

Toda Teologia é política, ainda que a Política não seja, toda ela, teologal*

All Theology is political, even if the whole Politics is not theological

Jeferson Felipe Gomes da Silva Cruz**

Resumo

Neste artigo, o autor propõe uma análise crítica das implicações políticas do discurso teológico. Para corroborar a tese de que toda Teologia é política, o autor faz referência, inicialmente, à formulação do dogma cristológico e, depois, à epistemologia da Teologia da Libertação. A partir destes dois exemplos, o autor insiste na consciência política urgentemente necessária à religião e à produção teológica, para que os discursos produzidos a partir da fé contribuam para uma política teologal.

Palavras-chave: Teologia; Política; Teologia da Libertação.

* Artigo enviado em 11/08/2016 e aprovado para publicação em 12/06/2017.

** Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Email: j.felipecruz05@gmail.com.

Abstract

In this article, the author proposes a critical analysis of the political implications of theological discourse. In order to corroborate the thesis according to which every theology is political, the author refers initially to the Christological dogma formulation and then to the epistemology of Theology of Liberation. From these two examples the author insists on political consciousness, which is urgently necessary for religion and theological production, so that the speeches made from faith may contribute for a theological Politics.

Keywords: Theology, Politics, Theology of Liberation.

*"Tudo é política, mesmo que a política não seja tudo".
(Emmanuel Mounier)*

Apesar da laicidade e da aparente secularização não podemos negar a emergência religiosa na contemporaneidade. Os espaços públicos estão permeados, se não encharcados, pelo vocabulário e imaginário religioso. De fato, a religião não existe *in abstracto*, nos limites da pura razão, como postulava Immanuel Kant. A religião existe *in concreto*, encarnada em instituições e vivida por pessoas de carne e osso tanto nos recintos das igrejas e das instituições religiosas quanto no espaço público.¹

O Brasil tem assistido, boquiaberto, a manipulação de "Deus". A mídia tem sido o principal veículo dessa "idolatria". Por um lado, as igrejas apelam para uma religião mágica, com acentos na prosperidade, aos moldes do mercado. Por outro, as teologias desenvolvidas por esses setores justificam desde a perseguição às minorias aos golpes políticos bem arranjados. Curioso sintoma dessa "atrofia" político-religiosa é a insurreição das bancadas conservadoras: os Republicanos, nos Estados Unidos; a Frente Nacional, na França; os Democratas-cristãos, na Alemanha.² Sem falar, da crise brasileira, justificada, inclusive, pelo amor a Deus e à pátria.

Esse cenário provoca-nos a respeito das relações entre religião e secularização, teologia e política. Não há como negar: toda teologia é política, ainda que a política não seja, toda ela, teológica³. Por trás das

¹ Cf. VITÓRIO, Jaldemir. Cenários contemporâneos da religião no espaço público. In: *Religião e espaço público: cenários contemporâneos*. (SOTER). São Paulo: Paulinas, 2015, p. 8.

² SANTOS, Mariana. *Conservadores lideram eleições para Parlamento Europeu*. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/internacional/partidos-conservadores-lideram-eleicoes-para-parlamento-europeu-6536.html>. Acessado em 07/06/2016, às 10:42.

³ Referimo-nos com o termo "Teologia" ao conjunto de discursos e teorias formuladas a partir da fé, e significamos pelo termo "Teologal" aquilo que se remete aos valores mais profundos e elementares da experiência humana

definições religiosas e teológicas estão implicações políticas. A urgência, a esta altura, é que a secularidade se complete com a pós-secularidade, ou seja, que o Estado alcance neutralidade em relação à cosmovisão religiosa ou não-religiosa.⁴ E que a religião se conscientize de sua implicação política para que, a partir desta consciência legítima, faça a melhor opção e seja, de fato, política teologal.

