

## O Cativo Moderno da Teologia\*

Por Kathlen Luana de Oliveira\*\*

### Resumo:

Este ensaio almeja situar o lugar e a função da teologia hodierna na sociedade. Considerando que a situação pós-moderna seja de um cativo, devido à ilusão de auto-suficiência humana, a teologia ficou restrita a espaços específicos. Houve a "perda do centro" religioso e a teologia se defronta com seus próprios limites epistemológicos. Desse modo, a pergunta desafiadora torna-se: Como a teologia pode não se manter apática frente à sociedade, frente às injustiças e ao sofrimento?

### Palavras-chave:

crise da teologia - modernidade - esperança - Jürgen Moltmann

### 1. O niilismo de nosso tempo

A palavra mais apropriada para descrever a situação atual da teologia é o pluralismo. Um pluralismo que se torna característica tanto externa como internamente de cada grupo religioso. "Não há uma única dogmática reinante para a Igreja. Não há algo assim como uma dogmática ecumênica que sintetize as verdades contidas em todos os corpos da cristandade"<sup>1</sup>. Em um mundo global, plural, qual é o diferencial de ser cristão? Como o "ser cristão" se define? Quais são os desafios e as dificuldades para o cristianismo em tempos pós-modernos? Especificamente, quais são as vantagens e desvantagens enfrentadas pelas religiões históricas frente ao individualismo? Perseguindo essas perguntas, descrever-se-á, em breves traços, alguns aspectos do mundo atual.

---

\* Este texto é parte integrante do trabalho de conclusão (segundo capítulo) do curso de bacharelado em teologia, realizado entre os anos de 2001 e 2006.

\*\* Teóloga, formada pela Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo, RS.

<sup>1</sup> BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995. v. 1. p. 62.

O indivíduo pós-moderno consiste no sonho de emancipação total de si mesmo. Indivíduos herdeiros da pretensão Iluminista de “iluminar” o mundo através da luz da razão. Segundo essa pretensão, “compreender racionalmente o mundo significa tornar o homem, finalmente livre, senhor e protagonista do próprio amanhã, emancipando-o de qualquer possível dependência: a emancipação é o sonho que perpassa os grandes processos de transformação histórica da época moderna, surgidos a partir do chamado ‘Século das Luzes’ e da Revolução Francesa [...]”<sup>2</sup>.

A pretensão da razão absoluta visa vencer qualquer escuridão e absorver qualquer diferença. A ideologia iluminista submete à luz da razão toda a realidade, estabelecendo uma equação entre o real e o ideal. A “pós-modernidade, tempo do sonho emancipatório, também é tempo das visões totalitárias do mundo, próprias das ideologias”<sup>3</sup>. Conseqüentemente, edificam-se sociedades “sem pais”, pois são evitadas as relações verticais, consideradas relações de dependência. “A crítica à figura do ‘pai patrão’ vai desaguar assim a pretensão da radical negação de Deus: tal como não deve existir na terra nenhuma paternidade que crie dependência, assim também não pode haver no céu nenhum Pai de todos”<sup>4</sup>. O assassinio coletivo do Pai/Mãe se consuma na ilusão de auto-suficiência do ser humano, “na convicção de que o ser humano deverá gerir por conta própria a sua vida, construindo o próprio destino apenas com as próprias mãos”<sup>5</sup>. Mesmo sendo uma sociedade sem pais, os filhos gerados não são livres e iguais, ao contrário, eles se estabelecem e isso produz dependências dramáticas. A utopia da autogestão da vida que motivou o assassinio coletivo tornou-se a base da sociedade moderna. Entretanto, tal totalidade moderna converteu-se em totalitarismos ideológicos de tempo atual. A sociedade sem Pai não impediu que continuassem existindo “pais patrões”<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> FORTE, Bruno. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 13.

<sup>3</sup> FORTE, 2003, p. 14.

<sup>4</sup> FORTE, 2003, p. 14.

<sup>5</sup> FORTE, 2003, p. 15.

<sup>6</sup> FORTE, 2003, p. 15-16.

O drama com que se encerra esse século é um drama moral, uma crise de sentido, um vazio de esperança. A enfermidade pós-moderna é a renúncia de um pai-mãe para o qual se possa estender os braços da espera, e, portanto, o não ter mais a vontade e o desejo de procurar o sentido pelo qual valha a pena viver e morrer. A sombra da noite que se abateu sobre a modernidade pode ser descrita como uma face pálida do niilismo, pois seu motivo é privar o ser humano da vontade e do gosto de se empenhar por um valor mais alto. Na pós-modernidade, o ser humano está entregue ao que é imediatamente desfrutável, ao hedonismo. “[...] sem coisas últimas que valham a pena, o ser humano se entrega ao penúltimo”<sup>7</sup>.

