contextual, capaz de ler e interpretar o Evangelho nas condições nas quais os homens e as mulheres quotidianamente vivem, nos diversos ambientes geográficos, sociais e culturais, e possuindo como arquétipo a encarnação do Logos eterno, o seu entrar na cultura, nas visões de mundo, na tradição religiosa de um povo.[267]

Esta missão da teologia política é entendida como mudança social, requer que a vontade de Deus no mundo seja discernida, uma eclesiologia, cristologia e pneumatologia para a paz, para a justiça; e sem nenhuma tendência para ideologias de autopreservação. Discernir é buscar ações crísticas, ou seja, como Deus age no mundo hoje, com um discernimento das aberturas possíveis.

Após este discernimento, a Igreja desenvolve as obras de Jesus de Nazaré. O ministério de Jesus pode ser qualificado em 3 dimensões, que, por índole, qualificam a missão da Igreja: kerygma, diaconia e koinonia. Respectivamente,

---

[265] MILBANK, J., The future of love: essays in Political Theology, p. 156;187.
[266] COX, H., Dimensiones de la "teologia política", p. 106.
[267] FRANCISCO, Ad theologiam promovendam, n. 4 (a tradução é nossa): "La riflessione teologica è perciò chiamata a una svolta, a un cambio di paradigma, a una "coraggiosa rivoluzione culturale" (Lettera Enciclica Laudato Si', 114) che la impegni, in primo luogo, a essere una teologia fondamentalmente contestuale, capace di leggere e interpretare il Vangelo nelle condizioni in cui gli uomini e le donne quotidianamente vivono, nei diversi ambienti geografici, sociali e culturali e avendo come archetipo l'Incarnazione del Logos eterno, il suo entrare nella cultura, nella visione del mondo, nella tradizione religiosa di un popolo."

anuncia a chegada de um novo Reino, personificando seu significado e distribuindo seus benefícios.[268] A teologia labora abrindo caminho ao Deus-que-vem e empregando a teologia política se instaura uma possibilidade de acolhida deste Reino, em que o Senhor já age onde há justiça. A diaconia reflete a ação do bom samaritano: envolver-se, fechar feridas, restaurar. Assim, a Igreja é serva e médica na época secular. A koinonia, por sua vez, é a esperança escatológica feita visível, o Reino de Deus mais atuante e forte na época secular.

É mister ressaltar que esta é a missão da Igreja, impregnada de fé escatológica. Contudo, no processo de secularização, com as suas várias possibilidades e com a liberdade religiosa, este agir do cristão a partir de uma teologia política não arrasta o ser humano a participar do processo atado ao significado superior que ele obrigatoriamente deve ascender.[269]

Conceber a secularização enquanto consequência legítima da história da salvação, isto é, uma teologia da história um enlace entre a história divina e a história profana, esta é a intenção da TP. Ela reconhece a secularização, combate o secularismo, corrige crítica-profeticamente uma teologia privatizada e do mesmo modo olha para os paradigmas políticos vigentes. A TP proposta especificamente para esta intenção será a de Jürgen Moltmann, a ser analisada no último capítulo deste trabalho. A teologia da esperança reflete sobre os modos que a fé escatológica continua vigente, isto é, como no hoje a Igreja vive a espera da parusia que é iminente. Como a Igreja pode ser credível para a sociedade secularizada. Esta TdE traduzida como TP deseja antecipar o Reino de Deus com uma sociedade mais justa.

3.5
Reflexões conclusivas do capítulo 3

Neste capítulo, foi apresentada a estrutura da teologia política, desde o modo de Jesus de Nazaré se relacionar com o poder público até as relações da Igreja com a política, enquanto hermenêutica de coexistência ao longo dos séculos. Em síntese:

1. Jesus de Nazaré, ao dizer “dai a Cesar o que é de Cesar”, mantém a legitimidade do poder político ao mesmo tempo que garante a individualidade daquilo que é divino e, assim, paradoxalmente, aponta as possíveis relações que a teologia pode sintetizar de toda a sua vida pública e pregações. As comunidades

[268] COX, H., The secular city, p. 150.
[269] COX, H., The secular city, p. 129.

cristãs primitivas eram escatológicas e mantinham a seu modo a justa relação com a esfera pública. A era constantiniana foi inaugurada por Constantino e não diz respeito apenas a um curto período histórico, mas constitui um dinamismo específico das relações da Igreja com o Estado, determinando o modo específico da esperança cristã no reino terrestre de Deus. Esta estrutura mental é individual e coletiva, entra nas relações políticas e na espiritualidade vigente. Logo, é uma mentalidade que sobrevive além do Império Romano. A Igreja deixou de ser perseguida e as relações privilegiadas se solidificam como o ideal de Igreja. A cristandade é específica desta mentalidade, com a criatividade cultural e influências políticas e econômicas, a Igreja possui direcionamento sobre o regimento social.

2. Com Carl Schmitt, a teologia política torna-se um braço do poder abusivo, no sentido do Estado nazista. Esta antiga teologia política seculariza terminologias bíblicas e religiosas. Por exemplo, o *milagre* é visto como a intervenção da ordem natural, que será feita pelo *soberano*, que na interpretação desta TP é a imagem de uma pessoa humana detentora do poder no estado de exceção. O soberano decidirá sobre tudo e todos conforme a própria subjetividade, independentemente da visão geral de bem comum. É de destacar a relevância atual da forma de relações desta antiga TP, a saber: a tirania e a imposição de relações entre amigo e inimigo. Percebe-se que a judicialização toma a interpretação do Evangelho, portanto, não está a serviço do Reino de Deus, mas do reino do homem, é instrumento de divulgação e doutrinação ideológica.

3. Eric Peterson elabora uma justa correção doutrinária e histórica ao pensamento de Carl Schmitt, assegurando que a doutrina trinitária não pode ser utilizada para defender uma ideologia partidária política. Peterson assegura que não há relação política entre a parusia e a forma do governo, e que as promessas escatológicas são realizadas plenamente em Cristo. Quanto à forma de uma monarquia terrena, não há justaposição teológico-política, pois Deus é Trindade, por isso, já contraditória com um único sujeito terreno, não obstante a transcendentalidade. Em outras palavras, a política, por si mesma, não consegue abarcar a dimensão escatológica da fé. Johann Baptist Metz propõe a premissa da "reserva escatológica", isto é, algo que está anterior a qualquer projeto humano, está já preposto à liberdade do ser humano. A reserva escatológica está para o Reino de Deus, logo, um horizonte da práxis cristã. Em correção epistemológica, Metz utiliza o termo "nova teologia política" corrigindo a sua utilização partidária e como

um corretivo crítico e profético da fé diante de sua predominância privatizadora. Por privatização da fé entende-se uma "teologia para os anjos" na qual se articulam reflexões desencarnadas, sem relação com a vida concreta e orientações para a vida prática política, econômica etc. É ao mesmo tempo um teologizar que se direciona apenas para um público específico sem comprometer-se com toda a sociedade.

4. Por definição, o ato de crer impõe horizontes de seguimento que incidem, por força, na vida quotidiana. A escatologia não trata apenas do que virá, mas do Senhor que vem e que vem logo, como permear toda a realidade com os valores do Reino, com as promessas escatológicas de justiça, paz, alegria etc. A TP relacionada com a escatologia retoma a unicidade das *duas histórias* conforme estudado no capítulo anterior, pois ela não absolutiza a imanência, tampouco despreza o empenho político da Igreja, considerando a história como pura vaidade. Antes, a TP assume as esperanças do mundo atual unindo-as à esperança cristã. A esperança possui a sua dimensão crítica, suas responsabilidades e incumbências. Ela é crítica contra as situações sociais, econômicas e éticas vigentes na sociedade. Tal plano escatológico bloqueia qualquer acomodação eclesial e teológica. O dinamismo escatológico impõe uma construção prática e teórica de uma teologia política. A sociedade atual é orgulhosa de seu desenvolvimento técnico e a globalização pretende não somente a aproximação entre os povos, mas uma hegemonia conceituada a partir de uma ideia ou imagem. A escatologia, com a sua historicidade, propõe um horizonte maior, amplo e com a perspectiva da cruz e da ressurreição. A escatologia, com a práxis de uma teologia política, com esperança criativa, busca a verdadeira identidade da história.

5. A fé busca a inteligência e busca a sua forma inculturada de proclamar a verdade do Evangelho. O compromisso do Concílio Vaticano II em assumir a missão no mundo, com as alegrias e as esperanças comuns a todo o gênero humano ao mesmo tempo reconhece a mundanidade do mundo. A nova TP nasce em um contexto europeu de Guerra Fria, após a II Grande Guerra. A TdL nasce em um contexto latino-americano necessitado de libertações. O empenho práxico em ser perita em humanidade faz a Igreja abandonar a redução da reflexão teológica da dimensão privada da fé e entregar-se à reflexão em prol da vida concreta, com os desafios e as cruzes e sombras a serem vencidas. Assim, a TP e a TdL acontecem no ambiente vital da vida humana e com a justa concepção da imagem de Deus. Uma teologia burguesa ou serva do poder político não leva a sério a imagem de

Deus que assumiu a história humana, que se envolveu na história. Portanto, acreditar em Deus desemboca em posições na vida condizentes e com força profética. Assim, não se sacraliza o poder dominante, tão pouco se assume um partido novo, mas se serve do Evangelho para a crítica e relevância pública. A provisoriedade desta vida chama a atenção (e o coração) da teologia para as exigências éticas com a opção preferencial pelos pobres para que emerja uma nova leitura da vida. Portanto, a TP assume dimensões eclesiais, existenciais, econômicas, os processos de democratização pelo mundo e o perigo das guerras nucleares etc. Com o mesmo compromisso, a TdL assume os mais diversos campos nos quais a vida clama por libertação, sobretudo com uma perspectiva própria, com uma perspectiva também decolonial. Dito isto, se observa a necessidade de uma teologia negra, uma teologia feminista, uma teologia que se preocupa com a vida futura neste planeta, no qual a natureza possui seu significativo lugar.

Estas abordagens sobre a teologia política permitem perceber a influência da secularização na sociedade e na própria Igreja. Contudo, pujança da secularização ou já algum tipo de secularismo não leva adiante o desenvolvimento para todos os seres humanos e não compreende o respeito a toda a realidade criada. Neste sentido, será investigado, no próximo capítulo, o princípio da esperança imposto de modo subjetivo e, portanto, as sombras de uma sociedade secularizada com os círculos viciosos da morte e os gritos por justiça.

4
As sombras da sociedade secularizada

A secularização apresentou seus objetivos de emancipação da liberdade humana, da sua racionalidade, o avanço do progresso a partir das ciências e da técnica e o processo de secularização da esperança também pode recair no subjetivismo. O escopo deste capítulo consiste em apresentar as oposições concretas de tal objetivo provocadas pelo desmerecimento da premissa da salvação. A esperança secularizada não implica a negação da esperança cristã. Mas esta pode produzir sombras, cruéis círculos viciosos de morte. Jürgen Moltmann apresenta cinco círculos viciosos de morte. Embora pensada com a perspectiva de um teólogo europeu, sua didática no assunto encontra profunda ressonância com o resto do mundo, sobretudo, com a América Latina. Neste sentido, será apresentado um conceito de globalização, bem como as suas consequências.

Os cinco círculos são: da pobreza, do poder, da alienação racial e cultural, o círculo vicioso da destruição da natureza e o círculo da insensibilidade e do abandono de Deus.[270] Os exemplos de cada um seguirão a argumentação do autor com exemplos em nível global e especificamente com a América Latina e Brasil. Diante de uma realidade plural e com desafios também plurais, serão apresentados outros clamores por justiça a partir da perspectiva da TdE e como as injustiças encontram raízes na interpretação errônea de poder. Todo este conteúdo encaminha para a compreensão do objetivo deste trabalho, ou seja, a justiça para o Reino de Deus.

4.1
Secularização da esperança

Jesus caminhando pelas estradas da Galileia e região anunciava a necessidade da *metanoia* porque o Reino de Deus era próximo (Mt 4,17). Ao longo da história, o desejo de uma realidade melhor, de um reino, às vezes "do ser humano", às vezes de Deus, prepara o terreno para o desenvolvimento humano, para o crescimento

[270] Os círculos viciosos de morte apresentados neste trabalho encontram-se na obra *O Deus Crucificado* (p. 406-410). A escolha desta obra é devido ao seu lugar na trilogia inicial de Moltmann (*Teologia da esperança*, *O Deus Crucificado* e *A Igreja na Força do Espírito*. Tal elenco é retomado na obra *El experimento esperanza* (p.160-167). No livro Ética da esperança, são discutidos os valores que contrastam a ética da vida, aprofundando o estudo sobre os círculos destrutivos.

econômico, espiritual, mental, social. Muitas estruturas governamentais, institucionais, eclesiásticas possuem como meta uma melhor maneira de viver. De fato, Jesus não anuncia o Reino com ameaças e sim com situações graciosas culminando na intimidade com o Pai.[271]

O Reino era perceptível pelas curas dos doentes, pelos pecados perdoados, pelas pessoas que, outrora expulsas do convívio social, eram tocadas por Jesus e reinseridas na vida pública, pela alegria das ceias em torno das mesas daqueles considerados inferiores pelos detentores do poder daquele tempo. Todos os contemporâneos de Jesus, judeus ou oriundos de outros povos, cansados ou oprimidos pelas estruturas avassaladoras, possuíam neste anúncio do Reino uma esperança de transformação. A vinda do Reino é um brado de esperança contra as probabilidades, contra os cálculos estritamente econômicos e sem alma.

Ainda ao longo da história humana, outras esperanças foram lançadas como penhor de uma nova vida possível. Esperanças que podem ter caído na desilusão, na passividade, na inércia metafísica, na queda do valor da pessoa humana perante a sociedade. Ademais, seguindo a mitologia grega, há um duplo valor na "esperança", e ele é ambíguo[272]. Com a esperança, o ser humano se torna um empreendedor de projetos, de realizações que possuem a medida em suas próprias concepções. Antonio Nitrola destaca que o cristão também possui esta esperança, mas de um modo diferente: "Assim, não existe projeto sem esperança, e não somente para Ésquilo, mas também para nós. O projeto é em si a esperança e a esperança é, portanto, visão e desejo de mundo, de *um* mundo, do *meu* mundo"[273].

As mais distintas esperanças do ser humano – conforme lugares ou faixas etárias – não satisfazem a totalidade da vida. A própria técnica, as ciências inspiram esperanças. O processo de secularização ventila novas oportunidades. O cuidado necessário para individuar a esperança em relação ao Reino de Deus é aquele de que efetivamente seja Reino de Deus e não "reino do homem"[274].

---

[271] MOLTMANN, J., O caminho de Jesus Cristo, p. 149.
[272] NITROLA, A., Pensare l'attualità, p. 211. O texto de Antonio Nitrola comenta o nascimento da *ἐλπίς*. Ao humano é dado o "fogo", um elemento novo, e este é um objeto técnico. Então, a técnica, associada à vontade, traz ao ser humano a esperança. A partir de agora, devido à punição de Zeus, o ser humano desconhece o dia de sua morte, deseja viver um dia a mais e fará construções possíveis tendo a sua vontade como medida, tendo a própria subjetividade como paradigma daquilo que será construído.
[273] NITROLA, A., Pensare l'attualità, p. 217 (a tradução é nossa): "Così, non c'è progetto senza speranza, e non solo per Eschilo, ma anche per noi. Il progetto è in se stesso la speranza e la speranza è perciò visione e desiderio di mondo, di *un* mondo, del *mio* mondo."
[274] BENTO XVI, *Spe Salvi*, p. 47.

A esperança cristã ultrapassa toda e qualquer esperança. Neste sentido, escreve Paulo ao Romanos 4,18 sobre esperando contra toda a esperança. É preciso conciliar o desejo humano, suas aspirações com o bem comum, isto é, com a justiça plena. Jürgen Moltmann apresenta a vitalidade da escatologia cristã com a esperança cristã. A base de seu livro *Teologia da Esperança* é exatamente a própria esperança como tarefa escatológica. Uma esperança não lançada somente no além, mas que se empenha na história cristã participando da renovação do mundo:

> Na realidade, portanto, a escatologia é a doutrina da esperança cristã, que abraça tanto a coisa esperada quanto o ato do esperar que esta suscita. O cristianismo é escatologia do princípio ao fim, e não somente em apêndice: é esperança, é orientação e movimento avante e, por isso, é também revolução e transformação do presente.[275]

A escatologia é como uma mola de transformação, Deus age na história e com a cooperação do ser humano o mundo é transformado. Diante de falsas esperanças que se configuraram como ideologias, holocaustos, genocídios, a reflexão escatológica se apresenta como um compromisso da esperança. Qualifica devidamente o próprio termo esperança, isto é, com a própria transformação da palavra, a escatologia é força para o mundo.

Nesta altura do trabalho, é importante ter a clareza de que a práxis da esperança possui intersecção na política. O cuidado necessário para que seja efetivamente esperança é o critério do Reino de Deus, pois as promessas divinas apontam para o seu horizonte ainda não realizado completamente. Enquanto aguardam a consumação do tempo, os cristãos empenham-se na construção de um mundo melhor.

Conciliar as esperanças, a cristã e a secular, significa trilhar um caminho dialogal. A inteligência da teologia com sua força de atração faz a fé ser comunicável.

> Esperanças seculares são inevitavelmente formadas pela história da reflexão religiosa sobre a esperança, enquanto as teologias da esperança são marcadas pelos

[275] MOLTMANN, J., Teologia della speranza, p. 10 a tradução é nossa): "In realtà, però, l'escatologia è la dottrina della speranza Cristiana, che abbraccia tanto la cosa sperata quanto l'atto dello sperare che questa suscita. Il cristianesimo è escatologia dal principio alla fine, e non soltanto in appendice: è speranza, è orientamento e trasformazione del presente."

> modos complexos com os quais a esperança funciona no mundo. Por esta razão, pensar cuidadosamente sobre uma requer atenção à outra[276].

A compreensão do conceito de secularização não é restrita ao discurso sobre a "morte de Deus", mas incide na expansão de uma ideia do sagrado em todos os setores da vida, sobretudo aqueles considerados profanos: a força da natureza, certas instituições, o poder e alcance das ciências, a força de uma ideologia humana. De tal forma, a esperança cristã e secular colocada em discussão é algo arrebatador e ao mesmo tempo pode gerar situações perigosas. Ambas enfrentam desafios e podem esclarecer-se mutuamente. A esperança está inserida no mundo e é sinal de empenho, de transformação, de resistência, mas pode gerar devastação. Modernidade e revolução são inseparáveis, podem levar à situação caótica ou a uma nova organização e, mesmo iniciando em um local específico, pode gerar mudanças em âmbitos maiores, incidindo em interferências globais.[277]

Um dos perigos da ingerência da premissa "esperança secularizada" é a radicalização na individualização – a subjetividade predominante. Significa a ruptura com uma transcendência absoluta e com alteridades, ou seja, não apenas a divindade é renegada, mas o outro ser humano. Logo, o desejo de um reino pacífico pode culminar num reino de terror. João Manuel Duque sintetiza possíveis formas de escravidão do ser humano com o processo de sacralização do secular com os seguintes termos:

> Nesse sentido, podemos dizer que a pretensa secularização moderna acabou por sacralizar os elementos mais diversificados: a razão, enquanto capacidade humana; o estado, enquanto última fundamentação do poder; a nação, como soberana sobre os indivíduos; a ideologia utópica como motor absoluto, o próprio indivíduo como autodivindade absoluta etc. Todas estas modalidades acabaram por se manifestar como formas de religião "não religiosa", ou seja, que não assumiam explicitamente o seu estatuto religioso.[278]

---

[276] NEWHEISER, D., The secularization of Hope, p. 118 (a tradução é nossa): "Secular hopes are inevitably formed by the long history of religious reflection on hope, while theologies of hope are marked by the complex ways in which hope works in the world. For this reason, thinking carefully about one requires attention to the other."

[277] TAYLOR, M., After God, p. 84. O autor elabora o princípio de que uma revolução teológica pode culminar numa revolução política e elucida o papel da Reforma a partir de Lutero com todas as consequências seguidas e o pensar teológico de Kant ampliado para uma filosofia sobre o ser humano que o coloca com a maioridade e sujeito transformador da realidade.

[278] DUQUE, J. M., Ambiguidades da secularização entre modernidade e pós-modernidade, p. 22-23.

É lícito, portanto, uma ressonância da esperança no mundo atual objetivando a restauração da relação com o futuro em comum. Com um mundo sustentável, em paz, justiça, com fraternidade universal.

4.2
A esperança no mundo globalizado

A teologia enquanto identidade e missão da Igreja não apenas apresenta a verdade que é Cristo, mas pensa a realidade formulando perguntas "justas", isto é, confrontando os fatos históricos, sabe onde precisa estar e o que fazer. A história pode ser compreendida como o conjunto dos eventos, as fundamentações científicas desses eventos e as suas narrativas. E tudo isto coopera para a formulação de um *ethos* comum. A prospectiva de uma casa comum saudável, sustentável e justa possui ligação com a teologia viva, e é motivada por ela. Uma forma de dizer sobre os acontecimentos ao longo da história, com destaque para aqueles que implicam a técnica, ou seja, aquilo que norteará e influenciará o agir e pensar do ser humano.

Compete, dentro de uma perspectiva de sociedade secularizada, um olhar sobre a globalização. Uma ótica analítica sobre as intenções deste processo, que, não obstante seu potencial de crescimento e aproximação dos povos, percebe quais suas consequências humanas, ecológicas e éticas. É observável que divisões e sombras acontecem neste processo.

A globalização contribui para o progresso da secularização, pois move a individuação da pessoa e dificuldade das instituições como um capital de autoridade na tradição histórica.[279] A globalização surgiu com um imperativo de meta para a história, como o meio de tornar os povos mais próximos e o caminho para a felicidade pessoal. Com a globalização, acontece uma aproximação planetária de comércios, finanças e ciclo de informações. Por outro lado, muitas pessoas sentem este processo como uma "mundialização" de um evento ou costume apenas "local" e, por isso, podem perder a própria cultura, a identidade é algo indesejado.[280] Aquilo que é local sendo absorvido pelo global só pode acontecer de forma "violenta". Há uma interpenetração entre global e local. Os processos de integração e fragmentação, globalização e localismos, escala de poder e liberdades são complementares. O capitalismo atual é composto tanto pela homogeneidade

[279] VIEIRA, L., Identidade e globalização, p. 184.
[280] BAUMAN, Z., Globalização: as consequências humanas, p. 5.

cultural quanto pela heterogeneidade cultural. Por tal razão, Roland Robertson privilegia o termo "glocalização".

> Devemos, por isso, reconhecer diretamente do "mundo real", as tentativas de trazer o global, no sentido do aspecto macroscópico da vida contemporânea, em conjunção com o local, no sentido do lado microscópico da vida no final do século XX. A verdadeira formulação que aparece no Japão, de um termo como *glocalizar* (de *dochakuka*, que significa aproximadamente "localização global") é talvez o melhor exemplo disso. Glocaliza é um termo que foi desenvolvido em particular referência a questões de marketing, à medida que o Japão se tornou mais preocupado e bem-sucedido na economia global; contra o "pano de fundo", como vimos, de muita experiência com o problema geral da relação entre o universal e o particular. [281]

As relações estabelecidas entre os países para estabelecerem comércios, linhas de produção, ou seja, a movimentação de um sistema econômico capitalista gera perguntas que necessitam atenção. Embora a globalização tenha origem numa revolução tecnológica, neste viés, significa uma nova fórmula de acumulação e de regulação do capital[282] – o que equivale dizer que a preocupação da globalização é com o dinheiro e que não há marcas de uma sociedade, mas o interesse de grupos de mercado. Por consequência, além das questões das identidades culturais, há efeitos de redistribuição da pobreza e do bem-estar, por isso, a urgência de uma política globalizada para possibilitar o progresso para todos.[283]

As ciências e a técnica podem evocar a sua própria negação, como o estabelecimento de novos paradigmas de pobreza, uma cultura de esvaziamento de sentidos, impactos como as últimas guerras, por exemplo, em Gaza, na Ucrânia, em países do continente africano, ameaças de guerras nucleares, o desprezo à vida ecológica. Então se faz atual um pensamento sobre os círculos diabólicos com

---

[281] ROBERTSON, R., Globalization, 173 (a tradução é nossa): "We must thus recognize directly 'real world' attempts to bring the global, in the sense of the macroscopic aspect of contemporary life, into conjunction with the local, in the sense of the microscopic side of life in the late twentieth century. The very formulation, apparently in Japan, of a term such as *glocalize* (from dochakuka, roughly meaning 'global localization') is perhaps the best example of this. Glocalize is a term which was developed in particular reference to marketing issues, as Japan became more concerned with and successful in the global economy; against the background, as we have seen, of much experience with the general problem of the relationship between the universal and the particular."

[282] OLIVEIRA, M. A., Desafios éticos da globalização, p. 88.

[283] ANDRADE, P. F. C., Novos paradigmas e teologia latino-americana, p. 53. Com o crescimento de novos métodos de produção, com o crescimento de bens industriais, enriquecimento de meios de comunicação, acontecem simultaneamente novas formas de exclusão, com uma parcela da sociedade sujeita à miséria. O autor apresenta equívocos da racionalidade de uma crise da modernidade afirmando que a subordinação de racionalidades diferentes criou estruturas de dominação (p. 55); apresenta que o conceito antropológico anula a subjetividade com a projeção da dimensão racional como base para definir a pessoa humana (p. 56); e que a relativização de valores por ideologias, pelos meios de comunicação, o esvaziamento das tradições, pode acarretar indiferentismo, quando nenhum debate pode ser iniciado (p. 57-58).

impulsos de morte, com prazeres que envolvem desabonar a vida humana, ou seja, um "infarto da alma" da humanidade.[284]

4.3
Os círculos diabólicos

Para a abordagem sobre as sombras da sociedade humana, este capítulo funda-se na descrição dos cinco círculos diabólicos refletidos por Jürgen Moltmann. Sendo um teólogo performado pela cruz de Cristo e, por isso, elevado com grande esperança, sua leitura ajuda a compreender as situações que precisam da atenção profética da fé, da ousadia da teologia. É importante salientar que, embora com sua vida estabelecida no continente europeu, não é lícito contrapor as estruturas das sombras, apesar das especificidades históricas e culturais. Recorda-se, ainda, que os valores e intenções existentes nos fluxos das relações globais, ora benéficas, ora exploradoras, causam os seus efeitos. O pensamento latino-americano fortemente sofre influência na construção de identidades, nas teorias científicas, na conjuntura religiosa – e pode também influenciar positivamente.

Dito isto, a teologia da cruz possui alcance eclesiológico, social e político. Jürgen Moltmann conceitua os círculos diabólicos como aqueles "[...] círculos viciosos que, por razões econômicas e sociais, restringem, oprimem ou impossibilitam a vida do homem e da humanidade vivente"[285].

4.3.1
O círculo vicioso da pobreza

A leitura sobre o círculo da pobreza apresentada por Jürgen Moltmann é ampla, pois dentro do círculo maior estão associados outros círculos, a saber: prisão, drogas, crime e mais pobreza; e a exploração de um sistema econômico distancia a riqueza entre as nações, elevando o preço dos produtos industrializados, enquanto diminui o valor dos produtos agrários.[286]

---

[284] HAN, B.-C., Capitalismo e impulso de morte, p. 8. O filósofo Byung-Chul, com expressão de um "profeta", chama a atenção de uma sociedade que é capaz de seguir organizações mínimas, e que a luta contra o "divino" é um aniquilamento humano. Dentro da perspectiva escatológica, há de se entender este processo que busca uma imortalidade alcançável pelo desprezo à vida.
[285] MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 390.
[286] MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 407.

Uma semântica sobre o termo "preço" precisa ser elaborada, pois as coisas possuem um preço, não a pessoa humana. Uma crítica teológica pode ser apresentada:

> Os seres humanos não têm valor, isto é, não podem ser comparados, medidos e, portanto, vendidos ou trocados dentro do sistema social. O ser humano não tem valor, tem dignidade. E a dignidade humana não é algo que pode ser comparado e medido; é igual em todas as pessoas. A dignidade humana é uma característica que nos vem de Deus, antes de qualquer classificação social ou religiosa. Em termos de linguagem não religiosa, podemos dizer que a dignidade é intrínseca à essência ou à natureza humana.[287]

A teologia acontece na vida social, auxilia no discernimento e aponta as possíveis idolatrias que possam acontecer. A pobreza, neste sentido, é gerada quando o dinheiro é divinizado, elevado como o fim último, em que a vida e a criação são meios para servir ao dinheiro. De tal forma que apenas as ciências, a técnica – sem o diálogo com a teologia – possuiriam jurisdição na vida econômica, social. Ao penetrar na esfera humana mais íntima, os modelos econômicos não apenas tocam os meios de produção, as conjunturas de relações no mercado, mas afetam profundamente o coração e a alma das pessoas.[288]

Esta estrutura de edifício capitalista, aos moldes de uma estrutura religiosa, pode ser concebida como deificação da economia, um "moneyteísmo", no qual a "graça visível" é o dinheiro que torna bem-aventurados aqueles que mantém o dinheiro em suas próprias mãos e os pobres considerados a maldição ou um mal necessário, e esta seria a verdade. Contudo, a verdade não pode ser comprada, o lucro não expressa a transformação dos valores.[289]

Após a pandemia da Covid-19, a ONU divulgou um relatório sobre Índice de Pobreza Muldimensional (MPI) e apresentou "novos perfis da pobreza". Alguns indicadores de privação são utilizados para classificar a estrutura de pobreza: saúde, educação e padrão de vida. Este tríplice indicador é apresentado em uma dezena de itens: nutrição, mortalidade infantil, anos de escolaridade, frequência escolar, combustível para cozinhar, saneamento, água potável, eletricidade, habitação, bens. A base internacional para classificar a pobreza está no poder de compra de US$ 2,15 por dia.

---

[287] SUNG, J. M., Idolatria do dinheiro e direitos humanos, p. 9.
[288] TATCHER, M., Interview of Sunday Times.
[289] HALIK, T., Não sem esperança, p. 22-23.

Foram observados 111 países em desenvolvimento, totalizando 1,2 bilhão de pessoas, das quais 19,1% vivem em "pobreza multidimensional aguda". Metade destas pessoas possuem menos de 18 anos. Na África Subsaariana, cujas fronteiras resultaram da descolonização, está o maior percentual de pessoas em situação de pobreza, 579 milhões. Em segundo lugar está o Sul da Ásia, com 385 milhões. As privações são alarmantes: a falta de nutrição e saneamento, que afeta cerca de 470 milhões de pessoas, acarreta doenças infecciosas. Metade dos pobres sofrem com a privação de combustível de cozinha e eletricidade, o que aumenta o preço dos alimentos e energia. A falta de nutrição alimentar e saneamento básico afeta ainda o desenvolvimento através das estratégias digitais[290]. A guerra na Ucrânia, além do grande número de pessoas mortas, é responsável por um aumento na pobreza infantil: mais de 2,8 milhões de crianças vivem abaixo da linha da pobreza. As consequências se darão no futuro, além de viverem sem a família, muitas irão a óbito antes do próximo aniversário, e aquelas que sobreviverem podem ter déficit de aprendizado. Quanto mais tempo dura a guerra, maiores serão os gastos para custear a vida, tanto na família quanto no próprio país.

Referente aos números da pobreza do Brasil, cabe a primeira informação de que o IBGE registou no último censo (2022) o número populacional em 203.080.756 brasileiros, e a partir daqui compreender o alcance das situações dos efeitos perversos de um processo econômico perverso. Em 2022, o número de pessoas na pobreza era de 67, 8 milhões e 12,7 em extrema pobreza. Neste mesmo ano, a população até 14 anos de idade correspondia a 49,1% dos pobres e 10% da extrema pobreza. As pessoas com 60 anos correspondiam a 14,8% dos pobres e 2,3% da extrema pobreza. As pessoas de cor preta ou parda correspondiam a 40% dos pobres, enquanto as pessoas de cor branca correspondiam a 21%. Quanto à moradia rudimentar e famílias sem cônjuge e com filhos menores de 14 anos, as pessoas de cor preta ou parda correspondiam a 72,2%, das quais 22,6% estavam na

[290] ONU, Global Multidimensional Poverty Index/2022, p. 2. O relatório também apresenta caminhos de melhora em alguns países como medidas de combate a pobreza, reduzindo o índice, por exemplo, na Índia e no Nepal. Reconhece que a Covid 19 atrasou o progresso do combate à pobreza extrema. O Índice de Pobreza Mundimensional é utilizado como ferramenta política, ele aponta as lacunas na vida social, as privações de direito (educação, lazer, alimentação, abastecimento de energia elétrica etc.). A pobreza não e apenas aquela quanto à arrecadação de dinheiro. Alguns países e instituições na sociedade utilizam os dados gerados pela ONU para organizarem suas políticas sociais.

extrema pobreza. Os benefícios de programas sociais correspondiam a 20,5% da renda.[291]

Os valores que regem uma sociedade estão fundamentados na esfera "moral", precisam ser analisadas as capacidades para articular os próprios valores, as escolhas políticas, as referências para a vida. As relações estabelecidas, quanto mais fortes, moldam o sujeito do mundo de hoje.[292] Uma mentalidade assim moldada, por razões de culturalismos, que tem por sequência a corrupção, instituiu uma categoria de subcidadania, uma ralé, assim conceituada:

> Formou-se, antes, uma "ralé" que cresceu e vagou ao longo de quatro séculos: homens a rigor dispensáveis, desvinculados dos processos essenciais à sociedade. A agricultura mercantil baseada na escravidão simultaneamente abria espaço para sua existência sem razão de ser.[293]

Esta análise mostra uma sombra da escravidão, a não evidência do sentido da vida esta associada à vida econômica marginal. A ausência do reconhecimento abre feridas, gera vítimas. Uma arbitrariedade consiste na aceitação, por parte das vítimas, da própria situação injusta, inchando ainda o círculo da pobreza, realidade alarmante no Brasil. No entendimento sociológico, dá-se como uma "naturalização da desigualdade periférica"[294].

A autocompreensão que um povo possui de si mesmo determina os horizontes políticos e caracteriza, portanto, as diferenças entre os povos, mais justos ou injustos, politizados ou relativizados, amadurecidos ou sob o encantamento de ideologias. Neste sentido, as ciências sociais, partindo dos modelos europeus que chegaram ao Brasil, logo diferenciando o europeu do trabalhador braçal, o branco do negro, podem justificar a situação na qual uma pessoa desempregada abra mão de suas ambições e mergulhe no drama quotidiano, dando, ao modo brasileiro, "a outra face". O brasileiro da ralé é uma pessoa desprovida das condições para o

---

[291]IBGE. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38545-pobreza-cai-para-31-6-da-populacao-em-2022-apos-alcancar-36-7-em-2021. Acesso em: 11 jun 2024. Os dados coletados pelo IBGE constatam uma redução da pobreza, indo para 31,6% da população. Apontam ainda que os auxílios dos programas sociais reduziram a pobreza em 80%.

[292] SOUZA, J., A construção social da subcidadania, p. 25. Jessé Souza lança o livro com uma revisão, adiciona um capítulo introdutório demonstrando a razão de qualificação das pessoas, com admiração ou desprezo. Segue o filósofo Charles Taylor e o sociólogo Pierre Bourdieu.

[293] SOUZA, J., A construção social da subcidadania, p. 121.

[294] SOUZA, J., A construção social da subcidadania, p. 180.

amor, mas pronto para as lutas e renúncias.[295] A meta da secularização do florescimento humano encontra barreiras nesta esfera da vida.

O ser humano busca por legitimação. Ideias são recebidas e estão ligadas a valores, construindo uma hierarquia deles. Com o processo de secularização, estes valores não são transmitidos exclusivamente, ou primeiramente, pela religião, logo há uma estrutura que o fará. A perplexidade deste enredo exige o olhar atencioso. Seguindo a crítica de Karl Marx, o capitalismo com o simbolismo ainda continua vigente neste processo ao criar a ideologia. A crítica é assim apresentada:

> A opacidade da dominação adentra o debate científico e coloniza os próprios termos desse debate e nos impede de perceber estruturas profundas comuns. A pobreza e o conservadorismo das respostas a esta questão central, portanto, como estamos mostrando no decorrer deste livro, não conhecem fronteiras nacionais.[296]

A crítica presente no sistema que gera a pobreza está em sua ambição, o poder. As ideias são muito importantes neste processo. Tanto o socialismo quanto o capitalismo podem gerar destruição. Aos pobres não pode ser dado o que sobra, mas estabelecer o protagonismo que é próprio deles. Neste sentido, as mídias formadoras de opinião podem apenas legitimar o saque ao povo, diminuindo a inteligência de seus usuários.[297] Agindo assim, consolidam uma forma de "contrato político", uma ingerência social sem levar em consideração a dignidade humana. Trata-se de aporofobia, isto é, o desprezo pela pessoa pobre, com a total indiferença ou repugnância àquela pessoa que, aparentemente, não pode dar nada em troca.[298]

Uma democracia que realmente seja o governo em favor do povo há de pensar uma economia ética. Os pobres, situados nesta esfera de contrato, de trocas, sofrem rejeição nas relações e percebem os olhares carregados de prepotência que geram medo e insegurança.

---

[295] SOUZA, J.; Grillo, A.; SILVA, E. et al., Ralé brasileira, p. 144.
[296] SOUZA, J., Brasil dos humilhados, p. 131.
[297] MOREIRA, E., O que os donos do poder não querem que você saiba, p. 58. É importante ressaltar que o modo de apresentação das ideias propicia uma estigmatização das pessoas que vivem na linha da pobreza. Há um rótulo que pode prendê-las ao mesmo caduco nivelamento econômico, político e social. A construção destes estereótipos é perversa, fomentando a rejeição.
[298] CORTINA, A., Aporofobia, a aversão ao pobre, p. 19. A intenção de Adela Cortina, nesta obra, é a de nomear a patologia social para propor uma leitura da situação com precisão e propor soluções efetivas para a vida na sociedade atual.

4.3.2
O círculo vicioso do poder

Este círculo vicioso do poder constitui uma ameaça ao mundo inteiro. Nele se entendem as ameaças de guerra, a corrida armamentista, bem como a tirania de classes altas e disparidade entre as nações. Assim escreve Moltmann:

> Na dimensão política, o círculo vicioso da força está inextricavelmente ligado ao círculo vicioso da pobreza. Ele é produzido em sociedade específicas, pela dominação de tiranias, classes altas e por aqueles com privilégios. Também é produzido pelos relacionamentos entre nações poderosas e fracas. O domínio institucionalizado da força produz uma reação. Direitos humanos de autodeterminação e codeterminações políticas são suprimidos e só podem ser afirmados em termos revolucionários. Aqui também se desenvolvem espirais inúteis: após fracasso das reformas ou das revoluções, os opressores estão mais bem organizados e as revoluções bem-sucedidas geralmente organizam novas opressões.[299]

A priori, o poder é orientado para a unidade, coesão e solidariedade de um povo, ou seja, é a faculdade de tomar decisões em prol do comunitário. De tal sorte, a sociedade democrática não repousa o poder sobre um indivíduo, mas sobre instituições representativas. A gramática do poder envolve a *competência* e a *força*, legitimamente orientadas para impor a obediência e a ordem.[300] Pensar a força como um modo de exercer o poder constitui um raciocínio para superar a esfera da morte. A força pode ser de conquista, convencimento ou violência. Afinal, a força é exercida pela autoridade, mas sempre em vista a solucionar problemas sociais.

Um círculo vicioso dentro de uma sociedade é a discrepância violenta gerando a luta de classes. Para Karl Marx, este emprego não é casual, mas é explicativo da história, na qual espera seu cumprimento redentor. Quando a ordem jurídica vigente não orienta o bem geral de um povo oprimido, esta é também opressora. A análise de uma sociedade divida em classes sem cooperação mútua concebe o conflito como consequência desta divisão. A TdL reclama a atenção sobre o impacto da divisão de classes no interior da Igreja, pois mitologiza a unidade almejada.[301] O poder utilizado com a ferramenta retórica do convencimento pode maximizar uma "luta de classes", quer rechaçando a possibilidade de uma administração de cunho popular, quer marcando uma

[299] MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 408.
[300] BONAVIDES, P., Ciência política, p. 115.
[301] GARCÍA RUBIO, A., Teologia da Libertação: política ou profetismo, p. 191.

oposição como inimigo natural a ser combatido. Outrossim, apenas fomentando a divisão e conflitos.

Ainda atualmente, a luta de classes continua vigente nos vários âmbitos da vida humana, empregada com força em vista de uma economia como energia vital para a manutenção de um *status quo* opressor. A atmosfera da ordem econômica é vexativa, pois é assistida por uma população que tem sua voz embargada e seu voto eleitoral desconsiderado em situações como a discussão sobre o aumento de salário-mínimo para a classe trabalhadora – sempre nos menores números possíveis –, enquanto os poderes executivo, judiciário e legislativo gozam de grandes vencimentos e benefícios desmedidos. Também se observa as regras de Declaração de Imposto de Renda, em que as pessoas pobres são aquelas que mais pagam imposto, sendo as grandes fortunas isentas das mesmas responsabilidades. Alarmante é o número de vidas ceifadas pela Covid-19, em que a condição econômica exerceu maior impacto que a faixa etária. A letalidade foi maior nas periferias, refletindo não a responsabilidade das pessoas, mas as condições de "moradia" e estruturas de higiene.[302]

Outro impacto do círculo vicioso do poder diz respeito à colonização. Países como Portugal, Espanha, Inglaterra e França buscavam, através da navegação, outras terras que cumprissem os requisitos de exploração da terra. O neocolonialismo, a partir do século XIX, sobretudo na África e Ásia, acontece não apenas para explorar a terra, mas para vender seus produtos já industrializados. No Brasil, a colonização aconteceu entre os séculos XVI e XIX com a chegada e ocupação pelo Reino de Portugal. O enriquecimento das nações colonizadoras, estreitamente ligadas a um rigor mercantilista, cresce progressivamente; a burguesia acumula o capital nas relações mercantilistas. É importante salientar que o absolutismo, enquanto força política, norteia este regime econômico. Portanto, o absolutismo e o mercantilismo configuram-se como pilares políticos e econômicos próprios do colonialismo.

O círculo de morte invade as estruturas subjetivas da pessoa. Ou seja, um processo de descolonização implica ações eficazes no colonizador e no colonizado,

[302] A Fundação Oswaldo Cruz apresentou um estudo sobre os óbitos da Covid-19 e relacionou com a grave questão da pobreza. O destaque à palavra "moradia" no parágrafo se perfaz como uma ironia, pois são cubículos, muitas pessoas dividem um único quarto e a distribuição de UTI pelo Sistema Único de Saúde não significava um número relevante para esta população (INFORME ENSP, Em vez da idade, classe social passa a definir quem morre de covid no país).

pois este assume um perfil que necessita de libertação.[303] As independências dos países proclamadas e com Constituição própria não superaram outras formas de controles, como subordinação política, cultural, dependência econômica.[304] A priori, se pode conceituar colonialidade como aquela visão de mundo que minimiza a própria cultura em relação àquela europeia.

As tecnologias de informação constituem um paradoxo sobre a sua utilização. Aparentemente é o ser humano que controla as tecnologias de informação, contudo, este pode ser controlado por ela. Fato é que surge a questão que o controle maior é exercido por aqueles que alimentam as informações. As tecnologias digitais exercem um poder, uma força, através de um aprisionamento tecnológico. Destaca-se uma "escravização" com jornadas de trabalho exaustivas, isto é, trabalhando mais de 12 horas diárias nas redes sociais, não levando em consideração as conquistas trabalhistas pelas revoluções históricas. Os algoritmos podem alimentar uma ideologia, pois apresentam apenas conteúdos semelhantes ao pesquisado sem sugerir um contraponto, ou riscos de unilateralidade. O próximo efeito é a manipulação da pessoa pelo vício promovido pela engenharia do sistema que afeta os hormônios, liberando dopamina ao utilizar as redes sociais.

O paradigma dominante na sociedade é aquele contado pelo colonizador e isto é um problema sério a ser considerado, quer na leitura da história dos povos, na história da Igreja, quer na literatura em geral, pois ao ser narrada uma "literatura burguesa" na educação inicial e universitária se consolida uma mentalidade colonial. Urge a necessidade de libertação do monopólio eurocêntrico e

---

[303] SANTOS, B., S., Descolonizar, p. 12. Boaventura de Sousa Santos apresenta o colonialismo como uma cocriação de colonizadores e colonizados e que no Brasil, a descolonização implica o trabalho com 3 grupos sociais: os brasileiros descendentes dos europeus, aqueles que colonizaram; os portugueses também descendentes e os brasileiros colonizados, a saber: indígenas e descendentes de escravos. Assim corrige o privilégio da cor branca, combatendo o racismo, reconhece o direito de terras dos povos originários e cultiva educação integral para homens e mulheres com respeito à diversidade cultural.

[304] GLADSTEIN, A., Fighting monetary colonialism with open-source code. Um modelo de colonialismo ainda existente é o monetário, no qual se destaca o Franco CFA (Franco da Colônia Francesa na África). O Império francês na África caiu, mas monetariamente ainda controla 15 países do continente africano. Assim, a reserva do Tesouro nacional está sob a patronagem da França, ou seja, não possuem autonomia monetária, possuem uma dívida eterna, não conseguem se industrializar. No início dos anos 1990, com o atrelamento da moeda ao euro, um CFA equivalia a 0,01 franco francês. Países que integram o CFA estão entre os países mais pobres e menos desenvolvidos do mundo. O Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional são comparsas deste regime francês junto às colônias monetárias, pois nada é feito para embargar o sistema. (Ver também PIGEAUD, F.; SYLLA, N. S. *Africa's Last Colonial Currency. The CFA Franc story*. Paris: Pluto Press, 2020; e sobre a exploração do continente africano: RODNEY, W. *Como a Europa subdesenvolveu a África*. Lisboa: Seara Nova, 1975).

monocultural e educacional, com a valorização das epistemologias do Sul. "As epistemologias do Sul (ES) caracterizam-se por uma dupla indagação cognitiva, fundada na ideia de que não pode haver justiça global sem justiça cognitiva global"[305].

O colonialismo da sociedade secularizada é pensado dentro do sistema econômico, uma dominação que aproveita as estruturas de globalização e os avanços tecnológicos. A sociedade contemporânea sofre o drama do círculo da morte da força com as dominações do dinheiro, da cor da pele, do gênero sexual etc., e compete pensar a articulação entre estes elementos.

Diante de tal situação, é gritante o desprezo à vida humana. As estruturas de poder e as instituições precisam conceber o ser humano em sua totalidade. Ele não é mera força de trabalho, sem direitos à saúde, moradia, educação. Não é um ser descartável, não é para a subcidadania. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil define os direitos humanos:

> Direitos humanos são aqueles que os seres humanos possuem, única exclusivamente, por terem nascido e serem parte da espécie humana. Decorrem da dignidade da pessoa humana, criada à imagem e semelhança de Deus[...] São direitos inalienáveis, ou seja, que não podem ser tirados nem cedidos voluntariamente por ninguém e são anteriores às legislações nacional, estadual e municipal. Devem assegurar às pessoas condições básicas que lhes permitam levar uma vida digna, isto é, com acesso à liberdade, à igualdade, ao trabalho, à terra, à saúde, à moradia, à educação, à água e alimentos de qualidade, entre outros requisitos essenciais.[306]

A ONU promulga, em 1948, a Declaração dos Direitos Humanos, com o reconhecimento da igualdade e o direito à liberdade, para que as pessoas sejam livres da tirania, da opressão. Há trabalhos altamente desvalorizados e não remunerados devidamente – os trabalhos e ordenados atribuídos aos pobres negros

---

[305] SANTOS, B. S., Descolonizar, p. 52.

[306] CNBB, Campanha da fraternidade 2023, p. 25-26. A Campanha da fraternidade refletiu e planejou ações concretas sobre a "Fraternidade e a fome". A fome é um desafio social, afeta a democracia, por isso a Conferência dos Bispos objetivou sensibilizar toda a sociedade para este flagelo e suscitar um cuidado pela vida. O estudo apresentado diz respeito à realidade no Brasil, contudo, os ataques aos Direitos Humanos acontecem em escala global. O Estado Islâmico comete genocídio contra as minorias; há regimes políticos que são classicistas. Sobre a questão da fome, é relevante recordar um símbolo da cidadania no Brasil, Hebert de Souza, conhecido como Betinho. Ele assevera que a alma da fome é a política: "A fome é exclusão. Da terra, da renda, do emprego, do salário, da educação, da economia, da vida e da cidadania. Quando uma pessoa chega a não ter o que comer, é porque tudo mais já foi negado. É uma espécie de cerceamento moderno ou de exílio. A morte em vida. E exílio da Terra. A alma da fome é política. A história do Brasil pode ser contada de vários modos e sob vários ângulos, mas para a maioria ele é a história da indústria da fome e da miséria" (SOUZA, H., Ética e cidadania, p. 22).

e às mulheres. Convém ressaltar que os números da fome, as carências de infraestruturas, a violação da liberdade de expressão e religiosa, estão vinculados aos DH. Um sistema sem respeito aos DH cria uma degradação ontológica; concebe as pessoas como "seres não humanos"[307].