Contrapondo-nos aos que defendem que a Teologia Política, não possui estatuto teórico suficiente e que, por isso, é apenas uma dimensão da Teologia total,⁵ concordamos com Rubio, e reconhecemos que a “dimensão política da fé não deve ser entendida como se fosse mera dedução de ‘consequências’ ou ‘aplicações’ políticas dela, mas como algo inerente ao ato da fé como tal, em seu contexto concreto de práxis histórica”.⁶ Não queremos com isso, que a política ocupe o lugar de Deus. Salientamos apenas a relevância política de certos discursos sobre Deus, portanto, a política embutida nas teologias. No fundo, trata-se de uma tentativa de sair de uma teologia ingênua e politicamente inconsciente, porque é impossível uma teologia apolítica.

Disposto esses esclarecimentos, concentraremos nosso esforço na análise de duas referências históricas que exemplificam a tese: toda teologia é política. Inicialmente analisaremos algumas implicações políticas do dogma cristológico, depois dedicaremos nossa atenção às implicações da Teologia da Libertação.

1. Implicações políticas do dogma cristológico

Segundo Gasda, a vida e a mensagem de Jesus não são diretamente políticas. Nem em plano formal, porque seu fim não é conquistar o poder político, nem em plano substancial, porque ele não buscou a promoção do bem público de forma direta. Jesus manteve-se autônomo e independente dos partidos políticos e não assumiu compromissos com nenhum projeto de governo ou ideologia. No entanto sua vida e o anúncio do Reino de Deus contêm significados políticos. Em plano formal, expressa a negação do caráter sagrado da política; em plano substancial, a vida e a mensagem de Jesus trazem consequências políticas. Sendo assim, o Evangelho é indiretamente político.⁷

que tem por referência o dado transcendente. Neste sentido, entendemos que a política é teologal quando cumpre sua “missão primeira” de garantir o bem comum.

⁴ TRIGO, Pedro. Secularidad, idolatria y postsecularidad em el espacio publico. In: *Religião e espaço público: cenários contemporâneos. (SOTER)*. São Paulo: Paulinas, 2015, p.67.

⁵ Cf. BOFF, Clodovis. Teologia e Prática. In.: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, vol. 36, n. 144, 1976, p. 789-810.

⁶ RUBIO, Alfonso Garcia. Teologia da Libertação: visão panorâmica e crítica da teologia política latino-americana. In.: *Teologia da Libertação: política ou profetismo?* São Paulo: Loyola, 1983, p. 82.

⁷ GASDA, Élio Estanislau. Política, cristianismo e laicidade. In.: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 47, n. 132, 2015, p. 204.

À medida que se difundia e os dados da fé se formulavam, o cristianismo adotou posturas diversas na relação com o universo político. Apesar da referência paulina à submissão às autoridades constituídas pelo reconhecimento de que não há autoridade que não venha de Deus (cf. Rm 13, 1-5), o cristianismo primitivo apontou para uma secularização da política, antes sacralizada pelo império. Quando, em 313, o Edito de Milão, assinado por Constantino, torna o cristianismo religião lícita⁸, a postura toma contornos diferentes. Ser reconhecido pelo Império Romano era uma das grandes revoluções no panorama dos acontecimentos mundiais do séc. IV.

Com o reconhecimento o Imperador buscava fazer da Igreja o poder espiritual que daria embasamento ao império, e a Igreja se tornava uma instituição no regime de cristandade. O episódio da ponte Mílvea⁹, narrado por Eusébio de Cesareia na obra *A vida de Constantino*, mostra como o imperador havia encontrado um denominador comum que podia garantir novamente a unidade do Império: o reconhecimento de um Deus único. O Edito de Milão, portanto, não somente encerrava as perseguições, mas tinha o objetivo de atrair os cristãos e incorporá-los à política imperial. O cristianismo seria, então, uma religião universal para o império universal.

A interferência imperial tornou-se fato. Conforme Castillo, os dogmas de fé mais importantes da Igreja, foram definidos em concílios convocados, organizados e presididos pelo imperador.