A supressão dos DH, a restrição dos direitos individuais, o silenciamento jurídico da porção da sociedade que pensa de forma diversa conceitua-se como ditadura. Uma pessoa ou um grupo que de forma antidemocrática legisla sobre todos e sobre todas as áreas de uma sociedade. Trata-se de uma forma grosseira de exercer o poder. Não é um serviço ao povo, mas a aplicação de uma "idolatria política" forçada. Filha do poder é a tortura, argumento e ação de infalibilidade do ditador. Neste sentido, argumenta Elio Gaspari:

> A natureza imoral dos suplícios desaparece aos olhos daqueles que os fazem funcionar, confundindo-se primeiro com razões de Estado e depois com a qualidade do desempenho que dá às investigações. O fenômeno ocorre em dois planos. Num está a narrativa da vítima, com seus sofrimentos. No outro, a do poder, com sua rotina e a convicção da infalibilidade do método. Para presidentes, ministros, generais e torcionários, o crime não está na tortura, mas na conduta do prisioneiro.[308]

A idolatria política, logicamente, gera idólatras, fantasiosos políticos formulam uma visão de mundo própria, que foge da legalidade e do projeto de vida para todos. No círculo da morte, a ditadura e a tortura são interligadas. Mas o *culto fúnebre* prestado não toma os *altares visíveis* das instituições, precisa ser clandestino, nos "porões" dessas mesmas instituições ou lugares sem endereço conhecido. A tortura com o suplício busca a submissão à vontade do torturador, ou seja, não a busca pela verdade.[309]

---

[307] A organização internacional dos direitos humanos Walk Free, divulgou o estudo realizado pela Global Slavery Index sobre a "escravidão contemporânea" e elenca o Brasil como o 11º país no mundo com número de pessoas em estado de trabalho análogo à escravidão, com 1 milhão de pessoas nesta estrutura. Os três primeiros são: a Índia, com 11 milhões; China, com 5,8 milhões; e Coreia do Norte com 2,3 milhões; e destaca os Estados Unidos em 10º lugar, com 1,1 milhão de pessoas. Estes números precisam ser analisados observando os fenômenos sociais que permitem esta escravidão como precarização das condições de trabalho, processos de fiscalização, condições prévias da vida das pessoas. A organização denuncia que, embora, exista as decisões governamentais de erradicar a escravidão, este trabalho segue negligenciado (LUCENA, A. Mais de 1 milhão de pessoas vivem em situação de 'escravidão contemporânea' no Brasil, aponta estudo).

[308] GASPARI, E. S., As ilusões Armadas 2. A ditadura escancarada, p. 18.

[309] GASPARI, E. S., As ilusões Armadas 2. A ditadura escancarada, p. 238. Neste sentido, o Brasil, no final dos anos 60, teve uma significativa melhora em sua economia, mas ainda sem avanço político geral e o controle dos meios de comunicação vigoravam com proibições tais como vincular notícias que incitasse a luta de classes, comprometessem a boa-imagem do Brasil no exterior, promovessem movimentos subversivos dos operários ou tumultuassem os setores de produção, comércio e financeiro.

No nível internacional, a escalada de ditaduras continua causando guerras, mortes, pobreza e desafiando a ordem mundial da paz. Países como China, Rússia, Coreia do Norte, Irã – alavancados por ideologias unificadoras e financiando grupos extremistas – causam pânico, testando armas de longo alcance, com impactos globais, como bombas nucleares. Demonstrando força armamentista, causam questionamentos como a possibilidade de uma Terceira Guerra.

4.3.3
O círculo vicioso da alienação racial e cultural

O terceiro círculo vicioso está associado ao poder e à pobreza. Assim escreve Moltmann:

> O círculo vicioso da alienação racial e cultural também está envolvido com os círculos viciosos da pobreza e da força. O homem é adaptável e condescendente, uma vez que tem sua identidade e características roubadas e que é degradado ao ponto de se tornar um fator manipulável no sistema. Então, ele é moldado à imagem dos seus dominadores. Não pode haver a conquista da pobreza e da opressão sem a libertação do homem da sua alienação racial, cultural e tecnocrata. A conquista da pobreza e a opressão política são geralmente alcançadas somente à custa de alienações deste tipo. Então, os homens sobrevivem em uma liberdade relativa, mas não sabem mais quem realmente são. Eles se tornam inúteis e apáticos em uma megamáquina tecnocrata.[310]

Os círculos da morte não consideram a pessoa humana em sua totalidade, apenas resolvem problemas tecnicamente ou racionalmente. Os detentores do poder alienam as pessoas forjando nelas a própria imagem, atribuindo apenas interesses políticos ou sendo manobras políticas. Este vício assassina o aspecto da solidariedade humana e o desenvolvimento integral da pessoa. Uma crítica com viés escatológico consiste em dizer que se nega a essência e o futuro da pessoa humana.

Este círculo provoca a alienação política da pessoa através de sistemas autoritários, ditaduras de grupos privilegiados, com o imperialismo de nações. Percebe-se, portanto, que a libertação de políticas opressoras gera libertações individuais. Moltmann une dialeticamente estes aspectos afirmando que não existe dignidade humana sem o fim da indigência econômica.[311] A alienação acontece de forma racial, quando não reconhece a identidade humana, acontece a submissão:

---

[310] MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 408-409.
[311] MOLTMANN, J., Religione, rivoluzione e futuro, p. 39.

"No entanto, devemos admitir que o progresso dos brancos foi conquistado, frequentemente, às custas do retrocesso dos homens de cor"[312].

A escravidão, forte nas sociedades pré-modernas, foi abolida em definitivo com o movimento democrático do Iluminismo e com a Revolução industrial, afinal, estas concebiam a liberdade e a igualdade de todos os seres humanos. Nos Estados Unidos, o último navio carregado de pessoas escravizadas ancorou em 1880, e o Brasil foi o último país a abolir a escravidão, em 13 de maio de 1888. Contudo, o comércio escravocrata árabe continuou até a primeira Grande Guerra.[313]

Um olhar teológico crítico é urgente e necessário para este cenário vicioso. Moltmann crítica a teologia europeia pela deficiência em organizar um olhar devido ao tema da escravização das pessoas negras no início da Era Moderna. É um problema crítico a carência destas análises. Com o regime do *apartheid* na África do Sul, este tema ganha a devida relevância.[314]

O racismo é definido como o orgulho etnocêntrico que o ser humano sente pelo seu próprio grupo racial, com todas as particularidades características deste grupo, sobretudo biológicas, e exclui os demais grupos da participação ativa na sociedade. O racismo branco assegura privilégios políticos, econômicos e culturais, enquanto as pessoas negras são relocadas à margem inferior.[315]

Uma observação precisa ser feita quanto à retomada da distinção racial, que pode ser benéfica ou maléfica. Há uma tensão no processo de resgate dos direitos fundamentais das pessoas, pois ao levantar a preocupação racial pode ser gerado um sentimento de "segregação racial", ou seja, luta-se, por exemplo, por cotas, quando talvez melhor fosse ter o direito de ambicionar pela totalidade, não objetivando a exclusão de outras pessoas, mas alicerçando uma igualdade radical em todo o processo de educação, saúde etc. A resistência racial precisa ser integral e não superficial. Em suma, o espírito humano precisa ser "desracializado"[316].

Com vexativa frequência, ocorre na sociedade secularizada a discriminação racial pela xenofobia. Numa sociedade globalizada e tecnológica, são diversos os motivos que levam à mobilidade e migração de pessoas, seja em busca de melhores

---

[312] MOLTMANN, J., Religione, rivoluzione, futuro, p. 39. (a tradução é nossa) "Dobbiamo tuttavia ammettere che il progresso dei bianchi è stato conquistato a spese del regresso degli uomini di colore."
[313] MOLTMANN, J., Esperienze di pensiero teologico, p. 177.
[314] MOLTMANN, J., Esperienze di pensiero teologico, p. 198.
[315] MOLTMANN, J., El experimento esperanza, p. 111.
[316] AZEVEDO, C. M., Cota racial e Estado: abolição do racismo ou direitos de raça?, p. 235.

condições de vida econômica seja fugindo da fome e de ditaduras. Ademais, a ciência e a técnica, quando colocadas como servas exclusivas do dinheiro, geram uma percepção de realidade defeituosa, (des)constroem a cultura e, com os meios de comunicação, impõem pesados fardos para as pessoas.

A Conferência Episcopal da América Latina e do Caribe nomina os rostos destas pessoas que sofrem e elenca as devidas críticas. Destaca os indígenas, afro-americanos, muitas mulheres menosprezadas pelo sexo, jovens de baixa escolarização, menores submetidos à prostituição, crianças abortadas, as pessoas com limitações físicas, os anciãos que não mais "produzem" segundo a lei do mercado (DAp n. 65). São os excluídos, descartados, desprezados, os pequenos do Reino dos céus.

A sociedade atual vive e sofre na carne os antigos problemas históricos. A colonização, acima mencionada, e a opressão de muitos governantes geram realidades miseráveis, restando à pessoa a esperança de alcançar, fora de sua pátria, aquilo que seria realizável dentro, desde que não existisse uma economia opressora. Estas pessoas são: africanos, refugiados quer pelas guerras quer pelas economias que matam ou pelas tragédias naturais, latino-americanos, que "viajam" em situação desumana para a Europa ou, no caso do Brasil, pessoas que migram para os grandes centros à procura de uma vida melhor para a família. Pessoas que possuem identidade, dignidade, nome e sobrenome, mas são desclassificadas no círculo vicioso da alienação racial por causa de sua origem.

A economia facínora extrapola as próprias fronteiras. O papa Francisco alerta que:

> Tanto na propaganda de alguns regimes políticos populistas como na leitura de abordagens econômico-liberais, defende-se que é preciso evitar, a todo custo, a chegada de pessoas migrantes. Simultaneamente, argumenta-se que convém limitar a ajuda aos países pobres, para que cheguem "ao fundo do poço" e decidam adotar medidas de austeridade. Não se dão conta de que, por trás dessas afirmações abstratas e difíceis de sustentar, há muitas vidas dilaceradas. Muitos fogem da guerra, de perseguições, de catástrofes naturais. Outros, com pleno direito, "buscam oportunidades para eles e suas famílias. Sonham com um futuro melhor e desejam criar as condições para que se torne realidade" (FT n. 37).

As migrações e as acolhidas e não acolhidas denunciam o quanto avançou o desenvolvimento humano. A xenofobia é servida pela ignorância, pelo ódio e hostilidade. Serve como fundamentação ideológica rejeitando as diferentes culturas e está alicerçada em preconceito histórico, religioso, cultural e econômico. A

migração e a mobilidade persistem na história da humanidade, o que ainda precisa avançar são as políticas, programas para solucionar este fenômeno. A Organização Internacional para as Migrações sintetiza este processo como constitutivo do futuro:

> O ritmo sem precedentes de mudança durante os últimos anos nas esferas geopolítica, ambiental e tecnológica levou alguns analistas e comentaristas a cunhar ou usar frases como a "era das acelerações", a "quarta revolução industrial" e a "era da mudança". Mais recentemente, a Covid-19 amplificou a sensação de incerteza provocada durante a mudança importante, ao mesmo tempo em que a terra fisicamente sofreu em grande parte por longos períodos de tempo. A pandemia exigiu resiliência, ao mesmo tempo em que ofereceu a oportunidade de refletir sobre nosso futuro coletivo.[317]

Portanto, neste século, o sofrimento causado pelo abuso do poder econômico, afetando a população mais empobrecida, causa a mobilidade. O Brasil é um dos países que mais atrai pessoas de outras nacionalidades, por suas belezas naturais e porque possui um "povo acolhedor". Contudo, é necessário perceber que o cenário da imigração que acontece no Brasil parte de um sistema que subjuga, ou seja, trata-se de uma injustiça estrutural do sistema mundial.[318]

Da mesma sorte que a mobilidade na sociedade globalizada é movida por motivos econômicos, ideológicos, políticos, culturais ou religiosos, o círculo vicioso da alienação racial é também cultural, pois sociedade global é uma "aldeia global", a massificação de costumes, hábitos, vestimentas é processada pelo *marketing* ininterrupto. É mister esclarecer que "cultura", nesta parte do trabalho, será entendida em dois sentidos. O primeiro diz respeito àquilo que um povo produz para sobreviver, gerando costumes, religião, vocabulário etc. O segundo sentido diz respeito ao processo de educação e formação intelectual de um povo, que gera cultura.

---

[317] MCAULIFFE, M.; A. TRIANDAFYLLIDOU, A., (eds.), World Migration Report 2022, p. 5 (a tradução é nossa) "The unprecedented pace of change during recent years in geopolitical, environmental and technological spheres has led some analysts and commentators to coin or use phrases such as the "age of accelerations", the "fourth industrial revolution" and the "age of change". More recently, COVID-19 has amplified the sense of uncertainty brought about during momentous change, while also physically grounding much of the world for extended periods of time. The pandemic has required resilience, while also offering the opportunity to reflect on our collective futures."

[318] Segundo a Agência da ONU para Refugiados (Acnur), em 2022, o Brasil recebeu 50.355 solicitações de refugiados oriundos de 139 países. Deste número, 67% são venezuelanos, 10,9% são cubanos e 6,8% são angolanos. A razão maior apresentada para acolher os pedidos foi "Grave e Generalizada Violação dos Direitos Humanos" com 82,4% dos casos e 10,9 (por razões de "opinião política"). O texto demonstra que a xenofobia dentro do Brasil acontece, principalmente, com os nortistas e nordestinos. Sobre a temática da migração, ver também LUSSI, Carmem; KUZMA, Cesar. *Hospitalidade, comunidade cristã e mobilidade humana*.

As religiões, enquanto caracterizam uma determinada cultura, são desprivilegiadas. O encontro entre culturas supõe o diálogo e não a violência da sobreposição cultural. O diálogo requer amor à terra, aos próprios traços e a acolhida ao outro (FT n. 63). Uma religião, enquanto busca a verdade e união de um povo com Deus e entre o próprio povo, é, por força, inculturada. Portanto, a religião está voltada para a verdade e sofre o círculo da morte quando é utilizada para o poder ou influência pública. Neste sentido, é horrenda a perseguição às religiões de matriz africana, identificando todas como instrumentos diabólicos. Também o são propagandas antissemitas, que buscam a extinção não apenas religiosa judaica, mas do Estado de Israel. E por último, embora não seja uma "minoria", mas que também sofre por intolerância e hostilização, em algumas partes do mundo, o cristianismo.

Religião e cultura são interligadas. A religião expressa o modo de ser de um povo, une diferentes grupos e famílias, formando um *ethos* comum. A liberdade religiosa e a liberdade de culto são essenciais para uma cultura. A intolerância religiosa é marcada pela perseguição e discriminação.[319]

A alienação cultural impõe a hegemonia de uma pequena parcela da população abastada, mantendo uma mentalidade colonial na sociedade. O sociólogo Roberto da Matta articula algumas características típicas deste cenário no Brasil, partindo da *defendida* premissa de que existe um povo sem cultura, sem personalidade. Todos os povos possuem culturas, mas não possuem as mesmas tecnologias usadas positivas ou destrutivamente, não possuem os mesmos modelos artísticos; e entre elas, a minoria argui que seu modo é o auge de uma cultura. Todavia, na sociedade brasileira, o termo cultura é frequentemente confundido com "civilização" e "refinamento" e, diante de tal postura passiva ao receber arcaicos hábitos do processo civilizatório, afirma "tradições" como nepotismos, poder como segredo, invasão de privacidade, mas a ausência de transparência da administração

[319] ANTEQUERA, L. Cristofobia, p. 17. A perseguição acontece por eliminação física dos membros de uma comunidade religiosa. Enquanto praticada por instituições, aconteceu pelos regimes comunistas na primeira metade do século XX e atualmente pelo Estado Islâmico. São perseguidos também os negócios e residências dos membros ou há abuso das mulheres. A discriminação ou o assédio consistem em "atrair" o membro de uma comunidade religiosa para aquela dominante, ou impondo, por lei, exercícios religiosos específicos da mesma religião. Consiste ainda a discriminação na proibição de utilizar símbolos religiosos ou transmitir em redes sociais mensagens específicas da religião. A hostilização, por sua vez, tem força com grupos organizados, *lobbies*, ou um "fanatismo ateu" perseguidor.

pública de um governo eleito, que não promove o início da utopia, continua perpetuando.[320]

Um clássico jargão, ecoado em território nacional, define como patamar da crítica a posição social ou a ignorância sobre o assunto e não a legítima sabedoria ou a busca da verdade como empenho, a saber: "Você sabe com quem está falando?". A partir deste pensamento se pode constatar a relações de classes, o assolado papel social, e o conhecimento/educação menosprezado.

Sobre a relação de classes: há a demonstração (des)velada de preconceito social e completa antipatia à figura do outro e a ostentação da própria imagem. Se toma uma "hierarquia social" e a impõe ritualmente como sentença – "você sabe com quem está falando?", pois esta é utilizada de "cima para baixo" ao mesmo movimento no qual se impede o conflito. Assim explica Roberto da Matta:

> Ademais, o poder da identificação vertical é proporcional à "altura social" do dominante. Quanto mais alta é a sua posição, mais impacto e mais legitimidade ganha o uso do "Você sabe com quem está falando?" pelos seus inferiores, pois o fenômeno relevante é o da projeção social para mais de um indivíduo, revelando como em certas formações sociais uma dada posição social pode recobrir mais que um indivíduo, tendendo a ser tomada como uma verdadeira instituição.[321]

Esta expressão é utilizada tanto pelos autoritários detentores de fortunas ou títulos, cargos, bem como seus parentes próximos ou por pessoas próximas. A hierarquia social objetiva impor uma intimidação social. De tal forma, as relações sociais tornam-se enrijecidas e a moralidade viciada.[322]

No que tange ao respeito à igualdade, ao papel social de cada pessoa, a alienação cultural obriga à sujeição, à corrupção e o Brasil permanece com uma mentalidade colonial e periférica, e as pessoas dependentes dos *favores* das distintas autoridades. Logo, agindo com plena indiferença à Constituição brasileira. O pleno desenvolvimento humano, temática característica do processo de secularização,

---

[320] MATTA, R., Crônicas da vida e da morte, p. 109.
[321] MATTA, R., Você sabe com quem está falando?, p. 35.
[322] MATTA, R., Você sabe com quem está falando?, p. 147. O sociólogo Roberto da Matta argui que a sociedade contemporânea herdou os parâmetros das relações nas quais as pessoas escravizadas serviam àquelas aristocratas. As relações anti-igualitárias implantaram uma subjetividade brasileira, na qual "os inferiores" identificam os "superiores" através de vocábulos, vestimentas, regras de comportamento ou etiqueta. Comportamentos estes que definem "o jeitinho brasileiro" que tem por escopo aliviar situações irregulares, também a "carteirada" apresentando o cargo, a função, as prerrogativas e são utilizadas para ter privilégios em diversas situações. Portanto, a análise moral é pervertida, pois se aplicam as leis conforme o papel e realidade social de cada pessoa envolvida, ou seja, nega-se o direito de muitos e garante-se o privilégio de poucos.

enfrenta um círculo da morte, pois um grupo, um indivíduo perde o seu valor, em vista de uma suposta cultura superior ou hábitos quotidianos diversos, a seu tempo, considerados mais elevados.

O receio da resposta à pergunta "você sabe com quem está falando?" sustenta o "não saber". Afinal, os possíveis prejuízos podem gerar uma série de consequências negativas, dificuldades políticas entre outras. Assim, na perspectiva mais ampla, a terceira consequência é a educação desprezada.[323] Com a predominância exclusiva do ensino técnico, *profissionalizante*, com o escopo de servir ao sistema de mercado, o ensino sério de filosofia e sociologia na educação, podem incentivar uma resistência às imposições ideológicas.

O Brasil apresentava uma taxa de analfabetismo que denuncia as estruturas injustas. Com pessoas acima de 15 anos de idade, o número de pessoas analfabetas era de 9, 3 milhões. Em pessoas com mais de 25 anos, o demonstrativo é de 6,5% e nas pessoas idosas, acima de 60 anos, a taxa é de 15,4%[324]. A alienação cultural está relacionada com o analfabetismo, pois a pessoa humana é exposta à uma série de desventuras, preconceitos para atingir o exercício de sua plena cidadania.

Há um possível sentimento de culpa imposto pela própria pessoa, alegando uma *incapacidade* ou *arrependimento* por não ter aprendido a ler e escrever, quando na verdade, era vítima de um sistema excludente, em muitos casos forçada ao trabalho desde a mais tenra idade. Percebe-se que o sistema ideológico dominante possui um conceito errôneo de ser humano, e a alfabetização não se resolve com um sistema simples de ensino, mas como um ato de resistência e um significativo empenho em mudanças.

A educação é um instrumento para a vida integral do ser humano. Ela abrange a alfabetização, o letramento, a cidadania, a liberdade, o protagonismo da pessoa

---

[323] O Ministério da Educação e Cultura argumenta sobre a importância do ensino de filosofia e sociologia nos 3 anos do Ensino Médio. No Brasil, estas disciplinas foram retiradas do currículo escolar em diferentes épocas. Em junho de 2008, com a Lei nº 11.684, as duas disciplinas voltaram a ocupar a grade educacional. O objetivo é oferecer uma análise crítica da realidade, desenvolver o pensamento lógico desde os anos iniciais. Não obstante, contribuem para o desenvolvimento das relações interpessoais, construindo uma justa cidadania. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/component/tags/tag/filosofia-e-sociologia-no-ensino-medio. Acesso em: 9 mai 2024.

[324] Embora o levantamento aponte uma melhora na educação entre as pessoas mais novas, a concentração do analfabetismo entre os idosos é preocupante. A pesquisa destaca ainda que o Nordeste concentra o maior índice do analfabetismo, 54,7%, o equivalente a 5,1 milhões de pessoas. O Sul registra 2,8% com as pessoas até 15 anos; o Sudeste 2,9%; o Centro Oeste com 3,7% e o Norte com 6,4%. Disponível em: https://www.poder360.com.br/educacao/analfabetismo-cai-mas-93-mi-ainda-nao-sabem-ler-e-escrever-no-pais/. Acesso em: 9 mai 2024.

adulta nas mais variadas circunstâncias da vida. A cultura implica a democratização do saber, a participação na gestão pública. A ausência destes elementos torna estéril o aprendizado, estruturando o serviço ao engano. Paulo Freire cogita uma "educação cidadã", dialogal e amorosa, responsável e participativa:

> De uma educação que levasse o homem a uma nova postura diante dos problemas de seu tempo e de seu espaço. A da intimidade com eles. A da pesquisa em vez da mera, perigosa e enfadonha repetição de trechos e de afirmações desconectadas das suas condições mesmas de vida. A educação do "eu me maravilho" e não apenas do "eu fabrico". A da vitalidade em vez daquela que insiste na transmissão do que Whitehead chama de *inert ideas*: "Ideias inertes, quer dizer, ideias que a mente se limita a receber sem que as utilize, verifique ou as transforme em novas combinações".[325]

O desrespeito à alteridade, o descrédito ao tradicional, o desrespeito aos povos originários e o preconceito religioso podem ser caracterizados como a descrença na existência da cultura. O conceito de cultura é amplo, por isso, nenhum grupo ou povo pode tomar os seus hábitos como o auge do desenvolvimento humano. Diferentes são os matizes de uma nação, as artes, os hábitos. A educação, agora compreendida em sua expressão maior, permite corrigir o erro da identificação da cultura com a civilização e com refinamento, pois tal conjuntura permite à mentalidade a perpetuação de um imaginário colonialista.

Outro exemplo, relacionado à "educação para uma mentalidade colonialista", reside no poder das ideias. No Brasil, com longo período escravista que arruinou, entre tantas coisas, o processo de alfabetização e, no período republicano, em que o diploma era utilizado como instrumento de diferenciação social e não de serviço humano integral, gerou-se uma postura desconfiada deste sistema.[326] Uma postura etérea, isto é, escritos que comoviam, mas não resolviam a situação concreta, fomentavam literariamente uma fuga do mundo.

Destarte, diante do mundo das ideias, sob qualquer andor em algum suposto jardim suspenso, existia a vida real, a luta diária. Os que viviam a labuta, longe do enlouquecimento acadêmico, sabiam realizar, resolver, enquanto os demais, ensinavam.[327] A cultura não é virtual, é vida real, mas o descredito cultural permite que o povo seja doutrinado por mecanismos virtuais, que, por vezes, são

---

[325] FREIRE, P., Educação como prática da liberdade, p. 63.
[326] MATTA, R., Crônicas da vida e da morte, p. 142.
[327] Neste sentido existe o ditado popular: "quem sabe faz, quem não sabe ensina". O desprezo ao saber, ao livro, contribuiu para a "déspota realidade", a tirania do não saber, a alienação cultural.

desvinculados de qualquer rigor no controle de informações. A modelagem política é uma das consequências do poder iletrado. Assim, aquilo que desagrada a uma postura é intitulado de fascista ou de comunista. A ditadura de pensamento unívoco é um terrorismo, pois derruba os alicerces da liberdade, impede o crescimento das potencialidades da ação social humana.

4.3.4
O círculo vicioso da destruição da natureza

Unido aos círculos anteriores está o ciclo da destruição da natureza. Nas palavras de Moltmann, observa-se uma idolatria econômica desvinculada de qualquer preocupação com o futuro do planeta:

> A fé irracional no progresso destruiu de maneira irreparável o equilíbrio da natureza pela industrialização. É possível calcular os "limites do crescimento". Se nenhum equilíbrio sábio do progresso e da igualdade social for alcançado, então, a morte ecológica deve ser mais do que temida. A grande tarefa da revolução industrial chega ao fim no círculo vicioso da crise ecológica. A destruição do ambiente natural e a exploração da natureza também arruinarão todo o mundo industrializado e o restante da vida na Terra. Hoje, uma orientação unilateral sobre valores econômicos e sobre a esperança da libertação, que as gerações anteriores geralmente depositavam com um fervor messiânico no trabalho, nas máquinas, no lucro e no progresso, está revelando uma inversão nos sistemas do homem e da natureza, de uma orientação sobre a vida, agora, para uma orientação sobre a morte.[328]

Idolatria capitalista, globalização doutrinadora, mercado sagrado, proselitismo neoliberal... Enfim, são realidades de uma estrutura que circunscreve o capitalismo desenfreado como uma religião. Por conseguinte, os valores que regem a sociedade são invertidos. O "valor absoluto" é depositado na acumulação de riquezas, que, por sua vez, constitui o juízo ético sobre qualquer dimensão da vida humana. Logo, dissolvendo toda a justiça social.[329]

O valor deturpado do humano e da natureza, a violência contra a criação formam o resultado deste círculo vicioso de morte. A Terra ora é irmã que convive em harmonia, ora é mãe que acolhe, é objeto de louvor pelo dom da vida, é a casa comum de todo o gênero humano. Olhar para a Terra é olhar para o futuro da vida que clama por cuidados e respeito. Destarte, todo o pecado social, ecológico, toda

[328] MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 409.
[329] SUNG, J. M., Idolatria do dinheiro e direitos humanos, p. 151.

a violência da inversão de valores é abundante na poluição dos rios, do solo, do ar, na saúde das pessoas.

Ecologia não diz respeito apenas à natureza. Diz à natureza, diz ao ser humano, diz ao ambiente, diz à cidade, diz ao espaço – tudo o que existe, na verdade, coexiste, pois nada está fora da interrelação.[330] O desejo e o direito ao progresso precisam considerar a consciência natural, segundo a sabedoria divina que visa a perfeita harmonia nas interrelações (PT n. 3)[331]. Uma interpretação filosófica da *res cogitans* e *res extensa* que, além da distinção, provoca a manipulação de uma das partes, aquela racional, e a outra, puro objeto da manipulação científica, técnica. A natureza estacionada em grau menor de importância. O ser humano, nestas ciências naturais, relaciona-se com a natureza apenas com um método investigativo, e com a mencionada interpretação filosófica ocorre a alienação da natureza.[332] É importante destacar que neste sentido há um abuso de *poder* do ser humano sobre a natureza.

No que diz respeito ao teologizar, foi percebida, ao longo do tempo, uma teologia reduzida à fé pessoal, desvinculada do conjunto da criação, que impulsionou o ser humano a desprezar as possíveis relações com as ciências naturais para afrontar os círculos de mortes presentes em seu contexto histórico e cultural.[333]

O abuso do poder humano sobre a natureza provoca uma crise ecológica. A busca desenfreada pelo dinheiro sem qualquer proteção à totalidade da vida gera uma crise ecológica. Este desprezo em valorar a sacralidade da inter-relação da vida humana com a vida natural gera a morte. Diante dos dados anteriormente apresentados, que revelam a desigualdade social, pode-se concluir que os pobres são os primeiros prejudicados. A advertência entoada por Leonardo Boff remete à imagem de destruição de Hiroshima-Nagasaki sobre a produção de vítimas. Assim escreve: "Neste contexto, o ser mais ameaçado da criação não são as baleias, mas os pobres, condenados a morrer prematuramente"[334].

---

[330] BOFF, L., Ecologia, mundialização, espiritualidade, p. 151. A questão ecológica não se refere apenas à biologia, a um ecossistema, à oceanografia, trata-se de uma tomada de consciência global para a sobrevivência do planeta Terra. Efeitos da tragédia ecológica são globais e com efeitos localizados que impedem a vida em sua totalidade.
[331] Neste sentido de uma vocação comum de toda a criação, ver também: BOFF, L., *O destino do homem e do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1973.
[332] MOLTMANN, J., Dio nella creazione, p. 57.
[333] MOLTMANN, J., Dio nella creazione, p. 49.
[334] BOFF, L., Ecologia: grito da terra, grito dos pobres, p. 156.

No continente africano, o desmatamento é quatro vezes a média mundial. Muitos países ainda não reconhecem o direito dos povos sobre a terra e concedem a concessão para madeireiras. São sinais de corrupção e abuso. Assim, o acesso à alimentação e à saúde se tornam mais escassos. O número de óbitos ocorridos em mineradoras estrangeiras também chama a atenção. Além do valor da própria vida, são famílias que se desestabilizam.

A utilização da técnica para fins capitalistas exclusivos contribuiu para o registro da Chicago School of Earth Moving, a Escola de Chicago, para a modificação da Terra. Ao longo do processo para inverter o curso do Rio Chicago, uma escavação de sete anos modificou a hidrografia equivalente a dois terços dos Estados Unidos.[335] É evidente que as consequências econômicas foram inúmeras, pois várias manobras foram necessárias para aliviar os impactos. A desmedida ambição humana provoca abalo sísmicos, aumento das raças de animais em extinção, poluição etc., ocasionando uma nova era geológica: "O impacto do homem é tão abrange que é considerado que vivemos numa nova era geológica – o Antropoceno. Na era do homem, não há para onde ir, e isso inclui as mais profundas fossas oceânicas e o interior da camada de gelo da Antártica, lugares que ainda não prejudicou"[336].

Papa Francisco, na Encíclica *Laudato Si'*, discorre sobre a cultura do descarte, na qual a conversão das coisas é para o lixo, sem pensar o modelo de reciclagem, de produção cíclica. Com certo cuidado, mas infeliz coincidência, também pode se averiguar que a mesma visão é orientada para o ser humano. O papa assevera que os malefícios da poluição afetam a saúde das pessoas, sobretudo contra os mais pobres e relaciona a causa de tal postura com os ditos avanços da sociedade. Destaca, ainda, que não se trata apenas da poluição provocada pelos combustíveis:

> A isto vem juntar-se a poluição que afeta a todos, causada pelo transporte, pela fumaça da indústria, pelo despejo de substâncias poluentes que contribuem para a acidificação do solo e da água, pelos fertilizantes, inseticidas, fungicidas, pesticidas e agrotóxicos em geral. Na realidade, a tecnologia, que, ligada à economia, pretende ser a única solução dos problemas, é incapaz de ver o mistério das múltiplas relações que existem entre as coisas e, por isso, às vezes resolve um problema criando outros. (LS n. 20)

[335] KOLBERT, E., Sob um céu branco: a natureza no futuro, p. 15.
[336] KOLBERT, E., Sob um céu branco: a natureza no futuro, p. 17. O controle do ser humano sobre a natureza precisa ser controlado, pois tantas modificações na natureza – florestas, rios, mares, biossistemas, geleiras – podem provocar a própria destruição da natureza; tal qual o ocorrido há 66 bilhões de anos quando um asteroide decretou o fim do tempo dos dinossauros.

Francisco, na Encíclica *Laudate Deum*, continua a reflexão sobre as provocações trágicas do ser humano sobre a natureza, direta ou indiretamente, por exemplo, a mudança climática e grupos que tentam ridicularizar o debate sobre o aquecimento global, ou culpabilizar os pobres por terem muitos filhos, *complicando* a sua qualidade de vida (LD n. 5, 8, 9). Tais fatos caracterizam o comportamento antropoceno, o abuso de poder, do domínio do ser humano sobre a natureza.

A ONU articula uma Conferência sobre a mudança climática e envolve os países interessados neste assunto, a Conferência das Partes (COP), ou seja, sobre a vida futura possível neste planeta. A COP 28, realizada em Dubai, entre os dias 30 de novembro e 12 de dezembro de 2023, destacou alguns compromissos internacionais, sobretudo da parte dos países mais desenvolvidos. Abordou a temática dos combustíveis fósseis como provocadores das mudanças climáticas e trouxe o propósito de utilizar gradativamente energia renovável; os participantes assinaram uma carta em vista da descarbonização.[337]

Nesta parte do trabalho, damos destaque para dois eventos no Brasil sobre a destruição da vida pelo voraz desejo econômico: o desmatamento na Amazônia e o rompimento de barragens de mineradoras no estado de Minas Gerais.

O desmatamento é o modo de ação humana para tomar uma área preservada visando a agricultura, a pecuária, a exploração ilegal de madeiras ou para mineração ou infraestrutura urbana. O desmatamento na Amazônia no biênio 2022-2023 é de 9.064 km².[338] No Cerrado, o desmatamento abrange uma área de 11.011 km², e no Pantanal, 723 km². Todos os interesses colonizadores sobre a Amazônia reforçam o sistema da pobreza, obrigam o movimento migratório indígena a povoar as

[337] A mudança climática, elevando a temperatura mundial cerca de 1,2º provoca tragédias em todo o mundo, eventos extremos se multiplicam. O Afeganistão, país com clima desértico, em maio de 2024, registra uma inundação que contabiliza mais de 300 pessoas mortas. A intensidade da chuva na Ilha de Sumatra fez um vulcão soltar lava fria provocando a perda de casas. No Brasil, o estado do Rio Grande do Sul é acometido, na mesma época, por enchentes sem precedentes na história que duraram mais de três semanas. Cidades foram destruídas, pessoas e animais faleceram.

[338] Os dados apresentados a seguir foram promulgados no dia 8 de maio de 20024, pelo Institucional Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE). Disponível em: https://www.gov.br/ibama/pt-br/assuntos/noticias/2024/taxa-consolidada-de-desmatamento-na-amazonia-em-2022-2023-e-de-9-064-km2.%20. Acesso em: 11 mai 2024. A bacia legal possui 5 milhões km² e 59% pertencem ao território brasileiro. Ela representa 67% das florestas tropicais do mundo, 1/3 das árvores do mundo e 20% das águas doces. Sobre a realidade da Amazônia brasileira com a carência de políticas públicas e a dificuldade em erradicar a criminalidade do meio ambiente, ver: FOLLY, M.; VIEIRA, F., *Crimes ambientais na Amazônia: lições e desafios da linha de frente*.

periferias e sujeitar-se à miséria, fomentando xenofobia, exploração sexual e o tráfico de pessoas (QA n. 10).

A comercialização do bioma da Amazônia configura-se como um círculo vicioso de morte. Aviltar pessoas, bens naturais, incluindo a privatização da própria água potável é uma economia que mata, não porta em si uma estrutura ética que busque o pleno desenvolvimento humano. O desmatamento provoca uma ilusão de desenvolvimento econômico, pois as regiões que tiveram mais áreas desmatadas perderam posições no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH).[339]

Acima foi dito que as alterações climáticas também são consequência da ação humana sobre o planeta. Compete pensar quais são estas ações, bem como as suas razões de ser. O modo como se considera a natureza reflete o modo de agir humano sobre ela. Portanto, a sociedade globalizada, capitalista, precisa ser compreendida para analisar as contradições dos valores absolutos da vida, da qual a natureza é pilar.

Um dado importante sobre os crimes ambientais que acometem a Amazônia é a formação de um consórcio criminoso. Através do crime organizado, imbuído de "conhecimentos do processo de globalização", unindo os países que compartilham o bioma amazônico – Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Guiana, Guiana Francesa, Suriname, Peru e Venezuela – as instituições governamentais e privadas são instrumentalizadas e a floresta, as comunidades originárias e a população em geral são destruídas ou expulsas de suas terras. Crime organizado e elite econômica e política se entrelaçam, favorecendo o comércio ilegal, exploratório e sicário; fixam suas operações no Sul global, com uma fiscalização ainda não consolidada.[340]

A relação criminosa favorece a ocupação de terras em áreas protegidas ou de sustentação, que são desmatadas e utilizadas para a criação de rebanho bovino. Paradoxalmente, após a apropriação, a renda torna-se lícita, pois há a inserção em créditos públicos agrícolas, ou recursos remetidos por bancos privados. O caminho da grilagem da terra passa pela ilegalidade, fraude e inadimplência. A extração da madeira e o garimpo se inserem neste mecanismo, provocando a expulsão armada dos povos indígenas e dos agricultores familiares.[341] O garimpo em terras indígenas

[339] MORAES, M.; PIMENTEL. S., Amazônia pública, p.7.
[340] FOLLY, M.; VIEIRA, F., Crimes ambientais na Amazônia, p.152. O crime organizado utiliza as fronteiras entre os países para o narcotráfico, em parceira com diversas organizações criminosas (p.165).
[341] FOLLY, M.; VIEIRA, F., Crimes ambientais na Amazônia, p.164.

aumentou 632% entre os anos 2010 e 2021, segundo o levantamento da MapBiomas.[342] Junto ao garimpo está a construção de pistas de pouso e a destruição dos rios.[343] O garimpo ilegal lança mercúrio, no leito dos rios, e em contato com outros componente químicos se converte em uma substância tóxica, que por sua vez é absorvida pelos peixes, o alimento das comunidades ribeirinhas e povos indígenas. Por conseguinte, o avanço na cadeia de alimentação prejudica ainda mais todo o biossistema.

A bioacumulação, isto é, o avanço da contaminação na cadeia alimentar, atinge sobretudo os mais jovens, dificultando o processo de aprendizagem. Nas mulheres, provoca dificuldades férteis, podendo ainda alterar cognitivamente os filhos gerados. Na população em geral, são altos os índices de tonturas, parestesias, cefaleias, hiper-reflexia.

O estado de Minas de Gerais é o terceiro maior do Brasil em área e na economia e o segundo em população. Possui em seu próprio nome a relação com a mineração. O ciclo do ouro, iniciado no século XVII, atraiu milhares de pessoas para a exploração do metal no estado. Com o encerramento do ciclo do ouro, a mineração continua, com a extração de ferro, economicamente de grande relevância – gira a economia, mantém muitos empregos diretos e indiretos, além de o estado possuir uma ferrovia.

Uma mina pode atingir centenas de metros de profundidade e, por isso, são necessários pátios para acumular o minério retirado, além de exigir uma infraestrutura suficiente para tráfego de caminhões, pátios para as cargas com o sistema das transportadoras e centros de pressurização. Tudo isto acarreta a mudança topográfica ao "limpar" as áreas verdes. A questão é predatória quando se projetam as barragens para o acúmulo dos rejeitos minerais com as contaminações químicas que lhes são próprias. As barragens utilizam água abundantemente, causando impacto nos lençóis freáticos. As barragens são situadas nas áreas mais elevadas do terreno e possuem afluentes hidrográficos. Segundo o Cadastro

[342] FOLLY, M.; VIEIRA, F., Crimes ambientais na Amazônia, p.246.

[343] FOLLY, M.; VIEIRA, F., Crimes ambientais na Amazônia, p. 251: "Estudo realizado pelo Greenpeace Brasil publicado em dezembro de 2021 e formalizado como denúncia pra o Ministério Publico Federal (MPF), aponta que, desde 2016, o garimpo ilegal de ouro já destruiu pelo menos 632 km de rios na bacia do Rio Tapajós; apenas nos últimos 5 anos, houve um aumento de 2.278% na extensão de rios contaminados, os quais são fundamentais para garantir a sobrevivência do povo Munduruku".

Nacional de Barragens, o Brasil possui 905 barragens cadastradas, sendo que em Minas Gerais se encontram 350 concentradas em 58 municípios.

A segurança destas barragens precisa figurar como preocupação primeira das indústrias mineradoras, pois são situadas próximas aos centros urbanos e manipulam diretamente a natureza. Os riscos são diários e estruturais. No estado de Minas Gerais existem 150 barragens com alto dano potencial e 37 consideradas de alto risco, e muitas sequer possuem classificação. Muitas cidades do estado vivem com sistemas de alerta de fuga e indicadores de risco.[344]

A exploração dos recursos naturais com a máxima ambição capitalista envolveu o estado em crimes ambientais de grande repercussão mundial. O primeiro aconteceu em 2015, em Mariana, na barragem de Fundão; o segundo, ocorrido em 2019, na Mina do Feijão, em Brumadinho.[345]

O rompimento da barragem de Fundão, no dia 5 de novembro de 2015, registou 19 mortes de funcionários ligados à mineradora, 600 famílias ficaram desabrigadas, 663 km de rios e córregos foram contaminados, quase 1500 hectares de vegetação destruídos e impróprios para o cultivo e 207 edificações foram devastadas. No dia 25 de janeiro de 2019, o rompimento da barragem da Mina do Feijão, em Brumadinho, registrou 248 mortes e 22 pessoas desaparecidas.[346]

Pode-se intuir que os laudos de segurança das barragens não se referem à competência ou não dos profissionais, mas à adoração ao deus-dinheiro. Em suma, a destruição da natureza não se qualifica apenas como atentados às partes verdes da

---

[344] Disponível em: https://app.anm.gov.br/SIGBM/Publico/GerenciarPublico. Acesso em: 13 mai 2024. Sobre áreas contaminadas no Estado de Minas Gerais, ver também: Fundação Estadual do Meio Ambiente. Inventário de áreas contaminadas: Minas Gerais 2023. Belo Horizonte: Feam, 2023. O levamento abrange as áreas de mineração, industriais, comércios litados na Conselho Estadual de Política Ambiental. Os principais compostos orgânicos para contaminação são hidrocarbonetos encontrados, sobretudo, nos combustíveis e nos derivados do petróleo, incluindo graxas, óleo. Também contaminam os metais, por praxe, evacuados de forma arbitrária pelas indústrias, isto é, sem considerar a legislação ambiental. Todo este processo gera impacto no solo e nas águas subterrâneas.

[345] PINTO-COELHO, R.; VIEIRA. E.; PIO, F.; ALMEIRA, V.; SANTOS, R., Atlas das barragens de mineração em Minas Gerais, p. 211. Estas tragédias devastaram terras férteis, ceifando centenas de vida e deixando grande espaço poluído com lama tóxica, tais como os leitos do Rio Doce (já entrando no estado do Espírito Santo) e Rio Paraopeba, onde permanecerá por muitos anos. As cidades, abastecidas pelas águas do Rio Doce, foram assistidas por caminhões pipas e uma logística de fornecimento de água precisou ser articulada: famílias, escolas, hospitais sofreram por alguns dias. Além destes dados, acrescenta-se a perda de moradias, pescadores perderam o seu meio de subsistência e pequenos agricultores tiveram perdas. A barragem de Fundão possuía 100 metros de altura e 41m³ de rejeitos de mineração. Quanto à barragem da Mina do Feijão, tinha 87 metros e 12, 7 milhões m³ de rejeitos.

[346] PINTO-COELHO, R.; VIEIRA. E.; PIO, F.; ALMEIRA, V.; SANTOS, R., Atlas das barragens de mineração em Minas Gerais, p. 237.

criação, mas à prostração idólatra ao "papel verde". A conversão necessária para anular este círculo vicioso consiste na reeducação dos valores. O valor absoluto é a vida plena, a verdadeira religião liga, gera koinonia e não destrói, como será analisado no capítulo final deste trabalho.

4.3.5
O círculo vicioso da insensibilidade e do abandono de Deus

O quinto círculo vicioso da morte apresentado por Jürgen Moltmann diz respeito às sensibilidades provocadas pela "morte de Deus" e pelo vazio humano.

> Nos círculos viciosos econômicos, políticos, culturais e industriais é possível ver um mover mais profundo e mais abrangente: o círculo vicioso da insensibilidade e do desamparo por Deus. Hoje, alguns dizem que estamos transformando o mundo em um inferno, em virtude da nossa situação inescapável. O futuro se tornou obscuro. Então, no presente, as pessoas se tornam perplexas, sem coração e o homem perde o seu senso de propósito. Assim como o coelho é paralisado pelo olhar da serpente, os homens estão hoje paralisados pelo olhar do futuro e se tornam apáticos. Alguns buscam um refrigério nos prazeres do presente. Outros procuram pela paz em mundo de sonhos. Outros antecipam o declínio pelo terrorismo. O senso geral de frieza é experimentado em situações diferentes, de maneiras diferentes. Porém, isso faz com que os homens vejam as áreas de miséria destacadas acima como círculos viciosos inúteis. Da experiência da insensibilidade, surge a apatia e da apatia, geralmente, segue-se um desejo inconsciente de morte.[347]

No processo de secularização argumentado por Charles Taylor, o modo tradicional de pensar a religião, e pode-se dizer, pensar todas as dimensões da vida humana passa pelo crivo da dúvida – ou são suspensas. Outrossim, o pluralismo de pontos de vistas cresce e novas formas surgem constantemente. Nestes catálogos de posicionamentos, acontece uma fragilização mútua. O fim não é a erradicação de tudo, mas novas formas de pensar a vida social, individual e espiritual, éticas, terapêuticas[348] O arcabouço filosófico sustentado implica um forte empenho do ser humano para adquirir a plena maturidade, o que significa autoavaliação constante e acumulação de conhecimento. A racionalização pode ser compreendida como a defesa de uma posição pessoal diante de uma conjuntura de valores, e com a declarada "morte de Deus" por Nietzsche, junto à metafísica morre o conjunto de valores que regiam a sociedade.[349]

---

[347] MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 409-410.
[348] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 513.
[349] TILLICH, P., Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX, p. 209.

A própria pessoa impõe as questões existenciais para si mesma, apoia-se nos conhecimentos adquiridos por ela e por outros, e precisa se definir diante da alteridade, ao mesmo tempo que reconhece a infinidade de possibilidades das respostas. Dito isto, o humano se torna um enigma, porém:

> O ser humano não pode persistir em uma atitude radical de questionamento. Ele não chegaria nunca numa encarnação de sua vida. Mas, por outro lado, ele não pode se prender e se contentar somente com a face que lhe dão o seu tempo e sua cultura. Ele estagnaria, então.[350]

O sistema globalizado capitalista retira o pleno desenvolvimento do ser da dimensão interior e da liberdade, inserindo o propósito de tal realização na ilusão material defendida de forma *dogmática*. Apenas a evolução técnica e econômica não aperfeiçoa o agir humano, haja vista que não estimula o máximo da liberdade humana. A manipulação da vontade, incentivando apenas o desejo pela mercadoria, consiste no *itinerário espiritual* do sistema. Os desejos podem ser coligados à insaciabilidade, por isso sempre será aplicada uma economia da emoção como um círculo vicioso. Contudo, é notório que o acesso aos objetos de desejo não é possível para aqueles que vivem em situação de pobreza. Conforme apresentado no primeiro círculo vicioso da morte, são milhões de pessoas que, devido à desigualdade social e alimentadas constantemente pelo sistema de informação, também não serão saciadas, embora por outras razões.

A legitimação da vida nestes moldes não caminha em direção ao futuro, antes impõe novas fórmulas de opressão cometida pelos ídolos. O progresso não é o lucro maximizado, o ideal de vida não é a produzida sem um fim superior. Partindo da premissa de que os ídolos são seres da opressão e exigem sacrifícios humanos para atingir o futuro absoluto, pode concluir que a idolatria na sociedade secularizada persiste, contudo de modo diverso daquela sociedade tradicional. Tradicionalmente, os ídolos eram artesanais, portanto, objetos da visão humana. Por sua vez, a sociedade burguesa gera ídolos invisíveis. É um modo de secularização perversa. Neste sentido, Jung Mo Sung disserta sobre o paradigma do ídolo moderno:

> Portanto, não se pode compreender as características fundamentais deste ídolo e da idolatria na sociedade capitalista moderna sem compreender a utopia desta

[350] MOLTMANN, J., O ser humano, p 18.

> sociedade. Porque o caminho para a realização desta utopia é identificado com a maximização do progresso técnico no sistema de mercado, o sistema de mercado é elevado à categoria de absoluto ou de sagrado. Mas, ao mesmo tempo, como nesta utopia a dinamicidade é dada pelo progresso técnico, esta idolatria é revestida de caráter científico e secular. Sendo assim, os sacrifícios humanos não são mais ofertados em algum altar de um deus visível – rituais religiosos que legitimam o processo de dominação e sacrifícios humanos nas relações econômicas e políticas de opressão nas sociedades tradicionais – mas são feitos em nome de uma necessidade "científica", secular, não religiosa. Tornam-se sacrifícios seculares.[351]

Um ídolo sempre subjuga a vida humana, aniquila a existência individual e comunitária, abalando, portanto, o sentido da vida tanto pelo desconhecimento deste tanto por acrescer inúmeras frustações por desejos não realizados, embora impostos pela sua própria arbitrariedade. No século XX, Viktor Frankl, que sobreviveu a um campo de concentração, desenvolve a reflexão sobre o sentido da vida.[352] O encontro do sentido da vida é de responsabilidade individual. A pessoa precisa reconhecer a sua própria existência, a existência em sua totalidade e buscar a sua vontade e sentido. Em meio ao sofrimento, dentro de um processo de despersonalização, há a possibilidade de vida, de não entrega ao desespero.

O isolamento social, quer provocado pela pandemia da Covid-19, quer imposto pelo regime dos meios de comunicação ou por regimes econômicos, pode ser considerado provocador de um círculo de morte. A empatia é uma forma de vida eficiente, influencia positivamente as pessoas. Por isso, tal qual uma ferramenta psicopolítica, normas de trabalho que possuem excessivas cargas horárias, publicidade torrencial de um modo de vida egoísta e narcisista, privilégio exclusivo de comunicação digital, não formam uma comunidade, não provocam laços concretos de convivência aplainando os caminhos para o pleno desenvolvimento humano, haja vista que a palavra para estas áreas é "produzir". Produzir conteúdos para as redes, produzir e gerar lucros, atingir metas cada vez mais altas. Produzir, por si, é colocar a atenção sobre o resultado exigido e não sobre o porquê de tudo.