Logicamente, a primeira ideia que ocorre a qualquer um, ao saber que os concílios foram convocados e presididos pelos respectivos imperadores e não pelos papas, é que a teologia, que se definiu nesses concílios, só pode ter sido uma doutrina condicionada pela política, relacionada com a política, aprovada pelo poder político e, nesse sentido, uma teologia política, no pior sentido que pode ter essa expressão, uma vez que, logicamente, era a teologia que interessava ao poder político.¹⁰

Sob Teodósio, com o Edito de Tessalônica em 380, foi estabelecida a Cristandade com as marcas decisivas da romanidade. Daí por diante a ideia de "Teocracia cristã" foi sendo disseminada.

⁸ "Pareceu-nos justo que todos, os cristãos inclusive, gozem da liberdade de seguir o culto e a religião de sua preferência. Assim Deus que mora no céu ser-nos-á propício a nós e a todos nossos súditos. Decretamos, portanto, que não, obstante a existência de anteriores instruções relativas aos cristãos, os que optarem pela religião de Cristo sejam autorizados a abraçá-la sem estorvo ou empecilho, e que ninguém absolutamente os impeça ou moleste..." (Cf. Edito de Milão. Lactânio, *De mort. Persec. XLVIII*, apud Bettenson, 2007, p. 49-50.).

⁹ O imperador Constantino, depois de ter visto no céu uma cruz com a inscrição "com este sinal vencerás", mandou pintá-la nos escudos de seus soldados obtendo a vitória sobre o exército de Maxêncio, em 312.

¹⁰ CASTILLO, José Maria. *Jesus, a humanização de Deus: ensaio de cristologia*. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 239.

O Edito de Tessalônica inaugurava uma fase nova na política religiosa do Império, de pleno entendimento com as Igrejas, sancionada pela decisão de Teodósio de proclamar o domingo dia festivo. Bispos e membros do clero tiveram reconhecida uma condição especial nos âmbitos fiscais, judiciários e do recrutamento militar. Os privilégios mais substanciais concedidos às pessoas e às entidades eclesiais consistiam em formas de isenção. Aos edifícios eclesiais foi reconhecida extraterritorialidade judiciária e foi garantido o direito de asilo a quem ali se refugiasse.¹¹

Quando os povos germânicos ultrapassaram as fronteiras do Império e se estabeleceram no Ocidente, foram os francos os primeiros a abraçar a fé cristã, em fins do século V. Nesse período ascendeu a casa dos carolíngios, cujo prestígio foi fortalecido sob Carlos Martelo (688-741 d.C.) e cujo apogeu foi alcançado sob Carlos Magno (742-814 d.C.), que assessorado por eclesiais pensou em fazer ressurgir a ideia do Império Romano e era considerado, por seus contemporâneos, como um novo Constantino, escolhido por Deus para implantar e defender a Cristandade. A partir do século XI, a ideia de Cristandade foi retomada na Alemanha, sob a designação do Sacro Império Romano Germânico; povoou a consciência das cruzadas e foi, depois, retomada na Península Ibérica pelos reis de Espanha e Portugal.

Segundo Riolando Azzi, os condicionamentos do "mito" da Cristandade, em suas sucessivas concretizações históricas, permitem perceber todo conteúdo ideológico que o revestiu. "As diversas Cristandades constituem, portanto, construções históricas e míticas ao mesmo tempo, polarizadas ao redor de determinados princípios que fundamentam a ordem social de um povo, e simultaneamente garantem sua estabilidade e expansão".¹²

Toda essa produção teológica e, especificamente, a linguagem do dogma detêm-se sobretudo no caráter de senhorio de Jesus, obscurecendo o lado do Jesus histórico, colado à vida do povo pobre, sofrido, desprezado. Conforme salienta Libanio,

Tal tendência apresenta a dimensão de humilhação, paixão, cruz como virtudes a serem imitadas e menos como decorrência da opção radical de Jesus de pôr-se ao lado dos marginalizados políticos e religiosos de seu tempo. [...] O histórico da vida de Jesus, sobretudo o sofrimento, assume caráter dogmático como

¹¹ POTESTÀ, Gian Luca; VIAN, Giovanni. *História do Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2013, p.77-78.

¹² AZZI, Riolando. *A Neocristandade: Um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 7.

necessidade de pagar a Deus pelo pecado dos homens. Nisso se prende exageradamente a visão aristocrática de Santo Anselmo. [...] A pregação do Reino de Deus por parte de Jesus cedeu facilmente lugar para a fundação da Igreja. A dimensão crítica de Jesus tanto em relação ao domínio romano quanto à religião judaica se transformou em ensinamento doutrinal. Perdeu a verve subversiva com respeito à casta sacerdotal, ao literalismo farisaico, à prepotência do poder religioso do Sinédrio, ao rigorismo da religião judaica.¹³

Favorecida pelos privilégios a Igreja, durante este período, fechou os olhos para a manipulação de sua teologia. O que quer que tenha ocorrido naqueles tempos, o fato é que os dogmas centrais da fé cristã se definiram, redigiram e aprovaram de forma que os grandes poderes deste mundo, o poder político, o poder militar e o poder econômico, não se sentiram incomodados perante o Deus, o Cristo e a salvação que a Igreja apresentou. O dogma cristológico que herdamos, embora diga verdades, calou sobre muitos aspectos importantes. “Porque, se o que estava em jogo era a salvação que Cristo trouxe à humanidade, é evidente que essa salvação não pode ser analisada nem apresentada em toda sua profundidade se se fala sobre Jesus, o Cristo, de forma que, dele e de sua obra, omitem-se coisas que nunca se poderiam omitir”.¹⁴ Herdamos, portanto, uma cristologia contaminada.

Se Jesus disse a seus discípulos que os “chefes das nações as dominam e os grandes se impõem sobre elas com autoridade, mas não deve ser assim entre vós” (Mc 10,42-43), é claro que qualquer forma de conjunção ou coincidência com os critérios e regras de jogo do poder imperial não apenas dificulta a correta compreensão de quem foi Jesus e do que Ele ensinou, como também impossibilita entender Jesus e, portanto, compreender e explicar o Deus que Jesus nos quis revelar.¹⁵

Justificar a autoridade imperial a partir da referência religiosa; atrelar a sabedoria imperial à vontade de Deus, a ponto de defender que o “Imperador eterno (Deus) rege o mundo com o imperador de Roma”; reconhecer o imperador como *isóchristos*, ou ainda como a imagem de Cristo na terra; justificar uma determinada ordem social e assegurar sua estabilidade e expansão, são exemplos de que toda Teologia é política,

¹³ LIBANIO, J. B. *Linguagens sobre Jesus: de Cristo carpinteiro a Cristo cósmico*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 51-53.

¹⁴ CASTILLO, *ibidem*, p. 240.

¹⁵ *Ibidem*, p. 278-279.

porque carrega consigo uma determinada cosmovisão e determinadas inferências práticas que influenciam o bem comum.

Isso posto, e tendo em mente outras tantas situações de legitimação religiosa de políticas não teologais, concordamos com Moltmann, que defende a necessidade de o cristão pôr em marcha, de novo, o processo "*aut Christus – aut Caesar*" para provocar rupturas e tensões produtivas, para dessa maneira sair daquela teologia política que utiliza abusivamente a pregação cristã para justificar uma situação política anti-teologal.¹⁶

2. Suspeitas adversárias

Com o advento do Iluminismo e o surgimento da utopia do Estado-Nação, cujo apogeu e limite foi alcançado com a crise de 1929 e o apocalipse nacional-socialista, três grandes pensadores modernos marcaram a reflexão sobre a questão socioeconômica e política da sociedade moderna: Hobbes, Locke e Rousseau. Um ponto comum perpassa o pensamento desses três filósofos a respeito da política: a ideia de que a origem do Estado está no contrato social. Os contratualistas partem do princípio de que o Estado foi constituído a partir de um contrato firmado entre as pessoas em torno de elementos essenciais para garantir a existência social. A legitimação religiosa, portanto, quase não aparece. Triunfa a razão iluminista.