---

[351] SUNG, J. M., Teologia e economia, p 237.

[352] Para maior esclarecimento sobre a logoterapia: FRANKL, V., *Em busca de sentido. Um psicólogo no Campo de Concentração*. Porto Alegre: Sinodal, 1985. A leitura feita por Viktor Frankl passa pelas leituras filosóficas como o Iluminismo, o niilismo. Historicamente, o mundo passa pelos efeitos da Primeira Grande Guerra, crises na área da saúde e economia e, pessoalmente, o autor experimenta o horror da Segunda Grande Guerra, trabalhando em um campo de concentração. Assim, o indivíduo é empurrado para a possibilidade da falta de sentido e, por si mesmo, precisa descobrir o sentido. Para tal fim, pode dedicar-se a um ato, tomando uma postura adequada diante do sofrimento, e experimentado a beleza, a verdade, o bem. Por fim, experimentando outro ser humano, no amor (p. 90), forma sublime de conhecer a essência.

A exclusão da dimensão religiosa e ritual esvai o sentido da vida. Assim se pode perceber a contribuição do ritual:

> Não ocorre depressão em uma sociedade determinada pelo ritual. A alma é totalmente absorvida, esvaziada, pelas formas rituais. Rituais contém o mundo. Com uma angustiante sensação de vazio, circula-se apenas por si mesmo. Rituais, ao contrário, aliviam o eu do fardo de si mesmo. Eles despsicologizam e desinteriorizam o eu.[353]

A imposição de um secularismo desfaz o ciclo natural da vida humana. Solidão extrema e a retirada completa de bases culturais e antropológicas configuram-se como desrespeito à dignidade humana. O sentido religioso é natural ao ser humano e com metáforas e alegorias é capaz de encontrar sentido radical sem cair na armadilha da fuga da realidade. A dimensão religiosa pode transfigurar a sociedade com o compromisso social diante das chagas que mancham, sejam elas políticas, culturais, de violências, éticas.[354]

A "cultura de morte" precisa ser analisada tendo em consideração a saúde integral da pessoa. Um estudo da *Global Burden of Disease* aponta que existem cerca de 300 milhões de pessoas depressivas no mundo. A Organização Mundial da Saúde (OMS) publicou que, em 2019, 1 bilhão de pessoas viviam com transtorno mental. Estes transtornos incapacitam a normalidade da vida e quem está nesta situação vive até 20 anos menos. Doenças como depressão e ansiedade figuram como causas de morte e aumentaram 25% durante o período da pandemia. A consequência perturbadora é a taxa de suicídio, 1 a cada 100 mortes e correspondente a 58% entre pessoas com até 50 anos de idade.

Desta totalidade, 71% não possuem atendimento especializado. Nos países de baixa renda, apenas 12% recebem o devido cuidado. As causas das doenças são: a desigualdade social, a pandemia da Covid-19, as guerras, as crises climáticas; são ameaças à saúde, o medo da morte, o isolamento social, a falta de lazer.[355]

---

[353] SUNG, J. M., O desaparecimento dos rituais, p 29.
[354] MORI, G. de, Da terra ao céu.
[355] OPAS. Organização Pan-Americana da Saúde, OMS destaca necessidade urgente de transformar saúde mental e atenção. Durante a pandemia da Covid-19, o Brasil ficou em primeiro lugar no registro de pessoas com ansiedade e depressão. Os países membros da OMS assinaram o Plano de Ação Integral de Saúde Mental 2013-2030. A discriminação das pessoas com problemas de saúdes mental viola os DH, assim o Plano se desenvolve com o compromisso de ter uma cobertura universal de saúde livre de preconceitos etários, sexuais, socioeconômicos; respeitar os DH; fundamentar-se nas evidências científicas; fomentar parcerias com os poderes públicos, judiciários, privados; envolver as pessoas com os transtornos mentais como protagonistas dos processos.

O círculo vicioso do não sentido passa também pelo modo de enfrentar a morte. Vale destacar que não se trata de abordar a morte fruto da violência ou do descaso, mas da questão da morte em si. Percebe-se que é um assunto proibido, um tema tabu e caso aconteça é precisa culpabilizar alguém. Reconhecer que ela é um fato demanda empenho filosófico e teológico com diálogos com toda as esferas do saber secular. O modelo econômico pensa a morte como o prejuízo, e o acúmulo de bens simboliza a possibilidade de consumo sem fim, do qual a morte é o fim imposto. Nesta semântica, ela é a maior tragédia da vida. Logo, pensar na morte é perder a *esperança secularizada*.

A distorção da esperança cristã desencadeia sombras na sociedade. A possibilidade da secularização de oferecer inúmeras "espiritualidades" pode arriscar uma reflexão ambígua, desprovida de encarnação e interrelações, apenas orbitando em torno da autocomplacência.[356]

Conforme estudado no segundo capítulo deste trabalho, o filósofo Friederich Nietzsche decretou a morte de Deus e de toda a metafísica. O vazio existencial que se segue na história se robustece com toda argumentação filosófica e ateia secularista. O desejo de eternizar as coisas presentes, isto é, pensar Deus no absoluto, em que o tempo não mais existe, pode significar que existe um Deus real. Então, uma projeção psicológica ou de outra ordem não define por si a existência ou não da divindade.[357]

A partir da prospectiva das ciências naturais, a prova da existência de Deus fica indisponível, pois Ele não pode ser manipulado, analisado empiricamente. Este saber, por sua vez, precisa estar ciente dos seus limites experienciais, pois há a necessidade de reconhecer que o estudo dos fenômenos não abrange todas as realidades.

Resta refletir sobre as experiências concretas de pessoas que, apesar da crença em Deus, sentem o seu abandono – que pode ser traduzido com a seguinte questão: é possível falar de Deus depois de Auschwitz? O suposto silêncio e abandono de Deus diante do mal parece ser a negação do significado de Emanuel, Deus-conosco.[358] O abandono é a caracterização de um deus apático.

---

[356] COX, H., O futuro da fé, p. 24.
[357] KÜNG, H., O princípio de todas as coisas, p. 77.
[358] MOLTMANN, J., Vida, esperança e justiça, p. 41. Sobre a possibilidade de pensar o mal e a existência e ação de Deus na era secular, ver: QUEIRUGA, A. Repensar o mal na nova situação secular. *Perspectiva Teológica*, v. 33, n. 91, p. 309-330, 2001.

Relacionar-se impõe a necessidade do nome. Conhecimento, transparência e intimidade necessitam do nome. Com o nome "Deus" acontece a ambiguidade, este nome sofre a profanação, o uso impróprio, comumente dilacerado, que ao longo da história humana foi utilizado para promover um reino humano, para justificar guerras. O nome "Deus" tem significados diversos para aqueles que nele acreditam e também para o ateísmo. Humanismos, antropologias, equívocos teológicos, tantos modos de falar implicam consequências práticas. Por isso, o esmero é sempre necessário. Conceituar Deus é experiencial, requer ainda uma compreensão do mundo, apresentada aos critérios da razão, conformidade a capacidade, e que denuncie per si as críticas ideológicas que colocam em perigo os pobres e marginalizados e aceitando que a secularização reforce o empenho histórico, a práxis para a plenitude, ou seja, aberta ao futuro.[359] A teologia a serviço do Deus entre nós irá esforçar-se nas interpretações e nos diálogos:

> Não obstante a fé seja uma intuição global fundada sobre a experiência, esta intuição se presta, conceitualmente, a interpretações diversas em sede de reflexões. O homem deve continuar a prodigar-se por completar, clarear e consolidar mediante a reflexão uma experiência de fé, quem sabe, vivida, mas talvez também superficial e não raramente unilateral. Apenas sob a consideração da reflexão, a experiência global explicitada conceitualmente e penetrada logicamente, se torna comunicável aos outros em claros termos conceituais. A reflexão vive da experiência, mas a experiência requer uma reflexão que a ilumine e a avalie criticamente.[360]

A justa reflexão teológica reflete as consequências práticas deste sentimento do abandono de Deus. Responder sobre a possibilidade de Deus depois de Auschwitz requer o ser humano em pleno exercício de suas liberdades, tanto aqueles que causam o sofrimento quanto as vítimas do agir do mal.[361] Reforça-se o cuidar dos pobres, que além de excluídos da sociedade não podem perder o seu lugar de leitura para o projeto de salvação. As teologias neoliberais não atingiram a real importância deste significado e os paradoxos que o configuram, pois faz com que o ser humano se aproxime de Deus. Neste sentido explica, João Batista Libanio:

---

[359] KÜNG, H., Essere cristiani, p. 98-99.

[360] KÜNG, H., Essere cristiani, p. 96 (a tradução é nossa): "Nonostante la fede sai un'intuizione globale fondata sull'esperienza, questa intuizione si presta, concettualmente, a interpretazioni straordinariamente diverse in sede di riflessione. E l'uomo dovrebbe continuare a prodigarsi per completare, chiarire e consolidare mediante la riflessione una esperienza di fede magari intensamente vissuta, ma forse anche superficiale e non di rado unilaterale. Solo al vaglio della riflessione l'esperienza globale, esplicitata concettualmente e penetrata logicamente, diviene comunicabile ad altri in chiari termini concettuali. La riflessione vive all'esperienza, ma l'esperienza richiede una riflessione che la illumini e avalli criticamente."

[361] MOLTMANN, J., Dio nel progetto del mondo moderno, p. 177.

> Esta aproximação entre revelação e opção pelos pobres se faz em primeiro lugar na experiência espiritual. Ao encontrar-se com os pobres, o cristão percebe uma presença forte de Deus. Esta experiência remete-o a perguntar-se pelo próprio ser de Deus e seu projeto, já que o experimenta nessa situação de fraqueza, de pobreza. E assim iluminam-se-lhe, ao mesmo tempo, a realidade que experimenta e inúmeros textos, mensagens, práticas transmitidos na Escritura.[362]

As libertações do ser humano para a justiça e para a dignidade contribuem para o sentido da vida pessoal e comunitária e para o crescimento da imagem de Deus. A práxis da libertação, através da opção pelos pobres, ganha novos horizontes, pois são inúmeros os grilhões que escravizam o ser humano. Logo, a pobreza é compreendida como uma realidade que está além da dimensão econômica. É fruto de injustiças, oriundas de estruturas corrompidas, reflexos de ídolos – pobres são as pessoas vulneráveis e expostas aos círculos viciosos da morte, expostos à morte prematura.[363]

4.4
Das sombras do poder, gritos por libertação

No título acima utiliza-se gritos *por* e não gritos *de*, pois este conteúdo do trabalho ainda apresenta as sombras da sociedade secularizada. A obra do artista expressionista Edvard Munch pode ser evocada como imagem introdutória para esta parte. O quadro retrata uma pessoa desfigurada, ou seja, não é possível distinguir se do sexo masculino ou feminino. Os traços são ondulados e sombrios salientando a angústia e a solidão. O intuito não é discorrer sobre o pensamento do artista ou abordar explicações de outros, mas, utilizando a reflexão teológica crítica, perceber que existem gritos que clamam por libertação. Gritos que nascem de uma esperança, gritos que nascem do lamento, gritos que ecoam dos excluídos, gritos das vítimas da banalidade do mal, gritos que nascem nos hospitais (ou da falta deles), gritos que nascem dos sem-teto, gritos dos povos originários, gritos de tanta gente, grito dos povos.

No cerne dos círculos viciosos, está um poder sem horizontes de vida plena, sem fraternidade universal. Um poder concentrado nas mãos de poucas pessoas, mas capaz de encerrar horizontes de muitas, apesar de ser uma triste realidade, é,

---

[362] LIBANIO, J. B., Teologia da Revelação a partir da modernidade, p. 443.
[363] BINGEMER, M. C., Teologia latino-americana, p. 49.

além de perverso, uma sedução feérica, pois não há a necessidade de tamanha pujança. Atraído pelos desejos egoístas, o poder também pode perverter esperanças altruístas ao reorientar a ordem social. Por exemplo, ao buscar a construção de um novo bairro residencial, as Áreas de Preservação Permanentes podem sofrer prejuízo, ou ao buscar recursos naturais para a indústria e progresso das cidades, pode-se aniquilar as formas de vida das comunidades locais. Ou a crença pessoal sobre algo pode impor sobre os governados um único sonho ou estilo de vida; ou o desejo de conquistar terras, levar uma série de pessoas, agora soldados, para uma guerra que não desejam.

Com Aristóteles, na obra *Política*, há especificações de três tipos de constituições, a saber: monarquia, aristocracia e democracia. Contudo, o esforço maior para este trabalho é clarear que é a "essência" do poder que determinará a possibilidade de futuro. Assim, pode-se concluir: "E podemos nos perguntar não mais qual deve ser a forma do *poder*, o que constitui propriamente a moral política, mas qual é a essência do *poder*, o que constitui uma metafísica política"[364].

O avanço dos valores da Modernidade, os impulsos libertadores de uma secularização podem sofrer uma "maquiagem", ou seja, discorrer sobre uma aparência de moralidade e ética que não corresponde à realidade. Uma advertência é proferida por Florestan Fernandes, desde o século XX:

> O que se devia ter feito, sociologicamente, é claro (é o inverso): esse colonialismo, de raízes tão profundas e de tão longa duração, deita raízes em modos de produção, formações sociais, tipos de dominação e de poder político, todos específicos do "mundo colonial" que os espanhóis e os portugueses *criaram*, sobre os ombros e com o sangue de populações nativas, africanas e mestiças. Como esse colonialismo se refaz ao longo do tempo, *depois* da Independência e da emergência ou mesmo da consolidação do Estado-Nação? Em suma, em que sentido a persistência e a redefiniçao desse colonialismo foi essencial – uma *conditio sine qua non* para se alcançar a modernidade que se tornou possível? E, portanto, como tal colonialismo se superpõe às realidades novas, sendo absorvido e reabsorvido sem cessar pelas estruturas e dinamismos novos, emergentes, que nasciam pelas correntes históricas que se desencadeavam "a partir de dentro" e "a partir de fora"? Tudo isso isola um horizonte cultural para a interpretação do antigo regime e para a compreensão de sua continuidade.[365]

Este modo de operar colonial desumaniza a pessoa. Império da fantasia de um pequeno grupo detentor do poder avilta o ser humano e, obtendo a

[364] JOUVENEL, B., O poder, p. 39.
[365] FERNANDES, F., Poder e contrapoder na América Latina, p. 67.

autopromoção acima de qualquer autocrítica, não reflete sobre a responsabilidade concreta que possui com a criação.[366] A obediência cega da população contribui para o avanço da "teologia do domínio", entendida religiosamente ou como ato de outras instituições. A Constituição brasileira assevera que todo o poder emana do povo, mas uma "ordem" é estabelecida pela obediência, o domínio o faz pela opressão.

Portanto, a legitimidade de um poder precisa responder a que fim ele se destina. Resposta simples e correta será dizer que o poder possui como escopo o bem comum. Contudo, as nuances interpretativas passam pela concepção que se tem de sociedade, como é percebido e tratado o ser humano. Uma interpretação a partir da soberania concebe o poder como oriundo de Deus ou do povo, assim sua função é a de assegurar a coerência material e formal da sociedade. Em outras interpretações, o poder servirá como ordenador ou para aplainar os caminhos para a sociedade ou ainda como um órgão dentro do organismo.[367] É certo que o poder sempre estará presente nas sociedades e nas culturas. As teorias que criticam um poder e o fazem de forma legítima terminam por servir ao próprio poder, mesmo que seja restabelecido de forma inversa.[368]

O poder é exercido pela economia política, mas, sobretudo, pela economia em si, os maiores detentores do dinheiro maior poder podem exercer. Logo, o poder pode mudar de aspecto, mas não de natureza. Pode conter o "ego" ou o "social" como premissa. Existem fórmulas éticas financeiras que se preocupam com a justiça social, contudo, as manobras econômicas de mercado, por exemplo, podem espoliar as pessoas vendendo mercadorias ou bens a preço abusivo, promovendo

---

[366] Há a mobilização atual no Brasil para uma chamada "teologia do domínio". Inicialmente aplicada à esfera religiosa de uma teologia da prosperidade e neopentecostal que, interpretando literalmente o mandato de Deus presente em Gênesis 1,28 sobre o "crescei e dominai a terra, dominai os peixes e todos os animais". De tal forma que esta *interpretação teológica* articula a autoridade exclusiva do cristianismo sobre a vida da sociedade – com todos os seus costumes e normas. Temas como ética, sustentabilidade, religião e laicidade entram na esfera do debate e podem refletir uma aspiração de muitas instituições. Ver também: CUNHA, C. V., O pânico sobre a teologia do domínio e a cegueira sobre a ganância laica. *IHU Online*. 22 mar 2024. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/637556-o-panico-sobre-a-teologia-do-dominio-e-a-cegueira-sobre-a-ganancia-laica Acesso em: 10 mai 2024.

[367] JOUVENEL, B., O poder, p. 88.

[368] Tomás de Aquino (Suma Teológica, II, II, 42, 2) assevera que quando o poder é exercido de forma arbitrária, quando não se destina ao bem comum, a rebelião contra é legítima. Sobre a relação com a autoridade em Lutero e Calvino, ver: HÖPFL, H. (org.). *Lutero e Calvino. Sobre a autoridade Secular de Martinho Lutero. Sobre o Governo Civil de João Calvino*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

"endividamentos eternos", meios fraudulentos para conseguirem benefícios públicos etc.

Estas formas de exercer o poder continuam a expandir sombras sobre a sociedade em processo de secularização. Em países que ainda experimentam alguma forma de vida colonial, mesmo que com o sistema globalizado e capitalista em ascensão, surgem gritos, nascem clamores para reviver a esperança.

4.4.1
O grito pela justiça

A oposição da vontade do ser humano à vontade divina da paz e justiça, do amor e fraternidade leva o mundo atual a subsistir na realidade do mal. Em outras palavras, não permite transparecer a unicidade das duas histórias, a salvífica e a profana. Portanto, o mal evoca a presença e a possibilidade de se falar de Deus ou em nome de Deus. O viés escatológico como hermenêutica só é possível porque as sombras ou a pergunta "é possível falar de Deus depois de Auschwitz?" são feitas. Hans Jonas assegura:

> Auschwitz chama Deus em causa, mas não como um desvairado nietzschiano para fazer declarada a sua morte; a voz que se levanta imperativa do campo de morte nos obriga em realidade a *repensar radicalmente* Deus, a reconsiderar o conceito de Deus herdado de uma tradição bimilenar, filosófica e religiosa, e com isto corresponder à vocação mais profunda do pensamento, que próprio no pensar Deus, há desde sempre reconhecido o seu compromisso fundamental.[369]

Recolher a resposta sobre Deus significa permear a realidade com a esperança onde há atmosfera das trevas, do ódio, do desespero que a mensagem salvífica seja levada como práxis libertadora e empenho político e árduo labor teológico. Deus é amor e na sociedade há experiências com a "banalidade do mal"[370]. Períodos da história humana sobrecarregados de sombras também encobriram a disposição do

[369] JONAS, H., Il concetto di Dio dopo Auschwitz, p. 11. (a tradução é nossa): "Auschwitz chiama quindi in causa Dio, ma non come il fole nietzschiano per renderci nota la sua morte; la voce che si leva imperativa dal campo di morte ci obbliga in realtà a *ripensare radicalmente* Dio, a riconsiderare il concetto di Dio ereditato da una tradizione bimilenária, filosofica e religiosa, e con ciò a corrispondere alla vocazione più profonda del pensiero che próprio nel pensare Dio há da sempre riconosciuto il suo compito fondamentale."

[370] A "banalidade do mal" é uma expressão cunhada por Hannah Arendt diante da conduta nazista (ARENDT, H., Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal.). Sobre a sua visão de política: ARENDT, H. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

ser humano em solicitar algo à política, de tal forma que os contemporâneos deste período tendem a desprezar o mundo.[371]

O peso da maldade recai, sobretudo, nos pobres. Moltmann classifica os pobres da seguinte maneira:

> Pobres são todos o que têm que sofrer violências e injustiças. Pobres são todos os que corporal e espiritualmente têm que arrastar sua existência à beira da morte, que nada têm para viver nem recebem nada da vida. Pobres somos todos nós na medida em que, para a festa com Jesus, não podemos levar nada além dos fardos de nossas culpas, as cicatrizes de nossos sofrimentos e os farrapos de nosso distanciamento, como o filho pródigo da parábola.[372]

A TP escuta o grito pela paz indagando por quem grita. Jesus crucificado, a "vítima inocente", soltou um "grito escatológico", que, por sua vez, provoca a fé cristã, transforma os escravos da lei em filho de Deus.[373] Está fé possui a cruz como princípio de conhecimento teológico e princípio de práxis escatológica, então, a mesma fé ouve os gritos. E estes também, entre lágrimas e dor, são das vítimas do passado e do presente.

O "fazer memória pelas vítimas" constitui um caminho para exigir justiça, pedir a misericórdia. Existem, em todo o globo terrestre, fossas clandestinas, pessoas vítimas do abuso do poder. No Hemisfério Sul, há um grande índice de histórias cruentas das vítimas de um sistema de morte, e, por isso, há a necessidade de um pensar decolonial, uma "aventura escatológica" que experimente a insurreição. De tal modo, fazer memória, será levantar-se, *ressuscitar*.[374]

Há uma escalada da violência que perturba a paz. Vítimas de um sistema da morte. Vítimas da hipervalorização do capitalismo neoliberal, vítima das promessas políticas, vítimas da carência de políticas públicas, vítimas da não aplicação das leis já vigentes.[375]

---

[371] ARENDT, H., Homens em tempos sombrios, p. 19.
[372] MOLTMANN, J., El experimento esperanza, p. 175. (a tradução é nossa): "Pobres son todos los que tienen que sufrir violencias e injusticias. Pobres son todos los que corporal y espiritualmente tienen que arrastrar su existencia al borde de la muerte, que nada tienen para vivir ni reciben nada de la vida. Pobres somos todos nosotros em la medida em que a la fiesta con Jesús no podemos llevar consigo otra cosa sino las cargas de nuestras culpas, las cicatrices de nuestros sufrimientos y los andrajos de nuestro alejamiento, como el hijo pródigo de la parábola."
[373] MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 241.
[374] MENDONZA-ALVAREZ, C., A Ressurreição como antecipação messiânica, p. 21.
[375] O Instituto de Pesquisa Economia Aplicada (IPEA) divulgou o Atlas da Violência 2023. No mundo, a média de homicídios é de 52 vítimas por hora; foram registrados 458 mil assassinatos, dos quais 10,4% aconteceram no Brasil. O levantamento aponta que 27% dos assassinatos foram cometidos na América Latina e no Caribe, que mantêm o maior índice da violência no mundo. O levantamento destaca ainda que a população em vulnerabilidade social é mais afetada pela violência.

A narrativa bíblica apresenta cenas de violência e como Deus tomou posição na morte dos inocentes, como toma o partido dos vitimados. Os sobreviventes narrarão as mortes, viverão o luto e se dedicarão à resistência:

> Todo esse processo de memória, história com dignidade, justiça e verdade, nos prepara a esperança numa vida plena que vai se soletrando, pouco a pouco, por meio de diferentes linguagens de reutopização da vida. Essas linguagens de resistência messiânica vivida por Jesus de Nazaré e sua comunidade em luta – na páscoa de Jesus.[376]

As resistências às violências sistêmicas são também forças contra os sistemas dominantes. A memória cria uma indignação orientada para uma reconciliação. O grito dos crucificados é uma ousadia para abordar o tema clássico da ressurreição com estes novos personagens, com identidade própria, mas com clássicos sofrimentos. Assim a ressureição é vista como insurreição. A esperança na ressurreição traz vigor em meio às mortes pela violência, entusiasma o agir em memória daqueles que morreram lutando pela justiça, orienta a ação pela saúde daqueles que morreram sem assistência médico-hospitalar – sobretudo no período da pandemia. O argumento de Leonardo Boff prefigura um futuro escatológico:

> A ressurreição define o sentido de nossa esperança: por que morreremos se ansiamos viver sempre? Que sentido tem a morte daqueles que sucumbiram na luta pela justiça dos humilhados e ofendidos? Quem dará sentido ao sangue dos anônimos, dos camponeses, dos operários, dos indígenas, dos negros, das mulheres e das crianças, derramando pelos poderosos em razão do único crime de reivindicarem seu direito negado? A ressurreição responde a estas interrogações inarredáveis do coração. Ela garante que o algoz não triunfa sobre a vítima. Significa o resgate da justiça e do direito dos fracos, dos subjugados e desumanizados como foi o Filho de Deus quando passou entre nós. Eles herdam a vida nova.[377]

Na ausência, há uma forma de presença. Um impulso escatológico para superar a escuridão do poder corrompido sobre a vida. É neste sentido que o filósofo e teórico político Acchile Mbembe cunhou o termo "necropolítica". A sua investigação é sobre a livre decisão de matar por parte do governo, dos detentores do poder. O autor elabora uma comparação com o biopoder, mas afirma que se trata de um sistema de controle social. Este controle é mais cruel, pois determina como

---

Dentro dos círculos viciosos de morte apresentados neste trabalho, as vítimas sãos os pobres, as pessoas negras, os refugiados e imigrantes, as mulheres etc. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2023/12/6667484-onu-brasil-lidera-ranking-de-homicidios.html Acesso em: 16 mai 2024.

[376] MENDONZA-ALVAREZ, C., A Ressurreição como antecipação messiânica, p. 21.

[377] BOFF, L., A Ressurreição como insurreição.

as pessoas irão viver e como irão morrer. Ademais, aponta "quem irá morrer ou viver"[378].

Há gritos que nascem das vítimas da soberania do Estado que detém o direito de matar. A expressão máxima foi o Estado nazista. A pessoa humana, aquela que inicialmente seria concidadã ou irmã, é concebida como inimiga, sua aniquilação reforça a segurança do outro. As pessoas escravizadas eram chicoteadas seguindo uma "ritualidade". O Estado da França utilizou a guilhotina como "democratização" dos meios de aniquilação. Outros Estados, atualmente, utilizam as guerras como meio de segurança nacional para matarem no nível de genocídio. Com a experiência trágica da pandemia, Estados privilegiaram o tratamento de uma certa faixa etária, isto significa que as outras estavam destinadas ao padecimento.[379]

Em suma, "a noção de necropoder e de necropolítica atestam mais rigorosamente definido o modo como a sociedade atual dispõe das ferramentas, leis, armas para provocar a destruição, criando os círculos de morte"[380].

O processo epistemológico do Sul contribui proficuamente para o debate teológico e para a responsabilidade pública da teologia. Muitos países ainda eram colônias da Europa até a metade do século XX. A exploração política e econômica, o consumo e alimentação de mentalidades diferentes da própria cultura local. A descolonização política, e, neste caso específico do trabalho, o aventurar-se teologicamente, faz parte do processo de crescimento e respeitabilidade da construção cultural, religiosa, social, econômica. Afinal, a teologia política, orientada para o Reino de Deus, contribui para a construção de uma sociedade mais justa e fraterna. E com berço nestes processos de libertação política, antropológica e cultural, a teologia, católica em sua nota escatologicamente compreendida, não é gerada em centros acadêmicos com fins meramente científicos, mas orientada para práxis, por uma *metanoia* em direção ao Reino.[381]

A teologia da esperança de Jürgen Moltmann dialoga com outras teologias de modo fecundo. Um exemplo é a teologia e política da esperança na África, uma reflexão de Emmanuel Katongole. Ele utiliza imagens de ativistas cristãos, não

---

[378] MBEMBE, A., Necropolítica, p. 16.
[379] BERCITO, D., Pandemia democratizou poder de matar.
[380] MBEMBE, A., Necropolítica, p. 71.
[381] GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 447. Sobre o momento práxico da teologia distribuído de modo didático: teologia da práxis, teologia para a práxis, teologia na práxis, teologia pela práxis, teologia motivada pela práxis, ver: LIBANIO, J.; MURAD, A., *Introdução à teologia*, p. 175-178.

violentos, da África Oriental e argumenta que o lamento é uma forma esperançosa de lutar com Deus, sendo simultaneamente sentimento e práxis, protestar junto a Deus, em meios as ruínas. O autor concebe o lamento como prática teológica e concreta de agir.[382]

A violência na África provoca profundas perdas, efetivamente a perda de futuro, pois muitas crianças são mortas e não recebem um local devido para serem sepultadas. Há perda da comunidade. Muitos chefes de comunidades rurais, padres, freiras, catequistas são massacrados. Estas pessoas reforçam laços de relacionamentos comunitários, fornecendo um link entre a terra, os ancestrais e a comunidade. Há a perda da humanidade decretada pelo modo do massacre, da violação das pessoas ainda vivas e o desprezo com o corpo humano após a morte.[383]

As "lamentações" bíblicas são encarnadas na África, na América Latina, em tantos lugares do mundo. Na África lamentam as crianças, os pais, a família, a desesperança. As lamentações não geram puro otimismo, geram esperança. A esperança faz agir politicamente, pois define a identidade pessoal e comunitária. A esperança é profética e tornou-se instrumento homilético e pastoral. O arcebispo Emmanuel Kataliko teve como ação primeira de seu pastoreio cuidar da drenagem da água para que o povo pudesse existir, e o exortava à coragem e à fé. Denunciou o abuso econômico, um "império da ganância" que fomentava saques, traições, invasão de casas. Também se importava com a educação das crianças. Sua pregação uniu católicos, muçulmanos e protestantes que se mobilizaram socialmente. O bispo foi perseguido, exilado, mas seu posicionamento fraterno e resistente junto ao povo não foi esquecido. Novas greves aconteceram e que culminaram em seu retorno como pastor da Igreja e companheiro do povo.[384]

A perspectiva econômica não alcança "a alma humana", alcança as possibilidades financeiras, tão reduzidas quando comparadas ao sonho humano, ao projeto de Deus. A propaganda economista, no ano 2000, considerava a África

---

[382] KATONGOLE, E., Born from lament, p. xvi.

[383] KATONGOLE, E., Born from lament, p. 11-13. As três formas de perda apresentadas pelo autor, perda do futuro, da comunidade e da humanidade, tornam-se um lugar urgente e necessário para a teologia da esperança e para a teologia política. A esperança alimenta, fortalece e faz agir profeticamente. Não serão apenas questões da espera privada e espiritual, mas públicas que possam solucionar os conflitos, a economia, as injustiças. O grito de justiça ecoa na Igreja, que está e é na África. A exortação pós-sinodal *Africae Munus*, no número 17, abordou os 3 conceitos principais no debate sinodal: reconciliação, a justiça e a paz. O confronto foi teológico e social e o agir também precisa possuir a mesma estrutura.

[384] KATONGOLE, E., Born from lament, p. 125.

como “um continente sem esperança”[385]. Sua opinião muda depois, mas realmente as mudanças são provocadas pela “esperança contra toda esperança”, conforme já refletido neste trabalho. A Igreja, pelos seus membros, está a serviço do Reino de Deus, não é autorreferencial. A missão é preencher de esperança, animar de esperança, criticar pela esperança e clarear o futuro, não deixar a sociedade vazia de Deus.

A eclesiologia possui íntima relação com a escatologia. A Igreja está a serviço do Reino, não é para manter-se como um reino. Por isso, ela observa criticamente sua postura com as instituições políticas. A imagem da instituição eclesiástica vigente numa determinada época não pode prevalecer sobre o que é a essência da Igreja que permanece em todas as gerações. E justamente experimenta as novas situações ao longo da história, e agora o processo de secularização, em que a Igreja confirmará sua fidelidade à essência e testemunhará o compromisso com a teologia política.

A Igreja é a comunidade messiânica dos discípulos de Jesus Cristo – o mesmo que se aproximou dos menores, desprezados de seu tempo. Que clamou pela justiça para com os excluídos e sofredores. A Igreja está ao lado destes injustiçados e vítimas dos círculos viciosos da morte.

A injustiça é fruto da ganância e do desprezo à vida e continua gerando vítimas. Um caso típico aconteceu na cidade de Maceió, capital do estado de Alagoas. A extração de sal-gema realizada de modo equivocado, explorando as minas próximas umas das outras, é a responsável pela destruição de quatro bairros da cidade. Em fevereiro de 2018, após as chuvas, as casas sofreram rachaduras e no mês seguinte foi registrado um abalo sísmico de 2,5 na Escala Richter.[386]

Em todos estes anos, a mineradora teve a cumplicidade dos órgãos políticos, desde os anos 1970, sem as denúncias e fiscalizações devidas e medidas políticas. No total, foram 55 mil pessoas removidas de suas casas. Os prejuízos também são de ordem econômica, danos nas relações sociais e grandes transtornos psicológicos e emocionais; também foram registrados suicídios em razões do desastre ambiental-

[385] Sobre um olhar econômico sobre a África, ver: TEODORO, N. *África: um continente sem esperança ou terra de todas as oportunidades*. 6 de fevereiro de 2017. Disponível em: https://linktoleaders.com/africa-um-continente-sem-esperanca-terra-todas-as-oportunidades/. Acesso em: 2 mai 2024.

[386] MAPA DE CONFLITOS, Mineradora Braskem é responsável por uma série de prejuízos econômicos, emocionais e morais à população de Maceió, com dezenas de suicídios.

urbano[387]. A visão de futuro também é comprometida, pois não se tem certeza se acontecerão novos tremores e quando as pessoas terão a vida novamente organizada e com a justiça realizada. É oportuno dizer que grande parte destas tragédias causadas pelas mineradoras se adequam melhor ao termo "crimes ambientais".

É lícito mencionar a destruição (ou genocídio) da comunidade Yanomami, que ocupa uma região da Amazônia há mais de mil anos[388]. A terra indígena Yanomami possui milhões de hectares e está localizada nos estados da Amazônia e Roraima. Nela vivem oito povos. O problema da terra deste povo indígena é a falta de proteção, pois já está demarcada e homologada. Foi estimado o número de vinte mil garimpeiros no território, que promovem a contaminação dos rios e abuso de mulheres e crianças.

O território indígena abriga cerca de 30,4 mil habitantes e o estado de saúde na reserva é questão de emergência em saúde pública. O contato com outros povos provocou a morte do primeiro indígena pela Covid-19. Em janeiro de 2023, morreram 6% de indígenas a mais que o ano anterior, causadas, sobretudo, por desnutrição e malária. Não obstante, mais de 90% desta população apresenta sintomas de contaminação por mercúrio, o que pode levar a problemas cognitivos e prejuízos nos membros superiores e inferiores.

A ambição desmedida e o desprezo pela vida geram vulnerabilidades, risco de doenças e mortes. É problemas ainda de saúde e segurança pública o avanço do narcotráfico. Um outro exemplo é a diversidade das ofertas de drogas ilícitas, a "competência" do tráfico, a relação entre violência e drogas, o vazio de sentido e o aumento das "cracolândias", que encorpam uma estrutura de morte. São tantas as sombras que ainda obstruem uma visão de futuro, que podem gerar medo e solidão. Mas são gritos por justiça. E todos os que tem sede podem ouvir o grito de Jesus, "vinde a mim", com a sua identidade – que bebam e encontrem a justiça.[389]

---

[387] ANGELO, M., Crime socioambiental transformado em lucro imobiliário: o caso da Braskem em Maceió.

[388] Os dados a seguir encontram-se em: COLL, L.; MENEZES, A.V., *Situação dos Yanomami expõe abandono dos indígenas pelo Estado*.

[389] No Evangelho de João 7,37 Jesus grita para que os sedentos o busquem e bebam. A justiça divina soluciona os mais íntimos e necessários pontos nevrálgicos da vida pessoal e social.

4.5
Reflexões conclusivas do capítulo 4

Neste capítulo, foi apresentado como as esperanças humanas fundamentadas tão somente no avanço filosófico, tecnológico e científico não atingem o objetivo da evolução. A esperança cristã, por sua vez, resiste às outras esperanças, pois é esperança crítica e orientada para o Reino de Deus. Este capítulo pode ser assim sintetizado:

1. O processo de secularização quando afasta as possibilidades rituais e religiosas leva ao secularismo e torna o mundo fechado. Da mesma forma, as estruturas econômicas se tornam dogmas de fé que não aceitam um olhar "além do lucro". A esperança secularizada pode ser concebida como atriz de umas destas vertentes. É sabido que o tema da esperança adentra outras áreas da vida; por exemplo, é entoada na literatura. Contudo, a esperança projetada pode ser o desejo de uma minoria detentora de poder, que fomentará ideologias e reduções na vida. Pode ser ainda a esperança subjetiva que formulará tudo a partir do "eu" e não visando ao bem comum. Contudo, a esperança cristã espera contra toda a esperança. Ela persiste, é escatológica em sua orientação e perfaz a vida podendo cooperar na melhor compreensão das esperanças.

2. A secularização atinge cada vez mais espaços no Ocidente conforme as possibilidades do processo de globalização. A ideia de uma casa comum exige uma ética globalizada, isto é, portadora da capacidade de aproximar os diferentes e respeitar as características que definem um povo ou a cultura que garante a identidade e as relações interpessoais e as relações com a terra. A globalização da economia também causa o empobrecimento e aniquilamento de culturas, e sendo o império adoração ao dinheiro, ele provoca uma desumanização, não partilha a solidariedade. Portanto, a globalização impõe desafios éticos.

3. O futuro sofre interferência das sombras. Estas impedem o pleno desenvolvimento humano. Moltmann individua cinco círculos diabólicos. São círculos viciosos que se relacionam intimamente. Os valores apregoados pelo processo de secularização encontram o caminho de sua aniquilação na ambição desmedida. A pobreza que configura o primeiro círculo da morte recebe as devidas interpretações seguindo um diálogo com a TdL. São as estruturas que causam dependência, fechamentos e mortes prematuras. A pobreza evoca a responsabilidade de toda a humanidade. O círculo do poder é provocado por

idólatras. São aqueles que detém os mecanismos políticos e econômicos, utilizam a força para sujeitar os demais seres humanos aos seus interesses, ou seja, se posicionam num lugar "divino" fazendo dos demais os seus súditos e adoradores. Abusos de poder levam a ditaduras, ao desrespeito aos DH, a uma forma colonial de vida.

4. O círculo da alienação cultural e racial inicia por um olhar de desigualdade e não com os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade. O racismo e a xenofobia marcam estas sombras da sociedade. O círculo da morte aumenta com as dificuldades para uma pessoa que sofre preconceitos atingir seus direitos naturais e legais e aumenta o número do processo de imigração, precisando abandonar suas origens, família e costumes em busca de uma vida melhor. As guerras, as pandemias, a exploração ilegal dos recursos naturais provocam a imigração. A alienação cultural atinge também o preconceito religioso – tanto de religiões de matriz africanas como do próprio cristianismo em muitos lugares. Por cultura se entende aquilo que uma sociedade produz para sua subsistência e aquilo que é apreendido pela educação. A alienação cultural forja *trabalhadores* desde a tenra idade e não cidadãos que poderiam alçar novos horizontes e trabalhar suas completas potencialidades, mas fortalece uma sociedade de privilegiados. A destruição da natureza é o secularismo da perda da reverência ao "mistério da natureza". Não se trata do mundo encantado, mas da perversidade em matar a terra que é mãe e irmã. A idolatria ao dinheiro e o abuso do poder mais uma vez corroboram com as diversas poluições, com o desmatamento e com mineração ilegal que mata também a vida humana. Dentro destes sistemas, o crime organizado vê a possibilidade de sua gerência e maiores se tornam os prejuízos à totalidade da vida.

5. O último círculo apresentado é da falta de sentido e do abandono de Deus. Declarar a morte de Deus implica também declarar o enfraquecimento dos valores que tradicionalmente orientam a sociedade e contribuem para a harmonia da vida pessoal e comunitária, não necessariamente a ausência de princípios éticos. A tempestade de informações e as inúmeras possibilidades de espiritualidade provocam um comportamento atípico no ser humano. O mercado sagrado provoca desejos jamais saciados e produz pobrezas sempre crescentes. As doenças e guerras também engrossam a série de dificuldades para a vida humana ser sadia e em busca de comunhão. O abandono e a morte de Deus é a morte da esperança. Todo este

caminho precisa ser compreendido como um racionalismo desencarnado de alma, ou uma esperança ilusória. Por fim, nomear Deus requer uma relação pessoal e comunitária, de elevação do ser humano e da justiça, e não apenas incorrer em repetições clássicas de nomes. Justamente no clamor pela justiça se debruça a última parte deste capítulo. Os gritos são evocados a partir de tantas sombras e de tantas periferias. O necropoder evoca uma teologia do domínio. Assim, diante do mal no mundo, da tragédia do desprezo pela vida, isto é, a banalidade do mal, se grita por justiça. É indagado da possibilidade de falar de Deus depois de tanto mal, depois de Auschwitz, depois das mortes provocadas pelas barragens e pelas queimadas das florestas, depois de massacres dos povos originários.

Estes dados levantados neste capítulo ajudam a compreender a proposta deste trabalho. As sombras da sociedade secularizada representam desafios para a escatologia que elaborará reflexões para práxis da esperança à luz da TP de Jürgen Moltmann, que será o tema do próximo capítulo.

5
Teologia política, a justiça para o Reino de Deus

A secularização possui realidades contraditórias, conforme estudado no capítulo anterior. Enquanto apoia-se em uma razão que se desvincula de princípios totalizadores permite que muitas realidades não sejam iluminadas, ou melhor, produz sombras que criam estruturas de pecados sociais e levam à morte. Neste capítulo, serão abordadas as possibilidades de contribuição da escatologia para a sociedade secularizada.

Almejando tal fim, será realizada a incidência prática da escatologia cristã para a vida pública. Respondendo aos objetivos deste trabalho, serão ainda introduzidos os elementos teobiográficos de Jürgen Moltmann, pois se acredita que a teologia expressa aquilo que é a experiência pessoal com Deus dentro de um contexto eclesial e cultural.

Quanto à reflexão sobre a identidade e a relevância pública da teologia, serão apresentados os tratados teológicos na perspectiva de Jürgen Moltmann. Estes tratados – como a Trindade, Cristologia, Pneumatologia, Eclesiologia etc. – configuram a estrutura dorsal da teologia, revelando a sua identidade, os seus fundamentos e como podem colaborar com a sociedade, trasladando as categorias possíveis para a esfera pública e, de tal forma, ela (a teologia) terá uma missão única, uma relevância específica junto à sociedade.

A junção de todos estes conteúdos corrobora um projeto de justiça, pois transcende a mera especulação política, redefine o conceito de poder propondo uma dimensão crística de serviço ao mundo.

5.1
Teologia política, luz escatológica na vida pública

O primeiro trabalho com rigor científico sobre escatologia foi realizado por Giuliano, bispo de Toledo, no século VII. Observando a sua realidade, ele toma a consciência de que o cristão tinha medo da morte; se empenha para que este sentimento não predominasse e escreve o *Prognosticum futuri saeculi*, o "prognóstico sobre o futuro". É um pequeno tratado escatológico de grande importância para a teologia. Importância que também reside no fato de sua

contribuição pastoral perceber como se faz teologia, como é concebida: a teologia nasce de uma experiência da Igreja e caminha para uma experiência da Igreja. Outrossim, tal trabalho escatológico de Giuliano ajuda no entendimento de uma metodologia, ou seja, observando a realidade elabora o conteúdo necessário para iluminar o cenário.[390]

O período histórico das grandes sumas teológicas deixa como legado a formulação de um pequeno tratado que recebe o nome de *De novissimis* – sobre as últimas realidades. Um tratado que entra em crise quando, no século XX, acontece uma revolução escatológica.[391] Tal revolução é uma mudança que diz respeito à toda a teologia, sobretudo ao aquistar uma prospectiva histórico-salvífica. Algumas contribuições para esta revolução que permitiram uma nova orientação para o então conhecido *De novissimis*, a saber: a escatologia transcendental de Karl Barth e Rudolf Bultmann, a escatologia e *historia salutis* de Oscar Culmann e Wolfhart Pannenberg, a escatologia e cristologia com Yves Congar e Jean Daniélou, a prospectiva hermenêutica com Rudolf Von Balthasar e Karl Rahner e a escatologia e teologia política com Johan Baptist Metz e Jürgen Moltmann.

A reflexão teológica escatológica não permanece estéril, ineficiente. A escatologia não é uma "coisa", não é um tratado isolado, mas é uma dimensão da vida, repercute e ilumina todos os aspectos da existência. A recuperação da dimensão cristológica da escatologia – o verdadeiro *eschaton* é Cristo – possibilitou a reflexão sobre o "julgar" e "a vinda" e o influxo na vida do ser humano. Assim, se descreve que:

---

[390] É preciso definir que o pensar escatológico é diferenciado enquanto discurso escatológico e tratado escatológico. A obra de Giuliano é um tratado porque recolhe vários temas sobre o *eschaton*, o apresentando de modo organizado.

[391] BRANCATO, F., Verso il rinnovamento del trattato di escatologia, p. 133-159. O autor escreve sobre a passagem do *De novissimis* para a escatologia e argumenta que uma das características dos manuais é o cunho apologético, recolhendo os conteúdos da fé em sua essência como defesa do relativismo e do subjetivismo. Todavia, há o risco de déficit cristológico, pneumatológico, eclesiológico e de um crítico senso histórico. Não obstante, há a fragmentação da reflexão teológica isolando as temáticas em um determinado tratado. No que diz respeito à escatologia, esta era colocada como um apêndice após todos os tratados teológicos. As "últimas coisas" só eram verificadas no "além" sem contato com a história em seu curso e envolvendo a história de uma pessoa com o universo. No século XX acontece uma revolução escatológica. A inteligência da escatologia é adequada ao caráter econômico da revelação, utiliza-se um caráter profético e não tanto apocalíptico e ela se torna prospectiva de toda a teologia. No estudo realizado por Cleto Caliman e Renato Alves de Oliveira, há a utilização do termo "transcendental" que favorece a compreensão da dimensão histórica-salvífica de toda a teologia (CALIMAN, C.; OLIVEIRA, R.A., Dimensão escatológica da Igreja, p. 409).

> A "concentração" da escatologia no Senhor Jesus morto e ressuscitado tem repercussões inesperadas. Permite compreender melhor como a realidade cósmica participa no destino final – "crístico" – do homem, se é verdade, e o é, que Cristo "ressuscitou" e todo homem ressuscita "nele": todo homem na sua integridade e totalidade, e não somente na "permanência" de sua alma. E isto porque a pessoa não se reduz a seu princípio espiritual, mas tem consciência de si, se abre à comunhão fraterna, à relação com Deus, fazendo-se história na sua dimensão corpórea que termina no Senhor Jesus.[392]

É uma doutrina sem espiritualismo e desemboca consequentemente na realidade eclesiológica. A Igreja, compreendendo a sua provisoriedade enquanto instrumento para o Reino de Deus, é cônscia de que os valores técnicos, científicos e todas as promessas do processo de secularização estão para a transfiguração escatológica. A "forma" própria da Igreja, isto é, a sua essência, que já é existente desde a origem, permanece ao longo do tempo, contudo, as suas "formas", ou seja, modelos ligados a realidades históricas ou configurações teológicas precisam manifestar racionalmente e visivelmente a sua identidade. O dado ontológico permanece apesar das vicissitudes temporais. Ou seja, dialogando com o tempo presente, a Igreja é capaz de oferecer à racionalidade da realidade um significado último a fim de que esta realidade não caduque sem um fundamento.

Não obstante a necessidade de uma teologia da criação, compete aqui ressaltar a dimensão social da Igreja e, no escopo deste trabalho, a sua teologia política. Um mundo idealizado está envolvido em círculos viciosos conforme estudado no capítulo anterior. Outrossim, há uma desproporção constitutiva da existência histórica. A existência ideal leva a perceber o ser humano como desvinculado e afastado deste seu próprio imaginário. Recordando a realização histórica e supra-histórica, ou segundo a expressão de Moltmann, futuro e advento, é preciso aceitar o desejo de realização da pessoa humana, contudo, sem o esquecimento de que a origem da realidade a interpela e a revelação aponta para a plenitude.

---

[392] MAGGIOLINI, S., El influjo de la escatologia en la vida cotidiana, p. 76 (a tradução é nossa) "La "concentración" de la escatologia en el Señor Jesús muerto y resucitado tiene repercusiones inesperadas. Permite comprender mejor como la realidad cósmica participa en el destino final – "crítico" – del hombre, si es verdad, como lo es, que Cristo há "resucitado" y todo hombre resucita "en él": todo hombre en su integridad y totalidad, y sólo en la "permanencia" de su "alma". Y esto porque la persona no se reduce a su principio espiritual, sino que tiene conciencia di sí, se abre a la comunión fraterna, a la relación con Dios, haciéndose historia en su dimensión corpórea que termina en el Señor Jesus."

Diante do uso da liberdade humana que "joga" com as possibilidades da vida, pode acontecer uma aproximação ou distanciamento do arquétipo original.[393] O modo como a Igreja apresenta a mensagem salvífica despertará (ou não) diferentes respostas ao apelo de Deus, podendo consolidar-se semelhanças ou dessemelhanças, ressonâncias ou dissonâncias da Igreja arquetípica.

A escatologia cristã responde à mensagem da Igreja das origens e ao modo de vida de uma sociedade, portanto, não pode ser ignorada ou lançada como um conhecimento inútil. A esperança cristã é feita de espera e tensão. Não se articula uma escatologia *programada*, mas uma permanente fascinação que possibilita ressignificações do modo do progresso. Destarte, na vida eclesial cristã há uma orientação para o fim último, a culminação da vida humana e cósmica em Cristo. A vida cristã é fundamentada no batismo e na eucaristia como explicitação da vida futura. Em suma, toda vida cristã é antecipação e preparação escatológica.