Já mesmo no séc. XIX o pensamento iluminista apresentava sinais de uma imensa gama de problemas e de inúmeras contradições. Karl Marx é um dos primeiros críticos do projeto da Modernidade. O movimento socialista contestava a unidade da razão iluminista e no meio dessa crise inseria um novo elemento: a dimensão de classe no modernismo, apontando a classe trabalhadora como agente de libertação e emancipação.

Se antes a religião justificava e legitimava a ordem social, agora a própria razão iluminada elaborava justificativas, também elas legitimadoras de políticas desumanas. Segundo Marx existe uma determinação social da consciência e as formas de produção da vida material estabelecem a organização e funcionamento de todas as outras esferas da vida no jogo dialético da constante transformação. Segundo ele,

Na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura

¹⁶ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia política, ética política*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987, p. 15-52. 103-115.

econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral da vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.¹⁷

Para além da crítica à manipulação das consciências, contra o liberalismo político Marx mostrou que a propriedade privada não é um direito natural e o Estado não é o resultado de um contrato social. Da mesma forma a economia não é expressão de uma ordem natural racional e o Estado não é a ideia ou o espírito encarnado no real. Ao lado de Nietzsche e Freud, Marx levanta suspeitas e, por isso, é “excomungado” pelas instituições tradicionais e burguesas, dentre elas a Igreja.

3. Implicações da Teologia da Libertação

A mudança do modelo de sociedade inaugurado pela modernidade gerou um desconforto na compreensão cristã da política. Apesar do persistente confronto, segundo Gasda, “a assimilação gradual¹⁸ dos valores políticos e sociais da modernidade em setores eclesiais prepara o terreno para a mudança na relação entre cristianismo e política. Surgem conceitos como compromisso temporal dos cristãos, mudança de estruturas, mensagem social do Evangelho. A moral cristã abre-se as problemas sociais e abraça as grandes categorias da modernidade como os Direitos humanos, democracia, liberdade e igualdade social”.¹⁹

Neste ensejo surge, como flor de inesperada primavera, o Concílio Vaticano II. A partir dele as relações entre Igreja e Estado passam a caracterizar-se pela cooperação na busca do bem comum e na defesa da dignidade humana. De forma que não mais a religião, mas a pessoa humana é fundamento e fim da convivência política. Neste sentido, lembra-nos Gasda, a *Gaudium et Spes* é o documento principal, por evidenciar uma nova consciência em torno da dignidade humana e despertar o desejo de instaurar uma ordem político-jurídica em que os direitos da pessoa na vida pública sejam assegurados.²⁰

Esse novo espírito favoreceu o surgimento e desenvolvimento de uma Teologia diferente daquela europeia e conservadora: a Teologia da

¹⁷ MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1983, p. 29-30.

¹⁸ Basta pensar na elaboração da Doutrina Social da Igreja, a incorporação do princípio de tolerância ao ideal do Estado Confessional, na encíclica *Libertas praestantissimum* (1888).

¹⁹ GASDA, *ibidem*, p. 211.

²⁰ *Ibidem*, p. 211.

Libertação. Segundo Teixeira, essa teologia é uma expressão viva de uma experiência libertadora. Ela não traduz uma reflexão deslocada, mas surge enquanto expressão articulada de um processo histórico marcado pela pobreza, esperança e busca libertadora.²¹ Nas palavras de Rubio, é uma

reflexão teológica que parte da práxis cristã comprometida com a libertação do homem latino-americano, o qual vive em condições de alienação e de opressão totalmente incompatíveis com as exigências de uma verdadeira vida humana. É um pensar teológico que constitui, de fato e intencionalmente, uma reação contra o verbalismo, a abstração e o idealismo, tentações nas quais os cristãos parecem cair com não pouca frequência.²²

Ou, como disse Gutiérrez,

A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, uma teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto, também da porção dela – reunida em igreja – que confessa abertamente Cristo. Uma teologia que não se limita pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo por meio do qual o mundo é transformado: abrindo-se – no protesto diante da dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria da humanidade, no amor que liberta, na construção de uma nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do Reino de Deus.²³

Isto, segundo Metz, traz consigo uma enfática provocação e profecia.²⁴ Porque assumindo como parceiro de seu discurso o analista social, esta Teologia não só coloca a necessidade histórica de abrir uma nova fase de diálogo no campo da cultura, como também integra à salvação cristã tudo o que a libertação política tem de positivo.²⁵

Com relação à política que lhe está por trás, destacamos dois aspectos importantes na Teologia da Libertação: o acento no empenho libertador e a abertura à positividade da política.