O Concílio Vaticano II, ao resgatar as fontes bíblicas e patrísticas, reconhece esta tensão até o Reino em plenitude. Reconhece ainda a mundanidade do mundo, os valores terrenos que participam das promessas de Cristo.[394] A escatologia cristã responde a este apelo do ser humano contemporâneo secularizado, isto é, angustiado pelas incertezas e questionador sobre o destino pessoal e cósmico. E para responder aos desafios do tempo presente, a escatologia, atenta aos dogmas de fé, preocupa-se com a linguagem e imagens utilizadas, pois esta é encarnada. Assim se participa da sua historicidade – é "*theologia viatoris*", uma teologia em caminho entre o presente salvífico e o cumprimento.[395]

A TdE de Jürgen Moltmann nasce da percepção ativa da escatologia cristã e desemboca em sua TP. Para ele, a esperança possui o primado, possibilitando que a fé seja aberta ao futuro de Cristo e ressalta sua categoria ativa, ou seja, enquanto

---

[393] GUARDINI, R., Le cose ultime, p. 80. Não obstante a razão necessária de que a história precisa manifestar Deus, a historicidade significada também que aquilo que é diferente, mas de grande relevância dentro do processo criador, aquilo que é decisivo para a existência manifestar seu significado absoluto. A opção pelo termo "joga" possui este caráter expressivo de que o caminho tomado pode ser a favor ou contrário a Deus. A liberdade humana continua sendo um bem de alto valor.

[394] FELLER, V.G., Lumen Gentium: pilar eclesiológico do Concílio Vaticano II, p. 44. O autor sublinha as importâncias específicas das Constituições Dogmáticas *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* sobre a relação da Igreja com o mundo. Ele considera que a dimensão mistérica da Igreja não diz respeito apenas ao sobrenatural, mas que prepara uma forma de conceber a realidade presente dissonante com os poderes que corroem a vida impedindo o futuro. Em outras palavras, a sobrenaturalidade mística está para a inserção histórica. Convém apontar que a história e mundo englobam o entendimento sobre o cosmológico, sobreo ético, o político, religioso, cultural.

[395] BRANCATO, F., Verso il rinnovamento del trattato di escatologia, p. 150-151.

espera, vive intensamente este ato. Neste sentido, a escatologia não é apenas o fim, mas constitui o princípio. As realizações históricas não delineiam a sua precariedade, por isso possuem ambição de eternidade, que, por sua vez, são superadas pela transcendência, e, mesmo que os projetos humanos possuam um caráter de intenções benévolas, são confrontadas no caos político. Contudo, a esperança é sempre tocada. Neste sentido, Moltmann reflete sobre a possibilidade de uma ética da esperança que nasce da fé, chamando-a de teologia política. Em suas palavras:

> Isto era justo, mas me parece que nós hoje devemos desenvolver uma nova ética da esperança que nasce da fé. E, com Johan Baptist Metz, a chamo teologia política para fazer entender que a ética não é um apêndice da dogmática e logo não é somente uma consequência da fé, mas que a fé mesma tem um contexto messiânico no qual conquista todo o seu significado e que a própria teologia está sempre em uma dimensão política que a faz relevante.[396]

Assim, na teologia cristã, a escatologia possui o caminho de uma teologia política para expressar sua identidade e relevância.

5.2
Elementos teobiográficos de Jürgen Moltmann

A humanidade movimenta-se em direção ao cumprimento escatológico da dignidade humana em todos os aspetos da vida. Portanto, a TP de Moltmann é multidimensional e requer que, nos encontros com as situações nas quais o poder subtrai a vida, individual, coletiva, econômica e socialmente, a reflexão teológica seja indispensável juntamente com o testemunho da fé em Jesus Cristo. Sob este ponto de vista, convém destacar dados teobiográficos de Jürgen Moltmann para testemunhar a sua paixão pelo Reino de Deus, atribuindo autoridade ao seu trabalho teológico.

Jürgen Moltmann nasceu aos 8 de abril de 1926, em Hamburgo, Alemanha, em uma família tipicamente secularizada, conforme sua própria apresentação:

---

[396] MOLTMANN, J., Religione, rivoluzione, futuro, p. 205 (a tradução é nossa): "Ciò era giusto, ma mi pare che noi oggi dovremmo sviluppare una nuova etica della speranza che nasce della fede. E, con Johan Baptist Metz, la chiamo teologia politica per fare capire che l'etica non è un'appendice della dogmatica e quindi non è solo una consequenza della fede, che la fede stessa ha un contesto messianico nel quale acquista tutto il suo significato e che la teologia stessa sta sempre in una dimensione politica che la rende rilevante."

"religião e teologia eram bem distantes do meu ambiente" [397]. A totalidade de sua vida é por ele formulada pelo contexto histórico e pelo kairós.[398] Moltmann assegura que o conhecimento biográfico é essencial para o conhecimento teológico, pois contribui para encontrar a verdade e cooperar com outras pessoas neste mesmo processo de pesquisa.[399] Neste sentido se pode argumentar que paixão pessoal encontra o sentido comunitário, eclesial.[400]

Durante a sua juventude, marcada pela propaganda nazista no território alemão, ele possuía a intenção de estudar física e matemática. Quando completou 16 anos, foi convocado para o serviço militar durante a II Grande Guerra. A sua cidade natal foi destruída durante a operação "Gomorra" pela força área britânica. Nesse tempo, a sua visão de mundo foi profundamente alterada. Moltmann testemunha que pela primeira vez gritou o nome de Deus durante o bombardeio, no qual o seu companheiro soldado foi dilacerado. Sua caminhada teológica começa nesse momento, questionando onde estava Deus.

Após um período de treinamento e batalhas, em 1945, foi capturado pelo exército britânico e feito prisioneiro. Nos campos de prisioneiros, experimentou o peso da culpa coletiva pelos crimes nazistas. Durante os 3 anos de cárcere, também experimentou o fulgor pelo conhecimento da teologia. Nesses campos, conviveu com pastores e teólogos cristãos que o apresentaram à fé cristã e às possibilidades de se pensar em Deus de forma sistemática. Na prisão de Norton Camp, em Nottingham, ele participa de aulas de teologia, sobretudo ligadas àquelas realidades provocadas pela Guerra. Percebe que no sofrimento é possível Deus, os campos de concentração apontaram uma realidade cruel, "a banalidade do mal" – seus impulsos especulativos sobre o *pathos* divino e a possiblidade de pensar Deus depois de Auschwitz. Esse período abriu horizontes para que se tornasse um dos teólogos mais influentes do século XX. Moltmann descreve estas experiências

[397] MOLTMANN, J., Biografia e teologia, p. 22. Moltmann faleceu em 3 de junho de 2024, em Tübingen, Alemanha.
[398] MOLTMANN, J., Esperienze di pensiero teologico, p. 6.
[399] MOLTMANN, J., Esperienze di pensiero teologico, p. 8-9.
[400] LIBANIO, J.; MURADA, A., Introdução à teologia, p. 65. O nascer da teologia acontece no encontro comunitário dentro da Igreja, que transmite a fé – é a origem da reflexão teológica. Uma teologia fora do contexto eclesial não transmite a comunhão necessária, mas apenas dados de ruptura. Mesmo com o processo secularizado de individualismo, a fé permanece um dado da comunidade que se apresenta como a possibilidade e sua crítica.

como seu primeiro *locus theologicus*, as experiências de morte e a sua depressão por culpa causadas na Guerra pelo povo.[401]

De volta à Alemanha, estuda teologia em Gottinga, esposa-se com Elisabeht Moltmann-Wendel, em 1952, com quem tem 4 filhos. É ordenado pastor e enviado para uma comunidade reformada de Bremen-Wasserhorst, onde confrontava a vida acadêmica com a vida simples do povo e asseverava sobre uma "teologia do povo" como um círculo hermenêutico:

> Aprendi a considerar a teologia dos sermões, dos hinos, das orações, do ensinamento e dos colóquios domésticos como uma teologia comum dos fiéis e dos duvidosos, dos oprimidos e dos consolados e, depois aqueles cinco anos passados como pastor na comunidade de Bremen-Wasserhorst, permaneci convencido da existência desta teologia comum de todos os fiéis e considero a sublimidade apartada de uma pura teologia acadêmica um deserto.[402]

Assim Moltmann segue a prospectiva do sacerdócio comum de todos os fiéis com uma teologia como exercício de todo o povo. Pensar a realidade local e transparecer com simplicidade aquilo que se acredita. Esta é a característica de uma teologia aberta, em constante diálogo. Estes elementos configuram o entusiasmo de Moltmann pela teologia. Em 1957, ele inicia o exercício do magistério e ocupa, em 1963, a cátedra de Teologia Sistemática na Universidade de Bonn, e lecionava ainda em Tübingen.

A metodologia de Moltmann combina o rigor acadêmico com uma abordagem aberta e dialogal. Seu raciocínio teológico acontece de forma crítica e criativa, objetivando que as doutrinas tradicionais possam ser transmitidas de forma nova e relevante à luz das questões contemporâneas. Em seus escritos, se percebe a valorização do diálogo interdisciplinar, enriquecido com argumentos de grandes personagens da filosofia, sociologia e ciências. Ele também destacava a importância de uma teologia pública e prática, conectando o pensamento teológico a questões sociais, políticas e ecológicas. Moltmann acredita que a teologia pensa a identidade

---

[401] MOLTMANN, J., Esperienze di pensiero teologico, p. 15. Sobre "depois de Auschwitz" ser também um lugar teológico, Moltmann explica que esta foi uma crise política, moral e crise também da própria fé cristã, pois ela não demonstrou resistência (MOLTMANN, J., Dio nel progetto del mondo moderno, p. 45).

[402] MOLTMANN, J., Esperienze di pensiero teologico, p. 16 (a tradução é nossa) "Impararai a considerar ela teologia dei sermoni, degli inni, delle preghiere, dell'insegnamento e dei colloqui domestici come una teologia comune dei fedeli e dei dubbiosi, degli opressi e dei conoslati e dopo quei cinque anni passati come pastore nella comunità di Bremen-Wasserhorst sono rimasto convento dell'esistenza di uma teologia comune di tutti i fedeli e considero la sublimità appartata di uma pura teologia accademica un deserto."

da fé cristã, mas possui a força para transformar a sociedade e a vida das pessoas. Ele descreve: "Uma teologia somente para os crentes seria uma ideologia religiosa de uma comunidade religiosa cristã ou uma doutrina secreta esotérica para iniciados"[403]. Outra característica deste teólogo é o profundo teor ecumênico, que considera ser o futuro e a sua profunda experiência espiritual no próprio conceito que formula do teólogo, a saber: é aquele que deseja conhecer Deus, é aquele que sofre Deus quando não vê o seu rosto.[404]

Na experiência depois da Guerra, há a preocupação em atualizar a teologia e Moltmann percebe que o "princípio esperança", aquilo que era característico desde sempre da fé cristã, estava negligenciado. Com a sua obra *Teologia da Esperança* ele coopera com a passagem do *De Novissimi* e com a revolução escatológica no século XX. A esperança é útil e prática ao mundo de hoje, e almejar desenvolver uma escatologia sem o motor da esperança é quase impossível.[405] Ele afirma esta convicção com paixão teológica:

> Em 1964 escrevi *Teologia da Esperança* com empenho e paixão. Era para mim uma porta em direção à liberdade, no amplo espaço de Deus. No entanto, eu não sabia se era uma teologia sobre a esperança ou a partir da esperança. O complemento de especificação fez possível todas as duas intepretações.[406]

A esperança assim pensada se apoia sobre a fidelidade de Deus em suas promessas, e ela, sinal da ressurreição supera a unilateralidade, é preciso viver a esperança. Acrescentam-se à *Teologia da Esperança*, as obras *O Deus Crucificado*, escrita em 1972, e *A Igreja na força do Espírito*, em 1975 constituindo uma trilogia teológica que contempla as festividades da Igreja: Páscoa, Sexta-feira Santa e Pentecostes.[407] A teologia da cruz alcança os sofrimentos presentes da Igreja e equilibra a relação com o mundo, é uma dialética entre sofrimento no mundo com a esperança na ressurreição. A dimensão cristológica é altamente percebida com o

---

[403] MOLTMANN, J., Esperienze di pensiero teologico, p. 23 (a tradução é nossa) "Una teologia per soli credenti sarebbe l'ideologia religiosa di una comunità religiosa Cristiana o una dottrina segreta esotérica per iniziati."
[404] MOLTMANN, J., Esperienze di pensiero teologico, p. 30.
[405] MOLTMANN, J., Teologia della speranza, p. 13.
[406] MOLTMANN, J., Biografia e teologia, p. 23 (a tradução é nossa) "Nel 1964 ho scritto Teologia della speranza com impegno e passione. Era per me una porta verso la libertà, nell'ampio spazio' di Dio. Eppure io non sapevo se fosse una teologia sulla speranza o a partire della speranza. Il complemento di specificazione rende possibili tutte e due le interpretazioni."
[407] MONDIN, B., Os grandes teólogos do século XX, II, p. 197.

rigor que é próprio da ciência teológica e o messianismo que é devido aos tempos atuais.

Na obra *A Igreja na força do Espírito*, a Igreja é concebida como um povo em caminho com o dom escatológico do Espírito Santo. A Igreja é, portanto, comunidade histórica, escatológica, social e política e sua primeira palavra não é autorreferencial, é destinada a Cristo e a sua última palavra é a Trindade.[408]

Muitos pensadores influenciaram a teologia de Jürgen Moltmann, sejam católicos, protestantes, judeus, marxistas. Na dimensão bíblica, ele considera a influência de Ernest Käsemann, em sua teologia há elementos calvinistas, luteranos. Com Karl Barth, há a influência do pensamento do *solus Christus* contra o racionalismo e a coragem em não ter silenciado sobre a "Igreja evangélica da nação alemã", que foi cúmplice do governo de Adolf Hitler – Barth também redige a resistência com a "Confissão de Fé de Barmen".[409] Com Dietrich Bonhoeffer, articula a dimensão secular da fé cristã e a identificação com Cristo sofredor, unindo-se a Ele. Com Johan Baptist Metz, o grande expoente da teologia política, distancia-se da teologia metafísica, abstrata, a correlacionando com o presente histórico na qual a Igreja expressa sua verdade e contribui com a vida pública em todas as suas dimensões. Com o filósofo ateu marxista Ernst Bloch, ele recupera o "princípio esperança" que impulsionou a fé cristã desde o seu princípio e a partir daqui escreve a sua obra *Teologia da Esperança*[410].

5.2.1
A teologia política de Jürgen Moltmann

A priori, tenha-se o conhecimento de que a TP de Moltmann está na capacidade da teologia em reconhecer uma determinada realidade, reinterpretá-la de modo diverso e apontar a capacidade da fé de transformá-la em espera divina. De tal modo, a teologia não se equiparará aos frequentes conceitos de utopia. O futuro anunciado pelo cristianismo fala de Jesus, do futuro por Ele prometido, a ressurreição.[411] A TP configura-se como uma passagem de um saber teorético sobre

[408] MOLTMANN, J., La chiesa nella forza dello Spirito, p. 39.
[409] MONDIN, B., Os grandes teólogos do século XX, II, p. 27-28.
[410] Outras obras de referência de Moltmann aparecerão no momento oportuno neste trabalho, seguindo a metodologia proposta.
[411] MOLTMANN, J., Teologia della speranza, p. 11.

a revelação, próprio do Vaticano I, para o conceito dialogal do Vaticano II.[412] Não é apenas a pura razão que pensa a revelação, mas um saber prático que pensa as consequências da fé com todas as suas implicações sociais. A fé cristã não é apenas uma teoria, mas é percebida em vista da práxis. O empenho histórico da fé cristã assegura a dialética entre dogma e história, contudo, sem permitir que escape que o cristianismo é um estilo de vida, um modo de ser no mundo.

Neste sentido, a teologia parte do crucificado e ressuscitado. De tal forma que a sabedoria do cristianismo não pode fazer extinguir a "loucura da cruz" da sociedade, ou seja, o Crucificado precisa ser encontrado para que aquele que contempla não se torne o contemplado, não usurpe para si o posto divino. As semelhanças de uma realidade atual com o cenário da paixão de Cristo admoestam a crítica cristã com a qual Moltmann expressa a TP a partir de sua staurologia:

> Pois Jesus morreu no julgamento da lei como um blasfemo. Ela encontra, nele, a libertação da/e contradição aos chamados deuses, que são honrados na teologia e religião política, pois Jesus morreu, justa ou injustamente, a morte política de um rebelde. E finalmente, ela encontra nele a contradição ao Deus que se revela indiretamente nas suas obras, criação e história, pois Jesus morreu abandonado por Deus, mas se a *fé* surge exatamente aqui, então isso significa que a teologia cristã não pode ser pura teoria de Deus, mas precisa se tornar teoria crítica de Deus.[413]

Caso o ser humano ensoberbe-se no caminho a partir da lei, ele homologa para si o direito de Deus e buscará sempre uma autojustificação, em outras palavras, é uma tomada de poder divino. Contudo, se busca o crucificado, o humilhado, há uma confiança e um caminho de divinização. Então, a teologia da cruz é a crítica da vanglória.[414] A TP a partir do Crucificado torna-se uma hermenêutica política que abrange vastos horizontes de ação, ou seja, não se trata apenas de pensar a relação da Igreja com o Estado, as leis vigentes com a fé dogmática. É mister embrenhar-se no problemas político-religiosos, às leis injustas, aos círculos viciosos de morte, à liberdade religiosa. É indispensável o diálogo aberto e pontual com os mais variados movimentos, socialistas, libertários, democráticos,

---

[412] O Concílio Vaticano I, 1869-1870, com a Constituição dogmática *Dei Filius*, no capítulo II (DHZ 3004) argumenta sobre a revelação. Deus pode ser conhecido pela luz natural da razão humana sendo esta a característica predominante no texto. Por sua vez, a constituição dogmática *Dei Verbum* no número II (DHZ 4202), sobre a revelação divina, expressa que Deus revelou a si mesmo aos seres humanos como amigos. E esta dimensão relacional possui consequências teológicas, antropológicas significativas quanto à sua interpretação.

[413] MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 99.

[414] MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 101.

humanistas etc., e que se entenda: "A política hermenêutica da fé não é uma redução da teologia da cruz a uma ideologia política, mas uma interpretação dela no discipulado político" [415].

A TP enquanto caminho para a fé cristã é assim conceituada:

> Teologia política deseja sobretudo, indicar o campo, o ambiente, o espaço, o cenário no qual deve conscientemente operar a fé cristã do tempo moderno. A teologia política deseja despertar a consciência política de toda teologia cristã. Entendida nesta acessão geral, a teologia política pressupõe a existência também de uma teologia ingênua e politicamente inconsciente, mas nega a existência de uma teologia apolítica. As teologias que são indicadas como apolíticas são sempre secretas alianças, sobretudo fortes e determinadas, com os movimentos políticos majoritariamente conservadores.[416]

Ressurge, neste ponto, a oposição à uma religião política. Desde o Iluminismo é impossível pensar uma teologia do Estado ou um Estado cristão. Estado e sociedade são duas realidades diversas, o Estado não pode absorver em si todas as funções políticas da sociedade. Por isso, Moltmann reflete a nova teologia política e a tomada de liberdade na história. A teologia não é um bálsamo para o poder político, mas é um lugar crítico e hermenêutico.[417]

Outrossim, a TP não é simplesmente uma ética política, mas é o exame de consciência da própria Igreja.[418] O tempo presente não é mais o "encantado", portanto, não é pressuposta uma teologia natural, isto é, todas as pessoas respondem espontaneamente aos ensinamentos da Igreja, mas alicerçados na condição do "uso pessoal" da razão. Com a emancipação das ciências, ou seja, sem a pretensão metafísica como base para o conhecimento, há a edificação do mundo secular. É para este mundo que a teologia precisa ser relevante. Por isso, a ciência teológica assume a autocrítica indagando como contribuir para uma sociedade secularizada. Moltmann responde a estes questionamentos com o método contextual:

---

[415] MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 390-391.
[416] MOLTMANN, J.; METZ, J. B.; OELMÜLLER, W., Una nuova teologia politica, p. 17 (a tradução é nossa) "Teologia politica vuole piuttosto indicare il campo, l'ambiente, lo spazio, la scena nella quale deve consapevolmente operare la teologia cristiana del tempo moderno. La teologia politica vuole risvegliare la coscienza politica di ogni teologia cristiana. Intesa in questa accezione generale, la teologia politica presuppone l'esistenza anche di una teologia ingenua e politicamente inconsapevole, ma nega l'esistenza di una teologia a-politica. Le te teologie che vengono indicate como a-politiche sono sempre segrete alleanze, piuttosto forti e determinate, con dei movimenti politici per lo più conservatori."
[417] MARRANZINI, A., Correnti teologiche post/conciliari, p. 37.
[418] MOLTMANN, J., Dibattito sulla "teologia politica", p. 209.

> Todos estes esboços buscam papéis e funções nos quais a teologia cristã possa adquirir relevância na situação atual e *competência* em relação aos problemas da era moderna. O novo contorno da teologia cristã como um todo é delineado segundo a análise da situação sociopolítica e cultural-espiritual atual. Dá-se a este procedimento o nome de *método contextual*: o texto da teologia a ser adotado deve referir-se cada vez ao contexto em que a teologia se encontra.[419]

O contexto atual é a secularização, embora com características diversas conforme a região. O mundo não é visto como divino e Deus não é a resposta primeira para explicar as situações econômicas e políticas. A secularização exige que seja respeitada a mundanidade do mundo e o avanço racional e técnico da humanidade. A mundanidade do mundo acarreta o reconhecimento da historicidade do mundo como uma história aberta, na qual o futuro prometido apresenta o sentido pleno para o desenvolvimento humano, isto é, o escatológico. Assim, a Igreja, no mundo, com o mundo, está orientada para o Reino do qual é instrumento e sinal.

A existência da Igreja, fora do privado do ambiente religioso, não é garantida, a sua identidade requer respostas que não sejam a clericalização da vida ou declarações de anátemas. A identidade cristã não é oposição ao mundo, mas atração, não é causadora de medo, mas de comunhão e acolhida. Muitas respostas foram dadas pela teologia tradicional ao longo dos tempos, a saber: neo-ortodoxia, renascimentos tomistas, agostiniano, luterano, indumentárias religiosas sendo resgatadas nos tempos atuais.[420] O exame de consciência indaga se estes são os modelos que respondem à originalidade da Igreja.

O empenho histórico da fé é testemunhado pela TP assim: "A teologia cristã não é apenas a teologia eclesiástica ou a teologia da fé privada, mas também a teologia pública do cristianismo na sua responsabilidade política"[421]. Com tal reflexão, Moltmann distancia-se da teologia política da era constantiniana específica do Império romano e cristão, da teologia política das nações cristãs, da

---

[419] MOLTMANN, J., Che cos'è oggi la teologia*?*, p. 20-21 (a tradução é nossa) "Tutti questi abbozzi vanno in cerca di ruoli e funzioni, in cui la teologia cristiana possa acquistare sia rilevanza nella situazione attuale, sia *compentenza* riguardo ai problimi dell'èta moderna. Il nuovo abbozzo della teologia cristiana nel suo insieme viene delineato a seconda dell'analisi della situazione sociopolitica e culturale-spirituale attuale. Si è dato a questo procedimento anche il nome di *metodo contestuale*: il testo della teologia da adottare dev'essere riferento ogni volta al contesto in cui la teologia si trova."

[420] MOLTMANN, J., Che cos'è oggi la teologia?, p. 37.

[421] MOLTMANN, J., Teologia politica del mondo moderno, p. 8 (a tradução é nossa) "La teologia cristiana non è solo teologia ecclesiastica o la teologia dela fede privata, ma anche la teologia pubblica del cristianesimo nela sua responsabilità politica."

teologia política de uma sociedade burguesa que oferece à religião cristã funções sociais do Estado.[422]

A mensagem cristã está a serviço da vida e justamente as mensagens propagadas pelo mundo moderno com objetivos materialistas e visões humanistas reduzem o sentido da existência. Sem a presença de Deus, esta vida adoece e pode tornar-se insensata.[423] Por isso a teologia cristã possui relevância pública, isto é, com a reflexão teológica, insere-se nas tarefas e deveres públicos de uma sociedade, articula-se nos projetos e reflexões sobre o bem comum – sempre orientada para o Reino de Deus – e por isso é uma teologia política, pois possui a opção de caminhar ao lado dos pobres e excluídos.[424] Nesta perspectiva teológica, é a cruz de Cristo a referência para a teologia e não a legitimação de uma política religiosa possibilitando que o Estado se torne um Leviatã exercendo poder e controle sobre as esferas da vida pública e privada, provocando prejuízos na liberdade de pensamento e de fé.[425]

Para Moltmann, a diferença entre a antiga TP e a nova TP reside no sujeito. A antiga TP possuía a referência na soberania, com a sua representação nos movimentos revolucionários e na figura do próprio Estado, assim a religião configurava este pensamento. Por sua vez, a nova TP reconhece que a Igreja e o Estado são realidades diferentes, mas dialogais, a religião é crítica e a sua influência política reside na tarefa de dessacralizar a imagem do Estado, democratizando a participação no campo político.[426] Se pode intuir que é responsabilidade da esperança cristã a atuação profética e crítica na vida pública, em outros termos, é a força escatológica que impõe o agir da teologia cristã na esfera pública. É importante destacar que a religião não possui o fim de "comodidade". A explicação de um *marketing* religioso que seja atrativo para satisfazer questões subjetivas de uma pessoa não caracteriza a missão da verdade religiosa, pois assim a impulsiona somente para a esfera do privado. Na verdade religiosa, o discipulado do crucificado é uma constante, o sermão da montanha um horizonte a orientar.[427]

---

[422] MOLTMANN, J., Religione, rivoluzione, futuro, p. 71.
[423] MOLTMANN, J., Il Dio vivente e la pienezza della vita, p. 5.
[424] MOLTMANN, J., Dio nel progetto del mondo moderno, p. 5.
[425] MOLTMANN, J., Dio nel progetto del mondo moderno, p. 44.
[426] MOLTMANN, J., Dio nel progetto del mondo moderno, p. 46.
[427] MOLTMANN, J., How I have changed, p. 109.

Diante destas premissas constata-se que o cristianismo não é uma religião com fins intimistas, individualistas, tampouco uma fé política partidária a serviço de uma ideologia. O cristianismo é um estilo de vida determinado pela revelação. Aderir livremente e conscientemente a um estilo de vida implica conhecer sua fundamentação e as relações possíveis a partir desta verdade. O Evangelho molda a vida cristã para a liberdade da adoção divina que Moltmann traduz da seguinte forma: "A vida digna do evangelho também tem a sua disciplina, caracterizada por amor e alegria, que nada tem a ver com a disciplina da ansiedade sob a ameaça da lei" [428]. A reflexão teológica é indispensável para a construção deste estilo cristão. Neste sentido, serão abordadas a seguir características de alguns tratados teológicos que corroboram para a TP de Jürgen Moltmann.[429]

5.3
Os fundamentos da teologia política de Jürgen Moltmann

As contribuições de Moltmann para a teologia são variadas e possuem amplos horizontes de reflexão e ação. Com o seu espírito ecumênico e diálogo aberto e perspectiva sempre relacional, suas contribuições enriquecem a reflexão sistemática cristã. É um "teólogo da vida" e não convém limitá-lo apenas ao teologúmeno "esperança". Suas reflexões abrangem diversas áreas da teologia, por exemplo: a cristologia, a Trindade, a pneumatologia etc. Seu trabalho não se fixou apenas no trâmite vertical sobre a possibilidade de Deus.

Pode-se dizer que três fundamentos consolidam Moltmann na teologia opondo-se à uma visão intramundana exclusiva com uma plenitude intra-histórica da vida. Deus não é absorvido na política, toda a criação é contemplada em suas necessidades e não apenas o ser humano e a firme esperança de um futuro

[428] MOLTMANN, J., Paixão pela vida, p. 20.

[429] A teologia dogmática possui a tarefa de relacionar a autocomunicação divina com a orientação espiritual e ética do ser humano. Cada época histórica reclama a necessidade de atualizar o modo de compreensão e transmissão da autocomunicação divina, sem adulterá-la, mas sobretudo, pensar na linguagem e como ilumina a situação presente. São estudos sobre cristologia, Trindade, pneumatologia, mariologia, eclesiologia, missiologia, antropologia, escatologia, graça, liturgia etc. O argumento a seguir abrange alguns tratados escolhidos possuindo como critério o destaque nas intuições na reflexão teológica de Jürgen Moltmann e possuindo implicações que corroboram a sua TP. Portanto, não se trata da elaboração de um manual de teologia sistemática, mas do compromisso em relacionar o "corpo da teologia" com a implicação e responsabilidade ética e teológica de uma teologia política.

absoluto.[430] Assim, o princípio, o presente e o fim, o tripé da vida humana – e também para a teologia – constituem uma consolidada visão de teologia e história, a saber: no início a Trindade, no presente a cruz e no futuro, sob a guia do dom escatológico do Espírito Santo, se caminha para a plena comunhão com o transcendente.

5.3.1
A Trindade aberta

Pensar o lugar da Trindade na história e na vida é pensar a origem, a causa e o modo no qual se acredita, ou seja, não apenas se acredita em Deus, mas se vive na história trinitária de Deus com a humanidade. E sempre a partir de uma abordagem relacional da Trindade, evitando o absurdo de um humanismo de Jesus sem Deus e uma pregação esotérica sobre o Espírito sem Deus e sem Jesus.[431]

> Na missão do Filho e do Espírito, a Trindade se abre a partir de sua origem, torna-se aberta ao mundo e ao tempo e experimenta a história da criação. Se este é o amor transbordante de Deus que busca as criaturas, então, na missão, a Trindade se torna vulnerável. Falamos com razão do sofrimento e da dor do amor de Deus, pois Deus mesmo está presente onde seu amor busca as criaturas que ele ama. A história da paixão de Cristo revela os sofrimentos do amor apaixonado de Deus.[432]

Assim segue o conceito de Trindade aberta enquanto evento histórico e escatológico. Deus é amor e ama a sua criação. A partir daqui se compreende que para falar de Deus é necessária uma gramática do amor.[433] Um amor que envolve

---

[430] Sob a guia de ilustração, e seguindo alguns *insights* com a literatura já apresentados ao longo deste trabalho, convém citar uma poesia de Vinicius de Moras, intitulada "O Poeta e a Rosa", que, não obstante os significados desejados pelo poeta, apontam a necessidade de contemplar a totalidade da realidade e não apenas uma visão "ingênua", ou seja, uma crítica política.
"Ao ver uma rosa branca / O poeta disse: Que linda! / Cantarei sua beleza / Como ninguém nunca ainda!
Qual foi a sua surpresa / Ao ver, à sua oração / A rosa branca ir ficando / Rubra de indignação. (...)
– Que foi? – balbucia o poeta. / E a rosa: - calhorda que és! / Para de olhar para cima! / Mira o que tens a teus pés!
E o poeta vê uma criança / Suja, esquálida, andrajosa / Comendo um torrão de terra / Que dera existência à rosa.
– São milhões! – a rosa berra / Milhões a morrer de fome / E tu, na tua vaidade / Querendo usar do meu nome! (...)" (MORAES, V., Soneto de fidelidade e outros poemas, p.89-90).
[431] MOLTMANN, J., Il Dio vivente e la pienezza della vita, p. 68.
[432] MOLTMANN, J., Espírito da vida, p. 277.
[433] MOLTMANN, J., Trinità e regno di Dio, p.68. A gramática do amor corresponde à identidade de Deus. Deus é amor e se autocomunica e se auto distingue. Ele ama o mundo e se distingue do mundo, portanto, o mesmo acontece na eternidade, Ele é amor em um processo de autoidentificação e autodiferenciação. Deus amando a Si e a um Tu, Ele é portanto, Uno e Trino, não é limitado, assim, Ele é o Amante, o Amado e o Amor.

um outro, com unidade e diferenciação. Deus que é amor foi revelado por Cristo e com o Espírito, a Trindade se abre ao mundo. Segundo o pensamento de Jean Daniélou, se abre à possibilidade de vida mistérica: "As Pessoas divinas desejaram comunicar assim a sua vida divina por superabundância de amor. É comunicação da vida trinitária, da circulação do amor em Deus, na qual Deus deseja atrair e envolver a nossa liberdade" [434].

Seguindo este raciocínio, o conceito de Trindade aberta adquire maior clarividência:

> A Trindade das origens funda a Trindade da missão, para a qual a Trindade missão revela a Trindade das origens como uma *Trindade aberta* desde a eternidade. Aberta para a própria missão. 'Aberta' para 'manifestar-se' na vinda do Espírito. Aberta para o homem e para a criação inteira. Não podemos retratar a vida intratrinitária de Deus como um círculo fechado, símbolo da perfeição e da autossuficiência. Uma doutrina trinitária cristã, fundada sobre a história de Cristo e do Espírito, deve refletir a Trindade, originariamente aberta, do amor divino que envia e busca. O Deus trinitário é um Deus aberto ao homem, aberto ao mundo e aberto ao tempo.[435]

A clássica concepção de Deus enquanto substância suprema não alcança os dados da revelação: o Pai que enviou o Filho com a força do Espírito, e o Pai e o Filho que enviam o Espírito. O mecanismo trinitário político erigido por Carl Schmitt e, por completo, anulado por Eric Peterson, encontra em Moltmann uma alternativa, não uma ferramenta ideológica política, mas uma inspiração para a práxis de um bem comum.

Deus que é amor, por ser força de amor ativo e criativo, dá origem à criação e ao ser humano – o fazendo a sua imagem e semelhança. Neste sentido, a tese de Moltmann assevera que, se o ser humano não fosse criado, existiria uma contradição em Deus, portanto: "Neste sentido Deus 'tem necessidade' do mundo e do homem. Se Deus é amor, ele não deseja nem pode ser sem aquele que ele

---

[434] DANIÉLOU, J., La Trinità e il mistero dell'esistenza, p. 55 (a tradução é nossa) "Le persone divine ci hanno voluto comunicare così la loro vita divina per sobrabbondanza di amore. È comunicazione della vita trinitária, della circolazione dell'amore in Dio, in cui Dio desidera attirare e coinvolgere la nostra liberta."

[435] MOLTMANN, J., La Chieza nella forza dello Spirito, p. 83-84 (a tradução é nossa) "La Trinitá delle origini fonda la Trinità della missione, per cui la Trinità della missione svela la Trinità delle origini come uma *Trinità aperta* fin dall'eternità. Aperta per la propria missione. 'Aperta' per 'manifestarsi' nella venuta dello Spirito. Aperta per l'uomo e per la creazione intera. Non possiamo raffigurarci la vita intratrinitaria di Dio come um cerchio ciuso, simbolo della perfezione e dell'autosufficienza. Una dottrina trinitaria Cristiana, fondata sulla storia di Cristo e dello Spirito, deve riflettere sulla Trinità, originariamente aperta, dell'amore divinoche invia e cerca. Il Dio trinitario è un Dio aperto all'uomo, aperto al mondo ed aperto al tempo."

ama"[436]. A tese moltmanniana continua sobre esta diferença de substância do amado, pois se ama apenas "aquele" de igual substância seria um amor necessário e não livre. Outrossim, este amor é livre e sofredor, pois age na liberdade do "amado". Deus sofre no mundo, sofre com o mundo e sofre pelo mundo.

A cruz é o momento trinitário de máximo alcance. O Pai entrega o Filho que se abandona no Pai entregando-se à morte, o Espírito flui o amor e o faz ressuscitar. Toda a Trindade sofre na cruz de Cristo.[437] Deus Trino é Triuno. Na escatologia agem o Pai e o Filho e o Espírito Santo. Na história, o Filho entrega o Reino ao Pai, o glorifica, e também o Espírito o glorifica com o louvor que nasce em todas as criaturas. E o Pai recebe do Filho o Reino e do Espírito a glória.[438] A história é aberta e convida à plenitude escatológica. A questão de Deus é inseparável da concepção que o ser humano tem da realidade. Portanto, a Trindade aberta, na teologia cristã, permite a purificação do olhar humano propiciando o encaminhamento da mesma realidade para o Reino.

O batismo realizado em nome da Trindade explicita essa vida com Deus Triuno no mundo: com a sua criação, redenção e transfiguração. Assim, a Trindade gera a *vida nova*[439]. A vida verdadeira respeita a liberdade e não há violência. A pessoa humana é custodiada em sua personalidade, na sua dignidade. O mistério trinitário ressoa na sociedade e na Igreja:

> As pessoas podem ser tais somente na comunidade; a comunidade pode ser livre somente nos seus membros. O acordo entre liberdade pessoal e comunidade justa deve tornar-se possível à luz do Deus triunitário e da sua ressonância na Igreja, se a Igreja, ecumenicamente unificada puder conceber-se e apresentar-se como a vanguarda da humanidade redimida e liberta das suas divisões e inimizades.[440]

---

[436] MOLTMANN, J., Trinità e regno di Dio, p. 69. A perspectiva trinitária de Moltmann sobre a veracidade da revelação corresponder à eternidade corrobora o axioma de Karl Rahner: "A trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa" (RAHNER, K., La Trinità, p. 30).

[437] ŠPIDLÍK, T., Nós na Trindade, p. 52-53. Tomáš Špidlík apresenta a contribuição de Moltmann sobre a parte da questão do ateísmo moderno com a sua teologia da cruz. A cruz, sendo *escândalo* no tempo de Jesus, permite indagar sobre onde está Deus diante de tanto sofrimento. Algumas explicações religiosas não são convincentes, pois empurram para a vida futura qualquer recompensa, ou seja, surge a dúvida se apenas tamanho sofrimento, por exemplo, a crueldade dos campos de concentração, podem garantir a grande recompensa eterna. A cruz possibilita um melhor reconhecimento de Deus, do mundo e das suas mútuas relações. O ateísmo supõe toda a resolução na própria pessoa e o cristianismo acredita não apenas na recompensa futura, mas em que Deus entra no mundo e se relaciona *pessoalmente* com o ser humano e com o universo, portanto, tudo, incluindo o sofrimento, possui um significado outrem, até que tudo seja reconciliado com Deus.

[438] MOLTMANN, J., Trinità e regno di Dio, p.106.

[439] MOLTMANN, J., Esperienze di pensiero teologico, p. 286.

[440] MOLTMANN, J., Esperienze di pensiero teologico, p. 301-302 (a tradução é nossa) "Le persone possono essere tali solo nella comunità; la comunità può essere libera solo nei suoi membri persoalil. L'accordo tra libertà personale e comunità giusta deve diventare possibile alla luce del Dio

A Trindade está para a formação de uma nova sociedade. A Trindade aberta ao mundo desassocia-se de interpretações "privadas" de subjetividades, dos interesses ideológicos. O risco de uma subjetividade que ignora o mundo e seus gritos por justiça é respondido por Moltmann em uma mensagem que desprivatiza a fé, pois esta precisa ser "em saída". A Trindade provoca uma virada política, ela considera a realidade na perspectiva do futuro na missão da esperança.[441]

Em suma, toda a história é uma parábola da vida trinitária, pois tudo vem do Pai pelo Filho no Espírito e tudo retorna ao Pai pelo Filho no Espírito. O transbordamento do amor trinitário é a criação e a missão das Pessoas divinas, logo, a história pode ser compreendida como uma expansão no seio da Trindade. O diálogo com a teologia do Oriente encontra em Sergej Bulgakov a argumentação de que a criação consiste em uma *Kenosis* trinitária, o transbordamento de amor e de vontade do Pai cria o universo.

> O mundo foi criado por Deus na Santíssima Trindade, e na criação do mundo qualquer hipóstase se manifesta em modo corresponde à sua qualidade. O Pai também aqui é o princípio, a Vontade primeira (...) Isto é, dele procede a vontade de sair de si na criação mediante o "fiat" criador. Ele é o criador no sentido próprio (e assim também nominado no Símbolo). A *Kenosis* do Pai na criação consiste neste sair de si (...). O *transcensus* em direção ao mundo é o sacrifício da vida da Santíssima Trinidade, onde o Pai gera o Filho dando tudo de Si mesmo. (...) O Pai cria o mundo com a Palavra. "E Deus disse: faça-se!" (...) Mas esta saída do Verbo do seio do Pai, o seu introduzir-se no mundo, é já particular *kenosis* do Filho (...).
> A parte da Terceira hipóstase é "perfectiva" (...) A Terceira hipóstase é "*cosmourga*", reveste de beleza a estrutura e a ordem da criação. (...) Também o Espírito Santo tem na criação a sua *kenosis*. (...) O mundo, no processo de seu devir, não pode conter nem a plenitude de vida, nem a plenitude da transfiguração, e a passagem da imperfeição à perfeição é obra do Espírito Santo, é a sua kenosis no mundo.[442]

---

triunitario e della sua risonanza nella chiesa, se la chiesa ecumenicamente unificata può concepirsi e presentarsi come l'avanguardia dell'umanità redenta e liberata dalle sue divisione inimicizie."

[441] EYT, P., Le tournant politique de la théologie, p. 1043.

[442] BULGAKOV, S., L'agnello di Dio, p. 184-185 (a tradução é nossa) "Il mondo è creato da Dio nella SS. Trinità, e nella creazione del mondo ciascuna ipostasi si manifesta in modo corrispondente alla sua qualità. Il Padre anche qui è il principio, la Volontà prima. […] Cioè, da Lui procede la volontà d'uscire da sé nella creazione mediante il 'fiat' creatore. Egli è il creatore in senso proprio (e così è anche nominato nel Simbolo). La *kenosi* del Padre nella creazione consiste in codesto uscire da sé […]. Il *transcensus* verso il mondo è il sacrificio d'amore del Padre, l'analogo della generazione del Figlio nell'intimo della vita della SS. Trinità, dove il Padre genera il Figlio dando tutto se stesso. […] Il Padre crea il mondo con la Parola. 'E Dio disse: sia!' […] Ma questa uscita del Verbo dal seno del Padre, il suo introdursi nel mondo, è già la particolare *kenosi* del Figlio […]. La parte della Terza ipostasi è 'perfettiva'. […] La Terza ipostasi è 'cosmourga', riveste di bellezza la struttura e l'ordine della creazione. […] Anche lo Spirito Santo però ha nella creazione la sua *kenosi*. […] Il mondo, nel processo del suo divenire, non può contenere né pienezza di vita, né

Contudo, retomando a expressão de Moltmann, esta elocubração não esgota o mistério da Trindade e respeita as características diferentes de cada época histórica.[443] Moltmann, com o seu conceito de Trindade aberta, possibilita esta doutrina trinitária social:

> Uma teologia política que seja conscientemente cristã, que se sente, portanto, forçada a mover uma crítica ao monoteísmo político, deverá interrogar-se sobre as *correspondências de Deus* na Terra, e então, também colocar sobre a constituição política de uma coletividade. São enganosas as tentativas de reconstruir uma unidade entre religião e política: significaria uma dissolução da Igreja no Estado. É necessário, de qualquer forma, interrogar-se sobre opiniões políticas que espelham, ou não espelham, as convicções da fé cristã. Se é dito que ao Deus Uno e Trino não responde a monarquia de um soberano, mas sim uma comunhão entre os homens na qual não se reconhecem privilégios e submissões. As três Pessoas divinas têm tudo em comum, exceto as suas pessoais qualidades. Corresponde então à Trindade uma comunhão na qual as pessoas são definitas pelas suas reciprocas relações e intrínsecos significados, não em base do poder e posse.[444]

Moltmann corrige o pensamento de uma religião política. A comunhão do Pai e do Filho e do Espírito manifesta o amor, a criação de um novo céu e nova Terra, portanto, não a imagem de um soberano onipotente. Assim, o Onipotente não é imagem de um poderoso neste mundo, mas de um Pai que entrega o seu Filho na cruz e o ressuscita. É "Um" que sofre a paixão, o sofrimento, a impotência e a morte, ou seja, a Onipotência é o seu amor. A glória do Triuno não está na coroa dos reis, mas no rosto do crucificado e dos oprimidos. O Filho é a imagem perfeita do Pai. Deus é presente nos pobres e na comunhão daqueles que acreditam. Por fim, o dom escatológico alimenta a esperança e não o poder absoluto; a experiência do Espírito promove "ressurreições" nos círculos viciosos de morte.[445]

---

pienezza di trasfigurazione, e il passaggio dall'imperfezione alla perfezione è opera dello Spirito Santo, è la sua kenosi nel mondo."

[443] FORTE, B., Trindade para ateus, p. 93.

[444] MOLTMANN, J., Trinità e regno di Dio, p. 212 (a tradução é nossa) "Una teologia politica che sai consapevolmente Cristiana, che si senta quindi costretta a muovere una critica al monoteísmo politico, dovrá interrogarsi sulle *corrispondenze di Dio* in terra, e quindi pure sulla costituzione politica di una colletività. Sono fuorvianti i tentativi di ricostituire un'unità fra religione e politica: significherebbero un dissolvimento della chiesa nello stato. È necessario comunque interrogarsi sulle opzioni politiche che rispecchiano, o non rispecchiano, i convincimenti della fede Cristiana. Si è detto che al Dio Uno e Trino non risponde la monarchia di un sovrano bensì una comunione fra uomini nella quale non si riconoscono privilegi e sottomissioni. Le tre persone divine hanno tutto in comune, eccetto le loro personali qualità. Risponde quindi alla Trinità una comunione nella quale le persone vengono definite per le loro reciproche relazioni e intrinseci significati, non in base al potere ed al possesso."

[445] MOLTMANN, J., Trinità e regno di Dio, p. 212.

O ser humano reflete a Trindade vivendo no amor encarnado, nas relações, na carne e no sangue. A comunicação acontece historicamente. Desse modo, não será reflexo do Pai uma comunidade sem respeito à originalidade de cada pessoa e sem amor. Não é imagem do Filho a comunidade que não acolhe, pois Ele acolheu a vontade do Pai, o obedeceu até a cruz. A comunidade acolhe o outro, o diferente, sem colocar condições ou méritos necessários para tal fim. Não é imagem do Espírito a comunidade que não seja capaz de gerar unidade e liberdade. A doutrina trinitária impede *doutrinação* ideológica e acolhidas de estruturas políticas que possam ter a pretensão de máxima representação do Reino, mas sim possibilita construções sociais de libertação. A Trindade é sempre horizonte que transcende a capacidade humana e elimina as injustiças, ela é origem e meta da história.[446]

5.3.2
Cristologia messiânica

Jürgen Moltmann inicia a sua cristologia a partir das contribuições de Karl Barth, relacionando a cristologia com a escatologia, pois a primeira se cumpre plenamente na escatologia. Sua contribuição cristológica é a partir do "messianismo", ou seja, o Cristo com quem a humanidade faz experiência ao longo do caminho. A sua contribuição sistemática para a cristologia recebeu o título de "O caminho de Jesus Cristo. Cristologia em dimensões messiânicas". O caminho consiste em uma imagem sobre a trajetória de Cristo, do nascimento e batismo até o Gólgota, da ressurreição até a parusia – sintetizado no caminho para Israel, para os povos e para todo o cosmos. As experiências são contextuais e precisam ser renovadas a partir da fé, portanto, é uma hermenêutica e um modo de vida.

A expectativa messiânica própria do Antigo Testamento, desde a promessa de uma terra e uma grande descendência, culmina no protótipo da expectativa messiânica que foi o rei Davi com a evidência da aliança no templo de Jerusalém. Com os abusos de poder e idolatria, o povo termina no exílio da Babilônia. Esta caída gera uma crise que faz surgir uma nova expectativa. Ocorre que a expectativa messiânica suscita sinais prévios, por exemplo, o profeta Malaquias (3,1-2) narra a chegada de um mensageiro do Senhor e indaga quem seria capaz de suportar a sua chegada. Um precursor dos tempos messiânicos seria o retorno do profeta Elias,

[446] FORTE, B., Trindade para ateus, p. 102-106.

pois este subiu ao céus. Note-se que a possibilidade de relacionar o precursor do reino messiânico com o precursor de Jesus – João Batista que pregava a proximidade do Reino.

A expectativa messiânica irrompe em graça. Cristo é o Messias esperado e se espera seu "domínio redentor". Segue-se, portanto, o entendimento de que o nome "Cristo" não designa um nome próprio, mas a sua missão em favor da humanidade e do Reino vindouro. Moltmann elucida a classificação da seguinte maneira: "Para tanto teremos que retraduzir sempre o nome de Cristo para o título de Messias, para assumir seus significados originais: Jesus o Messias; a Igreja – a comunidade messiânica; ser cristão – o ser homem messiânico" [447].

O messianismo qualifica a conjuntura de Israel, uma esperança sempre em movimento e com características proféticas que, quando chega a um ápice, não consiste em uma revolução, mas sim em um evento messiânico. Dito isso, compreende-se que, a partir de uma cristologia messiânica, o ponto nevrálgico será o "Deus que vem". A teologia da cruz presente na obra TdE não é abandonada, porém a orientação segue o Messias que indica o caminho do futuro.[448] Assim o último e o penúltimo se relacionam intrinsecamente, percebe-se a relação entre cristologia e escatologia. Relaciona-se, portanto, *eschaton* e ética, pois a ética do Reino é a configuração do discipulado que antecipa o futuro prometido.[449]

A obra *O caminho de Jesus Cristo* não segue o cristomonismo característico de uma época, mas é marcadamente bíblica e patrística, com a capacidade de revigorar a cristologia expandindo horizontes para os desafios da Igreja no tempo presente. Assim, a cristologia refletida por Moltmann almeja substituir o paradigma cristológico do passado, no qual o ser humano era inserido na ordem do paradigma cosmocêntrico. Por consequência, há uma importante tomada da antropologia teológica, incluindo na salvação o ser humano e a criação.[450]

A consequência de uma cristologia centrada unicamente na dimensão antropológica, com uma visão restrita, sobretudo no Jesus histórico humano, resulta em inúmeras "jesusologias", sem considerar a encarnação que, a priori, é da

[447] MOLTMANN, J., O caminho de Jesus Cristo, p. 19.
[448] MOLTMANN, J., O caminho de Jesus Cristo, p. 23.
[449] MOLTMANN, J., Ética da esperança, p. 55.
[450] BAUCKHAM, R., The theology of Jürgen Moltmann, p. 200. Richard Bauckham argumenta que certas reflexões degeneraram a compreensão da sentença "Deus se fez humano para que o humano se fizesse divino", ou seja, não abrangendo a compreensão da totalidade da criação, sendo apenas circunscrita ao ser humano seguindo a lógica antropocêntrica do Iluminismo.

eternidade. Portanto, se percebe que certas concepções de cristologia acarretam um "humanismo exclusivo", conforme apresentado no segundo capítulo deste trabalho. A contribuição de Moltmann na cristologia articula um horizonte maior para a antropologia e soteriologia.