²¹ TEIXEIRA, Faustino. *Cristianismos e Teologia da libertação*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p.31

²² RUBIO, *ibidem*, p. 76.

²³ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 73.

²⁴Cf. METZ, Johann Baptist. *Al di là della religione borghese*. Brescia: Queriniana, 1981, p. 5.

²⁵ Cf. RUBIO, *ibidem*, p. 102.

a) O acento no empenho libertador

Este acento justifica-se pela inserção na vida dos pobres e na centralidade que estes ocupam neste modo de fazer teologia. Mas articula-se e referenda-se em uma determinada cristologia, segundo a qual uma nova imagem de Jesus é proposta, correspondendo à nova fé dos oprimidos. Conforme Sobrino, Cristo é visto antes de tudo como libertador, com capacidade para libertar da diversidade de escravidões que afligem os pobres dos continentes, de dar direção a essa libertação e de animar os crentes a serem sujeitos ativos dela. Além disso, a essa imagem corresponde uma nova forma de viver a fé em Cristo, entendida, como seguimento de Jesus.²⁶

O empenho libertador ganha viva inserção no processo de construção do Reino de Deus, que na TdL encontra-se intimamente articulado com a história. Enquanto realidade englobante e totalizante, o Reino de Deus diz respeito à libertação de todos os elementos que alienam e oprimem o ser humano. Ele expressa uma nova ordem das coisas, caracterizada pela dinâmica da irmandade, solidariedade e reconciliação. É simultaneamente dom e conquista. Começa a florescer na história na medida em que se dá o empenho na construção de um mundo mais justo e fraterno, sinalizado pelo espírito das bem-aventuranças.²⁷

b) A abertura à positividade da política

Defendendo que o Reino não se confunde plenamente com história, a Teologia da Libertação mantém o problema teológico básico da escatologia, quer dizer, como é que se instala o Reino de Deus. Segundo Comblin, “o importante é contemplar como o Reino de Deus está se realizando, como está andando no meio do mundo, no meio da humanidade atual. Uma coisa já sabendo: o Reino de Deus não tem realização definitiva”.²⁸ Isso não significa desconsiderar as mediações concretas, através das quais o Reino vai ganhando uma expressão histórica e social, embora realização utópica.

Há nas reflexões da TdL o resgate da política, entendida em seu âmbito mais nobre, direcionada ao bem comum. Nesse sentido mais amplo a política relaciona-se com a dinâmica da realização da vontade primária de Deus: que as maiorias pobres tenham mais vida, que

²⁶ SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador: A história de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 27-28.

²⁷ TEIXEIRA, *ibidem*, p. 39.

²⁸ COMBLIN, José. *Retomar a Teologia da Libertação na América Latina*. São Paulo: Cepes, 2006, p. 25.

construam suas casas e as habitem, que plantem as vinhas e comam de seus frutos (Is 65, 21-22).²⁹

A Teologia da Libertação, segundo os destaques que apresentamos, substitui o extremo de dois discursos. De um lado, a linguagem do Jesus monarca celestial, fixado na glória e minimizador da realidade histórica; de outro, a do Jesus dorido e sofrido que simplesmente merece compaixão, sem provocar nenhuma indignação.

É, portanto, uma Teologia marcadamente política, porque aproveitando-se dos dados da exegese, encontra-se com o Jesus histórico da cristologia, mas na perspectiva de quem não se acomoda com a realidade de injustiça.