A fé em Jesus Cristo leva à proclamação pública de seu senhorio, ou seja, faz reconhecer que Ele é o Filho de Deus e que o Pai o ressuscitou dos mortos e que a sua presença é experimentada na força do Espírito. A cristologia não admite a separação entre a teoria e a prática, ela precisa ser apresentada e testemunhada em seus diversos contextos. Ao interno da comunidade crente, a experiência acontece pela leitura e meditação do Evangelho e pela eucaristia. Quando aqueles que acreditam em Jesus Cristo assumem o compromisso do discipulado fora dos limites da religião, ingressam no discipulado político, ou seja, a missão messiânica junto aos pobres.[451]

A relevância pública analisa e critica as contradições existentes nas promessas técnicas e científicas. Quando os países ricos do Hemisfério Norte aumentavam seu domínio e poderio econômico, criavam o "terceiro mundo", fruto deste domínio. O Cristo crucificado é estranho aos abusos de poder criadores dos círculos viciosos de morte, assolando os países em desenvolvimento e gerando novas formas de pobreza em todo o globo terrestre. O abuso de poder sobre natureza e sobre a vida humana, e com destaque para o avanço bélico nuclear, tem uma caraterística religiosa, pois pretende o ser humano (a pequena parcela dominante) repleto de onipotência e onidestruição.[452] Portanto, a salvação operada por Jesus Cristo contempla o ser humano corpo e alma, toda a humanidade e a natureza.

A mensagem de Jesus não é uma destruição apocalíptica da existência, mas uma virtuosa transformação, como apresentada no Sermão da Montanha. Este ensinamento possui uma "justiça melhor", renunciando ao círculo vicioso da violência. O cristianismo, operando as tentativas de construir uma sociedade justa, ao lado de toda a humanidade, luta contra a violência, não contra o poder, que compete diferenciar:

> "Isenção da violência" não significa despolitização e também não renúncia ao poder, pois distinguimos semanticamente com nitidez entre violência e poder: denominamos de poder o emprego justo de força. *Violência* é o emprego injusto da

[451] MOLTMANN, J., O caminho de Jesus Cristo, p. 79.
[452] MOLTMANN, J., O caminho de Jesus Cristo, p. 115.

> força. Toda crítica à violência lhe subtrai a legitimação e a desmascara como "violência pura" e pura brutalidade. É verdade que, com base na crítica da violência no Sermão do Monte de Jesus, o cristianismo não conseguiu eliminar a "cultura da violência" nas sociedades em que se propagou. No entanto, obrigou todo o emprego de poder, especialmente por parte do Estado, a se *justificar*.[453]

Uma reflexão sobre a incidência pastoral do Sermão da montanha é apresentada por Joseph Ratzinger. Ele destaca que as bem-aventuranças não constituem um programa social, contudo, elas animam o espírito das pessoas de forma eficaz e pode crescer a justiça social.[454] A cristologia de Moltmann segue uma cristologia da paz. O amor ao inimigo é a expressão maior do amor. O martírio cristão em regiões de alta perseguição também constitui uma prova eloquente desta verdade da fé. O amor cristão tomando vigor "político" não expressa submissão ao poder totalitário, mas provoca uma forma de resistência. Esta característica do testemunho da Igreja está associada à vida de Jesus. Da mesma forma que a Igreja primitiva, a mensagem e estilo de vida precisam ser sempre aqueles de Jesus, uma mensagem de salvação. Uma característica das comunidades primitivas consiste justamente em pensar Jesus como "salvador escatológico"[455].

O mundo atual secularizou o modelo escatológico de Jesus: é um mundo obcecado pelo progresso e com grande afã em conquistar poder. Jesus porta consigo uma correção de um ponto de vista político, que o distancia de um conceito milenarista, o poder e o possuir não podem se tornar um fim em si mesmos, mas consistem na libertação da miséria e de impotências, a história continua adiante com a parusia sempre à frente.[456]

O sermão da montanha aponta para uma *metanoia*, a transmutação de valores terrenos. Se pode dizer que este discurso, ao gerar uma profunda mudança de mentalidade, aponta um novo *ethos*. A ética de Jesus demonstra a relação do ser humano consigo mesmo, com o próximo, com Deus e com a natureza.[457] Estas relações em Cristo caracterizam a vida nova, o Reino. Destarte, procurar Jesus é procurar o Reino, são duas realidades inseparáveis. A ressurreição de Cristo deve ser entendida em continuidade com a cruz, não como uma negação do sofrimento, mas como a promessa de nova vida e esperança em meio à dor. É o Reino que faz

[453] MOLTMANN, J., O caminho de Jesus Cristo, p. 204.
[454] RATZINGER, J., Jesus de Nazaré, p. 81.
[455] SCHILLEBEECKS, E., Jesus, a história de um vivente, p. 79.
[456] MOLTMANN, J., L'avvento di Dio, p. 151.
[457] GUARDINI, R., Il Signore, p. 111.

de Jesus o Cristo, o Salvador e o Libertador. Em cada situação da vida, o Reino de Deus é a libertação, na doença é a cura, na morte é a ressurreição, com as vítimas ele é memória e expiação. O juízo divino traz a justiça, faz resplandecer a verdade. Portanto, os algozes confrontam o justo juiz que salva e pode reconciliar.[458]

Em suma, Jesus, o caminho, é compreendido de forma dinâmica. Jesus viveu na história enquanto um ser humano, foi crucificado, ressuscitou, Ele é presente e Ele vem. O caminho para o futuro é o próprio Jesus. O caminho para um mundo com injustiças alcançar a plenitude da vida.

5.3.3
Pneumatologia integral

A pneumatologia de Moltmann é apresentada de forma sistemática na obra *O Espírito da vida. Uma pneumatologia integral* e depois seguida pela obra *A fonte da vida. O Espírito Santo e a teologia da Vida*, com a continuação na obra *Il Dio vivente e la pienezza della vita* conforme sua própria apresentação.[459] Assim, o Espírito está relacionado às experiências de *vida* com entusiasmos de diferentes raízes, incluindo racionais. A pneumatologia integral evita unilateralidades ou temas exclusivos sobre o Espírito. Trata-se de uma tentativa de desbloquear a reflexão pneumatológica em parte prisioneira da domesticação eclesiástica ou espiritualista.[460] A perspectiva de Moltmann não segue a corrente de reflexões dos teólogos sobre o "esquecimento do Espírito", portanto, uma teologia negativa, mas parte das experiências de Deus na história.[461]

> Não existem palavras de Deus sem experiências humanas do Espírito de Deus. Por isso, também as palavras de anúncio da Bíblia e da Igreja devem ser referidas às experiências dos homens atuais, para que estes não se tornem apenas "ouvintes da palavra" (Karl Rahner), mas também sejam eles próprios os que preferem a palavra.[462]

---

[458] MOLTMANN, J., Chi è Cristo per noi oggi?, p. 74.
[459] MOLTMANN, J., Il Dio vivente e la pienezza della vita, p. 6.
[460] BLASER, K., La pneumatologie de Jürgen Moltmann, p. 262.
[461] HILBERATH, B., Pneumatologia, p. 8-12. Bernd Jochen Hilberath comenta sobre as razões do "esquecimento" do Espírito por parte da teologia Ocidental, o fazendo como a cinderela da teologia e um pesadelo para os teólogos. A centralização no cristomonismo com dificuldades em relação aos movimentos espirituais, o deslocamento dos interesses teológicos para outras áreas sistemáticas e uma carência da teologia da graça.
[462] MOLTMANN, J., Il O Espírito da vida, p. 15.

Moltmann é consciente de que as ações do Espírito não se limitam às palavras. Em razão da "inabitação" do Espírito na vida humana, ele atinge camadas profundas que superam a consciência. Portanto, palavra e Espírito estão em mútua relação, não apenas intelectual – contudo, o Espírito ultrapassa o limite das palavras. Compete que existam critérios para discernir quais ações realmente correspondem ao Espírito. O Símbolo de fé constantinopolitano, DHZ 150, apresenta os critérios: Senhor e dá vida. Estas cláusulas pneumatológicas afirmam que o Espírito não é manipulável, não é nosso, mas é um dom, e viver na sua força consiste em possuir a verdadeira vida.

Por sua vez, a vida humana está pericoreticamente unida com a vida da natureza. Neste sentido, Moltmann suscita a crítica de que, nas reflexões teológicas, o Espírito de Deus está apenas unido ao dom ligado à salvação, à ação na Igreja e à fé sem correspondências com a natureza e com a política. Ele argumenta sobre as causas: a) a platonização do cristianismo criando um hostilidade ao corpo enquanto prefere as experiências do interior da alma sem elo com a comunidade e com natureza; b) a adoção do *filioque* que faz entender o Espírito como "Espírito de Cristo" e não também como "Espírito do Pai", ou seja, relacionando-o com a salvação e não com a criação.[463] Segue-se a eliminação de qualquer elemento gnóstico na fé e o pensamento de que a salvação é a criação definitiva de todas as coisas. Não há experiência do Espírito sem memória de Cristo e sem expectativa de futuro, e justamente nesta experiência o Espírito possui uma dignidade própria que não pode ser dissolvida, por isso, é chamada de experiência de Deus.

A pneumatologia acompanha uma cristologia e prepara o caminho para a escatologia. O convite ecumênico do Espírito é um critério para o caminho da reflexão teológica. A missão da Igreja precisa corresponder à missão de Deus, e com isto haverá o respeito à dignidade da pessoa humana sem a pretensão de qualquer forma de domínio, promovendo a vida: "O Espírito divino criador e vivificador traz esta vida eternamente viva já aqui antes da morte, não apenas depois, após a morte, porque traz Cristo a este mundo, e Cristo é 'a ressurreição e a vida' em pessoa"[464].

A presença de Jesus corresponde à vida. O encontro com Jesus porta consigo vida, por isso a parusia é vida. O Espírito é vida e sopra onde quer, o movimento

[463] MOLTMANN, J., O Espírito da vida, p. 20.
[464] MOLTMANN, J., A Fonte da vida, p. 27.

em prol da vida é restauração, é justiça divina. O papa João Paulo II, na Encíclica *Evangelium Vitae*, aborda as questões que "tocam o coração da Igreja" com ações que afetam a vida humana com guerras, pandemias, fome, injustiça, leis contra a vida e escreve:

> Infelizmente, este panorama inquietante, longe de diminuir, tem vindo a dilatar-se: com as perspectivas abertas pelo progresso científico e tecnológico, nascem outras formas de atentados à dignidade do ser humano, enquanto se delineia e consolida uma nova situação cultural que dá aos crimes contra a vida um *aspecto inédito e — se é possível — ainda mais iníquo*, suscitando novas e graves preocupações: amplos sectores da opinião pública justificam alguns crimes contra a vida em nome dos direitos da liberdade individual e, sobre tal pressuposto, pretendem não só a sua impunidade mas ainda a própria autorização da parte do Estado para os praticar com absoluta liberdade e, mais, com a colaboração gratuita dos Serviços de Saúde. (EV n. 4)

O Magistério da Igreja defende a santidade da vida, reconhece o direito divino na criação e busca defendê-la de toda manipulação indiscriminada, quer pela violência pessoal quer pela institucionalizada. A correspondência de exploração entre seres humanos e a natureza é apresentada por Moltmann correlacionando, na história humana, os pobres que são explorados com os animais e plantas, na vida animal, que são os que sofrem o abuso por parte do ser humano.[465]

No centro da vida cristã, está a ressurreição de Cristo, que confere esperança à vida humana. Deus liberta do poder do mal, destrói a injustiça e promove a vida, por isso, que: "A experiência cristã de Deus é *experiência de ressurreição*" [466]. Seguir os imperativos de Cristo faz com que a teologia elabore experiências sociais de Deus. Tomando por exemplo o mandamento do amor – amar a Deus, ao próximo e a si mesmo–, esse seguiu um reducionismo no humanismo europeu a um amor sensitivo. A pneumatologia integral propõe um caminho que une transcendência e imanência, transportando o conceito cristão que é redentor e libertador aos vários modos de relação sociais, a saber: amizade e amor sensual, conciliando com as premissas de personalidade e comunhão.

A mensagem cristã do amor a Deus e ao próximo possui, nos padres medievais, a figura de uma "escada do amor": o amor ao próximo, o amor a si e o amor a Deus. O anseio por Deus presente na alma humana suscita a amizade com

---

[465] MOLTMANN, J., O Espírito da vida, p. 57.
[466] MOLTMANN, J., O Il Dio vivente e la pienzza della vita, p. 110 (a tradução é nossa). "L'esperienza cristiana di Dio è *esperienza di risurrezione*."

Deus, e, desta relação, tudo o que é amado por Deus passa a ser amado pelo ser humano. A imagem de Deus – o ser humano é elevado a uma forma de um amor superior.[467]

As relações sociais são condicionadas pela personalidade e pela socialidade sem que haja uma entidade que sobressaia à outra. O conceito atual de pessoa não é aquele de indivíduo autossuficiente. Contudo, valores de sociedade industrial ou de capitalismo religioso levam à inimizade social. É importante destacar que esta inimizade pode ser entre nações, entre pessoas e entre os sexos. A advertência de Moltmann reconhece esta dimensão erótica do ser humano, mas ressalva que sempre haverá uma insatisfação, pois uma pessoa não basta a si mesma e, no anseio de conquistar, pode adulterar a beleza da criação. O amor decepcionado pode gerar injustiças, violências ou escapismos da realidade. A *fome* do ser humano exige uma autêntica espiritualidade marcada pelo renascimento do amor pela vida.[468]

A proposta de Moltmann é de uma "amizade aberta" capaz de transformar o mundo em pátria, pois esta nasce da liberdade com afeto e respeito que, respectivamente, relacionam com o ser do outro e com a sua liberdade. A amizade evita o poder absolutista sobre o outro. A amizade pressupõe a igualdade e a comunhão, visa a essência da pessoa em si mesma. Portanto, a base da amizade é *philia*.[469]. Jesus chamou os seus discípulos de amigos, conforme Jo 15,15, e era chamado por muitos de seus interlocutores de amigo dos publicanos e pecadores (Mt 11,19). As relações de Jesus eram messiânicas, antecipavam o Reino, que nele já era presente.

Na amizade, os títulos não são apresentados no contexto de superioridade, o que Jesus faz é apresentar a todos os "menores" da sociedade o direito à graça, o direito ao amor. A resposta humana a esta amizade, enquanto movimento da graça, torna a amizade com Deus real pela oração, pois aquele que ora fala com Deus; são amigos os mártires que levam a fidelidade com Deus até a última consequência; e todos os cristãos, mediante a amizade com Cristo.[470] Jesus, pela sua vida, testifica

---

[467] MOLTMANN, J., O Espírito da vida, p. 233. Um estudo elaborado no Departamento de Teologia da PUC-Rio discorre sobre a escatologia do amor refletindo sobre a esperança a partir da visão trinitária de Jürgen Moltmann revelada na cruz de Cristo. O amor como um dado escatológico convidando tudo à plena comunhão com Deus: CUNHA, R. G., *A escatologia do amor: a esperança cristã na compreensão trinitária em Jürgen Moltmann*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC, 2020.

[468] MOLTMANN, J., A fonte da vida, p. 84-91.

[469] MOLTMANN, J., O Espírito da vida, p. 240-241.

[470] MOLTMANN, J., O Il Dio vivente e la pienzza della vita, p. 125.

o conceito de igualdade e adquire os títulos conforme sua missão, Ele é amigo, Senhor, sacerdote e salvador.

Papa Francisco escreve a Encíclica *Fratelli tutti* sobre a fraternidade e amizade social, que trata da relação dos seres humanos entre si. Francisco resgata os principais documentos e pronunciamentos de seu pontificado reconhecendo a dificuldades em torno da fraternidade universal. Ele sintetiza as dificuldades de um mundo fechado e inicia com a inspiração da figura de são Francisco de Assis na dimensão ecumênica (FT n. 103).[471] A própria época na qual a encíclica começou a ser escrita marca uma dificuldade da ciência e da tecnologia ao serem colocadas em xeque com o início da Covid-19 e a política internacional em trabalhar em conjunto. Por isso, mais robusta se tornou a intenção da encíclica com a necessidade de se pensar a fraternidade universal.

A fraternidade é uma questão política, pois toca o direitos dos povos originários, dos idosos, das culturas típicas, dos imigrantes, e abrange todo o globo terrestre. Francisco demonstra o uso indevido do conceito de "povo" e as pretensões indevidas na geopolítica da Europa, da América do Sul e América do Norte. Assevera:

> Os grupos populistas fechados deformam a palavra "povo", porque aquilo de que falam não é um verdadeiro povo. De fato, a categoria "povo" é aberta. Um povo vivo, dinâmico e com futuro e aquele que permanece constantemente aberto a novas sínteses, assumindo em si o que é diverso. E se faz isso não negando a si mesmo, mas com a disposição de se deixar mover, interpelar, crescer, enriquecer por outros; e assim, pode evoluir. (FT n. 160)

A fecundidade do amor político está no início da abertura de um povo a outros povos. A CNBB articulou a Campanha da Fraternidade refletindo sobre a amizade social.[472] A Modernidade abandonou a ideia original de amizade que considerava a igualdade entre as pessoas substituindo por pensamentos tais como: "o homem é o lobo do próprio homem", de Thomas Hobbes, ou seja, o medo é o fundamento das relações; o binômio amigo-inimigo de Carl Schmitt próprio da TP a serviço de um Estado de Exceção; o conceito de "sociedade fechada" por Karl Popper[473].

---

[471] A dimensão ecumênica já é marcada desde o início da encíclica. São Francisco manifesta uma amizade sem fronteira, um próximo geograficamente diverso, ao visitar o Sultão Malik-al-Kamil, na época das Cruzadas. Há uma abordagem dialogal presente em toda encíclica.
[472] A CNBB viveu a quaresma de 2024 com a Campanha da Fraternidade com o tema "Fraternidade e amizade social" e com o lema "Vós sois irmãos e irmãs" (Mt 23,8).
[473] CNBB, Texto base Campanha da Fraternidade 2024, p. 20.

A pneumatologia está em íntima unidade com a Igreja, por isso, compete saber que a época moderna viveu este drama ao acreditar que a ciência e a técnica iriam realizar o que a Igreja não realizou em dois milênios, prescindindo, portanto, do Espírito.[474] A Igreja é suscitada a viver o modelo de Jesus, a encarnar a verdade do Evangelho e assim o Espírito que dá a vida, que reconcilia e cria espaços de liberdade é apresentado pela metáfora de "mãe". O Espírito se manifesta não apenas na acolhida, por parte das pessoas, das verdades e outros conteúdos, mas quando se tornam protagonistas de sua nova vida na comunidade cristã. O Espírito é dom escatológico que confere à Igreja o protagonismo para a transformação do mundo.

5.3.4
Eclesiologia, povo de Deus em caminho

A Igreja é chamada a transparecer sua identidade e sua missão em cada época e contexto em que está situada. A Igreja irá expor sempre no foro de Deus e do mundo. Ela existe de fato para Deus diante do mundo, com liberdade criativa e de forma solidária com todas as pessoas e para o mundo diante de Deus.[475] Diante da sua responsabilidade pública, Moltmann pensa a função social da Igreja – entendida antes como "assembleia", uma congregação que além das pregações ofereça comunidade e acolhida.[476]

A Igreja pode ser abordada de forma fenomenológica, pensando sua existência na cultura em que vive; pode ser abordada com um prisma sociológico, ou seja, como se organiza dentro do sistema social; pode ser pensada a partir do ponto de vista histórico, relacionando suas contribuições ao longo do tempo; ou em chave de leitura religiosa, quando confrontada com outras religiões. Contudo, a Igreja precisa ser compreendida além destes modelos com objetivos específicos de análise. A Igreja de Cristo possui como doutrina teológica o mistério de Deus Triuno, a relação da Trindade com o mundo.

Joseph Ratzinger resgata a dimensão pneumática da Igreja para salvaguardar a dimensão mistérica, isto é, evitando qualquer manipulação sobre o estatuto da Igreja:

---

[474] COMBLIN, J., O Espírito Santo no mundo, p. 6.
[475] MOLTMANN, J., La chiesa nella forza dello Spirito, p. 15.
[476] MOLTMANN, J., The open Church, p. 33.

> Em vez de ser interpretada como carismático-pneumática, a Igreja passou a ser entendida exclusivamente à luz da encarnação, fechada numa perspectiva terrena, vendo-se por fim explicada totalmente dentro das categorias do poder de um pensamento preso às coisas do mundo. Com isso ficou deslocada também a doutrina do Espírito Santo; quando não sobrevivia a duras penas num estado de mera edificação, era absorvida pela especulação geral em torno da Trindade, privada praticamente de qualquer função para a consciência cristã. [477]

O resgate da teologia do Espírito Santo contribui para não conceituar em um extremo a Igreja. Outrossim, pensar a Igreja cristologicamente exige uma pneumatologia correspondente. O conceito teológico da Igreja é também político e social, político-teológico, ou seja, é orientação para o Reino. Uma eclesiologia reflete não apenas a própria confissão, mas possui caráter ecumênico, mesmo diante da questão sobre a "verdadeira Igreja". Um caminho inicial era a "eclesiologia comparativa", que consiste em conhecer a outra religião com a expectativa de resolver disparidades em busca de uma unificação.[478] Moltmann conclui que o diálogo interreligioso não significa apenas comunicação sem desejo de domínio e não se trata apenas da questão da verdade, escreve: "Não se trata apenas da questão da verdade, mas também da questão do poder e da influência pública, mais se vislumbre claramente, melhor é para o diálogo" [479].

O poder de uma religião consiste na capacidade de promover a paz e assumir a responsabilidade da fé. O diálogo interreligioso por parte do cristianismo não se reduz a cordialidades, mas em demonstrar a própria fé de tal forma que com os judeus diga sobre a ressurreição de Jesus; o diálogo com os muçulmanos aborda a filiação divina de Jesus e o mistério do Deus Uno e Trino. A advertência de Moltmann expressa a sua paixão teologal, ele assevera que esconder a fé cristã não digna nenhum teólogo para o diálogo, pois é ocasião de testemunho e missão do

---

[477] RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 244-245. Vale observar a condição identitária de mistério que torna a Igreja, em meio a uma sociedade de pluralidade religiosa, relevante para a salvação. É a continua associação à obra salvadora de Jesus Cristo que aponta a necessidade da Igreja. (FRAVRETTO, A., O cristocentrismo pneumatológico inerente à formulação "mediações participadas" referente às religiões: seu significado teológico e contributo à teologia das religiões, p. 647).

[478] MOLTMANN, J., La chiesa nella forza dello Spirito, p. 27.

[479] MOLTMANN, J., Teologia politica del mondo moderno, p. 110 (a tradução é nossa) "Non si trata solo della qusestione della verità, ma anche della questione del potere e della'influenza pubblica, e, più lo si scorege chiaramente, meglio è per il dialogo." Moltmann ressalta que a questão do poder não encontra reciprocidade quando cita o exemplo da acolhida por parte do Ocidente em debates públicos em academias ou na permissão de construir Mesquitas, enquanto o mesmo não acontece na Arabia Saudita e com entonação justa utiliza o termo "pecado".

Evangelho e continua expressando seu desejo de entender o conteúdo de sua fé porque espera ver o que acredita face a face.[480]

A Igreja presente no mundo possui dimensão política, por sua índole missionária que encontrará confrontos com os setores políticos quando confrontará dimensões para alargar horizontes de vida. A cruz de Cristo ostentada pelos seus seguidores congregados na Igreja enfrentará a luta pelo domínio manifestando a resistência contra a injustiça. O mundo é, por definição, uma realidade social em um processo histórico e a teologia política sabe que precisa ser discípula nesta situação. Portanto, a eclesiologia é missionária, ecumênica, política – é Igreja de Cristo.

A Igreja, enquanto mistério da Trindade, é também um mistério aberto. A Igreja instrumento de salvação para o mundo sabe que possui a missão do Filho e no caminho do mundo e sabe que ela não administra o Espírito, mas é o Santo Espírito o protagonista na Igreja pelos sacramentos, pelos ministérios, pela graça e tradições. Assim, a Igreja tem a sua particularidade na força do Espírito e não possui a deturpação de autorreferencialidade. A Igreja, no caminho do mundo, participa da missão messiânica do Filho e da missão criadora do Espírito. A Igreja participa da unidade entre os seres humanos pela expressão do amor e pela compaixão junto aos sofredores.[481]

Portanto, a Igreja inserida no mundo com as suas variadas situações culturais e socioeconômicas não porta consigo um "projeto" de Igreja, mas leva consigo aquilo que é e tem, pois o Espírito não conduz a uma realidade fantasiosa, mas para ser sinal do Reino.[482] Nesta perspectiva, a missão da Igreja reconhece a liberdade do ser humano e o específico de cada cultura, isto é, não se encaminha para uma dominação. A missão da Igreja não configura a ideologia da globalização já abordada neste trabalho. A globalização ideologizada coloca em risco os valores comunitários tradicionais pela força do marketing global. O futuro saudável é percebido com a possibilidade de gerar comunidade com sabedoria e não apenas respostas da ciência e tecnologia.[483]

---

[480] MOLTMANN, J., Teologia politica del mondo moderno, p. 109-110.
[481] MOLTMANN, J., La chiesa nella forza dello Spirito, p. 93-94.
[482] COMBLIN, J., O Espírito Santo e a libertação, p. 202.
[483] MOLTMANN, J., Liberdade e comunidade na era do individualismo e globalização, p. 26.

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* resgata a imagem da Igreja como "povo de Deus" [484]. A ampliação da igualdade de todo o povo de Deus implica a igualdade de toda a humanidade, sem separar as pessoas por credo ou qualquer outra forma de disposição, todos são filhos de Deus. A Constituição Dogmática *Gaudium et Spes* abre os horizontes da Igreja junto ao mundo exterior. Não há espaço para pretensão de "poucos salvos". A Igreja é, sobretudo, Igreja dos pobres, os mais prejudicados pelo sistema de morte. A opção de Jesus Cristo pelos menores e pecadores precisa ser a norma pastoral da Igreja. A temática de abrir-se ao mundo exterior marca a temática dessa Constituição.

A LG assevera que o povo messiânico, com o Espírito no coração, possui uma missão singular na civilização, a saber:

> Assim, este povo messiânico, embora não abranja atualmente todos os homens e por vezes apareça como pequeno rebanho, é contudo para todo o gênero humano germe firmíssimo de unidade, esperança e salvação. Constituído por Cristo para a comunhão de vida, caridade e verdade, é por Ele ainda assumido como instrumento de redenção de todos, e é enviado ao mundo inteiro como luz do mundo e sal da terra. (LG n. 9)

O mundo atual não se interessa pelos "assuntos de sacristia" e requer um testemunho que não passa por pronunciamentos de verdades, mas pela humanidade vivida a exemplo de Cristo, o que por definição não é uma simples ajuda social[485]. A verdade que impele a Igreja encaminha sua existência para a solidariedade e para o diálogo. A percepção que possui do mundo encontra ressonância em seu coração: "As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrais e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo" (GS n. 1). Portanto, o empenho histórico da Igreja não se constitui paternalismo, mas solidariedade.

A Igreja tem a sua atenção em perceber os sinais dos tempos e ser instrumento do Reino e a sua configuração possui o critério de fugir das dicotomias metafísicas: tempo-eternidade, razão-fé, bem-estar-salvação. Proclamar o senhorio de Cristo é

---

[484] A LG, no capítulo II, recorda a aliança de Deus com o seu povo e que foi confirmado pelo sangue de Cristo como povo de Deus, n. 24. Outras imagens da Igreja são elencadas no início da mesma Constituição, a saber: é uma igreja mistérica, n. 5; redil, n. 8; lavoura, n. 9; construção de Deus, n. 10; Jerusalém celeste, nossa mãe, n. 11, e a partir do n. 12 a Igreja é concebida como Corpo místico de Cristo.

[485] VITALI, D., Lumen Gentium, p. 151.

propiciar possibilidades de salvação e de tal forma a Igreja exerce a sua diaconia.[486] O Reino é de Deus e não reino do ser humano. A evolução desejada da sociedade precisa ser para todos, isto é, sem gerar vítimas – por isso, Cristo precisa estar presente como uma vítima entre outras vítimas: Ele é presente no pobre, nas vítimas das guerras, nos sofredores. É negligência justiçar as vítimas como fruto da evolução social, técnico-científica.[487]

A eclesiologia messiânica procura a vontade de Deus constantemente, o imperativo do amor para que todos tenham vida. Este processo de escuta está no âmbito do discernimento pastoral. É mister salientar que o termo Igreja é ecumenicamente compreendido e diz respeito à totalidade do povo de Deus. Segue-se que a participação da totalidade deste povo é condição *sine qua non* do ser da Igreja. O debate atual em torno da sinodalidade recordada pelo papa Francisco demonstra a continuidade da Igreja e das consequências do Concílio Vaticano II. Os números 10 e 12 da LG recordam a unção espiritual dos fiéis com a infalibilidade *in credendo*, o *consensus fidelium*. Este é o caminho para o discernimento das estradas da Igreja para os dias atuais.[488]

Esta releitura remete a uma perspectiva de compreensão das quatro notas da Igreja: una, santa, católica e apostólica. A Igreja – cristologicamente fundada, pneumatologicamente sustentada e escatologicamente orientada – é impulsionada e no caminho congrega os santos para a plenitude no *eschaton*. As notas da Igreja conferem a sua identidade, o vínculo que estabelece com as Igrejas e como se faz perceber no mundo. Por esta razão, as notas da Igreja serão compreendidas messianicamente, com perspectiva de esperança, sempre em prol da visibilidade do Reino de Deus.

A) Una: a unidade da Igreja está para a unidade dos membros com Cristo no pensar e agir. Uma comunidade cristã sente como próprio o sofrimento de outra comunidade, pois se reconhecem no Cristo crucificado e ressuscitado. A hierarquia, sinal de unidade eclesial, permanece no abstrato com o contato com a base. Diz respeito também à unidade com os sofredores e cristãos perseguidos.[489] A palavra e os sacramentos possuem força de gerar comunhão e criar espaços de liberdades para

[486] MOLTMANN, J., Diaconia no horizonte do Reino de Deus, p. 30.
[487] BAUCKHAM, R., The theology of Jürgen Moltmann, p. 195.
[488] FERREIRA, A.C., A sinodalidade ecclesial no Magistério do papa Francisco, p. 395.
[489] MOLTMANN, J., La chiesa nella forza dello Spirito, p. 442.

os seres humanos, e esta força é unificadora, se desdobra em ações de justiça social e política.

A unicidade da Igreja corresponde à profissão de fé no único Deus, conforme apresenta o Antigo Testamento, por exemplo, em Deuteronômio 4,35, no reconhecimento do único Mediador e Salvador, tal qual registra o Novo Testamento, por exemplo, em Atos dos Apóstolos 4,12. A unicidade da Igreja, portanto, é o resultado não dos membros da Igreja, o seu fundamento é o próprio Deus, que reúne o seu povo em Jesus Cristo no mesmo e único Espírito Santo.[490] A dimensão trinitária da unidade assevera que a Igreja não pode ser vista como uniformidade, mas que vive em relações. A unidade em Cristo é unidade efetiva e fundada por sua obra salvadora, logo, a Igreja, em sua missão no mundo, está para o Reino de Deus até o cumprimento da história. O aspecto da unidade invisível é fruto da graça divina e consiste em um aspecto escatológico, pois opera em vista do Reino e tende à visão beatífica.[491]

B) Santa: a santidade da Igreja possui sua raiz em Cristo. O agir de Cristo santifica o ser humano pecador e a Igreja recolhe todas as pessoas que estão dispersas. A comunidade dos santos não faz distinção de pessoas e sempre que a Igreja reconhece a sua culpa em situações históricas, em que se colocou ao lado do poder que oprime e escraviza, ela é santificada e orienta corretamente o seu agir. A graça redime da culpa pessoal e social. Neste sentido, o Espírito Santo, dom escatológico, é o santificador, pois leva a experimentar libertação e redenção.[492]

A etimologia do termo "santo" permite uma interpretação que corrobora com a TP. "Santo", *Kadosh,* significa "separado" do profano, e isto não de uma forma negativa, mas no sentido de ser reservado, consagrado, algo genuinamente puro.[493] A partir da reflexão bíblica é sabido que o ser humano é convidado a participar da santidade que é Deus, em suas obras e pensamentos. Deus convida todo o povo para ser uma nação santa consoante Êxodo 19,6. Por sua vez, a argumentação neotestamentária encaminha a santidade para uma dimensão moral, ligada à ascese, ou seja, não a qualifica como um estado, mas como uma

[490] KASPER, W., A Igreja católica, p. 205.
[491] BOVA, C., Note della chiesa, p. 353.
[492] MOLTMANN, J., La chiesa nella forza dello Spirito, p. 454.
[493] KASPER, W., A Igreja católica, p. 216.

qualidade, como se percebe em 1Pedro 1,15. Encaminha-se, portanto, que a santidade não é apenas um mero convite, mas uma vocação de toda a Igreja.[494] Em suma, a vida eucarística com os frutos que esta produz fomenta a santidade:

> Procedendo desta consideração da santidade, devemos dizer que Deus é chamado santo porque, em virtude da sua própria natureza divina, Ele é santo, sempre, em todo o seu ser e agir, perfeitamente idêntico a si mesmo, à sua majestade, justiça e bondade. A humanidade de Cristo é santa porque é hipostaticamente unida à pessoa do Verbo divino; a Igreja é santa porque mediante o Espírito Santo é unida a Cristo como o seu corpo místico. Os homens, enfim, são santos porque mediante a Igreja que é unida a Cristo pelo Espírito Santo, participam e vivem ontologicamente da vida de Cristo.[495]

C) Católica: o termo "católica" foi utilizado em relação à Igreja com Ignácio de Antioquia atribuindo ao bispo o sinal do vínculo eclesial. Trata-se de uma interpretação espacial e depois como qualificação de verdadeira Igreja. Moltmann argumenta que há um vínculo entre a unicidade extensiva com a catolicidade intensiva.[496] A Igreja ainda não é universal em razão de Cristo, contudo, a Igreja histórica ainda é limitada porque é do povo do Reino futuro, não é ainda completa e não lhe convém que sincretize todos os povos dentro de suas estruturas. A Igreja é católica quando sua missão está para o mundo inteiro. Será uma Igreja limitada, isto é, não católica, quando reduzida a um princípio de poder e potestade com um desejo de soberania terrena. Sua missão é, antes, a justiça e a fraternidade.[497]

Consoante a LG n. 13, a expressão "católica" designa um valor de totalidade e de verdade, pois todos os seres humanos, filhos de Deus são chamados à comunhão e orientados para um Reino sem, todavia, excluir os bens temporais, as capacidade de riquezas de um povo. O avanço geográfico da Igreja demonstra a sua capacidade de integrar-se às diversas culturas, assumindo suas alegrias e

---

[494] Sobre a vocação universal da Igreja à santidade, ver o capítulo V da Constituição Dogmática *Lumen gentium*, no qual se destacam três pontos importantes: Cristo que chamou a Igreja à santidade é o seu modelo de perfeição e a caridade é o primeiro dom e é necessário para amar Deus e o próximo (LG n.42).

[495] BOVA, C., Note della chiesa, p. 361 (a tradução é nossa) "Procedendo da questa considerazione della santità, dobbiamo dunque dire che Dio viene chiamato santo perché, in virtù della sua stessa natura divina, Egli è santo, sempre, in tutto il suo essere e agire, perfettamente identico a se stesso, alla sua maestà, giustizia e bontà. L'umanità di Cristo è santa perché è ipostaticamente unita alla persona del Verbo divino; la Chiesa è santa perché mediante, lo Spirito Santo, è unita a Cristo come suo corpo mistico. Gli uomini, infine, sono santi perché mediante la Chiesa che è unita a Cristo dallo Spirito Santo, partecipano e vivono ontologicamente e moralmente della vita del Cristo."

[496] MOLTMANN, J., La chiesa nella forza dello Spirito, p. 448.

[497] MOLTMANN, J., La chiesa nella forza dello Spirito, p. 450.

esperanças. Dito isto, a nota da catolicidade é intimamente ligada à dimensão missionária da Igreja em razão da divino-humanidade. A missão da Igreja incide no fato de fazer visível o mistério da encarnação e a mensagem de salvação.[498]

A catolicidade possui fonte trinitária. Deus é criador de todas as coisas e o seu desígnio é universal e criando o ser humano à sua imagem e semelhança, este é simultaneamente uno e universal. Importante destacar que toda a criação é chamada à transformação em Deus: o ser humano, o cosmos e a história. Todos são solidários na realização, na liberdade e o ser humano possui a missão de *humanizar* o mundo, lidando com a devida reverência pelo uso da ciência, da técnica e do trabalho de tal modo que o mundo acompanha o ser humano em seu destino espiritual, ou seja, se há insistência no pecado, gerará corrupção, destruição, mas, se vive a dignidade original, leva-o à liberdade.[499]

D) Apostólica: a apostolicidade da Igreja manifesta as suas demais notas. Per si, as 3 primeiras notas determinam o Reino, por isso são temporais-salvíficas. O apostolado, por sua vez, está para o Reino, não é uma referência escatológica, é uma determinação provisória. A Igreja é apostólica em duplo sentido: se funda no testemunho dos apóstolos e existe mediante o anúncio apostólico.[500] O apostolado equivale à legitimação da verdadeira Igreja, contudo, compreendida no pensamento moltmanniano como a expressão da Igreja no mundo testemunhando pela palavra, pelas ações, a senhoria de Cristo até os confins da Terra, de tal maneira que o apostolado consolide a caminhada da Igreja para o "futuro", agindo também como resistência no mundo.[501]

É importante salientar que é o ressuscitado que qualifica escatologicamente o apostolado. O apostolado realiza a presença do Senhor que é Verdade e Vida, procura unir o criado ao Criador para que aconteça a verdadeira vida. Neste sentido, o dado escatológico consiste no fato de que as obras realizadas neste tempo presente valem para o futuro prometido. Os apóstolos conviveram com Jesus e dele aprenderam e por ele foram enviados, e o apostolado hoje se conserva atualizando a mesma mensagem salvadora de Cristo.[502] A tradição cristã é criativa em sua continuidade missionária.

---

[498] BOVA, C., Note della chiesa, p. 370.
[499] FEINER, J.; LOEHRER, M., *Mysterium salutis*, v. 4. 3. A Igreja, p. 118, 121.
[500] MOLTMANN, J., La chiesa nella forza dello Spirito, p. 458.
[501] MOLTMANN, J., La chiesa nella forza dello Spirito, p. 461.
[502] FEINER, J.; LOEHRER, M., Mysterium salutis, v.4. 3. A Igreja, p. 186.

Sem prescindir o lugar singular dos doze apóstolos, o conceito de "apóstolo" abre horizontes da missão da Igreja: "Num sentido ainda mais amplo, falamos hoje de missão apostólica, zelo apostólico, engajamento apostólico etc. e designamos os respectivos cristãos como apóstolos dos pobres, dos leprosos, dos trabalhadores, da juventude e assim por diante"[503].

5.3.5
Tratados convergentes

A reflexão a seguir consiste em uma abordagem unificada de alguns tratados teológicos que convergirão na interpretação da teologia política de Jürgen Moltmann, tais como a antropologia teológica, a teologia da criação, e sempre em uníssono com a escatologia.[504] Tal convergência revela a harmonia dentro da reflexão cristã oferecendo uma visão coesa da fé e da práxis. A linha contínua de pensamento no conjunto dos aspectos específicos de cada tratado corrobora a justa compreensão e interdisciplinaridade da teologia, oferecendo base doutrinária e perspectivas para o empenho histórico da Igreja.

A) No que se refere a uma teologia pastoral na perspectiva apresentada neste trabalho – a prática pastoral em um diálogo com as ciências, Jürgen Moltmann descreve a necessidade de uma teologia aberta ao mundo que se desprenda da tradicional postura de afirmações da verdade em prol de uma teologia da experiência, que em contato com a sociedade secularizada, científica e técnica se exponha à experiência da verdade. De tal forma que sua ação pastoral não será restringida ao interior da fé eclesial, mas cunhará uma busca pela verdade e salvação do mundo.[505]

A percepção da história adquirida pela orientação escatológica, ou seja, o cristianismo concebe o mundo não metafisicamente ou platonicamente, mas a partir da cruz do ressuscitado, criando possibilidades de futuro até a plenitude do Reino. As crises que acompanham o desenvolvimento da humanidade não estão para uma condenação do mundo ou surgimento de oportunidades para "profecias

[503] KASPER, W., A Igreja católica, p. 243-244.
[504] Jürgen Moltmann não possui um livro sobre a teologia pastoral, antropologia teológica e teologia espiritual, enquanto tratado teológico em estrito senso, por isso, a argumentação a seguir percorre de forma sintética os seus escritos que orientam um agir pastoral.
[505] MOLTMANN, J., Ciência e sabedoria, p. 23.

apocalípticas" sobre o fim está próximo, mas a crise é escatológica, isto é, visa a transformação de todas as coisas.

A teologia é pastoral quando inserida na realidade e, em especial, com o discurso científico. O elo entre teologia e ciências reside no fato de que ambas se preocupam com a vida, com o futuro que pode ser promissor ou uma frustração. Teologia e ciências se complementam, pelo debate, pelo rigor científico e intercâmbio de métodos. Contudo, a teologia possui a esperança e uma marca significativa é produzida:

> Os horizontes em que a realidade se deixa explorar cientificamente são horizontes limitados, finitos e historicamente provisórios de nosso saber. O "fim da história", de que fala a teologia cristã sempre quando fala de Cristo, é como um horizonte último, que "caminha junto" e convida a um avanço constante. Pois não é na forma da posse que a teologia tem acesso à verdade e à salvação, mas apenas na forma da fé e da esperança. Ela sabe do sentido último que o futuro da história pode dar apenas no modo da espera. Mas a esperança guiada pela antecipação do futuro se expõe ao *experimentum veritatis*.[506]

A esperança se orienta pelas consequências daquele que acredita e tem o critério de juízo em Cristo, é Ele a "crítica" que a teologia precisa fazer a si própria. Por sua vez, todo o avanço científico e técnico precisa ser conduzido à ética para que tenha a responsabilidade diante do poder que adquire. A correspondência na origem da ação da teologia e da ciência pode ser assim sintetizada: Cristo deixou o mandamento da caridade e por este envio e mandato a teologia se orienta. A ciência faz suas pesquisas por encomendas por parte de grupos, pessoas ou instituições, de tal forma que a fonte desta "esperança secularizada" é o interesse de quem contrata.[507]

É fato a tentativa do ser humano em obter a totalidade da vida, desde sua originalidade e seu destino, que passa pelos meios técnicos-científicos, pela busca pela verdade. A fé é uma razão e utilizando a própria razão mergulha nas possibilidades do conhecimento para obter o conhecimento necessário para viver dignamente. De tal forma que a dimensão transcendental não pode ser eliminada na busca do conhecimento justo. Neste sentido, é a passagem da observação do fenômeno para o conhecimento do fundamento. A teologia, portanto, não pode prescindir de seu horizonte metafísico (FR n. 83).

---

[506] MOLTMANN, J., Ciência e sabedoria, p. 35.
[507] MOLTMANN, J., Ciência e sabedoria, p. 165.

Destaca-se ainda a característica de que toda projeção cristã de um reino não acontece sem a crença na ressurreição dos mortos, sem a transcendência.[508] O mundo novo sonhado é a transformação deste, com justiça e paz. Este novo envolve toda a criação, o céu e a terra. A teologia pastoral é uma prática teológica voltada para a vida concreta das comunidades cristãs, orientada pela esperança escatológica, que procura traduzir-se em ações concretas no mundo, integrando a fé com as ciências e com toda as dimensões da vida. A teologia parte de um contexto, parte dos sofrimentos e das alegrias, procura a transformação da realidade, a passagem de um mundo velho para um mundo novo.

B) Sobre a ressurreição de Cristo, há um olhar pessoal: Cristo é o primogênito de toda criatura, nele as coisas antigas passam e uma nova criatura ressurge. Com esta introdução, se pode argumentar sobre a antropologia teológica. A antropologia de Moltmann na perspectiva da TP parte de uma correção do modo atual de organização da sociedade moderna. Esta é estruturada em torno das necessidades das pessoas e da divisão de trabalho, sendo resumida no binômio produtores e consumidores. Tal divisão não contempla as relações culturais, religiosas, morais, as tradições, acarretando, então, que as relações sociais se tornem abstratas.[509] O ser humano é considerado em sua própria dignidade e não por origem étnica nacional, ou necessidades.

O pensamento do secularismo ignora as possibilidades de *salvação*, mas deposita em um fundamento material um poder transcendente capaz de influenciar a subjetividade do ser humano. A imposição da técnica nesta interpretação desaparece com a transcendência e com o belo. O mundo é manipulável e tão somente um outro distinto do humano. Sem relações holísticas com o mundo e portador de uma fé em Deus de modo puramente subjetivo, o ser humano recai em um radical isolamento, um humanismo exclusivo, mas que, aliado ao poder econômico, é exclusivo excludente. O desejo de prolongamento da vida, por exemplo, gera certa ironia, pois há um desejo de *imortalidade* ambicionado pela bioengenharia, pela utilização de algoritmos, e o ser humano consegue produzir robôs e Inteligências Artificiais cada vez mais impressionantes, mas ocorre o desprezo pelos limites e uma substituição do *Homo sapiens* pelo *Homo Deus*. É

[508] MOLTMANN, J., Il Dio vivente la pienezza della vita, p. 180.
[509] MOLTMANN, J., Teologia della speranza, p.317.

preciso que se reconheça que o ser humano é no tempo e chamado à eternidade, por isso, o kairós é o milagre no tempo, um novo que nasce a partir do antigo.[510]

A vida humana é abraçada pela vida divina o que é reconhecido em razão da encarnação: "O crucificado inclui toda vida e a faz Sua própria"[511]. Nenhuma vida é menos importante, mesmo com os julgamentos feitos a partir das necessidades especiais de alguma pessoa.

A religião cristã concebe a sociedade moderna como solidariedade humana, uma comunidade na qual o ser humano em contato com o outro volta a si mesmo. A doutrina da Igreja abraça a premissa de comunidade como uma crítica e terapêutica para a sociedade: as pessoas são estimuladas a viverem de forma ativa a própria vida com igualdade e bens comuns com direitos e deveres[512]. Portanto:

> O ser humano é a imagem do Deus vivo. No Cristo crucificado toda pessoa pode se reconhecer, porque o crucificado se reflete em cada um de nós, não importa o quão impedido ele seja. O Filho do Homem crucificado é a imagem visível do Deus invisível, e as pessoas impedidas estão também em sua comunhão. Todas as pessoas em seus impedimentos.
> Quem, entretanto, é uma imagem do Deus vivo, este precisa também ser compreendido como um amado por Deus. E quem é imagem e amado de Deus, este é a honra e o esplendor de Deus neste mundo.[513]

Esta imagem de Deus fomenta a preocupação da teologia política com os DH, para que o ser humano chegue a corresponder a Deus na história, encontre a paz. É imperativo que as instituições, a economia e o Estado respeitem a dignidade do ser humano. Cada indivíduo é de fato único, é uma pessoa, um sacramento. Não é coisa, ou simples mão de obra ou mercadoria. A semelhança do ser humano com Deus não se reduz ao seu íntimo, todo o seu ser corresponde a Deus.[514] A imagem divina fundamenta o domínio sobre a terra conforme a narrativa do livro de Gênesis. A diferença deste domínio enquanto mandato divino e da manipulação exclusivamente técnica é da ordem da caridade, pois Deus ama tudo o que criou.

Em suma, a convivência do ser humano é com o todo criado, com o outro, com a natureza, árvores, plantas e animais que constituem relações e que são recíprocas. O oxigênio, vital para a humanidade, é produzido pela natureza, logo,

---

[510] MOLTMANN, J., La teologia politica del mondo moderno, p.145-149.
[511] MOLTMANN, J., Diaconia no horizonte do Reino de Deus, p.80.
[512] MOLTMANN, J., Teologia della speranza, p. 326-327.
[513] MOLTMANN, J., Diaconia no horizonte do Reino de Deus, p. 82.
[514] MOLTMANN, J., La dignidade humana, p. 19.

se tudo dependesse do ser humano, a sua extinção já seria realidade e o *domínio* seria exclusivo da técnica e da ciência, pois a vida não mais existiria. A crítica teológica está no paradoxo da busca pelo humanismo exclusivo e que utilizando relações apenas com a técnica extermina a subjetividade, traduzindo o domínio em coisificar tudo o que existe.[515] É importante reforçar que a presença de Deus na criação se dá pelo espírito vivificador, assegurando então que a sua manifestação será consolidada sempre nas relações.

Compete ainda refletir sobre a liberdade religiosa em uma sociedade secularizada. Ela é uma garantia ao desenvolvimento do ser humano. Todo indivíduo tem o direito de professar a fé sem sofrer discriminação. É um direito que fortalece a democracia e valoriza o respeito mútuo na sociedade. A mensagem do cristianismo garante os DH e correspondente ao intuito da ONU em sua declaração sobre os Direitos Humanos, em 1948, pois ao proclamar o Evangelho se anuncia a graça divina que assegura a dignidade de todo o gênero humano com a garantia de respeito aos seus direitos fundamentais e convida à reconciliação, ou seja, mediante a esperança e o amor, deseja terminar com o pecado inumano abrindo possiblidades de futuro.[516]

A Antropologia teológica com a perspectiva da TP ajuda a corrigir este futuro, pois, diante do mal e do pecado social, a constante luta de classes agrava o índice de enfermidades psíquicas. Sem o futuro aberto, o ser humano adoece e pode buscar subterfúgios em narcóticos ou abandonar os planos um dia empreendidos. O Reino de liberdade é alegria e justiça, paz e salvação. A cruz de Cristo garante a vida, pois nela morrem o preconceito, o racismo, a exploração colonial, o desprezo pela natureza e a falta de sentido.

C) O modo de vida que se estabelece com o ressuscitado é a vida nova no Espírito e neste sentido se pode falar em Teologia Espiritual, uma espiritualidade para a sociedade secular. O cristão recebe a vida nova no momento de seu batismo. A terminologia "novo" designa não uma repetição, mas algo que é único e não retorna, de tal modo que: "Quem 'nasce de novo', conforme Jo 3,3, vê o reino eterno de Deus, o futuro definitivo e eterno desta era passageira do mundo. Quem 'nasce de novo' a partir do Espírito Santo de Deus nasce para a vida eterna" [517].

[515] MOLTMANN, J., La teologia politica del mondo moderno, p. 26.
[516] MOLTMANN, J., La dignidade humana, p. 28.
[517] MOLTMANN, J., A fonte da vida, p. 35.

A espiritualidade é para todos os cristãos, ela não impõe uma ruptura com a estrutura da vida peculiar aos cristãos, haja vista a diferença histórica do estilo de vida monacal religiosa. Também a espiritualidade não se restringe aos sentimentos e emoções e não se identifica com o descrédito daquilo que é carnal. A espiritualidade consiste em viver à imagem e semelhança divinas, abarcando a vida em todas as suas dimensões, o acreditar se desdobra na confiança vital que permeia as expressões da vida, sobretudo a política. Assim escreve Moltmann:

> O Espírito vivificante precisa ser buscado e experimentado integralmente com corpo e a alma e todas as forças, e em comunhão com os outros. É sobre este aspecto que repousa a promessa de sermos imagem de Deus, que fundamenta a expectativa da "ressurreição da carne" e da "nova terra".[518]

A espiritualidade consiste no sequestro do ser humano pelo Espírito vivificador e, assim, onde o Espírito é experimentado acontece o desenvolvimento de uma espiritualidade, a saber: no interior do ser humano há uma espiritualidade do coração, na experiência na "carne do ser humano" há uma espiritualidade da vida, se percebe o Espírito sustentando a terra e o céu, há uma espiritualidade cósmica.[519] O Espírito sopra onde quer e não pode ser considerado estranho ao mundo. O mundo não é a realidade divina, mas é a criação do amor divino, o amor que une e define Deus.

O mundo é reconciliado, digno de confiança, por isso, a escatologia impõe per si uma espiritualidade e esta é encarnada. E o tempo secular tem o seu valor, pois toda vida está para a santificação e o Espírito concede as forças vitais, a saber: o amor, a esperança, o repouso e a fé. A espiritualidade da vida desperta todos os sentidos e o amor atrai o ser humano ao outro, saindo de suas reclusões e interesses egoístas, egolatrias ou vaidades. Ao possuir esta nova energia o ser humano caminha relacionando-se e solidário ao outro, tornando-se amante da vida. A esperança, por sua vez, abre novos horizontes de futuro tensionando todo presente para o melhor que virá, mesmo com as sombras dos círculos viciosos de morte. O repouso promove a ascese e a purificação dos sentidos conforme o testemunho bíblico do sétimo dia e do domingo. O descanso coopera para degustar a vida, nos reencontros necessários, quer com pessoas quer consigo mesmo, e corresponde a

[518] MOLTMANN, J., A fonte da vida, p. 86.
[519] MOLTMANN, J., Il Dio vivente e la pienezza della vita, p. 160.

uma crítica a qualquer abuso de forma de exploração do trabalho do ser humano. A fé cristã concebe um Deus próximo que está para a vida a todo momento, de tal forma que Deus não é visto por ser distante, mas por ser muito próximo. Compete que Deus seja percebido em todas as coisas, o estupor espiritual remete a uma espiritualidade cósmica e com empenho histórico.[520]

D) A teologia da criação evoca uma comunhão com todo o criado, uma relação saudável e sustentável com os anseios do ser humano e o reconhecimento da sua transcendência, afinal, "todas as criaturas são individuações da comunhão criatural e manifestações do Espírito divino"[521]. O aspecto escatológico da criação a faz ter por característica a sua "abertura", ou seja, sua orientação ao futuro comum.

A orientação orbita em torno da ecologia, o habitar a casa comum.[522] A semântica tem ponto fulcral no termo "casa" compreendido de forma trinitária. O Criador possui relação com a sua criatura e a acompanha em direção ao seu fim, mantendo a vida até que exista um novo céu e uma nova terra. Esta dimensão teológica é intrinsicamente unida à antropológica, pois, sem a reconciliação com o modo de vida almejando uma autêntica simbiose, a existência corre sérios riscos.

O sentido escatológico da teologia da criação aberta para o futuro corrobora o empenho histórico da fé, pois isto significa dizer que a abertura é para o Reino vindouro e, neste caminho, o ser humano é (co)responsável pela preparação para o novo tempo, isto é, a natureza coopera com a graça. O agir sobre a criação precisa ser messiânico e não destrutivo, consistindo em um testemunho da esperança. Esta postura teológica supera a dicotomia Deus e mundo, mas articula, politicamente, Deus no mundo.

A natureza será "casa" para o ser humano somente com o respeito aos ciclos naturais da própria natureza, sem a destruição, conforme visto no capítulo anterior sobre os círculos diabólicos. A casa é o direito do ser humano na natureza, a habitação, por isso, o primeiro direito, isto é, o trabalho, precisa ser conjugado da maneira justa.[523] O respeito à natureza, segundo a teologia política, consiste no

---

[520] MOLTMANN, J., Il Dio vivente e la pienezza della vita, p. 170-172.
[521] MOLTMANN, J., Dio nella creazione, p. 125 (a tradução é nossa) "Tutte le creature sono individuazione della comunione creaturale e manifestazioni dello Spirito divino."
[522] Neste sentido percebe-se que a teologia ecológica está inserida nesta reflexão. Ela não é uma instância subordinada, mas continua como perspectiva complementar e indissociável.
[523] MOLTMANN, J., Dio nella creazione, p. 63.

reconhecimento dos direitos da criação. Existem os DH e os direitos da criação, que precisam encontrar o justo equilíbrio. A legislação bíblica no que diz respeito ao sábado é orientada ao ser humano, aos animais, à terra.[524] Dito isto, os avanços científicos, o desejo de respostas do ser humano na manipulação da natureza exigem esta ética com a casa comum e legislação suficiente para atingir o justo equilíbrio.

O Magistério da Igreja católica possui esta reflexão sobre o modo de conceituar e relacionar-se com a natureza. Sempre que utilizado apenas em vista do lucro, as consequências são graves para a vida da humanidade (LS n. 81). O novo *ethos* será apreendido conforme a práxis, na repetição contínua da estrutura da legislação. Por isso, a TP ilumina o diálogo em prol dessas diretrizes de ações na natureza.

Os problemas climáticos assolam as regiões do mundo com enchentes, secas, queimadas, e isto afeta a agricultura, a pecuária, a topografia, extingue espécies de animais, interfere na subsistência de comunidades, a emissão de carbono prejudica a qualidade de vida, gera violência e injustiças. Portanto, as crises ambientais não são separadas das crises sociais. O projeto é integral, no sentido de que, cuidando da natureza, combate a pobreza e cuida dos excluídos (LS n. 141). Os projetos ambientalmente corretos precisam ser viabilizados economicamente, preservando a vida natural e a vida humana ao redor. Nisto consiste a sustentabilidade, um novo paradigma de desenvolvimento. A percepção da criação como um modo de relação aberta ao futuro é já uma crítica ao sistema econômico industrial que pensa seus produtos com uma obsolescência programada, o que fomenta o consumismo como critério de juízo sobre a própria vida do ser humano.

Moltmann, com a proposta de uma "reforma verde" da teologia, irrompe no estilo de vida e espiritualidade para os dias atuais, superando o antropocentrismo teológico.[525] Graças à ressureição de Cristo, tudo foi reconciliado – o mundo e tudo o que nele existe.

E) Os valores cristãos operam uma atmosfera de festa, pois o centro de sua existência é o Cristo ressuscitado, que sempre teve uma vida festiva culminando em sua morte e ressurreição. Ao distanciar-se do modelo protestante clássico de compreender as funções religiosas como aquele "servir sem regozijar", Moltmann

[524] MOLTMANN, J., O futuro da criação, p. 57.
[525] MOLTMANN, J., Teologia politica del mondo moderno, p.181.

sublinha a dimensão pascal para transformação da vida.[526] Neste sentido, é abordada a temática litúrgica, a eucaristia como sacramento da memória e da esperança.

> A *festa da ressurreição* não é uma incursão religiosa no céu religioso, mas se realiza sobre a terra e na história mesma. Conecta a recordação à esperança e o passado ao futuro e representa esta conexão como transformação: a atualização eucarística da paixão e morte de Jesus "na noite na qual foi traído..." é esperança no *modus* da memória. A atualização eucarística do futuro reino de Deus é memória no *modus* da esperança "até que venha". [527]

Compreendendo a liturgia como este serviço ao público, uma promoção da alegria e da liberdade, é possível constatar que não se trata de uma tradução simples e trivial da palavra "festa", mas o impacto da ressurreição que refuta a impostação da sociedade industrial que valoriza a vida apenas na utilidade. Fixa aqui uma crítica ao pensamento de Karl Marx ao definir a religião como ópio, sofrimento do povo. A alegria invade a existência e esta é celebrada.[528] A cruz de Cristo envolve a alegria e a dor, contudo, com a devida consciência de que a alegria da vida não pode aceitar a destruição que se impõe.

Uma síntese dos tempos litúrgicos pode ser assim apresentada na perspectiva de uma TP:

> Deve ser observado que as grandes festas cristãs não são distribuídas de modo igual no decorrer do ano, mas se encontram em sua primeira metade e se concentram, então na primavera. A primavera inicia no inverno com o solstício de inverno, se acorda a Páscoa com as gemas das flores e das árvores e chega à plena floração em Pentecostes. Inicia com o nascimento de um menino na manjedoura e termina com a efusão do Espírito "sobre toda carne". Neste modo se deseja dizer com eficácia que, com a vinda de Cristo e do Espírito de Deus no nosso mundo, começa a primavera da vida eterna em meio a esta vida mortal e nesta natura sempre caótica. E esta vida humana vivida é elevada e inserida na eterna vida divina, e esta natura caótica é transformada na nova criação.[529]

---

[526] MOLTMANN, J., Il Dio e la pienezza della vita, p.194.

[527] MOLTMANN, J., Il Dio vivente e la pienezza della vita, p.196 (a tradução é nossa). "La festa della risurrezione non è un'incursione religiosa nel cielo religiosa, ma si svolge sulla terra nella storia stessa. Collega il recorda alla speranza e il passato al futuro e rappresenta questo collegamento come trasformazione: l'attualizzazione eucarística della passione e morte di Gesù "nella notte in cui fui tradito..." è speranza nel *modus* della memoria. L'attualizzazione eucarística del futuro regno di Dio è memoria nel *modus* della speranza, "finché verrá"."

[528] Sobre a temática da alegria na vida cristã, ver a encíclica do papa Francisco *Evangelii Gaudium*.

[529] MOLTMANN, J., Il Dio vivente e la pienezza delal vita, p.63 (a tradução é nossa). "Va osservato che le grandi feste Cristiane non sono distribuite in modo uguale nel corso dell'anno, ma si trovano nella sua prima metà e si concentrano quindi in primavera. La primavera inizia in inverno com il solstizio d'inverno, si ridesta a Pasqua com le gemme dei fiori e degli Alberi e arriva alla piena fioritura a Pentecoste. Inizia com la nascita di um bambino nella mangiatoia e finisce con l'effusione dello Spirito "su ogni carne". In questo modo si vuol dire com eficácia che, con la venuta di Cristo e dello Spirito di Dio nel nostro mondo, incomincia la primavera della vita eterna in mezzo a questa

A vida é plena de Deus e a esperança é a antecipação da alegria no mundo de Deus. A liturgia ao serviço da vida permite ao homem a liberdade, isto é, exercer o seu direito de resistência, sem subtrair-se às utopias de seu tempo.[530] As utopias fecham o ser humano em si mesmo, não o abrem à verdade, à relação com o outro. Por isso, a culto que agrada a Deus é alimentando com a doação diária e sua transformação em misericórdia e justiça (GE n. 104).

É importante salientar a delicada missão na pregação cristã em enfatizar a necessidade do engajamento político de seus membros. A liturgia possui também o objetivo de congregar as diferentes pessoas no mesmo espírito *religioso*, contudo, a diferença subjetiva e partidária pode ser muito acentuada, sobretudo com a polarização política. O equilíbrio entre abordar questões sociais e evitar polarização é minucioso, pois a homília e a pregação não podem promover agendas políticas em detrimento do anúncio do Evangelho. Seguindo esta semântica, Giacomo Coccolini sintetiza o conceito de política em Bento XVI:

> O modo de considerar o âmbito político da parte de Ratzinger é, em outros termos, de ordem teológica: ver o ser humano constitutivamente aberto ao espiritual (antropologia teológica), que vai constantemente purificado pelo logos de uma razão (teologia fundamental). Esta é também dom do alto (teologia da revelação), mas, concomitantemente, considera o ser humano chamado a viver a própria condição política como uma "ordenação da criação" (Rm 13), que tem como escopo o bem comum.[531]

A assembleia cristã é um sacramento, é um povo reunido na unidade da Trindade e exerce participação ativa na liturgia que oferece agora luzes para o encontro desta Igreja celebrativa com as situações do mundo, para celebrar a salvação de Cristo. No mundo há as contradições, o grito por justiça, a necessidade de amor.[532] E, neste ponto, a possibilidade do "compromisso comunitário", segundo a expressão do papa Francisco na *Evangelii Gaudium* n. 52. A Palavra de Deus

---

vita mortale e in questa natura spessoa caotica. E questa vita umana vissuta viene elevata e inserita nell'eternita vita divina, e questa natura caotica è trasformata nella nuova creazione."

[530] MOLTMANN, J., Dio nel progetto del mondo moderno, p.28.

[531] COCCOLINI, G., Elementi teologico-politici del magistero di Benedetto XVI, p. 217 (a tradução é nossa) "Il modo di considerare l'ambito politico, da parte di Ratzinger è, in altri termini, di ordine teologico: vede l'essere umano costitutivamente aperto allo spirituale (antropologia teologica), che va costantemente purificato dal logos di una ragione (teologia fondamentale). Questa è anche dono dall'alto (teologia della rivelazione) ma, al contempo, considera l'essere umano chiamato a vivere la propria condizione politica come un «ordinamento della creazione» (Rm 13), che ha come scopo il *bonum commune*."

[532] COLA, G., O sacramento assembleia, p 215.

conecta o ser humano à sua realidade mundana, o situa a uma nova realidade possível, a uma vida nova e o envia à realidade do mundo – com a consciência crítico-transformadora de toda força política com pretensão totalitária. Sabe que a salvação entra em conflito com este domínio. Por isso, uma "pregação política" orbita em torno do senhorio de Cristo[533].

> Deus nos habilita realmente a viver na fé nossa quotidianidade e nossa realidade política: Deus nos acompanha também no profano. Deus nos liberta para viver no mundo; por isto, na determinação de normas éticas, a pregação política não pode ceder a uma falsa alternativa entre lei e evangelho, justiça e graça ou razão e amor.[534]

A neutralidade política consiste em uma ilusão, pois ela pode sancionar o poder dominante com as suas medidas que desfavorecem a vida, atacam a democracia e esta exige responsabilidade política dos cidadãos e das instituições. Certos arranjos políticos são uteis à sociedade, contudo, não são eticamente sustentáveis. A palavra de Deus oferece o "partido" da Igreja ao proclamar os valores da justiça, da misericórdia, da paz e a salvação para os pobres, a cura aos doentes. Portanto, é a palavra de Deus que tem a decisão final, não apenas anseios humanos – neste sentido – impelidos pelo desejo de poder. Os valores humanitários pregados pela Igreja exigem tomadas de decisões políticas, pois na realidade "penúltima" antecipa o "último" escatológico. A Igreja dialoga com a sociedade e não promove monólogos em seu púlpito.

A liturgia precisa tocar o centro da vida para que o Evangelho se torne vida mediante a pregação da Igreja. A fé ilumina a realidade e o silêncio pode ser conivente com a injustiça, logo, um instrumento da política da morte. A liturgia,

---

[533] Importante destacar a solenidade de Nosso Senhor Jesus Cristo, Rei do universo, instituída pelo papa Pio XI com a Carta Encíclica *Quas Primas*, de 11 de dezembro de 1925. O tempo estava marcado com aspectos turvos e sombrios e com a festa litúrgica o objetivo era promover a militância católica e ajudar a sociedade com os valores cristãos. Neste sentido, dom Oscar Romero assevera que a missão da Igreja consiste em salvar o mundo em sua totalidade: "A dimensão política da fé nada mais é que a resposta da Igreja às exigências do mundo real sociopolítico em que vive. Descobrimos que esta exigência é primária para a fé, mas que a Igreja não se considera uma instituição política que vai competir com outras, nem possui mecanismos políticos próprios. Muito menos deseja nossa Igreja uma liderança política. Trata-se de algo mais profundo e evangélico; trata-se da verdadeira opção pelos pobres, de encarnar-se no mundo, de anunciar uma Boa Nova, de dar aos pobres uma esperança, de impeli-los a uma práxis libertadora, defender sua causa e participar de seu destino" (ROMERO, O., A dimensão política da fé a partir da opção, p. 502).

[534] JOSUTTIS, M., El problema de la predicación política, p. 189 (a tradução é nossa) "Dios nos habilita realmente a vivir en la fe nuestra cotidianeidad y nuestra realidad política: Dios nos acompanha también en lo profano. Dios nos libera para viver en el mundo; por esto, en la determinación de normas éticas, la predicación política no puede ceder a una falsa alternativa entre ley y evangelio, justicia y gracia o razón y amor."

portanto, não pode ser compreendida como uma ilha com discursos edificantes, mas sem considerar o mundo político, onde há ditaduras, violências, não é por ela que virá uma politização da Igreja e da teologia.[535] A escatologia não é reduzida quando se conecta o Evangelho à lei, quando se reflete sobre o compromisso necessário na história. A escatologia é a práxis da doutrina da esperança, não a ilustração do "além", mas o início de uma hermenêutica da história, como será interpretada e quais posicionamentos iluminará. Trata-se da *prolepsis* do Reino, um *ethos* ativo a serviço da caridade e da transformação do mundo.

A Igreja não pode negligenciar a sua particularidade, isto é, o Reino. Por esta razão, a Igreja continua alicerçada em sua origem e identidade e isto sustenta a sua relevância pública, o anúncio do Reino é um modo de corresponsabilidade política. O exercício da corresponsabilidade significa que a Igreja busca humanamente iluminar a forma do Estado, ciente dos limiteis de qualquer realização humana neste domínio.[536] A sua obediência à comunidade civil é não se apropriar do poder terreno, mas em ser sal e luz.[537]

Os cristãos discernem e elegem a possibilidade de plano de governo, cuja realização seja um reflexo do conteúdo de sua esperança, na qual o Reino não seja sufocado, portanto, a ação política do cristão é uma expressão pública da sua fé, é a proclamação da sua fidelidade ao caminho da Igreja na história, que faz da sociedade um sinal do Reino, que não aceita dicotomia entre sociedade e Reino. "Fazer política" é uma forma de empenho histórico, transpor o Evangelho na vida política: fundado em Deus, o desejo de futuro do ser humano não passará pelo desprezo à vida, as transações de mercado com lucros astronômicos não podem se fazer cegas à dor, à pobreza e à economia dos países mais desprotegidos, ou seja, o futuro não pode pisotear o presente.

A Igreja será oposição a um Deus-Estado. Os DH e os direitos da terra sendo respeitados evitam a tirania e a anarquia. Recordar-se sempre das vítimas e dos pobres remete à memória daquele que veio atrás do que estava perdido; por

---

[535] JOSUTTIS, M., El problema de la predicación política, p. 193.
[536] BARTH, K., Comunidad Cristiana y comunidad civil, p. 89.
[537] Algumas situações corroboram o discurso apresentado. No dia 3 de setembro de 2024, a Conferência Episcopal Venezuelana enfatizou a separação entre os poderes religiosos e políticos governamentais. O presidente do dito país, em uma estratégia política decretou a antecipação do Natal para o dia 1 de outubro. Por sua vez, a Conferência se manifesta que o Natal não pode ser utilizado para propaganda nem para fins políticos bem específicos (disponível em: https://www.acidigital.com/noticia/59075/conferencia-episcopal-da-venezuela-critica-antecipacao-do-natal-por-maduro. Acesso em: 10 out 2024).

consequência, a ação política da Igreja é uma diaconia no combate pela justiça social.[538] O profetismo da Igreja considera patológico um poder que não seja traduzido em serviço.

5.4
Reino de Deus: justiça e poder

Teologizar sobre a escatologia e secularização em um primeiro instante parece um oxímoro, contudo, a secularização é uma oportunidade para a reflexão cristã, pois sabe que, sustentada pela verdade do Evangelho, precisa traduzir-se em ações concretas e de forma sistemática, o que, neste caso se dá pela teologia política. O princípio de cada uma, escatologia e secularização, está em Deus criador e meta de todas as coisas. O segundo capítulo deste trabalho abordou as nuances do conceito de secularização incluindo a possibilidade de tratar a temática no plural, secularizações, com o objetivo de especificar o tempo presente com as suas promessas de desenvolvimento humano e técnico-científico, enquanto a religião, a partir da revelação, propiciou o surgimento desta era secular e pensa a sua identidade e missão.

A secularização não significa o desaparecimento do sentimento religioso ou desrespeito à natureza, é antes uma característica histórica e cultural. A reflexão de Charles Taylor e Harvey Cox, por exemplo, segue esta semântica de uma nova estrutura social e filosófica, uma nova forma de organização da vida e da subjetividade, na qual o ser humano pode aderir livremente à crença ou instituições. O debate sobre a secularização não segue apenas uma única vertente e, classicamente, vinculado à possibilidade da existência ou não da religião, logo não pode ser reduzido ao debate religioso.[539] A cultura religiosa possui íntima ligação com a cultura política e intelectual, de tal forma que o caráter nacional e o caráter religioso se entrelaçam. Existem fronteiras que separam religião e política, mas o sentimento ou subjetividade coletiva são determinantes. Portanto, "Deus está morto" não é factível.

Existem ritos repetidos ao longo dos tempos, mas com implicações diferentes e estes significados diferentes importam à reflexão sobre a secularização bem como à postura política diante destes rituais, se há hostilidade ou acolhida ou

[538] BARTH, K., Comunidad Cristiana y comunidad civil, p. 91.
[539] COSTA, P., La città post-secolare, p.14.

oportunismos. Importante pensar o real significado e impacto sobre a substituição dos termos religião e fé por espiritualidade, pois a mudança diante da instituições religiosas, políticas ou comunitárias tende a encontrar correspondências.[540]

É fato que o número de adeptos às religiões na sociedade secular ou sociedade laica diminuiu, contudo, este fenômeno pode não ser sinônimo do desencantamento do mundo, também é apreendido como a "saída da religião", ou seja, o fim da era das religiões.[541] O cristianismo possui um significado diferente de sua missão, a Igreja sabe que é instrumento do Reino e não o próprio Reino. Pode acontecer que alguma ciência ou instituição tenha a ambição de tornar-se absoluta para solucionar os problemas do mundo, erguendo-se como o "tipo" pronto do futuro. Estas posturas retomam a ideia de um milenarismo, um reino histórico, enquanto a Igreja, seguindo a verdade do Evangelho, compromete-se com um "chiliasmo escatológico"[542].

Algumas religiões propagam um modelo de espiritualidade com características puramente individualistas, vivendo uma forma egocêntrica no mundo e defendendo a não solidariedade com os conflitos sociais, isto é, religião sem responsabilidade social. Outras religiões, por sua vez, propagam espiritualidades sem Deus, no sentido de uma busca por satisfações pessoais, sem o enfrentamento das questões temporais e a busca pela Verdade. Tal modo de organizar a vida sem Deus, religiosa ou politicamente, é a configuração de um humanismo absoluto que rejeita a possibilidades de outros humanismos e, então, percebe a concepção cristã de ser humano como uma deterioração da evolução. Neste sentido, em Henri de Lubac, encontra-se uma observação necessária e visionária, pois antecipa questões relevantes:

> A terra, que sem Deus, poderia cessar de ser um caos somente para tornar-se um cárcere, é na realidade o campo magnífico e doloroso no qual se elabora o nosso destino eterno. Assim a fé em Deus, que nada mais irá arrancar do coração do homem, é a única chama na qual se conserva, humana e divina, a nossa esperança.[543]

---

[540] MARTIN, D., On secularization, p. 55. Compete uma reflexão sobre a semântica de "rito" celebrado na secularização. O rito de um modo secular, o rito social, psicológico. Ele é identificado como um elemento não ligado apenas à religião, mas algo relativo aos ritmos e passagens da vida dos indivíduos. É uma leitura profana do rito, mas que entra perfeitamente na dimensão religiosa, quase que como um decalque, pois o rito se relaciona às passagens, a momentos marcantes e definitivos na vida das pessoas. Salvo os aspectos sacramentais, da graça.

[541] GAUCHET, M., El desencantamiento del mundo, p. 145.

[542] MOLTMANN, J., L'avvento di Dio, p. 216.

[543] LUBAC, H., Il drama dell'umanesimo ateo, p. 10 (a tradução é nossa) "La terra, che, senza Dio, potrebbe cessare di essere un caos solo per diventare un carcere, è in realtà il campo magnifico e

O cristianismo possui identidade singular em relação à forma de poder político. Há uma pública proibição da violência, um apelo à paz e respeito às diferenças culturais e religiosas e ergue-se como um sinal de reconciliação entre os povos, almejando que não sejam apenas interesses pessoais. Desta forma, a Igreja é profética, e, pela mesma razão, sofre refutações, gerando paradoxos dentro do próprio cristianismo. O modo de exercer esta influência política é também poder e não pode ser completamente secularizado, por exemplo: a sabedoria da cruz não pode se tornar a violência da cruz no sentido de expandir-se enquanto império.[544]

Por diversas razões históricas, a comunidade primitiva estruturou-se de diferentes formas e, em determinadas circunstâncias, assimilando o que é próprio do tempo, se fez também poder no tempo conforme a mentalidade política vigente. Lutas internas foram travadas bem como debates públicos e personalidades foram suscitadas como uma luz para o ser da Igreja, tais como Francisco de Assis, Catarina de Sena, entre outros, e teólogos com as suas reflexões dentro da Igreja que confirmavam a sua identidade e missão.

O cristianismo não é apenas uma religião, ele está entrelaçado com a civilização, e ele é o responsável por significativos avanços culturais na história da sociedade, por isto, é contraditório argumentar que o cristianismo se indispõe com as ciências e a técnica. Com o atraso da parusia, a Igreja começa a elaborar a sua teologia, precisa responder aos sinais dos tempos. No sentido de dar razões da própria esperança, se pode constatar que a Igreja possui a capacidade de dialogar com todos os povos e culturas.

A teologia, para a Igreja, é um instrumento de liberdade e fidelidade. É liberdade diante do mundo e suas estruturas, pois a Igreja é escatológica, o cristianismo é um movimento escatológico e, por isso, quem vive na Igreja vive de modo diferente, possui uma orientação prática naquilo que professa. Assim, se percebe a crítica diante de uma postura eclesial que se identifica com o próprio Reino:

> Por assumir uma atitude livre em seus confrontos, esta [a teologia crítica] poderá ser para o cristianismo uma proteção contra todas as teologias que são convencidas de representá-lo reconciliando-o com o mundo, e que, pela indiferença nos confrontos

doloroso, in cui si elabora il nostro destino eterno. Così la fede in Dio, che nulla mai strapperà dal cuore dell'uomo, è la sola fiamma in cui si conserva, umana e divina, la nostra speranza".

[544] MARTIN, D., On secularization, p. 186.

> da sua concepção de vida, ou o secam reduzindo-o a uma ortodoxia vazia, que o separa completamente do mundo, ou o abaixam até a mundanidade, e o deixam desaparecer nela. A tais teologias, a teologia crítica deverá objetar que essas arrastam pelo mundo, sobre o nome de cristianismo, uma coisa irreal, à qual é subtraído próprio aquilo que é a sua alma, vale dizer a negação do mundo.[545]

Isto vale dizer que toda a estrutura visível da Igreja e de sua reflexão precisa estar orientada para o Reino de Deus. A Igreja é a comunidade não para o encontro egocêntrico do ser humano consigo mesmo, mas para o êxodo, para caminhar em direção à promessa, é a Igreja comunidade do êxodo. A Igreja é arauto e aurora deste Reino, fazendo espaço para a soberania divina em si mesma e contribuindo para este fim em seus contextos. O Reino ocupa a primícia do pensamento, antes da Igreja, antes do Estado, antes da economia, pois quando ele acontece existe a Igreja viva, o Estado livre e a justiça. Assim, a Igreja caminha em direção ao Reino e o Reino vem em direção à Igreja:

> *A orientação extrovertida da igreja em direção ao reino de Deus* deve de novo prender o lugar da orientação moderna introvertida do reino de Deus em direção à igreja. A igreja não é o fim a si mesma, mas existe em ordem à "causa de Jesus". Todos os seus próprios interesses – conservação do seu patrimônio, potencialidade de sua influência – são propostas ao interesse do reino de Deus, de outra forma são injustificadas. Se o espírito e a instituição da igreja correspondem ao reino de Deus, então essa é a Igreja de Cristo. Mas se contradizem o reino de Deus, então a igreja perde qualquer direito de ser e se torna uma comunidade religiosa supérflua.[546]

Dito isto, torna-se forte a recordação de que o Reino de Deus é próximo e o é em Jesus. Por conseguinte, o discipulado de Jesus é uma resposta ao Reino com a

---

[545] OVERBECK, F., Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi, p.91 (a tradução é nossa) "Pur assumendo un atteggiamento libero nei suoi confronti, essa [la teologia critica] potrà essere per il Cristianesimo una protezione contro tutte le teologie che sono convinte di rappresentarlo conciliandolo con il mondo, e che, per indifferenza nei confronti della sua concezione della vita, o lo inaridiscono riducendolo a una vuota ortodossia, che lo separa completamente dal mondo, oppure lo abbassano fino alla mondanità, e lo lasciano sparire in essa. A tali teologie la teologia critica dovrà obbiettare che esse trascinano per il mondo, sotto il nome di Cristianesimo, una cosa irreale, alla quale è stato sottratto proprio ciò che è la sua anima, vale a dire la negazione del mondo". Franz Overbeck viveu no final do século IXX e início do século XX, tendo como cenário a utilização do método histórico-crítico utilizado como explicação do dogma e a linguagem era a da teologia liberal. Ele propõe a teologia crítica e concebe o cristianismo como um modo de estar no mundo e o cristianismo nega o mundo porque espera o fim. Portanto, não se trata de uma negatividade, de uma fuga do mundo, mas relativizando o tempo presente o cristão se faz servo do próximo.

[546] MOLTMANN, J., Chi è Cristo per noi oggi?, p.32 (a tradução é nossa) "*L'orientamento estroverso della chiesa verso il regno di Dio* deve di nuovo prenderei l posto dell'orientamento moderno introverso del regno di Dio verso la chiesa. La chiesa non è fine a se stessa, ma existe in ordine alla 'causa di Gesù'. Tutti i suoi propri interessi – conservazione del suo patrimônio, potenziemtneo del suo influsso – vanno proposti all'interesse del regno di Dio, altrimenti sono ingiustificati. Se lo spirito e l'instituzione della chiesa corrispondono al regno di Dio, allora essa è la chies adi Cristo. Ma se contraddicono il regno di Dio, allor ala chiesa perde qualsiasi diritto di esistere e diventa una comunità religiosa superflua."

própria vida: Dedicar-se a Jesus consiste em dedicar-se ao Reino, pois são inseparáveis. Neste sentido, o Reino de Deus é objeto de esperança e de experiência segundo a comunhão com Jesus.[547] As experiências com o Cristo, com os seus milagres e o modo de falar do Reino o fazem ser de maneira sensível e ao mesmo tempo indicam a transformação desta realidade presente.

Seguindo este raciocínio, o Reino é um "acontecimento, pelo qual Deus começa a reinar e agir como rei ou Senhor; é uma ação, portanto, pela qual Deus manifesta seu ser-Deus no mundo dos humanos"[548]. O Reino de Deus acontece onde Deus é soberano, é, neste sentido, um acontecimento na história e o final escatológico é o conceito de *Basileia tou Theou*.

Toda a ação da Igreja é funcional para o futuro do Reino de Deus, para o ser interno e principalmente para toda a criação. Assim, a vida da Igreja é uma vocação ao mundo e não ao mero egocentrismo do indivíduo, mas consolida a espera escatológica para justiça, a humanização e a paz.[549] A Igreja, instrumento do Reino, não se fecha no círculo do vitimismo, como um pequeno rebanho que subsiste na sociedade secularizada, oprimida pela perseguição que pode sofrer, pois todo fechamento da Igreja em si mesma, atrás das trincheiras da autodefesa, favorece os círculos de morte.[550] A esperança escatológica movimenta a Igreja verticalmente e horizontalmente, de tal forma que a fé da Igreja opera na forma de amor político.[551] De fato, o auxílio espiritual e técnico é ineficiente se há graves problemas políticos, a caridade não atingirá o máximo de sua intenção onde a política obstrui a vida.

A solidariedade para com o próximo, ou na linguagem cristã, a caridade, é uma índole escatológica[552]. O Concílio Vaticano II refuta a doutrina que perverte a realidade, como pode ser observado na GS:

> A Igreja ensina, além disso, que a esperança escatológica não diminui a importância das tarefas terrestres, mas antes apoia o seu cumprimento com motivos novos. Faltando ao contrário o fundamento divino e a esperança da vida eterna, a dignidade do homem é prejudicada de modo gravíssimo, como se vê hoje com frequência; e os

[547] MOLTMANN, J., Chi è Cristo per noi oggi?, p.23.
[548] SCHILLEBEECKX, E., Jesus a história de um vivente, p.135
[549] MOLTMANN, J., Teologia della speranza, p. 337.
[550] MOLTMANN, J., Il Dio crocifisso, p. 30.
[551] LAURENTIN, R., Novas dimensões do amor, p. 112.
[552] O mistério celebrado na liturgia cristã possui em Cristo a aspiração a uma vida nova e com a inspiração do Evangelho associada a leitura do Antigo e Novo Testamento, se conserva todo o contexto histórico experiencial, de tal modo que observando o contexto atual, há um empenho para a transformação deste mundo já no *hoje* da história. A *Sacrosanctum Concilium* no n. 2 destaca a unidade do visível com o invisível já subordina o tempo presente à cidade futura.

> enigmas da vida e da morte, da culpa e da dor, continuam sem solução: assim os homens muitas vezes são lançados ao desespero. (GS n. 21)

A caridade é vivida dentro e fora da estrutura eclesial, sobretudo com as pessoas em condições de "vida periféricas". O conceito polissêmico de pobreza abrange as periferias existenciais, os que sofrem perseguição, enfim, todos os necessitados deste mundo. Portanto, a escolha do termo "caridade" reforça a intenção de articular a reflexão sobre a índole escatológica da Igreja, pois termos como solidariedade e filantropia não atingem o natural cristão, ou seja, a caridade – ágape – derramada no coração do ser humano.[553]

A caridade é manifestada também ao inimigo conforme a narrativa de Mt 5,44. Estes dados transcendem as realidades políticas instauradas em torno do binômio amigo-inimigo e revelam que a atenção aos "esconderijos" de Cristo também transcende o modo de vê-lo presente apenas em seus representantes oficiais. A caridade vivida em todas as dimensões da vida gera políticas justas, gera a justiça. Para Bento XVI, a justiça é a razão de ser da política, caso contrário ela (a política) seria reduzida a uma mera técnica de ordenamento. Assim escreve: "A justiça é o objetivo e, consequentemente, também a medida intrínseca de toda política" (DCE n. 28).

A práxis cristã é de esperança para este mundo. Entre as contradições da cruz e ressurreição, há o imperativo escatológico de empenhar-se pela justiça, pois a história é aberta e encaminha-se para o *eschaton* – assim, toda a vida, esta e a futura, é em Cristo. A justiça culmina para a vida em Cristo, αὐτοβασιλεία (autobasileia) e Jesus prometeu a justiça em Deus. Com isso, é preciso conceituar o termo justiça:

> Justiça significa "estar em ordem", encontrar-se na relação justa, significa correspondência e harmonia e, neste sentido, está próxima de "verdade". Mas justiça significa também "ser capaz de existir", ter consistência, encontrar razão para existir e assim é um conceito próximo de "existência". [...] A justiça de Yaveh é fidelidade à aliança [...] (os seres humanos) alcançam a justiça não só para com Deus, mas também entre si e em relação às coisas.[554]

---

[553] GIARDINI, F.; A., GIARDINI, L'indole escatologica della carità verso il prossimo, p. 584.

[554] MOLTMANN, J., Teologia della speranza, p. 208-209 (a tradução é nossa) "Giustizia significa 'essere in ordine', stare in un giusto rapporto; significa corrispondenza e armonia, e in questo senso è promissa alla 'verità'. Giustizia però vuol anche dire 'capacità di sussistere', aver consisteza, trovare uma base per esistere, e in questo senso è prossima all'esistere empírico. [...] La giustizia di Jahwe `la sua fedeltà al patto. [...] (gli uomini) Essi si trovano nella giusta relazione non soltanto con Dio, ma anche tra di loro e verso le cose."

Portanto, a justiça é a abertura a uma vida melhor, ao futuro, a Deus, ao próximo e às coisas. Tudo será transformado em Deus – a justiça é empírica. Recorre que o Evangelho será sempre o anúncio a serviço da vida. As sombras da sociedade secularizada geram relações oportunistas que, por sua vez, geram pessoas marginalizadas e isto não é justiça. Uma visão antropológica orientada pela TP almeja uma relação justa formando comunidades, isto é, relação forjadas "desde baixo", o que resultaria na diminuição da pobreza e da separação das pessoas.[555] O egoísmo individual está associado ao "egoísmo atual da sociedade", fruto da propagação da exclusividade da subjetividade.

A justiça com a criação reconcilia a opressão feita a partir da secularização da natureza. O mecanicismo, com relações exclusivamente técnicas com a natureza, gerou o desencantamento e a destruição; a justiça é a justa relação, é a sobrevivência dependente. Diante dos perigos iminentes: mortes que são frutos da injustiça, ameaças de guerras nucleares, desigualdade social extrema, desigualdade sistêmica – ou seja, que apontam que a desigualdade é perpetuada por mecanismos e instituições sociais –, estes são enfrentados pela esperança teologicamente fundada no juízo de Deus. De fato, apenas com a justiça a paz acontece e o futuro se torna aberto.

A justiça é também definida como justiça distributiva, quando cada indivíduo recebe aquilo que lhe pertence conforme suas capacidades e necessidades. Neste sentido, a justiça está associada aos bens materiais. Outra aplicação conceitual de justiça é a pessoal. Este conceito forma a base das Constituições e da sociedade democrática, pois há o reconhecimento mútuo da dignidade humana. Uma terceira forma de considerar a justiça é o direito à misericórdia. A justiça divina para os abandonados, às viúvas e órfãos. Na forma operante da Igreja, esta justiça se aplica pela opção preferencial pelos pobres.[556] A justiça constitui um desejo profundo, uma necessidade essencial, como um instinto básico. O sermão da montanha, Mt 5,6, ressalta que é como a "fome", é um anseio natural e fundamental.

Em suma, para uma devida reflexão sobre a justiça, é necessário um olhar holístico sobre a realidade[557]. Paulo VI descreve a necessidade da conversão para o

[555] MOLTMANN, J., La justicia crea futuro, p. 20.
[556] MOLTMANN, J., La justicia crea futuro, p. 61-62.
[557] O Magistério da Igreja Católica observa com o devido zelo a necessidade de justiça com as suas implicações sociais. Leão XIII, em 1891, com a Encíclica *Rerum Novarum*, sobre a Doutrina Social da Igreja, escreve sobre a justiça social e o direito dos trabalhadores (DHZ 3265); 40 anos depois,

reino de justiça, em que há o equilíbrio da liberdade humana, pois a partir da mudança interior acontece a mudança das estruturas. Logo, a busca pela justiça é uma exigência bíblica, afinal, o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus aperfeiçoa a terra de maneira justa.[558]

As relações sociais e políticas corretas geram a justiça e a paz. As estatísticas de guerras, dos números dos refugiados, da desolação e economia que assassina, apontam um caminho sério a ser percorrido. A escatologia preocupa-se com as categorias da redenção, tudo será transformado para Deus, o ser humano, a história, o mundo. Esta transformação é o Reino de Deus, por isso a justiça é a abertura ao futuro e não mera satisfação de anseios pessoais ou institucionais.

> O que anima o anúncio do Evangelho, na comunhão na fé e a *diakonia* do amor é de fato *o mundo no reino de Deus e o reino de Deus no mundo*. O futuro de Deus, simbolicamente expresso como "reino de Deus", implica sempre o futuro do mundo: o futuro das pessoas, o futuro da humanidade, o futuro de todos os viventes e o futuro da terra, na qual e a partir da qual vive tudo o que existe. "Reino de Deus" é o mais amplo horizonte de esperança que os escritos bíblicos delinearam para exprimir o bem comum que interessa o mundo inteiro.[559]

A teologia, portanto, como identidade da Igreja, preocupa-se com estes horizontes do Reino e o faz também pela teologia política. O interesse abrange a cultura, a economia, a ecologia. A teologia para o Reino é teologia pública e faz memória pública de Deus. Na esfera pública, o anúncio deste Reino é dirigido aos marginalizados, aos pobres, a luz escatológica ilumina e incentiva uma vida nova.

A teologia política não busca "eclesializar" o mundo, mas é a ciência da fé na prospectiva da esperança; é uma teologia prática e política. Com tal postura

---

Pio XI, com a Encíclica *Quadragesimo anno* abordando a doutrina social da Igreja, preocupa-se com o bem comum, sem excesso de vantagens econômicas nas quais os trabalhadores são injustiçados. O Estado, por sua vez, é posterior ao ser humano, mas deve, através da autoridade, restaurar a justiça lesada (DHZ 3725 - DHZ 3744). Com a Encíclica *Pacem in Terris,* João XXIII, fundamentando teologicamente os DH, elucida sobre o direito da pessoa ser livre, portadora de direitos e deveres, um ser inalienável (DHZ 3957). João Paulo II, com a Encíclica *Laborem exercens*, em 1981, sobre a justiça social, reforça o desparecimento da diferenciação das pessoas por classes (DHZ 4690). Bento XVI, em 2009, escreve *Caritas in Veritate*, sobre a justiça inseparável da caridade no desenvolvimento humano. Francisco, por sua vez, recupera a dimensão da justiça ecológica com a *Laudato Si'*, em 2015.

[558] PAULO VI, DHZ 4480.

[559] MOLTMANN, J., Dio nel progetto del mondo moderno, p. 238 (a tradução é nossa) "Ciò che anima l'annuncio del vangelo, la comunione nella fede e la *diakonía* dell'amore è appunto *il mondo nel regno di Dio e il regno di Dio nel mondo*. Il futuro di Dio, simbolicamente espresso como "regno di Dio", implica sempre anche il futuro del mondo: il futuro delle genti, il futuro dell'umanità, il futuro di tutti i viventi e il futuro della terra, nella quale e della quale vive tutto ciò che esiste. "Regno di Dio" è il più ampio orizzonte di speranza che gli scritti biblici ci delineano per esprimere il bene comune che interesse il mondo intero."

teológica, a Igreja abre-se sempre mais ao diálogo, luta pela libertação daqueles que sofrem, supera as suas divisões no caminho da caridade, liberta-se das possíveis amarras com o Estado ou de instituições de poder e incentiva a partição de cristãos na vida política seguindo os conselhos do Evangelho.[560] Com o seu empenho público, a Igreja responde aos desafios da sociedade secularizada, ilumina os caminhos para superar os círculos diabólicos de morte.

A Igreja em caminho toma sempre mais consciência de seu compromisso político, é mais crítica e profética. A ação pastoral política testemunha a fé e a doutrina. A política, que sofre por várias razões descréditos e características que a desacreditam, possui um sentido amplo que visa o bem comum nacional e internacionalmente, o empenho da Igreja consiste neste mandato de dessacralizar e consagrar o mundo a Deus, conforme já amplamente refletido no documento de Puebla n. 521. A outra dimensão política suscita a busca pelo poder, pois cada partido, impulsionado pela sua ideologia, procura conquistar e manter o poder.

A teologia é contextual, por isso, o político pode influenciar a religião. A Igreja, com a teologia, pensa a articulação entre fé e política e o faz na perspectiva ampla:

> A Política diz respeito, portanto, à ação concreta numa sociedade concreta, onde existe determinada estrutura econômica e social e determinado equilíbrio de poder, equilíbrio que pode ser efetivamente, do ponto de vista ético, um desequilíbrio social. Falar de Política, como uma das instâncias da Sociedade, será referir-se também às outras: as instâncias econômica, social e ideológica. Por essa razão, a análise sociológica da relação Igreja-política não se pode contentar com falar do campo político como algo isolado. Referir-se ao campo político exigirá concomitantemente considerar as demais instâncias que o determinam. [561]

Superar as ideologias e o abuso do poder são sinais da proximidade da soberania de Deus. A eficácia do Reino purifica de todo elemento materialista, implica, antes, a imagem da comunhão, do banquete fraterno, o compartilhar as alegrias, a acolhida, é uma nova criação.[562] É na cruz de Cristo que morrem as ideologias do poder, morre a discriminação, morre a destruição, portanto, é a cruz de Cristo o fundamento da resistência cristã, da teologia política como crítica e

[560] MOLTMANN, J., El experimento esperanza, p. 160.
[561] TABORDA, F., Cristianismo e ideologia, p. 145.
[562] JOHANNES, F.; LOEHRER, M., Mysterium salutis, p. 166.

libertadora. O Deus-que-vem critica a história e ilumina todos os recônditos da existência.

A teologia política em Moltmann encontra fundamento também na liberdade do indivíduo, entenda-se, todos os processos de libertações necessárias enquanto acontece o progresso da história. Assim,

> [...] o âmbito no qual isto acontece é a cruz. É com o crucifixo, de fato, que o advento de Deus se encarrega de um futuro político de esperança: é ali que se rompe o círculo da evidência e da lógica do nosso mundo para introduzir uma recordação perigosa e revolucionária, uma provocação em vista do futuro, um fato perturbador dos equilíbrios estabelecidos e animador do caminho novo da fé e da esperança.[563]

A cruz media o passado, o presente e o futuro, ela é o critério entre fé e política, entre Reino de Deus e mundo. A teologia política, portanto, não é apenas a reflexão teórica, mas a prática em vista da libertação, pois a cruz é verdadeira, aconteceu na história, evidencia as suas razões e anuncia a ressurreição, logo, o escatológico na história é uma forma de presença do futuro, do esperado.

A teologia política é uma forma de diaconia eclesial ao mundo. O anúncio de um reino messiânico no Antigo Testamento proclamava a justiça e a libertação e esta justiça é aquela divina, e o Novo Testamento confirma as profecias de Isaías 42 e 61 em Jesus Cristo, que recebeu a missão de levar a boa nova aos pobres, a libertação àqueles que são oprimidos e promover a justiça.

Neste sentido, pode-se retomar a reflexão sobre a índole escatológica da caridade com a sua associação à justiça – "A justiça é precisamente a primeira exigência da caridade"[564]. O amor ao próximo requer o respeito a todos os seus direitos e o empenho histórico em todas as instâncias nas quais a justiça acontece na vida do ser humano. A estrutura social organizada em torno do poder e do dinheiro constitui uma recusa à vida na graça, de fato, esta é uma forma de se pensar a caridade exercida, ela se materializa na forma de vida, sobretudo, na forma ética do agir cristão no mundo. O desabrochar dessa vida fomenta o Reino de Deus, entendido como um dom e não fruto apenas dos méritos humanos.[565] De tal forma

---

[563] COLZANI, G., La croce come fondamento ed orizzonte della promozione umana, p. 336 (a tradução é nossa): '[...] l'ambito in cui ciò avviene è la croce. È con il crocifisso, infatti, che l'avvento di Dio si carica di un futuro politico di speranza: è lí che si rompe il cerchio dell'evidenza e della logica del nostro mondo per introdurre un ricordo pericoloso e rivoluzionario, una provocazione in vista del futuro, un fatto dirompente gli equilibri stabiliti e animante il cammino nuovo della fede e della speranza."

[564] ALFARO, J., Teologia da justiça, p. 42.

[565] MIRANDA, M, Libertados para a práxis da justiça, p. 104.

que a liberdade humana, todo crescimento antropológico, cultural, técnico-científico, precisa vislumbrar a justiça e o amor.

Seguindo o raciocínio sobre a justiça, ela ultrapassa o conceito de distribuição equitativa ou a simples distinção entre o bem e o mal: "Antes de tudo, a Justiça de Deus é, ao mesmo tempo, aquela que cria o direito, mas também traz justiça à vida injustiçada. Desta forma, é uma justiça criativa. Deus faz justiça a quem sofre violência e põe em ordem quem comete o mal"[566].