Precisamente porque parte da práxis, acentua fortemente o caráter de realização histórica que as promessas escatológicas comportam. [...] a esperança que vence a morte deve lançar suas raízes no coração da práxis histórica; se não tomar corpo no presente para leva-lo mais adiante, não será mais do que um evasão, um futurismo. Deverá estar alerta para não substituir um cristianismo do além por um cristianismo do futuro; se um esquecia este mundo, o outro corre o perigo de descuidar o presente de miséria e injustiça, de luta pela libertação.³⁰

A análise das implicações políticas que estão por trás das teologias obriga-nos a reconhecer que, embora toda teologia seja política, como já dissemos, no sentido justificar e legitimar inferências práticas que influenciam o bem comum, nem toda política é teológica. As referências que citamos no início destas linhas: os programas de governo conservadores; as alianças com o capitalismo neoliberal; a insurreição de um quarto poder; a mão invisível do mercado; a defesa nacional e o controle das fronteiras; a defesa da raça; fazem parte de uma política traidora de seu princípio original: o bem comum. Bem este que é, no mínimo, o máximo direito de Deus, como dizia dom Romero. Porque negadora do bem comum, opressora da vida, a política que vemos em nossos dias é, completamente, anti-teológica. Mesmo que esteja transvestida pelo discurso religioso e sustentada por bocas devotas.

O resgate da referência teológica é indispensável para a manutenção da ética política e da inserção teológica. Esse resgate dá-se, sobretudo, na luta pela justiça econômica contra a exploração do homem pelo homem; na

²⁹ TEIXEIRA, *ibidem*, p. 42.

³⁰ RUBIO, *ibidem*, p. 94.

luta pelos direitos humanos e pela liberdade contra a opressão política do homem pelo homem; na luta pela solidariedade humana contra a alienação cultural, real e sexual do homem pelo homem; na luta pela paz ecológica com a natureza contra a destruição industrial da natureza pelo homem; na luta pela certeza contra a apatia na vida pessoal.³¹

Referências

AZZI, Riolando. *A Neocristandade: Um projeto restaurador*. (História do pensamento católico no Brasil; v. 5). São Paulo: Paulus, 1994.

BOFF, Clodovis. Teologia e Prática. In.: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, vol. 36, n. 144, 1976, p. 789-810.

CASTILLO, José Maria. *Jesus, a humanização de Deus: ensaio de cristologia*. Petrópolis: Vozes, 2015.

COMBLIN, José. *Retomar a Teologia da Libertação na América Latina*. São Paulo: Cepes, 2006.

GASDA, Élio Estanislau. Política, cristianismo e laicidade. In.: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 47, n. 132, 2015, p. 203-220.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 2000.

LIBANIO, J. B. *Linguagens sobre Jesus: de Cristo carpinteiro a Cristo cósmico*. São Paulo: Paulus, 2013.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

METZ, Johann Baptist. *Al di là della religione borghese*. Brescia: Queriniana, 1981.

MOLTMANN, Jurgen. *Teologia política, ética política*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1987.

POTESTÀ, Gian Luca; VIAN, Giovanni. *História do Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2013.

RUBIO, Alfonso Garcia. Teologia da Libertação: visão panorâmica e crítica da teologia política latino-americana. In.: *Teologia da Libertação: política ou profetismo?* São Paulo: Loyola, 1983, p. 82.

SANTOS, Mariana. *Conservadores lideram eleições para Parlamento Europeu*. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/internacional/partidos-conservadores-lideram-eleicoes-para-parlamento-europeu-6536.html>. Acesso em 07/06/2016, às 10:42.

³¹ MOLTMANN, *ibidem*, p. 114.

SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador: A história de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1996.

TEIXEIRA, Faustino. *Cristianismos e Teologia da libertação*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

TRIGO, Pedro. Secularidad, idolatria y postsecularidad em el espacio publico. In: *Religião e espaço público: cenários contemporâneos. (SOTER)*. São Paulo: Paulinas, 2015.

VITÓRIO, Jaldemir. Cenários contemporâneos da religião no espaço público. In: *Religião e espaço público: cenários contemporâneos. (SOTER)*. São Paulo: Paulinas, 2015.