A justiça é criativa, libertadora, curativa, abre novos horizontes. No capítulo anterior, foram abordados os gritos por libertação e justiça que ecoam na história, e a TP inclui o processo de escuta, é a escuta do grito por Deus: grito das vítimas, grito da natureza e o grito daqueles que se arrependem do mau caminho. Trata-se de mortificar o poder do mal que domina e escraviza. Isto significa que o rosto de Cristo está nas vítimas e o cristianismo é necessário para restabelecer a justiça.[567]

A relevância pública da teologia em prol da justiça, constitui ainda uma correção ao pensamento de Karl Marx acerca da religião como algo ilusório ou alucinógeno.[568] A mudança cultural própria de cada geração não pode ser o critério para julgar a religião, sempre será a cruz de Cristo, é nela que está o núcleo da pregação cristã. Outrossim, o discurso apocalíptico sobre o fim não figura mais nos primeiros degraus da reflexão secular, também a forma de pensar a cosmologia adquiriu grandes avanços no campo da ciência, com o aperfeiçoamento de instrumentais como o telescópio espacial James Webb, acrescentando ainda viagens espaciais cada vez mais frequentes. A doutrina tem importância política e social, mas sempre é história de Deus. Destarte: "É no âmbito desta questão que é necessário falar da justiça de Deus no modo secular" [569].

---

[566] MOLTMANN, J., Vida, esperança e justiça, p. 72. Uma argumentação sobre o conceito de justiça se encontra em VALLADOLID BUENO, Tomás. *Justicia más allá de la justicia*. Para a justiça acontecer se faz necessário analisar os aspectos anamnéticos e victimológicos, ou seja, a prospectiva passada injusta com os seus efeitos no presente e no futuro. O "julgar" a história é indispensável neste caminho. Recorda-se que vítima são todas as pessoas que sofrem exclusão ou negação de sua dignidade humana. Diante de todas estas situações, a justiça jurídica elaborada somente a partir de projeções humanas é insuficiente para resolver as injustiças históricas e podem se tornar obstáculos para aquelas que ainda não foram resolvidas. As injustiças de cunho histórico, tais como colonização, ditaduras, guerras, terrorismo, não encontram a plena satisfação, a resolução, apenas no aspecto retributivo, sanção ou castigo. Por isto, justiça, além da justiça, significa reconhecimento para além da indenização.

[567] GUTIERREZ, G., Teologia da Libertação, p. 108.

[568] MOLTMANN, J., Prospettive della teologia, p. 158.

[569] MOLTMANN, J., Prospettive della teologia, p. 164 (a tradução é nossa) "È nell'ambito di questa questione che bisogna parlare della giustizia de Dio in modo secolare".

A estrutura eclesial e a vida cristã testemunham a hermenêutica política da Igreja, e para tal fim, a Igreja utiliza a Sagrada Escritura e o debate público para anunciar, servir e gerar fraternidade, de tal forma que a justiça cristã no mundo secularizado pode ser identificada com a própria vocação social e política, a modo do discipulado do Cristo crucificado e seguindo a atração do sermão da montanha[570].

Dito isto é importante recordar o modo clássico de conquistas, a saber: "dividir e governar", ou seja, a estratégia política e militar que evitava que um grupo invadido se unisse contra um governante ou poder autoritário. Divisão feita que cria também conflitos em um mesmo grupo, o enfraquecendo. Logo, em uma sociedade atualmente polarizada, a divisão pode ser, não obstante a política, na ordem étnica, religiosa ou setorial de um comércio, por exemplo. A relevância da fé cristã na vida pública constitui uma forma de poder, portanto, qual é a forma de se compreender o poder a partir da perspectiva cristã?

O poder, geralmente, é compreendido como a capacidade de impor as decisões individuais sobre a vontade de outro. Em outras palavras, é a capacidade de subordinar outros aos próprios interesses, criando uma atmosfera de dependência ou de admirações da figura de uma personalidade ao ponto de *deificá-la*. Neste caso, o subordinado assimila como própria a vontade do outro e antecipa serviçalmente os seus interesses. Este poder tende a tornar-se coercitivo, sem deixar espaço para a liberdade, ou seja, sem a devida promoção humana. Não há, portanto, o reconhecimento de seus direitos fundamentais.[571]

A articulação do poder em torno da subjetividade de uma pessoa ou grupo interfere na compreensão da verdade. A estrutura de poder pode controlar o sistema de educação o manipulando ou extinguido as possibilidades reais de acesso a ela, bem como interferir no modo de apresentação e transmissão de informações, pois o poder é, neste sentido, o meio de dominar e controlar, manipular e suprimir informações, consolidando a autoridade, ou melhor, o autoritarismo. Por consequência, tal mecânica gera uma hierarquia a partir do conhecimento, pois

---

[570] MOLTMANN, J., Dio nel progetto del mondo moderno, p. 190.

[571] A declaração do Dicastério para a Doutrina da Fé, *Dignitas infinita*, no número 2, utiliza a expressão "dignidade ontológica", isto é, o respeito ao seu ser pessoa e ela não é conferida a posteriore por outrem, o seu fundamento é na Trindade e é sempre elevada por Cristo (DICASTÉRIO PARA A DOUTRINA DA FÉ, Dignitas inifinita n.2).

aqueles que pronunciam as "verdades" não podem ser questionados, não abrindo espaços para debates e crescimento humano, não obstante a própria democracia.

A criação de narrativas distancia o poder do serviço ao bem comum, do respeito às pluralidades. Estas características de poder se enquadram na teologia política de Schmitt sobre o papel do soberano no Estado de Exceção. Todas as decisões voltam sempre ao proveito do próprio soberano. O fenômeno do poder é um ato político e, em sua essência, não pode ser violento, mas consiste na orientação de um valor comum a todos.[572] As decisões impõem não apenas a concordância, mas o consentimento mútuo, transcendendo as subjetividades.

O fenômeno do poder, quando compreendido como um ato político em sua essência, é visto não como um instrumento de dominação, mas como um meio de coordenar a ação coletiva em torno de um valor comum. Nesse sentido, o poder não seria violento porque não se sustenta pela imposição forçada, mas sim pelo consenso, pela persuasão e pelo comprometimento mútuo em torno de um bem ou objetivo coletivo. A ideia é que o poder surge e se fortalece com a capacidade de um grupo ou comunidade de agir em cooperação, orientando-se por valores que expressam as necessidades e interesses de todos. Neste sentido, o poder gera a justiça, pois as decisões não são autorreferencias, mas se enxerga e escuta a realidade e a história, ou seja, tanto o passado quanto o presente em projeção ao futuro.[573]

Retomando a perspectiva do poder a partir da teologia política, é preciso compreendê-lo no viés escatológico e para tal escopo é necessário olhar para o critério de Jesus de Nazaré. A perícope de Mt 20, 25-28 orbita em torno de uma perspectiva de poder e com a correção de Jesus que, entre os seus seguidores, o poder não pode ser de dominação. No Evangelho, Jesus não exerce poder de uma forma profana, mas a partir de um dado interior, *eksousia*, transformando-se em serviço.[574] O poder de Jesus de Nazaré constitui-se como uma potestade serviçal, manifestado na humildade, na justiça, na entrega pessoal para o bem do próximo.

---

[572] BYUNG-CHUL, H., Sobre el poder, p. 144.

[573] QUIRINO, A., Teologia da escuta, p. 33. A importância da escuta nas relações humanas leva um crescimento antropológico, pois no processo do diálogo não há passividade, mas interação e se reconhece as necessidades do outro, a escuta é, portanto, uma ferramenta para o poder a serviço da justiça.

[574] LOURENÇO, R., O exercício da liderança na vida comunitária, p. 144. A Comissão Teológica Internacional explica o termo *eksousia* como a autoridade que é serviço, por vir do Espírito para anunciar Cristo e edificar a Igreja, mas sempre na lógica da mútua submissão e mútuo serviço (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, n.

O Evangelho de João 13,1-15 narra o episódio do “lava-pés’, que constitui, neste trabalho, um paradigma para a compreensão do poder, trata-se de uma revolução escatológica. O “lava-pés” apresenta a mesma missão da eucaristia porque ambas rementem ao evento da cruz. Os gestos e as palavras de Jesus na última ceia, de “entregar-se” e “tomai e comei”, são percebidos na cruz. E a ordem de o fazer em memória dele também se repete com a expressão “dei-vos o exemplo”. Assim, o poder, isto é, a autoridade da Igreja para a eucaristia é a mesma para o poder caridade.

O termo “exemplo” pode significar “faça do mesmo jeito”, ou seja, não apenas seja narrado ou visto o evento, mas que seja imitado. E Jesus, ao longo da vida, curou pessoas de inúmeras doenças e aflições, mas no episódio do lava-pés estavam aquelas pessoas que eram *sob Ele*. portanto, este evento é um gesto não somente moral, mas político. É um evento político, pois toca de uma forma significativa a compreensão do poder.

Adriana Destro e Mauro Pesce elaboram uma leitura diversa dos gestos de lavar o pés. Há rituais *fora do tempo*, personagens que mudam a sua função, um conjunto de ações subversivas. A limpeza dos pés acontecia fora do ambiente da refeição, antes da entrada na casa e era realizado pelo escravo ou pela mulher da casa, conforme a importância social da visita, evidenciando as relações que categorizam a sociedade. Jesus, vestindo o avental, é quem lava os pés daqueles que lhe eram submissos e o faz “fora do tempo”, ou seja, interrompendo a ceia.

O rito de lavar os pés à entrada da casa poderia significar apenas um gesto de acolhida, mas Jesus o situa “fora do tempo”, e isto simboliza um comportamento novo. Compete ressaltar que esta leitura diversa do tempo recebe, neste trabalho, uma interpretação escatológica, pois se trata de uma nova forma de ler o tempo e de agir no tempo.[575] O círculo fechado no qual se cumpre o ritual demonstra a manifestação do amor de Jesus aos seus discípulos e como devem “ter parte” com Ele, e, logo, é a manifestação do modo de construção de um grupo, que se entende como modo de ser Igreja.

---

18). Sobre a passagem de um sistema de poder para uma postura de “fragilidade”, Ana Maria Tepedino argumenta sobre uma “kenosis epistemológica” na pós-modernidade, quando a teologia ocupa o lugar “fragilidade, reconquistando a eficácia no diálogo com a sociedade (TEPEDINO, A. M., Passagem do lugar do “poder” ao lugar da “fragilidade”, p. 207).

[575] DESTRO, A., PESCE, M., La lavanda dei piedi, p. 51.

Jesus assume o papel do escravo segundo a cultura greco-romana e judaica. Ele faz o serviço que não compete ao patrão e vai além do servir, pois o escravo também representa o patrão em situações de contratos ou motivos diversos, mais ou menos nobres: "O escravo, em substância, é o instrumento mediante o qual o patrão pode chegar a resultados que sozinho não poderia obter"[576]. Pedro não reconhece o papel de subordinação de Jesus, ele precisava ainda converter a sua mentalidade. Jesus faz uma conversão de *status* que não tem fim, pois mantém o avental, então, Ele está apresentando um novo comportamento para aqueles que têm o poder, performa a cultura vigente e a vida futura.

A Igreja, assumindo a postura de serva, compreende a mensagem de Jesus e o caminho que precisa fazer até a parusia. O elemento político – o poder – é compreendido não no sentido de *kratos*, o poder, a força, mas em serviço, ou seja, submeter-se àqueles que lhe são submissos. Todo o poder que não se transforma em serviço é patológico. Neste sentido, a TP é o serviço que a Igreja presta à sociedade contemporânea, secularizada, técnica. Com a TP, a Igreja assume a sua identidade e a sua missão é relevante em diversos setores da sociedade.

Poder se refere a potência, comandar assume a categoria de serviço, não de erguer um próprio império. Jesus deixa o mandamento e este é o serviço real, a obediência devida. A Igreja é o lugar no qual a obediência não precisa seguir novas ordenações ideológicas, mas obedece a necessidade do outro para que esse tenha a verdadeira vida. A Igreja pensa e espera a parusia e a forma de viver tal espera, ou seja, o pensar escatologicamente, não é apenas um compromisso intelectual, mas envolve a globalidade do ser humano, está no coração do mundo. Em vista do Reino de Deus, tudo é relativizado. Mesmo com um poder na perspectiva de influências na sociedade, a Igreja vive o "como não" tivesse tal poder. Assim, o apóstolo Paulo escreve a primeira carta aos Coríntios 7,29: "Eis que eu vou digo irmãos: o tempo se faz curto. Resta, pois, que aqueles que têm esposa, sejam como se não a tivessem", indicando uma nova postura diante da realidade.[577]

---

[576] DESTRO, A., PESCE, M., La lavanda dei piedi, p. 60 (a tradução é nossa) "Lo schiavo, in sostanza, è lo strumento mediante il quale il padrone può pervenire a risultati che da solo non potrebbe ottenere."

[577] NESTLE, E.; ALANK, K., Novum Testamentum Graece, p.530. "*τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν*". A expressão *ὡς μὴ* (osme) significa "como não", ou seja, implica uma relativização em vista de algo superior e não tão somente uma imaginação, uma condicional – como se. Algo superior é o Reino de Deus. Difere, portanto, de uma simples condição hipotética ou imaginária ("como se"); tal expressão indica uma orientação que transcende a mera suposição. Em outras palavras, *ὡς μὴ* não evoca apenas uma

As soluções políticas dos Estados podem atingir a satisfação econômica da população durante um certo tempo, contudo, podem tira-lhes a liberdade, por exemplo, como fazem as ditaduras ou privar-lhes ainda de outros direitos adquiridos. O engajamento político cristão não deve prescindir da postura de espera do Reino de Deus, logo, o agir cristão não se exaure nas formas políticas. Por isto a Igreja vive e luta com esperança contra todos os vazios.[578]

Nenhuma ideologia é completa, ou seja, satisfaz todas as necessidades do ser humano e da criação, por isso a TP, como uma diaconia da Igreja, se opõe a qualquer utopia forçada, que deseja um poder autoritário e concebe a justiça conforme sua própria constituição. O Reino é a revolução de todas as revoluções, por isso é uma revolução escatológica, ele não é oferecido aos poderosos do mundo, mas percebido pelos pequenos, é oferecido aos pobres.[579]

A GS n. 72 salienta que os cristãos devem transformar a realidade socioeconômica e lutar pela justiça e caridade. A teologia política percebida no Magistério do papa Francisco ilustra a compreensão pontifícia em torno da necessidade de conjugar os escritos hagiográficos com os contextos culturais. Neste sentido, Francisco retoma a obra da doutora da Igreja, Teresa de Lisieux, e articula alguns princípios que impedem qualquer dualismo fé e mundo, política e vida espiritual. A saber:

> Em um tempo que nos convida a fechar-nos nos próprios interesses, Teresinha mostra a beleza de fazer da vida um dom.
> Em um período que prevalecem as necessidades mais superficiais, ela é testemunha da radicalidade evangélica.
> Em uma época de individualismo, ela nos faz descobrir o valor do amor que se torna intercessão.
> Em um momento que o ser humano vive obcecado pela grandeza e por novas formas de poder, ela aponta a via da pequenez.
> Em um momento de complexidade, ela pode nos ajudar a redescobrir a simplicidade, o primado absoluto do amor, da confiança e do abandono, superando uma lógica legalista e moralista que enche a vida de obrigações e preceitos e congela a alegria do Evangelho.
> Em um tempo de entrincheiramento e reclusão, Teresinha nos convida à saída missionária, conquistados pela atracão de Jesus Cristo e do Evangelho.[580]

situação condicional, mas uma atitude que considera algo mais elevado e absoluto como parâmetro de comparação.

[578] MOLTMANN, J., Prospettive della teologia, p. 168-169.

[579] GOLLWITZER, H., La revolución del reino de Dios y la sociedad, p. 150.

[580] FRANCISCO, Só a confiança, n. 22.

O período de vida de Teresa de Lisieux, 1873 a 1897, foi um tempo marcado por forte relativismo, um movimento da secularização e ela era cônscia de que a confiança em Deus é que o torna a pessoa mais centrada em sua conduta e conforme as suas possibilidades. O nome religioso que ela escolhe é Teresa do Menino Jesus e da Sagrada Face, sabendo que esta face é a do Cristo sofredor, aquele que ninguém deseja olhar.[581] Ela sabe que seu Deus é o de Jesus e é Jesus crucificado. Segue-se que não se trata de um Deus dos filósofos, não é um dado metafísico, mas um Deus próximo. Um Deus diverso não teria nenhuma incidência na vida de uma pessoa.

Para Francisco, a sociedade secularizada e líquida necessita de profundas raízes de relações interpessoais, desvinculando as matrizes de sociedade de consumidores ou enjauladas na tecnologia em que a espiritualidade sofre graves prejuízos:

> Poder-se-ia afirmar que hoje, mais do que o jansenismo, enfrentamos um forte avanço da secularização que visa um mundo livre de Deus. Acrescenta-se a isso, a multiplicação na sociedade de várias formas de religiosidade sem referência a uma relação pessoal com um Deus de amor, que são novas manifestações de uma "espiritualidade sem carne". Isto é real. No entanto, devo advertir que, no seio da própria Igreja, o nefasto dualismo jansenista renasceu com novos rostos. Ganhou força renovada nas últimas décadas, mas é uma manifestação daquele gnosticismo que já nos primeiros séculos da fé cristã causava dano à espiritualidade e ignorava a verdade da "salvação da carne". Por isso, dirijo o meu olhar para o Coração de Cristo e convido a renovar esta devoção. Espero que possa ser atrativa também à sensibilidade atual e que nos ajude assim a enfrentar estes velhos e novos dualismos, aos quais oferece uma resposta adequada. (DN n. 87)

O cristianismo está muito além daquilo que a secularização pensa sobre ele. A própria secularização não constitui um fenômeno único e transparente, antes possui contradições, as suas promessas e pretensões de explicar o todo vacilam e portam sombras, pois não alcançam profundidade do ser humano e da natureza: há

[581] TERESA DO MENINO JESUS, Obras completas, p. 839. A oração escrita por Teresa de Lisieux descreve o desejo de contemplá-lo e o afã de conseguir mais "almas" para Jesus. Importante destacar que em Teresa pode ser encontrada uma "mariologia política" seguindo a mesma semântica do seguimento de Cristo Crucificado que interpela concretamente a vida. Ela escreve o poema "Por que te amo, oh Maria!" (p. 637-642) e explica o que falaria sobre a Virgem em suas pregações: "Não seria necessário dizer coisas inverossímeis, ou que não se sabem, como por exemplo, que, pequenina, aos três anos de idade, a Santíssima Virgem fora ao Templo para oferecer-se ao Bom Deus, impregnada de ardentes sentimentos de amor, completamente extraordinários, quando, talvez tenha ido simplesmente para obedecer a seus pais. [...] Para que um sermão sobre Maria me agrade e me faça bem, precisa que veja sua vida real, não uma vida suposta; e estou certa de que sua vida real devia ser muito simples. Mostram a Santíssima Virgem inabordável, quando deviam mostrá-la imitável, fazer sobressair suas virtudes, dizer que ela vivia de fé como nós [...]" (p. 966).

mistério, há transcendência, há simbolismos, há mística.[582] A eliminação por parte de um pensamento secularizado da concepção de "pecado" religiosamente compreendido permitiu a continuidade dos efeitos de escolhas livres orientadas para a *desordem*, ou seja, ao não respeito ao todo criado.

A teologia contribui com a sociedade, o cristianismo não é alienação, mas pode fomentar politicamente a esperança, pois ela é cônscia de que a cultura não precisa ser homogênea, tão pouco a educação precisa ser autoritária para transmitir a fé e contribuir a partir de seus princípios com uma sociedade mais justa. Para uma "Igreja em saída", em estado permanente de missão, a TP constitui um instrumento (EG n. 25).

A TP não é o simples reconhecimento de que a sociedade secularizada possui sua origem na religião e que transpõe os termos religiosos para a sociedade civil. A TP envolve uma perspectiva específica, ela é crítica e profética, dialogal e servidora. Ela reconhece o elo entre secular e teológico e o completa:

> Teologia política não é então somente percorrer triunfalmente a secularização, mas também negar o cumprimento e afirmar a potência desta incompletude; nesta última acessão, em particular, implica um primado do teológico que não é uma dependência do político a partir do teológico, mas que significa que através o teológico, como resto e como excesso, se mostra a origem não racional da razão política, o seu ponto cego. O teológico é origem da política moderna: é um horizonte insuperável e é também um resto precedente, excedente e ulterior, mais ou menos consistente, que continua operando tanto como presença quando no modo da ausência. A teologia política é "estrutura" no sentido que golpeia a estrutural distinção moderna entre público e privado, mas sem sacrificar a dimensão institucional, e antes fazendo desta instituição que é a soberania do protagonista do Moderno – com o fim de mostrar-lhe a origem não construtiva-racionalista.[583]

A teologia política constitui o transcendental da política, assume os valores para a ordem no mundo, a caridade, a justiça, a conversão para um Reino de paz. A reconciliação da Igreja com o mundo promove a "ressurreição", uma vida nova para

---

[582] TAMAYO, J., Modernidad, secularización y crisis de Dios, p. 119.

[583] GALLI, C., Teologia politica, n.30-31 (a tradução é nossa) "Teologia politica non è quindi solo ripercorrere trionfalmente la secolarizzazione ma anche negarne il compimento e affermare la potenza di questa incompiutezza; in quest'ultima accezione, in particolare, implica un primato del teologico che non è una dipendenza del politico dal teologico, ma che significa che attraverso il teologico, come resto e come eccesso, si mostra l'origine non razionale della ragione politica, il suo punto cieco. Il teologico è l'origine della politica moderna: è un orizzonte intrascendibile ed è anche un resto precedente, eccedente e ulteriore, più o meno consistente, che continua a operare tanto come presenza quanto nel modo dell'assenza. La teologia politica è «struttura» nel senso che colpisce la strutturale distinzione moderna fra pubblico e privato, ma senza sacrificare la dimensione istituzionale, e anzi facendo di quella istituzione che è la sovranità la protagonista del Moderno – col fine di mostrarne l'origine non costruttivo-razionalistica."

todos, há uma espiritualidade, uma forma de ser no mundo, que se desenvolve onde Deus é experimentado.[584] A esperança cristã *espera* um futuro, no qual o passado está envolvido, a natureza é parte integrante, é uma esperança cósmica na qual nada é perdido.

Esvaziar a sociedade secularizada da contribuição religiosa seria uma deficiência política, afinal, a Igreja possui o direito de se expressar e a sociedade possui o direito de ouvir as contribuições da Igreja. Uma sociedade que espera tão somente no progresso material, técnico, científico, com um humanismo exclusivo, não alcança a profundidade para a transformação, por isso, a escatologia se torna uma hermenêutica, uma forma de ler e ser no mundo. Ao dialogar com a secularização, a escatologia assume a continuidade da relação fé e razão. De fato, a fé é um modo de razão, conjuga transcendência e imanência e faz com que tudo seja impregnado pela esperança.

5.5
Reflexões conclusivas do capítulo 5

Este capítulo abordou a identidade da Igreja destacada em seus tratados teológicos e a relevância pública da teologia respondendo aos desafios de uma sociedade secularizada à luz da teologia política de Jürgen Moltmann, e como tais implicações práticas da teologia corroboram para os horizontes do Reino de Deus.

1. A escatologia torna-se uma hermenêutica, um modo de ler e ser no mundo. A missão da Igreja é *esperar* a parusia e esta espera é ativa, empenha-se em antecipar sinais daquilo em que acredita. E esta teologia elaborada é atenta ao seu contexto, é uma teologia feita *no caminho* e para satisfazer as exigências históricas que a fé assume e se desdobra como teologia política. A escolha dos elementos teobiográficos de Jürgen Moltmann corrobora a relação entre teologia e vida, entre acreditar e testemunhar. A perspectiva moltmanniana de teologia política implica sua responsabilidade social, a relevância pública, portanto, opondo-se a qualquer forma de religião política, pois o sujeito desta nova teologia política não é a figura do soberano, mas é o todo criado.

2. A teologia dogmática relaciona a autocomunicação divina com a orientação ética e espiritual do ser humano e ela se atualiza em todas as épocas com a

[584] MOLTMANN, J., Teologia politica del mondo moderno, p.188.

linguagem devida a tais orientações. Os tratados teológicos estudam os assuntos específicos da teologia e ao mesmo tempo iluminam o agir da Igreja e dos cristãos em todas as dimensões da vida. De tal forma que a Trindade que cria o mundo a partir do transbordamento do amor o acompanha e se faz presente na história. É um amor autêntico, com relações e implica em um modo "político" para o mundo, isto é, gerar fraternidade e comunidade, rejeitando, portanto, uma sociedade fundada na egolatria. Por isso, a cristologia é messiânica, pois é um caminho que se irrompe em graça, não em domínio, e articula um horizonte mais amplo para a antropologia, pois não se fecha em um humanismo exclusivo.

3. A pneumatologia integral apresenta o Espírito Santo como um dom escatológico que encaminha para a plenitude da vida. Refuta espiritualismos platônicos que divorciam alma e corpo e sugere espiritualidade encarnada, afinal, toda pneumatologia é acompanhada de uma cristologia. Ao possibilitar *espaços de vida*, a experiência cristã do Espírito atrai para a ressurreição e por conseguinte, favorece os laços de amizade social, ou seja, uma questão política, que acontece entre iguais com relações justas. Uma das possibilidades de fraternidade é a Igreja. Contudo, a Igreja não pode ser pensada apenas em sua forma fenomenológica, é um mistério trinitário e é uma Igreja em caminho. Ou seja, o seu critério é o "caminho", é Jesus Cristo. Por isso, a índole missionária da Igreja encontrará obstáculos políticos para o anúncio do Evangelho que toca o coração de toda a humanidade em todos os seus setores, e os enfrentará, pois o seu escopo não é manter-se como um reino, mas ser sinal do Reino de Deus.

4. Os tratados teológicos encontram convergência prática, integram fé e vida, fé e razão, história e transcendência. Trata-se de uma teologia aberta, dialogal com a sociedade secularizada, técnico-científica, constitui uma ocasião para testemunhar a fé. A teologia é pastoral e sistemática, pois se insere no contexto cultural e a contribuição com o mundo e com as ciências é mútua, com as exigências metodológicas, científicas e a busca pela verdade. Por exemplo, a antropologia teológica corrige a concepção de ser humano como consumidor ou mão-de-obra, ele é percebido em sua dignidade e com total dependência da natureza. Esta é a "casa comum" e possui seus direitos inalienáveis. Por isso, todo o serviço a favor da criação é uma "liturgia" que engrandece o Criador e une o ser humano no caminho para uma vida nova. Desse modo, são necessários os compartilhamentos da verdade do Evangelho, do anúncio que ilumina a realidade.

5. O Reino de Deus foi anunciado por Jesus de modo apaixonado. O discurso hoje não é aquele de reinocentrismo, tão pouco o reino do ser humano ou a absolutização de ideologias. O Reino é a motivação escatológica no empenho na história, é a correção da perspectiva do poder autoritário para a potestade serviçal. O Reino de Deus acontece onde o Senhor é soberano, é percebido onde a caridade é exercida em vista da justiça que transcende a mera obrigação ou restituição, ela exige reconciliação. De tal forma que a teologia política em vista do Reino empenha-se com o seu poder iluminando a sociedade secularizada para o caminho da justiça.

6
Conclusão

A Constituição Dogmática *Gaudium et Spes* n. 39 sublinha que a esperança no novo céu e na nova terra impulsiona o aperfeiçoamento deste tempo presente contribuindo na organização da sociedade, ou seja, a escatologia está associada à missão da Igreja abordando questões sociais, econômicas e espirituais.

A práxis escatológica compreende a esperança como um dom que leva ao serviço e para que seja organizada de modo sistemático convém que seja racionalmente elaborada. A partir disto, o olhar sobre a história, por força, leva à compreensão de que precisa alcançar uma abordagem teológica sobre ela e não apenas ser interpretada como o contar do tempo. O período das gerações se prolonga e chega-se à contagem de séculos. "*Saeculum*" significa este tempo presente, podendo significar esta época, este mundo.

Esta época com todas as suas peculiaridades pode ser envergada com trajes que signifiquem uma decadência, pois o modo de ser está desassociado das virtudes que outrora adornavam a sociedade, seria um mundo pecador. A contradição aparente entre um mundo religioso e secular não diz respeito à fé propriamente dita, mas se refere à estrutura. Logo, atingir um conceito de secularização poderia ser equivalente ao projeto de alcançar o próprio da transformação da subjetividade moderna.

São características do avançar do tempo as passagens e mudanças, tanto das pessoas como das coisas. A secularização inicia como a passagem dos bens eclesiásticos para a custódia do Estado. O processo de globalização, por exemplo, faz a passagem de um mundo religioso para o século. Assim, secularização adquire progressivamente um significado teológico, ou seja, é uma visão da vida que não mais possui referência unívoca no mundo religioso, logo, é um processo de emancipação e libertação do ser humano, da cultura em geral. A racionalidade da fé continua, mas a sociedade utiliza apenas a razão e o avanço das ciências e da técnica, acontecem processos de desmitização.

Assim, as formas negativas de pensar a religião como ópio, como alienação e infantilização podem levar a uma ideologia que almeja o fim da religião, isto é, o secularismo. Este, por sua vez, também engloba novas religiões ou espiritualidades que não fazem referência a Deus e ao bem comum. Por isso, a teologia se dedica à

secularização, pois a concebe como expressão de fé, enxerga os seus fundamentos bíblicos e, ao sustentar que o mundo é autônomo, concomitantemente, diz que é uma criatura. Neste sentido, absolutizar o mundo corresponde ao negativo da secularização.

É nítida uma evolução do vocábulo secularização. O processo de secularização permite dizer "secularizações", pois abrange diferentes áreas. O modo de perceber a história humana vinculada à história divina se dá pelo viés escatológico. Por exemplo, a teologia política de Carl Schmitt é uma potência da ausência da Deus. A sua TP é como a formulação de uma "máquina" que lança formas jurídicas com o objetivo de estruturar um mundo a partir da figura de um soberano. Esta política possui uma falha estrutural, ela possui apenas uma certa inteligência, faltando-lhe os valores que erguem uma sociedade e garantem o futuro. A fé cristã não vive da esperança de um ego isolado, mas da esperança a partir da ressurreição.

O mundo possui a sua autonomia e sua dignidade, que não pode ser ferida. Por isso, qualquer política precisa guiar-se por um *ethos*. Quando o direito à vida não é respeitado, a caridade não é observada, nascem os círculos viciosos de morte, se alastram as injustiças. A teologia política é teológica de fato, afinal, a teologia conduz à práxis, ao empenho histórico – é um raciocínio ordenado à ação. A teologia de Jürgen Moltmann permite dialogar com o mundo contemporâneo, secularizado. Ele é, por força, um autor de abrangência ecumênica e de grande consideração e aproximação com a teologia latino-americana. Moltmann analisa a sociedade e constata que ela é fruto da crítica da religião e, apesar de todo avanço técnico e econômico, ainda é marcada por duas realidades opostas: a modernidade e a submodernidade. Essa última com sombras e vítimas sacrificadas, um *Gólgota histórico* que requer uma teologia pública com crítica professa do sistema, erguendo-se como uma teologia do Reino de Deus.

A escatologia figura como a prospectiva da teologia e de toda a ação em prol da justiça, ou seja, não é apenas a expectativa do fim, mas o empenho em transformar o presente em direção ao Reino de Deus. A realidade injusta atinge, sobretudo, os pobres e marginalizados. A pobreza é multifatorial. Apesar de se iniciar na ordem econômica, ela toca a luta de classes, a exclusão com todas as suas consequências humanas, espirituais, psicológicas. Uma gravidade que toca a ética política e torna-se uma questão de vida e de morte. E esta morte é fruto da injustiça.

Neste sentido, a teologia latino-americana da libertação pode ser compreendida como teologia política, pois fala da ressurreição para os crucificados de hoje e age para ressuscitar com os pobres de hoje.

A teologia política é percebida em diversas teologias que comungam do propósito de um novo *ethos*, que reforçam a esperança e que não permitem que sejam esmagados pela cruz aqueles que sofrem. Assim, Jesus Cristo é anunciado à humanidade humilhada com a boa notícia da ressurreição. Teologias como a negra, a feminista, a ecológica, tantas as que contextualizam a força da ressurreição. Dito isso, a teologia não é mera especulação atemporal e intelectual, repetitiva das clássicas mentalidades europeias, antes, é criativa, provida, decolonial, encarnada e disposta à transformação do mundo.

O poder sem caridade é patológico. Por isso, a economia aliada aos interesses políticos de um grupo autoritário ajunta cifras extraordinárias, mas não há futuro aberto para todos. Fazer a teologia neste cenário é falar a verdade como um ato político, um ato de resistência e, não obstante, propor soluções, como uma forma de transmutar o poder em serviço. Este diálogo com a sociedade é um auxílio mútuo, é aplainar o caminho par a salvação, afinal, esta não acontece apenas transmitindo informações. Ser cristão na sociedade secularizada é dar testemunho. Este testemunho se dá na ordem moral, com o sinal distintivo do amor de Jesus, na ordem tradicional, com os direitos de culto assegurados, e na ordem escatológica, ou seja, esperando a parusia, e empenha-se na casa comum enquanto antecipa, mediante a graça, o Reino de Deus.

O que difere a teologia política à luz do Evangelho para a justiça em prol do Reino de Deus é que ela terá fundamentação trinitária e será para o bem comum. Não se trata de uma animação partidária por parte da Igreja ou do serviço subserviente ao poder do Estado ou de sustentação de alguma ideologia. O caminho feito neste trabalho apresentou algumas chaves de leitura para a relação da fé com a sociedade com uma perspectiva de teologia política. O caminho está aberto, trata-se de um horizonte fértil para novas abordagens e estratégias de ação. É preciso escutar os sinais dos tempos, dialogar com as perguntas contemporâneas.

7
Referências bibliográficas

ACNUR. Agência da ONU para Refugiados. **Combate à xenofobia**. A importância do conhecimento sobre a história da formação do Brasil. Disponível em https://www.unicef.org/brazil/blog/combate-a-xenofobia#:~:text=Segundo%20a%20Agência%20da%20ONU,%2C%20sociedade%20ou%20identidade%20nacional". Acesso em:1 de maio de 2024.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Parte I. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Parte II. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

ALBERIGO, G. (org.). **Verso la chiesa del terzo millennio**. Brescia: Queriniana, 1979.

ALFARO, Juan. **Hacia uma teología del progreso humano**. Barcelona: Herder, 1969.

ALFARO, Juan. **Teologia da justiça**. São Paulo: Paulinas, 1978.

ALFARO, Juan. **De la cuestion de hombre a la cuestion de Dios**. Salamanca: Sigueme, 1997.

ALMEIDA, Silvio (org.). **Marxismo e questão racial**. Dossiê Margem Esquerda. São Paulo: Boitempo, 2021.

ALVES, Rubem. **O que é religião**. 7.ed. São Paulo: Loyola, 1999.

AMARAL, Ronaldo. Orígenes: um aceta condescende com a matéria. A ambiguidade espiritual-material na existência bem-aventurada. **Revista de História e Estudos Culturais**, ano VI, v. 6, n. 3, p. 1-17, jul/ago/set 2009.

ANDRADE, P. F. C. Paradigmas e teologia latino-americana. *In*: ANJOS, M. F. (org.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola, 1996.

ANGELO, M. Crime socioambiental transformado em lucro imobiliário: o caso da Braskem em Maceió. **Observatório da mineração**. 9 ago 2021. Disponível em: https://observatoriodamineracao.com.br/crime-socioambiental-transformado-em-lucro-imobiliario-o-caso-da-braskem-em-maceio/ Acesso em: 10 mai 2024.

ANTEQUERA, L. **Cristofobia**. A perseguição aos cristãos no século XXI. Florianopolis: ID Editora, 2020.

ANDRADE, P. F. C.; BINGEMER, Maria Clara (orgs.). **Secularização**: novos desafios. Rio de Janeiro: PUC-Rio / São Paulo: Reflexão, 2016.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **A Teologia como intelecção do Reinado de Deus**. O método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría. São Paulo: Loyola, 2010.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **O caráter práxico-social teologia** – tópicos fundamentais de epistemologia teológica. São Paulo: Loyola, 2017

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Teologia e Hermenêutica**, Petrópolis: Vozes, 2021.

ARAUJO, P. R. M. **Charles Taylor:** para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2004.

ARAÚJO, P. R. M. A contribuição de Charles Taylor à autonomia na Modernidade. Entrevista. **IHU Online**, ed. 220, 21 mai 2007. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=944*redere di credere*. Acesso em: 4 fev 2024.

ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**. Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ASAD, Talal. **Formations of the secular**. California: Stanford University Press, 2003.

ASSMANN, H. El lugar próprio de una teologia de la revolución. **Selecciones de teología,** v. 10, n. 38, p. 157-171, abr/jun 1971.

AZEVEDO, C. M. Cota Racial e Estado: abolição do racismo ou direitos de raça? **Cadernos de Pesquisa**, v. 34, n. 121, p. 213-239, jan/abr 2004.

BALTHASAR, H. **Teologia da História**. São Paulo: Fonte Editorial, 2003.

BARBAGLIO, G.; SEVERINO, D. (eds.). **Nuovo dizionario di teologia**. Roma: Paoline, 1977.

BARROS, Raimundo Caramuru de. **Comunidade Eclesial de Base**: uma opção pastoral decisiva. Vozes: Petropolis: 1967.

BARTH, Karl. Comunidad Cristiana y comunidad civil. **Selecciones de teología**, v. 10, n. 38, p. 85-95, abr/jun 1971.

BAUCKHAM, R. **The theology of Jürgen Moltmann**. Edinburgo: T&T Clark, 1995.

BAUMAN, Z. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BEDFORD-STROHM, Heinrich. Teologia pública e responsabilidade política. **Estudos teológicos**, Dossiê: Estado e Igreja e o pluralismo religioso, São Leopoldo, v. 54, n. 1, p. 84-98, jan/jun 2014.

BENTO XVI. ***Deus caritas est.*** Sobre o amor cristão. São Paulo: Paulus; Loyola, 2006.

BENTO XVI. ***Spe Salvi***. Sobre a esperança cristã. São Paulo: Paulinas, 2008.

BENTO XVI. **Discurso do santo padre durante a visita ao campo de concentração de Auschwitz-Birkenau**. 28 maio 2006. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html. Acesso em: 22 jun 2023.

BENTO XVI. ***Africae Munus*.** 11 de novembro de 2011. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html. Acesso em: 10 abr 2023.

BENTO XVI. **Liberar a liberdade:** fé e política no terceiro milênio. São Paulo: Paulus, 2019.

BERCITO, Diogo. Pandemia democratizou poder de matar, diz autor da teoria da "necropolítica". **Folha de São Paulo**, ed. 30 mar 2020. Mundo. Coronavírus. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/pandemia-democratizou-poder-de-matar-diz-autor-da-teoria-da-necropolitica.shtml. Acesso em: 7 mar 2024.

BERGER, P. L. A dessecularização do mundo, uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, p. 9-24, 2000. Disponível em: http://www.uel.br/laboratorios/religiosidade/pages/arquivos/dessecularizacaoLERR.pdf. Acesso em: 12 set 2023.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERGER, P. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, P. **O imperativo herético**: possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, P. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, P. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 2018.

BESSELAAR, José Van Den. **O Sebastianismo** – História Sumária. Biblioteca Breve / Volume 110. Ministério da Educação e cultura: Lisboa, 1987.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.

BINGEMER, Maria Clara L. Diálogo experiência y testimonio. Algumas propuestas de conversión a la teología hoy. **XXXª Semana Argentina de Teología**: Dar razón de nuestra esperanza: el anuncio del Evangelio en una sociedad Plural. Buenos Aires: Agape Libros, 2012. p. 133-169.

BINGEMER, Maria Clara L. **O mistério e o mundo**. Paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BINGEMER, Maria Clara L. **Teologia Latino-americana**. Petrópolis: Vozes, 2017.

BLANK, R. **Escatologia do mundo.** O projeto cósmico de Deus. São Paulo: Paulus, 2001.

BLANK, R. **Escatologia da pessoa.** Vida, morte e ressurreição. São Paulo: Paulus, 2000.

BLANQUART, Paul. La nueva significación de lo político. **Selecciones de teología**, v. 12, n. 46, p. 128-136, abr/jun 1973.

BLASER, Kkauspeter. La pneumatologie de Jürgen Moltmann. **Revue de Théologie et de Philosophie**, v. 132, n. 3, p. 259-267, 2000.

BLUMENBERG, Hans. **La legitimación de la edad moderna**. Valencia: Pre-textos, 2008.

BOFF, Clodovis. **E a Igreja se fez povo:** eclesiogênese, a Igreja que nasce da fé do povo. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOFF, Clodovis. **Teologia e prática.** Teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 2001.

BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**. A emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1996.

BOFF, Leonardo. **Ecologia:** grito da terra, grito os pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BOFF, Leonardo. **A ressurreição como insurreição**: o verdugo não triunfa sobre a vítima. 3 abr 2021. Disponível em: https://leonardoboff.org/2021/04/03/a-ressurreicao-como-insurreicao-o-verdugo-nao-triunfa-sobre-a-vitima/. Acesso em: 10 jan 2024.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOLAN, Valmor. **Sociologia da Secularização**. Petrópolis: Vozes, 1972.

BONAVIDES, P. **Ciência Política**. São Paulo: Malheiros, 2000.

BONHOEFFER, D. **Ética**. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e Submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. Trad. N. Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BONIFAZI, Duilio. Teologia della speranza e del futuro. *In*: MARRANZINI, A. **Correnti teologiche postconciliari**. Roma: Città Nuova, 1974. p. 99-137.

BORDONI, M.; CIOLA, N. **Gesù nostra speranza:** saggio di escatologia. Bologna: EDB, 1988.

BORGHESI, Massimo. **Posmodernidad y cristianismo**. ¿Una radical mutación antropológica? Madrid: Encuentro, 1997.

BORGHESI, Massimo. **Secularización y nihilismo**. Cristianismo y cultura contemporánea. Madrid: Encuentro, 2007.

BOROS, L. **O Deus da Esperança**. São Paulo: Loyola, 1976.

BOROS, L. **Vivere nella speranza:** l'attesa del futuro nell'esistenza cristiana. Brescia: Queriniana, 1969. Meditazioni teologiche.

BOVA, Ciro. Note della Chiesa. Riflessione ecumenica di autori contemporanei. **Angelicum**, v. 78, n. 3, p. 345-386, 2001.

BRANCATO, F. Verso il rinnovamento del trattato di escatologia: studio di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi. **Sancta Doctrina**, n. 47, 2002.

BRIONES, Pablo Lazo. La hermenéutica de la construcción de la identidad moderna: una relectura de Charles Taylor de cara a nuestro mondo culticultural. **Estudios Sociológicos**, v. 25, n. 74, p. 463-489, may-aug 2007.

BULGAKOV, S. **L'agnello di Dio**. Il mistero del Verbo Incarnato. Roma: Città Nuova, 1990.

BULTMANN, R. **Storia ed escatologia**. Brescia: Queriniana, 2017.

CALIMAN, C.; OLIVEIRA, R.A. Dimensão escatológica da Igreja. Um estudo do capítulo VII da Lumen Gentium. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 77, n. 306, p. 407-437, 2017.

CÂMARA, Helder. Teologia, humanismo e desenvolvimento. **Revista Vozes**, ano 62, p. 441-443, mai 1968.

CANTALAMESSA, R. Da Gesù a Costantino: politica ed escatologia dal Nuovo Testamento alla svolta costantiniana. **Vita e pensiero**, v. 6, p. 36-47, 1972.

CANTONE, C. (ed.) **Un nuovo volto di Dio?:** il processo al teismo nella teologia contemporanea. Roma: LAS, 1976.

CARRANZA, Brenda. Lógicas e desafios do contexto religioso contemporâneo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 65, n. 257, p. 46-63, 2005.

CARRANZA, Brenda. *Modus operandi* político de evangélicos e católicos: consolidações e inflexões. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 18, n. 32, p. 87-116, jul /dez 2017.

CARRÓN, J. **Onde está Deus?** A fé cristã na época da grande incerteza. São Paulo: Paulus, 2019.

CARVAJAL-GONZALES, L. **Cristianismo y secularización**. Como viver la fe una sociedad secularizada. Santander: Sal Terrae, 2003.

CASANOVA, José. The Secular, Secularizations, Secularisms. *In*: CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; ANTWERPEN, J. van. (eds.) **Rethinking Secularism**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

CASTILLO, José M. **Jesus.** A humanização de Deus. Petrópolis: Vozes, 2015.

CASTELLUCCI, E. Nella pienezza della gioia Pasquale. La centralità dell'ermeneutica nell'escatologia cristiana. **Sacra Doctrina,** p. 1-108, 1998.

CAUTHEN, K. **Science, secularization e God**. Toward a Theology of the Future. Nashville & New York: Abingdon Press, 1969.

CELAM. **Documento de Aparecida**. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: CNBB; Paulus; Paulinas, 2007.

CELAM. **Evangelização no presente e no futuro da América Latina.** Conclusões da Conferência de Puebla. São Paulo: Paulinas, 1979.

CESAREIA, E. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.

CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida; ALMEIDA, Frederico Soares (orgs.). **Fé cristã e direitos humanos**. São Paulo: Loyola, 2021.

CHARDIN, P. T. **L'avenire dell'uomo**. Milano: Il Saggiatore, 1972.

CHENU, M. **La Chiesa popolo messianico**. Torino: Gribaudi, 1967.

CHENU, M.; PESCE, M. **La fine dell'era constantiniana**. Brescia: Morcelliana, 2013.

CNBB. **Texto base Campanha da Fraternidade 2024**. Brasília: Edições CNBB, 2023.

COCCOLINI, G. Il ritorno della teologia politica. **Concilium**, n. 165, p. 45-55, jan/mar 2010.

COCCOLINI, G. **Johann Baptist Metz**. São Paulo: Loyola, 2011.

COCCOLINI, G. Elementi teologico-politici del magistero di Benedetto XVI. **RTM**, p. 213-226, 2013.

CODINA, Victor. Vida religiosa y secularización. **Actualidade bibliográfica de filosofía y teología**, p. 9-48, 1971.

COLA, G., **O sacramento-assembleia.** Teologia mistagógica da comunidade celebrante. Rio de Janeiro: Vozes; PUC-Rio, 2020.

COLZANI, G. La croce come fondamento ed orizzonte della promozione umana. Sviluppo e riflessione sulla teologia politica di J. Moltmann. **La Scuola Cattolica**, n. C 129, p. 309-358, 1977.

COLL, L.; MENEZES, A.V. **Situação dos Yanomami expõe abandono dos indígenas pelo Estado.** Disponível em: https://www.unicamp.br/unicamp/noticias/2023/01/24/situacao-dos-yanomami-expoe-abandono-dos-indigenas-pelo-estado Acesso em: 10 mai 2024.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. Documentos da Igreja 48. Brasília: Edições CNBB, 2018.

COMBLIN, J. **O Espírito Santo e a libertação**. Petrópolis: Vozes, 1987.

CONBLIN, J. **O Espírito Santo no mundo**. São Paulo: Paulus, 2009.

COMBLIN, J. **Mitos e realidades da secularização**. São Paulo: Herder, 1970.

CONGAR, Y. **Un popolo messianico**. Brescia: Queriniana, 1976.

CONGAR, Y. **Per una chiesa serva e povera**. Magnano: Qiqajon, 2014.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE. **Temi attuali di escatologia**. 1990. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_it.html. Acesso em: 3 jan 2024.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA LUMEN GENTIUM. Documentos do Concílio Vaticano II. Paulus: São Paulo: Paulus, 1997.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA GAUDIUM ET SPES. Documentos do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA DEI VERBUM. Documentos do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulinas, 1998.

CONSTITUIÇÃO CONCILIAR SACROSANCTUM CONCILIUM. Documentos do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulinas, 2002.

CONZELMANN, Hans. **The theology of St. Luke**. Philadephia: Fortress Press, 1982.

COPELAND, M. Black Political Theologies. *In*: SCOTT, P.; CAVANAUGH, W. (eds.). **The Blackwell Companion to Political Theology**. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

CORBELLINI, Vital. O significado da salvação na *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia. **Teocomunicação**, v. 36, n. 152, p. 423-439, jun 2006.

CORÇÃO, G. **Uma teologia da história**. Niterói: Permanência, 2015.

CORCHIA, Luca. **I cinque cerchi diabolici**. Sulla nuova teologia politica di Jürgen Moltmann. Firenze: Le Lettere, 2009.

CORTINA, A. **Aporofobia, a aversão ao pobre**: um desafio para a democracia. São Paulo: Contracorrente, 2020.

COSTA, P. **La città post-secolare:** il nuovo dibattito sulla secolarizzazione. Brescia: Queriniana, 2019.

COSTADOAT, Jorge. La historia como "lugar teológico" en la Teología Latinoamericana de la Liberación. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 47, n. 132, p.179-202, maio/ago 2015.

COX, Harvey. **The secular city**. Secularization and Urbanization in Theological Prospective. Princeton: Princeton University Press, 1963.

COX, H. Dimensiones de la 'teología política". **Selecciones de teología,** v. 10, n. 38, p. 103-107, abr/jun 1971.

COX, Harvey. **O futuro da fé**. São Paulo: Paulus, 2015.

CUCCI, G. O. **Religione e secolarizzazione:** la fine della fede? Assisi: Cittadella, 2019.

CULLMANN, O. **Dio e Cesare**. Milano: Edizioni di comunità, 1957.

CULLMANN, O. **Il mistero della Redenzione nella storia**. Bologna: Il Mulino, 1966.

CUNHA, Christina Vital da. **Religiões, sentimentos públicos e as eleições 2018**. Disponível em: https://www.iser.org.br/wp-content/uploads/2020/08/religioes-sentimentos-publicos-e-as-eleicoes-2018.pdf. Acesso em: 4 fev 2023.

DALFERTH, Ingolf U. **Transcendence and the Secular World**. Life in Orientation to Ultimate Presence. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

DALFERTH, Ingolf U. **Radical Theology:** An Essay on Faith and Theology in the Twenty-First Century. Minneapolis: Fortress Press, 2016.

DANIÉLOU, J. **Sobre o mistério da história**. A esfera e a cruz. São Paulo: Herder, 1964.

DANIÉLOU, J. **Oração**: problema político. Petrópolis: Vozes, 1966.

DAVIS, Creston; ZIZEK, Slojov; MILBANK, John (orgs.). **Theology and the political**. The new debate. London: Duke University Press, 2005.

DAWSON, C. **A formação da cristandade**. Das origens na Tradição Judaico-cristã à ascensão e queda da Unidade Medieval. São Paulo: Realizações, 2014.

DE RITA, A.; GALDO, G. **Prigionieri del presente**. Come uscite dalla trápola della modernità. Torino: Giulio Einaudi editore, 2018.

DECOTHÉ JR. J. F. O Bem e o Si Mesmo: a construção da identidade do agente moral em Charles Taylor. **Clareira, Revista de Filosofia da Região Amazônica**, v. 3, n. 1, p. 33-55, 2016.

DECOTHÉ JR. J. F. A redefinição política do significado da secularização segundo Charles Taylor. **Dissertatio Revista de Filosofia,** v. 48, p. 201-241, 2018.

DEISSLER, A. **Che cosa accadrà alla fine dei giorni?** Visione bibliche del futuro. Brescia: Queriniana, 1992.

DELMIRANI, M. **La teologia della speranza in Jürgen Moltmann**. Brescia: Queriniana, 1974.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2015.

DESTRO, Adriana; PESCE, Mauro. **La lavanda dei piedi**. Significati eversivi di un gesto. Bologna: EDB, 2017.

DICASTÉRIO PARA A DOUTRINA DA FÉ. ***Dignitas infinita***. Disponível em https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco_20181208_messaggio-52giornatamondiale-pace2019.html. Acesso em: 10 jun 2024.

DOTOLO, Carmelo. **Dio, sorpresa per la storia**. Per una teologia post-secolare. Brescia: Queriniana, 2020.

DRI, Ruben. Jesus y la política. **Servir**, Teologia y pastoral, ano XIX, n. 103, p. 367-405, 1983.

DULLES, A. **A Igreja e seus modelos**. São Paulo: Paulinas, 1978.

DUQUE, J. M. **Para o diálogo com a pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 2016.

DUQUE, J. M. Ambiguidades da secularização entre modernidade e pós-modernidade. **Comunicação & Cultura**, n. 11, p. 19-35, 2011.

DUSSEL, Enrique. Da secularização ao secularismo. Da ciência, do Renascimento ao Iluminismo. **Concilium**, n. 7, p. 78-98, set 1969.

ELLACURÍA, I. Historicidad de la salvación cristiana. *In*: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (eds.). **Mysterium liberationis**: conceptos fundamentales de la teología de la liberación. El Salvador: UCA, 1990. p. 323-372.

ELLACURIA, I. **Teologia política**. Disponível em https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C16-c03-.pdf Acesso em: 2 abr 2022.

ELLACURÍA, I. Utopia y profetismo. *In*: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (eds.). **Mysterium liberationis**: conceptos fundamentales de la teología de la liberación. El Salvador: UCA, 1990. p. 393-442.

ELLACURÍA, I. **Los pobres, lugar teologico en America Latina**. CEME _ Centro de Estudios Miguel Henriquez. Archivo Chile. 1981. Disponível em: https://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0017.pdf. Acesso em: 13 jan 2024.

ELLUL, Jacques. **Políticas de Deus e políticas dos homens**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

ENTRALGO, P. L. **Esperanza en tiempo de crisis**. Barcelona: Circulo de Lectores, 1993.

ERICKSON, M. J. **Contemporary options in Eschatology**. A Study of the Millennium. Michigan: Baker Book House, 1987.

EVDOKIMOV, P. El mistério de la Historia. **Selecciones de teología**, v. 10, n. 40, p. 323-326, out/dez 1971.

EYT, P. Le tournant politique de la théologie. **Nouvelle revue théologique**, v. 93-10, p. 1040-1050, 1971.

FABBRI, R. Political Theology and the Dialectics of (counter) Secularization. **Politics and Religion**, v. 6, p. 730-753, 2013.

FAVORO, G. Lo Spirito Santo, il cosmo e la storia nelle teologie inter-religiose di Chung Hyung Kyung, Jürgen Moltmann e Leonardo Boff. **Nicolaus**, p. 133-161, 1995.

FELLER, V. G. Lumen Gentium: pilar eclesiológico do Concílio Vaticano II. **Encontros Teológicos**, v. 64, n. 1, p. 29-50, 2014.

FEINER, J.; LOEHRER, M. **Mysterium Salutis. A Igreja.** Volume 4. 3. As propriedades da Igreja. Petrópolis: Vozes, 1976.

FERON, O. A modernidade entre secularização e teologia política. *In*: FERON, O. (ed.). **A modernidade entre secularização e Teologia política**. Sociologia e Economia, Gabinete de Investigação e acção social da Universidade de Évora, n. 87, p. 149-158, 2009.

FERNANDES, C. F. **A constituição da identidade do self moderno em uma era secular a partir de Charles Taylor:** uma sociedade plural em evidência. Disponível em: https://www.faje.edu.br/simposio2013/textos/nao_doutores/caroline_fernandes.pdf Acesso em: 3 jan 2023.

FERNÁNDEZ, B. **Cristo de esperanza:** la cristología escatológica de J. Moltmann. Salamanca: Biblioteca Salmanticensis, 1985.

FERREIRA, A. C. A sinodalidade no Magistério do papa Francisco. **Ateo**, v. 22, n. 59, p. 390-404, mai/ago, 2018.

FIERRO, Alfredo. Iglesia e Historia. **Razón y fé**, n. 836-837, tomo 176, fascículos 3-4, p. 197-208, set/out 1967.

FILIPPI, Nella. **Cristianesimo adulto in Dietrich Bonhoeffer**. Angoscia di Dio e secolarizzazione in "Resistenza e Resa". Roma: Herder, 1974.

FLORESTAN, F. **Poder e contrapoder na América Latina**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

FORTE, B. **Trindade para ateus**. São Paulo: Paulinas, 1998.

FRANCISCO, ***Evangelii Gaudium***. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO. ***Laudato Si'***. Sobre o cuidado da casa comum. Cachoeira Paulista: Canção Nova, 2016.

FRANCISCO. ***Gaudete et Exsultate***. Sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Loyola, 2018.

FRANCISCO. **A boa política está ao serviço da paz**. Mensagem do santo padre Francisco para a celebração do Dia Mundial da Paz, 1 de janeiro de 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco_20181208_messaggio-52giornatamondiale-pace2019.html. Acesso em: 5 out 2024.

FRANCISCO. ***Fratelli Tutti***. Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Loyola, 2020.

FRANCISCO. **Vamos sonhar juntos**. O caminho para um futuro melhor. Rio de Janeiro: Intríseca, 2020.

FRANCISCO. ***Ad theologiam promovendam*.** Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html. Acesso em: 13 jan 2024.

FRANCISCO. **Só a confiança** (C'est la confiance) do Santo Padre sobre a confiança no amor misericordioso de Deus por ocasião do 150º aniversário de Santa Teresa do Menino Jesus e da Santa Face. São Paulo: Paulus, 2023.

FRANCISCO. ***Dilexit nos***. Sobre o amor humano e divino do coração de Jesus. 24 out 2024. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html Acesso em: 26 out 2024.

FAVRETTO, Alexandre Boratti. O cristocentrismo pneumatológico inerente à formulação "mediações participadas" referente às religiões: seu significado teológico e contributo à teologia das religiões. **Perspectiva Teológica**, *[S. l.]*, v. 56, n. 2, p. 639-662, 2024.

FREI MARTINAZZO. Visão Cósmico-Escatológica em Teillard de Chardin. **Perspectiva Teológica**, v. 3, n. 4, p. 55-65, 1971.

FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FÜSSEL, K. (ed.). **Ancora sulla Teologia politica:** il dibattito continua. Brescia: Queriniana, 1975.

GADAMER, H. G. *et al*. **História e historicidade**. Lisboa: Gradiva, 1988.

GALBIATI, E. Sviluppo storico e caratteristiche dell'escatologia biblica. **Scuola Cattolica**, p. 605-619, 1973.

GALLEGO, Esther Solano (org.). **O ódio como política**. São Paulo: Boitempo, 2018.

GALLI, C. Teologia politica: strutura e critica. *In*: STIMILLI, E. (org.). **Teologie e politica**. Genealogia e attualità. Macerata: Quodlibet, 2019. p. 29-51.

GAMPER, Daniel (org.). **Diálogos**. Taylor e Bernstein. Barcelona: Gedisa, 2017.

GARCÍA RUBIO, A. **Teologia da Libertação:** política ou profetismo? Visão panorâmica e crítica da teologia latino-americana. São Paulo: Loyola, 1977.

GASPARI, E. **As ilusões armadas.** A Ditadura escancarada. v. 2. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

GAUCHER, M. **El desencantamiento del mundo.** Una historia politica de la religión. Granda: Trotta, 2005.

GEBARA, Ivone. Patriarcalismo, Igreja e Mulher. **Revista de Cultura Teológica**, n. 1, p. 55-67, 1992.

GEFFRÉ, Claude. Désacralisation et Sanctification. **Concilium**, n. 9, p. 93-108, 1966.

GIARDINI, F.; GIARDINI, A. l'indole escatologica della carità verso il prossimo. **Angelicum**, v. 78, n. 4, p. 559-614, 2001.

GIBELLINI, R. Dalla modernità alla solidarietà. Oltre la teologia della secolarizzazione. **Rassegna di Teologia,** n. 30 p. 121-144, 1989.

GIBELLINI, R. **La teologia di Jürgen Moltmann**. Brescia: Queriniana, 1975.

GIBELLINI, R. L'ecclesiologia messianica di Jürgen Moltmann. **Humanitas nuova serie**, **Brescia 1960**-, anno 3, n. 3, p. 173-197, 1976.

GIBELLINI, R. **A Teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2012.

GIULIANO DI TOLEDO, ***Prognosticum futuri saeculi***. Il preannuncio del mondo che verrà. Napoli: Domenicana italiana, 2012.

GLADSTEIN, A. **Fighting monetary colonialism with open-source code**. Disponível em: https://bitcoinmagazine.com/culture/bitcoin-a-currency-of-decolonization Acesso em: 25 abr 2024.

GOGARTEN, F. Fra i tempi. *In*: MOLTMANN, J. (ed.). **Le origini della teologia dialettica**. Brescia: Queriniana, 1992. p. 502-530.

GOGARTEN, F. **Destino e speranza dell'poca moderna**. La secolarizzazione come problema teologico. Brescia: Morcelliana, 1972.

GOLLWITZER, H. La revolución del reino de Dios y la sociedad. **Selecciones de teología,** v. 10, n. 38, p. 146-156, abr/jun 1971.

GOMES, F. H. C.; MARCON, G. H.; FURLAN, R. Mal-estar, autenticidade e religião em Charles Taylor. **Memorandum**, n. 35, p. 65-83, 2018. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6888/4423. Acesso em: 12 set 2023.

GONZALEZ, A. F. El problema de la historia em la teología de Gustavo Gutiérrez. **Revista Latinoamericana de Teologia**, v. 6, n. 18, p. 335-364, 1989. Disponível em: http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1117/1/RLT-1989-018-D.pdf. Acesso em: 6 nov 2024.

GOODCHILD, Philip. Capital and Kingdom: An Eschatological Ontology. *In*: DAVIS, Creston; MILBANK, John; ZIZEK, Slavoj (eds.). **Theology and the Political**: The New Debate. New York: Duke University Press, 2005. p. 127-152.

GORSKI, P.; ALTINORDU, A. After secularization? **Annual Review of sociology**, n. 34, p. 55-85, 2008.

GUARDINI, Romano. **O fim dos tempos modernos**. Lisboa: Morais, 1964.

GUARDINI, Romano. **Le cose ultime.** La dottrina Cristiana sulla morte, la purificazione dopo la morte, la resurrezione, il giudizio e l'eternità. Milano: Vita e pensiero, 1997.

GUARDINI, Romano. **Il Signore.** Brescia: Morcelliana, 2018.

GUIMARÃES, Rogerio. **A escatologia do amor**. A esperança na compreensão trinitária de Deus em Jürgen Moltmann. Rio de Janeiro, 2017. Dissertação (Mestrado). Departamento de Teologia, PUC-Rio. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/33729/33729_1.PDF. Acesso em: 6 nov 2024.

GUTIERREZ, Gustavo. Evangelio y praxis de Liberación. **Selecciones de teología**, v. 12, n. 45, p. 68-76, jan/mar 1973.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación:** perspectivas. Salamanca: Sígueme, 1977.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação:** perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1986.

HABERMAS, J.; RATZINGER, J. **Dialética da secularização**. Sobre razão e religião. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.

HABERMAS, J. El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? **Dianoia**, v. LIII, n. 60, p. 3-20, mai 2008. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/pdf/dianoia/v53n60/v53n60a1.pdf. Acesso em: 4 fev 2024.

HAN, B.-C. **Capitalismo e impulso de morte**. Ensaios e entrevistas. Petrópolis: Vozes, 2021.

HAN, B.-C. **Sobre el poder**. Barcelona: Herder, 2016.

HANN, S.; WIKER, B. **Politização da Bíblia**. As raízes do Método histórico-crítico e a secularização da Escritura (1300-1700). Campinas: Ecclesiae, 2018.

HÄRING, Bernhard. **Ética cristã para um tempo secularizado**. São Paulo: Paulinas, 1976.

HEGEL, G. W. F. **A Razão na história**: uma introdução geral à filosofia da história. São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2014.

HILBERATH, B.J. **Pneumatologia**. Brescia: Queriniana, 1996.

IBGE. **Síntese de Indicadores Sociais.** Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38545-pobreza-cai-para-31-6-da-populacao-em-2022-apos-alcancar-36-7-em-2021. Acesso em: 4 fev 2024.

ILLANES, Jose Luis; SARANYANA, Josep Ignasi. **História de la teologia**. Madrid: BAC, 1995.

INFORME ENSP. **Em vez da idade, classe social passa a definir quem morre de Covid no país**. 12 mai 2020. Disponível em: https://informe.ensp.fiocruz.br/noticias/48894. Acesso em: 4 fev 2020.

IRIARTE, Joaquín. Crisis de Dios o crisis de sentido social. **Razón y fé**, n. 834-835, tomo 176, fascículos 1-2, p. 87-96, jul-ago 1967.

JERKOVIC, Jerônimo. Cristianismo e secularização. **Revista Vozes**, ano 62, p. 1059-1087, dez 1968.

JOÃO PAULO II. **Carta do papa João Paulo II aos bispos da Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1986/documents/hf_jp-ii_let_19860409_conf-episcopale-brasile.html. Acesso em: 10 jan 2024.

JO±O PAULO II. **Carta EncÁlica *Evangelium Vitae.*** Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html. Acesso em: 5 out 2023.

JO±O PAULO II. **Carta EncÁlica *Centesimus Annus.*** Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html. Acesso em: 3 set 2024.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica *Fides et ratio***. 14 set 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acesso em: 6 nov 2024.

JOÃO XXIII. **Carta Encíclica *Pacem in Terris.*** 11 nov 1963. DisponÁel em: <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html l>. Acesso em: 9 ago 2024.

JOAS, H. **Faith as an option**. Possible futures for Christianity. California: Standford University Press, 2014.

JOHANNES, F.; LOEHRER, M. (orgs.). **Mysterium salutis**. Fundamentos de dogmática histórico-salvifica. Do tempo para a eternidade. v.3 – A escatologia. Petrópolis: Vozes, 1985.

JONAS, H. **Il concetto di dio dopo Auschwitz**. Una voce ebraica. Genova: Il Melangolo, 2004.

JOSSA, Giorgio. **La teologia della storia nel pensiero del secondo secolo**. Pompei: Morano, 1965.

JOSSA, G.; GARAY, J. (eds.) **Pluralismo y secularización**. Madrid: Plaza y Valdés, 2009.

JOSUTTIS, M. El problema de la predicación política. **Selecciones de teología,** v. 10. n. 38. p. 188-195, abr/jun 1971.

JOUVENEL, B. **O poder**. História natural de seu crescimento. São Paulo: Peixoto Neto, 1998.

KARPOV, Vyacheslav; SVENSSON Manfred (eds.). **Secularization, Desecularization and Toleration.** Cross-Disciplinary Challenges to a Modern Myth. Michigan: Palgrave Macmillan, 2020.

KASPER, W. Utopia política y esperanza cristiana. **Selecciones de teología,** v. 10, n. 38, p. 222-229, abr/jun 1971.

KASPER, W.; MOLTMANN, J. **Gesù sì, Chiesa no?** Brescia: Queriniana, 1974.

KASPER, W. **A Igreja católica:** essência, realidade, missão. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

KATONGOLE, E. **Born from lament.** The theology and politics of hope in Africa. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.

KLOPPENBURG, Boaventura. **O cristão secularizado**. Petrópolis: Vozes, 1970.

KOLBERT, E. **Sob um céu branco**: a natureza no futuro. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

KÜNG, H. **O princípio de todas as coisas**. Ciências naturais e religião. Petrópolis: Vozes, 2007.

KÜNG, H. **Essere cristiani**. Milano: Rizzoli, 2012.

KUZMA, Cesar. **O futuro de Deus na missão da esperança.** Uma aproximação escatológica. São Paulo: Paulinas, 2014.

KUZMA, C. O que vimos, o que esperamos e o que podemos aprender: interpelações teológicas desde a pandemia. **Voices – Eatwot's Theological Journal**, v. XLII, p. 15-21, 2020.

KUZMA, Cesar. Refletindo com as catequeses do Papa Francisco: fé, esperança e caridade como forças de vida e ressurreição em um mundo pandêmico. **Ephata**, v. 3, n. 2, p. 127-157, 2021.

KUZMA, Cesar. **A urgência de uma Teologia Política**: crítica e desafios para o atual contexto brasileiro. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/50331/html. Acesso em: 27 out 2022.

LADARIA FERRER, L. Presente y futuro en la escatologia cristiana. **Estudios Eclesiasticos**, v. 60, n. 234, p. 351-359, 1985.

LADARIA FERRER, L. **O Deus vivo e verdadeiro:** o mistério da Trinidade. São Paulo: Loyola, 2015.

LAEYENDECKER, Leonardus. Perspectiva sociológica da secularização. **Concilium**, n. 7, p. 10-18, set 1969.

LAIN, P. **Esperanza en tiempo de crisis**. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 1993.

LAURENTIN, R. **Novas dimensões do amor**. São Paulo: Paulinas, 1972.

LAVALETTE, H. La "teología política" de J. B. Metz. **Selecciones de teología,** v. 10, n. 38, p. 124-135, abr/jun 1971.

LELOUP, Jean-Yves. **A Caminho!** O Espírito e a prática das bem-aventuranças. Petrópolis: Vozes, 2022.

LEPARGNEUR, Francisco Hubert. Reconsiderando a Secularização. **Convergência**, n. 13, p. 8-17, abr 1969.

LIBANIO, J. B. **Teologia da Revelação a partir da Modernidade.** São Paulo: Paulus, 1992.

LIBANIO, J. B. **Igreja contemporânea**. Encontro com a modernidade. São Paulo: Loyola, 2000.

LIBANIO, J. B. **Qual o futuro do cristianismo?** São Paulo: Paulus, 2008.

LIBANIO, J. B.; BINGEMER, M. C. **Escatologia cristã**. Petrópolis: Vozes, 1985.

LIBANIO, J.; MURAD, A. **Introdução à teologia, perfil, enfoques, tarefas**. São Paulo: Loyola, 1996.

LILLA, M. **A grande separação –** religião, política e o Ocidente moderno. Lisboa: Gradiva, 2010.

LOURENÇO, R. O Exercício da liderança na vida comunitária. Uma perspectiva bíblica. **Anais do 34º Congresso da SOTER**, p. 140-147. SOTER: Belo Horizonte, 2022.

LUBAC, H. **Il dramma dell'umanesimo ateo**. Brescia: Morcelliana, 1982.

LUBAC, H. La **posteridad espiritual de Joaquín da Fiore**. I. De Joaquín a Schelling. Madrid: Encuentro, 1989.

LUCENA, A. Mais de 1 milhão de pessoas vivem em situação de "escravidão contemporânea" no Brasil, aponta estudo. **Carta Capital**. 24 maio 2023. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/sociedade/mais-de-1-milhao-de-pessoas-vivem-em-situacao-de-escravidao-contemporanea-no-brasil-aponta-estudo/. Acesso em: 4 abr 2024.

LUSSI, Carmem; KUZMA, Cesar (orgs.). **Hospitalidade, comunidade cristã e mobilidade humana**. Brasília: CSEM, 2021.

MAGGIOLINI, S. El influjo de la escatologia en la vida cotidiana. **Communio**, p. 75-84, 1986.

MCAULIFFE, M.; TRIANDAFYLLIDOU, A. (eds.). **World Migration Report 2022.** Geneva: International Organization for Migration (IOM), 2021.

MANZATTO, Antonio; PASSOS, João Décio; VILLAC, Sylvia. **De Esperança em esperança**. São Paulo: Paulus, 2009.

MAPA DE CONFLITOS. **Mineradora Braskem é responsável por uma série de prejuízos econômicos, emocionais e morais à população de Maceió, com dezenas de suicídios**. Disponível em: https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/conflito-de-extrema-complexidade-entre-populacao-de-maceio-e-mina-de-sal-gema-da-braskem-envolve-danos-irreparaveis/ Acesso em: 10 mai 2024.

MARRAMAO, Giacomo. Messianism without Delay: On the "Post-religious" Political Theology of Walter Benjamin. **Constellations**, v. 15, n. 3, p. 397-405, 2008.

MARRAMAO, Giacomo. **Poder y secularización**. Barcelona: Península, 1989.

MARRANZINI, A. (ed.). **Correnti teologiche postconciliari**. Roma: Città Nuova, 1974.

MARROU H.-I. A teologia da história. *In*: GADAMER, H. G. *et al*. **História e historicidade**. Lisboa: Gradiva, 1988. p. 89-98.

MARROU, H-I. **Teologia da História**. O sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade. Petrópolis: Vozes, 1989.

MARTIN, D. **On secularization.** Towards a revised general theory. London: Ashgate, 2005.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MATTA, R. da. **Crônicas da vida e da morte**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

MATTA, R. da. **Você sabe com quem está falando?** Estudos sobre o autoritarismo brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MENDONZA-ÁLVAREZ, Carlos. Escatologia e apocalisse in tempi postmoderni. Uno sguardo dalla prospettiva delle vittime e dei giusti della storia. **Concilium**, n. 50, p. 90-101, 2014.

MENDONZA-ÁLVAREZ, Carlos. **A Ressurreição como antecipação messiânica**. Luto, memória e esperança a partir dos sobreviventes. Petrópolis: Vozes, 2020.

METZ, J. B. Il problema di una 'teologia politica' e la chiesa come instituzione di libertà critica nei confronti della società. **Concilium,** n. 6, p. 13-31, 1968.

METZ, J. B. Teología política. **Selecciones de teología,** v. 10, n. 38, p. 98-103, abr/jun 1971.

METZ, J. B. La "Teología política" en discusión. **Selecciones de teología,** v. 10, n. 38, p. 108-119, abr/jun 1971.

METZ, J. B. **La fede, nella storia e nella società**: studi per una teologia fondamentale pratica. Brescia: Queriniana, 1978.

METZ, J. B. **Teologia Política**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes / Caxias do Sul: UCS, 1976.

METZ, J. B. **Sul concetto della nuova teologia politica**. Brescia: Queriniana, 1998.

MILBANK, J. **The future of love**. Essays in political Theology. Oregan: Cacade Books, 2009.

MIRANDA, M. **Libertados para a prática do amor**. A teologia da graça no atual contexto latino-americano. São Paulo: Loyola, 1980.

MIROLSAV, Volf (org.). **A passion for God's Reign**. Theology, Christian Learning, and the Christian Self. Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 1998.

MOHAMED, A. **O pensamento vivo de Maomé**. São Paulo: Martins, 1965.

MOINGT, J. **Deus que vem ao homem**. Da aparição ao nascimento de Deus. v. II – Aparição. São Paulo: Loyola, 2010.

MOLINA, Almudena. Evading Secularization: Prophecy as a Theological-Political Figure. **Religions** v. 14, n. 437, p 1-15, 2023.

MOLTMANN, Jürgen. Dios reconcilia y hace libres. **Selecciones de teología,** v. 10, n. 38, p. 214-221, abr/jun 1971.

MOLTMANN, J.; METZ, J. B.; OELMÜLLER, W. **Una nuova teologia politica**. Assisi: Cittadella editrice, 1971.

MOLTMANN, Jürgen. **Religione, rivoluzione e futuro**. Brescia: Queriniana, 1971.

MOLTMANN, Jürgen. **Le origini della teologia dialettica**. Brescia: Queriniana, 1976.

MOLTMANN, Jürgen. **Il Dio crocifisso:** la croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana. Brescia: Queriniana, 2013.

MOLTMANN, Jürgen. **La chiesa nella forza dello spirito:** contributo per una ecclesiologia messianica. Brescia: Queriniana, 1976.

MOLTMANN, Jürgen. **El Experimento esperanza**. Salamanca: Sigueme, 1977.

MOLTMANN, Jürgen. **The open Church.** Invitation to a messianic life-style. Fhiladelphia: Fortress Press, 1978.

MOLTMANN, Jürgen. **Paixão pela vida**. São Paulo: Aste, 1978.

MOLTMANN, Jürgen. **Futuro della creazione**. Brescia: Queriniana, 1980.

MOLTMANN, Jürgen. Il Padre materno. Un patripassianismo trinitario per superare il patriarcalismo teologico? **Concilium,** n. 17 p. 424-433, 1981.

MOLTMANN, Jürgen. **Trinità e Regno di Dio:** la dottrina su Dio. Brescia: Queriniana, 1983.

MOLTMANN, Jürgen. **La dignidad humana**. Salamanca; Sigueme, 1983.

MOLTMANN, Jürgen. **Dios en la creación**. Doctrina ecológica de la creación. Salamanca: Sigueme, 1987.

MOLTMANN, Jürgen. **Che cos'è oggi la teologia?** Due contributi alla sua attualizzazione. Brescia: Queriniana, 1991.

MOLTMANN, Jürgen. **La via di Gesù Cristo:** cristologia in dimensioni messianiche. Brescia: Queriniana, 1991.

MOLTMANN, Jürgen. **La justicia crea futuro**. Política de paz y ética de la creácion en um mundo amenazado. Guevara: Sal Terrae, 1992.

MOLTMANN, Jürgen. **Nella storia del Dio trinitario:** contributi per una teologia trinitaria. Brescia: Queriniana, 1993.

MOLTMANN, Jürgen. **Chi è Cristo per noi oggi?** Brescia: Queriniana, 1995.

MOLTMANN, Jürgen (ed.). **How I have changed.** Reflections on thirty years of theology. Pennsylvania: Trinity Press, 1997.

MOLTMANN, Jürgen. **L'avvento di Dio:** escatologia cristiana. Brescia: Queriniana, 1998.

MOLTMANN, Jürgen. **Biografia e teologia:** itinerari di teologi. Brescia: Queriniana, 1998.

MOLTMANN, Jürgen. **O Espírito da Vida**. Uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999.

MOLTMANN, Jürgen. **Dio nel progetto del mondo moderno**. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia. Brescia: Queriniana, 1999.

MOLTMANN, Jürgen. **A fonte da vida.** O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002.

MOLTMANN, Jürgen. **Esperienze di pensiero teologico:** vie e forme della teologia cristiana. Brescia: Queriniana, 2001.

MOLTMANN, Jürgen. What is Time? And how do we experience it. **Dialog**, v. 39, n. 1, p. 27-34, 2000.

MOLTMANN, Jürgen. **Nella fine - l'inizio:** una piccola teologia della speranza. Brescia: Queriniana, 2004.

MOLTMANN, Jürgen. **Ciência e sabedoria**. Um diálogo entre ciência natural e teologia. São Paulo: Loyola, 2007.

MOLTMANN, Jürgen. **Vida, esperança e justiça:** um testamento teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008.

MOLTMANN, Jürgen; BASTOS, Levy. **O futuro da criação**. Rio de Janeiro: Mauad X; Instituto Mysterium, 2011.

MOLTMANN, Jürgen. Liberdade e comunidade na era do individualismo e globalização. *In*: KOHL, M.; BARRO, A. **Igreja do futuro**. Londrina: Descoberta, 2011.

MOLTMANN, Jürgen. **Ética da Esperança.** Petrópolis: Vozes, 2012.

MOLTMANN, Jürgen. **O Deus crucificado**. A Cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2014.

MOLTMANN, Jürgen; BOFF, Leonardo. **Há esperança para a criação ameaçada?** Petrópolis: Vozes, 2014.

MOLTMANN, Jürgen. **Il Dio vivente e la pienezza della vita**. Brescia: Queriniana, 2016.

MOLTMANN, Jürgen. **Uomo, Terra, Creazione**, Venezia: Marcianum, 2016.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia della speranza:** ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana. Brescia: Queriniana, 2017.

MOLTMANN, Jürgen. **"Siate coraggiosi!"** Entrevista concedida a Hannes Leitlein, 18 março 2019. Disponível em https://www.didatticaermeneutica.it/2019/02/22/siate-coraggiosi-intervista-a-jurgen-moltmann-a-cura-di-hannes-leitlein/. Acesso em: 4 jun 2024.

MOLTMANN, Jürgen. **O ser humano**. São Paulo: Recriar, 2022.

MOLTMANN, Jürgen. **Diaconia no horizonte do Reino de Deus**. São Paulo: Recriar, 2022.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia politica del mondo moderno**. Torino: Claudiana, 2022.

MONDIN, B. **I grandi teologi del secolo ventesimo.** v.2. Torino: Borla, 1969.

MORAES, V., **Soneto de fidelidade e outros poemas.** Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

MORAES, M.; PIMENTEL, S. **Amazônia Pública.** São Paulo: Pública, 2013.

MOREIRA, Eduardo. **Desigualdade e caminhos para uma sociedade mais justa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

MOREIRA, Eduardo. **O que os donos do poder não querem que você saiba**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

MORELLO, Gustavo. El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas em el catolicismo. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**, v. XLIX, n. 199, p. 81-104, 2007.

MORI, G. de. **Da terra ao céu.** IHU-Online, 14 mai 2021. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/609271-da-terra-ao-ceu-artigo-de-geraldo-luiz-de-mori. Acesso em: 4 fev 2024.

MOURILHE, Fábio. Charles Hebdo, secularização e escatologia. **História, Histórias**, v. 4, n. 7, p. 71-88, 2016.

MURAD, A. (org.). **Ecoteologia:** um mosaico. São Paulo: Paulus, 2016.

MURARO, Valmir Francisco. O Brasil de Antônio Vieira: cenário do Quinto Império – II. **Brotéria**. Cristianismo e Cultura. 5/6, v. 156, p. 469-488, mai-jun 2003.

MÜLLER-FAHRENHOLZ. **The kingdom and the power**. The Theology of Jürgen Moltmann. London: Augusburg Fortress Publishers, 2000.

NESTLE, E.; ALAND, K., **Novum testamentum Graece**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NICOLETTI, M.; SARTORI, L. (eds.), **Teologia politica**. Istituto Trentino di Cultura, pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1991.

NITROLA, A. **Trattato di escatologia**. v. 1. Milano: San Paolo, 2001.

NITROLA, A. **Pensare l'attualità**. Roma: San Paolo, 2005.

NITROLA, A. **Trattato di escatologia**. v. 2. Milano: San Paolo, 2010.

NUNES JUNIOR, Flávio Martins Alves. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2018.

OLIVEIRA, J. C. Reconhecimento, religião e secularismo em Chales Taylor. **Veritas**, v. 64, p. 1-23, 2019.

OLIVEIRA, M. A. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001.

OLIVEIRA, M. A. **A religião na sociedade urbana e pluralista**. São Paulo: Paulus, 2013.

ONU – United Nations Development Programme e Oxford Poverty & Human Development Initiative. **Global Multidimensional Poverty Index 2022**. Unpacking deprivation bundles to reduce multidimensional poverty. 2022. Disponível em: https://hdr.undp.org/system/files/documents/hdp-document/2022mpireporten.pdf Acesso em: 21 jun 2024.

OPAS. Organização Pan-Americana da Saúde. **OMS destaca necessidade urgente de transformar saúde mental e atenção.** 17 jun 2022. Disponível em: https://www.paho.org/pt/noticias/17-6-2022-oms-destaca-necessidade-urgente-transformar-saude-mental-e-atencao. Acesso em: 1 mai 2024.

OVERBECK, F. **Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi**. Pisa: Ets, 2000.

PANIKKAR, R. **Visione trinitária e cosmoteândrica**: Dio-Uomo-Cosmo. Milano: Jaca Book, 2010.

PANNEMBERG, Wolfhart. La Iglesia como realidade escatológica: su apostolicidad y catolicidad. **Selecciones de teología**, v. 10, n. 37, p. 11-20, jan/mar 1971.

PANNENBERG, W. La dimensión política del evangelio. **Selecciones de teología,** vol. 10, n. 38, p. 212-213, abr/jun 1971.

PANNEMBERG, W. **Questioni fondamentali di teologia sistematica**: raccolta di scritti. Brescia: Queriniana, 1975.

PASTOR, Frederico. La teología de "la muerte de Dios". **Razón y fé**, n. 829, tomo 175, fascículo 2, p. 185-190, fev 1966.

PAULO VI. ***Populorum Progressio***. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Acesso em: 4 fev 2024.

PAUPERT, Jean-Marie. **Por uma política Evangélica**. Petrópolis: Vozes, 1967.

PEGORARO, Olinto. Secularização. **Convergência**, n. 2, p. 2-9, mar 1968.

PELUCANI, Luciano. **Saggio sulla genesi del capitalismo**. Alle origini della modernità. Varese: Sugarco Edizioni, 1992.

PETERSON, E. **El monoteísmo como problema político.** Madrid: Minima Trotta, 1999.

PETULLA, J. **Teología política cristiana.** Guia marxiana. Bilbao: Sal Terrae, 1978.

PÍ, Pedro Ferrer. Hombre cinetífico y hombre religioso. **Razón y fé**, n. 836-837, tomo 176, fascículos 3-4, p. 175-196, set-out 1967.

PIAZZA, Orazio Francesco. **A esperança.** Lógica do impossível. São Paulo: Paulinas, 2004.

PIERIS, A. Political Theologies in Asia. *In:* SCOTT, P.; CAVANAUGH, W. (eds.). **The Blackwell Companion to Political Theology**. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

PINTO-COELHO, R.; VIEIRA, E.; PIO, F.; ALMEIRA, V.; SANTOS, R. Atlas das barragens de mineração em Minas Gerais. **Caderno de Geografia**, v. 31, número especial 1, p. 208-259, 2021.

PIO XI, ***Quas primas***. Sulla regalità di Cristo. 1925. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html#_ftnref27 Acesso em: 4 nov 2023.

PIO XII. ***Summi Pontificatus***. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html. Acesso em: 10 jan 2024.

PIQUÉ, Antonio Pascual. La teología de esperanza de J. Moltman. **Actualidade bibliográfica de filosofía y teología**, p. 376-415, 1971.

POMPEI, A. L'attuale processo di secolarizzazione. Capítulo XVIII. *In:* MARRANZINI, A. **Correnti teologiche post/conciliari**. Roma: Città Nuova, 1974. p. 373-388.

POSSENTI, Vittorio. Il problema teologico-politico nella modernità. **Quadranti** – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea, v. VI, n. 2, p. 108-125, 2018.

PRETEROSSI, Germinello. **La politica negata**. Roma: Laterza, 2011.

QUEIRUGA, A. T. **Recuperar a salvação.** Por uma interpretação libertadora da experiência cristã. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2005.

QUEIRUGA, A. T. **La risurrezione senza miracolo**. Molfetta: Meridiana, 2006.

QUINTANA, Oriol; COMBALIA, Xavier Casanovas. Resonance: The Final Dissolution of Religions or the Last Stage of Secularization. **Religions**, v. 14, n. 689, p. 1-15, 2023.

QUIRINO, A. T., **Teologia da escuta**. São Paulo: Paulus, 2024.

RAHNER, Karl. Qué es teología política? **Selecciones de teología**, v. 10, n. 38, p. 96-97, abr/jun 1971.

RAHNER, Karl. **Confessare la fede nel tempo dell'attesa.** Roma: Città Nuova, 1994.

RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2008.

RAHNER, K. **La Trinità**. Brescia: Queriniana, 2013.

RAMOS, C. A. A crítica comunitarista de Charles Taylor à concepção liberal de liberdade (negativa). **Filosofia Unisinos**, v. 15, n. 1, p. 20-34, 2014.

RATZINGER, J. Salvación y historia. **Selecciones de teología**, v, 10. n. 40, p. 314-322, out/dez 1971.

RATZINGER, J. **Natura e compito della teologia:** il teologo nella disputa contemporanea. Milano: Jaca Book, 1993.

RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré:** primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007.

RATZINGER, J. **Escatologia:** morte e vita eterna. Assisi: Cittadella, 2008.

RATZINGER, J. **Introdução ao cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2015.

RATZINGER, J. **Ser cristão na era neopagã**. Campinas: Ecclesiae, 2015.

REALE, G. **História da filosofia**: de Spinoza a Kant. v.4. São Paulo: Paulus, 2005.

RICCARDI, Andrea. **As políticas da Igreja**. São Paulo: Paulus, 1998.

ROBERTSON, R. **Globalization**. Social theory and global culture. London: Sage Publications, 1992.

ROBINSON, John. **Honest to God**. Philadelphia: Westminster Press, 1963.

ROCHA, J. C. C. **Culto da extrema direita a Israel está relacionado à teologia do domínio.** Disponível em: https://portalcioranbr.wordpress.com/2024/02/21/culto-da-extrema-direita-a-israel-esta-relacionado-a-teologia-do-dominio-joao-cezar-de-castro-rocha-instituto-conhecimento-liberta/ Acesso em: 2 mai 2024.

ROMERO, O. A dimensão da fé a partir da opção. **Convergência**, n. 146, p. 499-502, out 1981.

RONSI, Francilaide de Queiroz. **A mística cristã e o diálogo interreligioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar**. Para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa. Tese (Doutorado). Departamento de Teologia, PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/27077/27077.PDF. Acesso em: 4 fev 2023.

ROSA, Hartmut. **Resonance.** A Sociology of Our Relationship to the World. Cambridge: Polity Press, 2019.

ROSA, J. M. **Monoteísmo, Trindade e Teologia Política**. Covilhã: LusoSofia, 2008.

ROSSI, L. **Messianismo e modernidade:** repensando o messianismo a partir das vítimas. São Paulo: Paulus, 2002.

SALVADOR, Carlo Corral. **Teología política**. Una perspectiva histórica y sistemática. Valencia: Tirant Humanidades, 2011.

SAMANES, Casiano Floristan; CARRETERO, Manuel Useros. **Teologia de la accion Pastoral**. Madrid: BAC, 1968.

SANNA, Ignazio. **L'antropologia Cristiana tra modernità e postmodernità**. Brescia: Queriniana, 2012.

SANTOS, G. L. **Tempo e história na hermenêutica bíblica**. Fundamentos filosóficos e aspectos teológicos da hermenêutica bíblica em Carlos Mesters. São Paulo: Loyola, 2009.

SANTOS, T. **A (re)escritura mítica do sebastianismo no Romance d'A Pedra do Reino, de Ariano Suassuna**. Tese (Doutorado) UFPB. João Pessoa, 2009. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/6237/1/arquivototal.pdf. Acesso em: 25 jan 2023.

SCHMEMANN, P. A. **Per la vita del mondo. Il mondo come sacramento**. Roma: Lipa, 2012.

SENGER, D. A "nova" teologia política: apontamentos a partir de Johann Baptista Metz e Jürgen Moltmann. **Periódicos Est**, v. 36, p. 170-183, jan/abr 2015.

SETIÉN, J. M. El nacionalcatolicismo en nuestra Iglesia. **Selecciones de teología,** v. 10, n. 38, p. 205-211, abr/jun 1971.

SCANNONE, Juan Carlos. La transformación de la realidad social de acuerdo con el Evangelio. *In*: **XXX° Semana Argentina de Teología**: dar razón de nuestra esperanza: el anuncio del Evangelio en una sociedad Plural. Buenos Aires: Agape Libros, 2012. p. 85-88.

SCANNONE, J. C. **La teología del pueblo**: raíces teológicas del papa Francisco. Santander: Sal Terrae, 2017.

SCARAMUZZA, C. **La kenosi dello Spirito Santo nella teologia di J. Moltmann e di H. U. von Balthasar**. Dissertação (Mestrado) Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas theologiae. Roma, 2013.

SCATOLLA, Merio. **Teologia Política**. Lisboa: Edições 70, 2009.

SCHALL, J.V. **A política do céu e do inferno**. Temas cristãos de filosofia política, clássica, medieval e moderna. Campinas: Ecclesiae, 2022.

SCHILLEBEECKX, Edward. Il magistero e il mondo della politica. **Concilium**, n. 6, p. 32-54, 1968.

SCHILLEBEECKX, E. **História Humana.** Revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.

SCHILLEBEECKX, E. **Jesus: a história de um vivente**. Revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 2008.

SCHLIER, H. **La fine del tempo**. Brescia: Paideia, 1974.

SCHMEMANN, A. **Per la vita del mondo**. Roma: Lipa, 2018.

SCHMITT, C. **Le categorie del 'politico'**. Bologna: Il Mulino, 1972.

SCHMITT, C. **Teologia politica II**. La legenda della liquidazione de ogni teologia politica. Milano: Giuffrè, 1992.

SCHOOYANS, Michel. **O desafio da secularização**. Subsídios para uma prospectiva pastoral. São Paulo: Herder, 1968.

SCOTT, P.; CAVANAUGH, W. (ed.), **The Blackwell Companion to Political Theology**. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

SESBOÜÉ, Bernard. **Creer**. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI. Madrid: San Pablo, 2000.

SESBOÜÉ, Bernard. Ao serviço do anúncio do Evangelho hoje. *In*: **XXX° Semana Argentina de Teología**: Dar razón de nuestra esperanza el anuncio del Evangelio en una sociedad Plural. Buenos Aires: Agape Libros, 2012. p. 39-76.

SMITH, James K. A. **Como (não) ser secular**. Lendo Charles Taylor. Brasília: Monergismo, 2021.

SHINER, L. Gogarten and the Tasks of a Theology of Secularization. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 36, n. 2, p. 99-108, jun 1968.

SINNER, Rudolf von. Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 11-28, jan/abr 2012.

SKVORCEVIC, A. **Ecclesiologia escatologico-messianica di Jürgen Moltmann**. Tese (Doutorado). Pontifícia Universitá Gregoriana. Roma, 1982.

SORDI, M. **I cristiani e l'impero romano.** Milano: Jaca Book, 2011.

SOUZA, H. **Ética e cidadania**. São Paulo: Moderna, 1994.

SOUZA, J.; GRILLO, A.; SILVA, E. *et al*. **Ralé brasileira**: quem é e como vive. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

SOUZA, J. **A construção social da subcidadania**. Para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

SOUZA, I. **Cristão secularizado**: contribuição de Hans Küng para viver a fé cristã no mundo de secularização. Tese (Doutorado). Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=22382@1. Acesso em: 12 set 2024.

SOUZA, J. **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SOUZA, J. **Brasil dos humilhados:** uma denúncia da ideologia elitista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

SOUZA, R. C. **A secularização e o sagrado**: uma relação dialética com implicações na religiosidade contemporânea. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Teologia, PUC-RS. Porto Alegre, 2018. Disponível em:

http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/8072/2/DISSERTA%c3%87AO%20ATUALIZADA%20FINAL%20PDF.pdf. Acesso em: 6 nov 2024.

SPADARO, Antonio. **Cyberteologia**. Pensare il cristianesimo al tempo della rete. Milano: Vita e Pensiero, 2012.

ŠPIDLÍK, Tomáš. **Nós na Trindade**. Breve ensaio sobre a Trindade. São Paulo: Paulinas, 2004.

STADELMANN, L. A missão do povo de Deus no Êxodo. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 17, n. 132, p. 343-368, 1985.

SUASSUNA, Ariano. **Romance d'A Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

SUNG, J. M. **Teologia e economia**: repensando a teologia da libertação e utopias. Petrópolis: Vozes, 1994.

SUNG, J. M. **Sujeito e sociedades complexas**: para repensar os horizontes utópicos. Petrópolis: Vozes, 2002.

SUNG, J. M. **Idolatria do dinheiro e direitos humanos**: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo. São Paulo: Paulus, 2018.

SUSIN, Luiz Carlos. **O tempo e a eternidade**: a escatologia da criação. Petrópolis: Vozes, 2018.

TABORDA, F. **Cristianismo e ideologia**. Ensaios teológicos. São Paulo: Paulus, 1984.

TAMAYO, Juan José. Modernidad, secularización y crisis de Dios. **Pasajes**, Universitat de Valencia, n. 16, p. 112-121, 2004-2005.

TAMAYO, Juan José (org.). **Novo dicionário de Teologia**. São Paulo: Paulus, 2009.

TAMAYO, Juan José. **Teologías del Sur**. El giro descolonizador. Madrid: Trotta, 2017.

TARANZANO, A. J. **El futuro trinitario de la promessa.** En dialogo con la escatología de J. Moltmann. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2016.

TATCHER, M. **Interview for Sunday Times.** London, 1981. Disponível em: https://www.margaretthatcher.org/document/104475. Acesso em: 2 mai 2023.

TAUBES, Jacob. **La teologia politica di san Paolo**. Milano: Adelphi Edizioni, 1997.

TAYLOR, C. **As fontes do self.** A construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2005.

TAYLOR, C. **A ética da Autenticidade**. São Paulo: É Realizações, 2011.

TAYLOR, C. **Imaginarios Sociales Modernos**. Barcelona: Paidos Iberica Ediciones, 2006.

TAYLOR, C. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2005.

TAYLOR, C. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 2005.

TAYLOR, C. **Uma Era Secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TAYLOR, M. **After God**. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2007.

TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da religião**. Enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2011.

TEPEDINO, Ana Maria. Passagem do lugar do "poder" ao lugar da "fragilidade". Reflexões sobre o método teológico em tempos de pós-modernidade. **Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 71, p. 200-208, 2011.

TERESA DO MENINO JESUS. **Obras completas**. Escritos e últimos colóquios. São Paulo: Paulus, 2002.

TILLARD, J. M. R. **L'Eucaristia pasqua della Chiesa**. Roma: Paoline, 1969.

TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: Aste, 2004.

TILLICH, P. **Textos selecionados**. São Paulo: Fonte editorial, 2020.

TOMASZEWSKA, Anna (ed.). **Between Secularization and Reform**. Religion in the Enlightenmen. Boston: Brill, 2022. Brill's Studies in Intellectual History – v. 340.

VALLADOLID BUENO, Tomás. Justicia más allá de la justicia. **Iglesia viva**, n. 247, p 9-28, jul-set 2011. Memoria y justicia de las víctimas.

VAN DE POL, W. **O fim do cristianismo convencional**. São Paulo: Herder, 1969.

VARRONE, M. T. **Opera**. Org. TRAGLIA, A. Torino: UTET, 1996.

VATTIMO, G. **Credere di credere**. Milano: Garzanti, 1996.

VATTIMO, G. **Dopo la cristianità**. Per un cristianesimo non religioso. Milano: Garzanti, 2002.

VATTIMO, G. Da Violência do Sagrado à Caritas da Secularização. **Revista Portuguesa de Filosofia**, n. 60, p. 1025-1029, 2004.

VATTIMO, G. **Dio:** la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia. Soveria Mannelli: Rubberttino, 2009.

VAZ, Henrique C. de Lima. Igreja-reflexo vs Igreja-fonte. **Cadernos Brasileiros**, n. 46, p. 17-22, abr 1968.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Ontologia e História:** Escritos de Filosofia VI. São Paulo: Loyola, 2012.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Raízes da modernidade:** Escritos de Filosofia VII. São Paulo: Loyola, 2012.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Problemas de fronteira**. Escritos de Filosofia I. São Paulo: Loyola, 2014.

VIEIRA, Antônio. **Obras escolhidas**. v. VI – Vieira perante a Inquisição. Lisboa: Livraria Sá da Costa; Editora Lisboa, 1952.

VIEIRA, L. (org.). **Identidade e globalização**. Impasses e perspectivas da identidade e a diversidade cultural. Rio de Janeiro: Record, 2009.

VIGIL, José Maria. La opción por los pobres es opción por la justicia y no es preferencial. **Selecciones de teología**, v. 44, n. 174, p. 148-154, abr-jun 2005.

VITALI, D. **Nell'attesa della sua venuta**. Torino: San Paolo, 2013.

VITALI, D. **Verso la sinodalità**. Magnano: Qiqajon, 2014.

VITALI, D. **Lumen Gentium**. Storia/comento/recezione. Roma: Studium, 2017.

WENDLAND, H.-D. The relevance of eschatology for social ethics. **Ecumenical Review** v. 5, n. 4, p. 364-368, 1953.

WENIN, André. Más allá de la violência, ¿qué justicia? **Selecciones de teología**, v. 44, n. 173, p. 61-73, jan/mar 2005.

WOLF-DIETER, M. (ed). **Dibattito sulla "teologia della speranza" di Jürgen Moltmann**. Brescia: Queriniana, 1973.

VAN BUREN, Paul M. **The secular meaning of the gospel**. Ney York: The Macmillan Company, 1966.

VAN OUWERKERK, Coenraad. Secolarità ed etica cristiana. **Concilium**, n. 25, p.113-158, jun 1967.

YOUNG, R. J. C. **Postcolonialism**: A Historical Introduction. Malden: Blackwell Publishing, 2016.