Como observa o filósofo Slavoj Zizek, até o hedonismo dessa época é sem paixão, é um hedonismo envergonhado. O deus dessa época é digno de uma opção desapaixonada. As religiões transformam-se em uma escolha, pairando no ar a incerteza da escolha adequada. Logo, é possível dizer “sim” a uma religião desde que não seja de um modo de vida substancial, evitando abraçá-la de forma apaixonada<sup>8</sup>. O indivíduo pós-moderno anseia por uma vida sem dor e sem sofrimento. Fato que se comprova através da evolução da medicina: promessa da vida eterna, criogenia, transplantes, plásticas, engenharia genética, saúde perfeita, corpo saudável, fim do colesterol. Surge, dessa forma, uma sociedade hipocondríaca. O mesmo indivíduo anseia por uma vida sem culpas; há uma procura massiva por consultórios de psicanálise, pastorais. Anseios que se estendem à religião: aspira-se por uma religião sem transcendência, religião como escolha, uma fé sem igreja. Enfim, o pós-modernismo pode ser caracterizado a partir da intensidade com que os indivíduos querem ser sujeitos até na religião, tornando tudo objeto para atender as suas necessidades.

---

<sup>7</sup> FORTE, 2003, p. 13.

<sup>8</sup> ZIZEK Slavoj. A paixão na era da crença descafeinada. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 de março de 2004. Caderno Mais. p. 13-15.

Da mesma forma como são extraídos dos produtos os seus princípios ativos considerados nocivos: café sem cafeína, leite desnatado, a crença não obriga a um comprometimento total. Não é por acaso que o ocidente se assusta diante dos fundamentalismos orientais, pois estes levam ‘a sério’ a sua crença. A falta de sentido tem conseqüências sociais, reflexos em todo relacionamento humano. O terror, o medo, a violência parecem diagnosticar uma relativização da conduta ética. Ética e religiosidade estão diretamente ligadas, pois atribuem motivações, valores e sentidos à vida. “Desde o momento que, em todos os lugares e épocas históricas, a moral aparece sempre impregnada de religiosidade, torna-se impossível despojá-la totalmente deste caráter; do contrário, deixaria de ser o que é”<sup>9</sup>.

Na realidade brasileira, de um lado, há um número crescente dos que se dizem sem-religião, porém, de outro, há um número bem maior dos que se dizem sem-teto, sem-terra, sem-emprego. Numa sociedade marcada por exclusões massivas, existe uma promessa de inclusão. O imaginário popular estabelece uma conexão entre a instantânea pertença religiosa e o progresso material. Esse é um dos fatores que explica o sucesso dos movimentos de reavivamento do Espírito e do (neo)pentecostalismo, que ‘contrabandeam’ símbolos, fazem evaporar as fronteiras religiosas, contribuindo para a constituição de um contexto plural. Em tempos de redefinições e afirmações de identidades, é preciso repensar o que realmente somos e não apenas projetar o que deveríamos ser.

## 2. A desesperança e os desafios da teologia no século XXI

Esperar é um verbo que está fora de moda nos tempos ditos “pós”-modernos. Justamente, por esse verbo incutir, a princípio, uma idéia passiva e persistente de espera. Porém, não é apenas o verbo que está fora de moda, também seu objeto parece difuso, fragmentado e diluído. O agora se torna determinante, o

---

<sup>9</sup> DURKHEIM, Émile. *Sociologia e filosofia*. São Paulo: Ícone, 1994. p. 105.

imediatamente dita novos “padrões” de comportamento e fé. Se for possível ser feito, hoje, para que esperar e ainda mais, pelo que esperar? Assim, a teologia atual, a teologia do século XXI, encontra um século que se cansou de esperar e prefere por ele mesmo ir ao encontro de possíveis soluções, experimentando muitas opções e nem sempre conquistando sucesso. A própria teologia, como aquela que preserva a memória e o pensamento cristão ao longo dos séculos, também aparenta um certo cansaço em esperar e em suas esperanças. Não se trata apenas de uma *apatia* em esperar pelas promessas divinas que parecem ter se tornado abstratas demais, mas também se refere a um contexto determinante e impaciente.

Isso demonstra que a teologia se encontra em uma situação de crise, não só referente a ela mesma, antes por uma questão metodológica, pois a análise e a propagação dos conteúdos teológicos são realizadas a partir da própria teologia, isto é, o local da reflexão é a teologia, e não acontecem a partir do seu destino. Dessa forma, os conteúdos teológicos são tidos como verdades absolutas válidas em qualquer lugar do mundo e para qualquer pessoa. Restaria apenas um exercício de tradução que incluiria a realidade de forma estática e uniforme dentro do discurso sobre Deus e seus grandes feitos.

Não é de agora a tensão entre a realidade e a teologia. Muitos teólogos e pensadores se preocuparam com a necessidade de tornar contemporâneo o conteúdo teológico, ao mesmo tempo comprometido com os testemunhos bíblicos e a história do povo cristão. Tal gangorra sempre tende a pender para um lado. Nas igrejas históricas, o peso conta, como já salienta a própria denominação, a tradição, a história. Nas igrejas criadas recentemente, a lógica atual de relacionamento e de mercado parece ser mais importante. Com certeza, a crise que a teologia cristã enfrenta é proveniente do mundo no qual ela se encontra. Desde a Idade Média, o mundo mudou e a teologia não acompanhou tamanha mudança. Não apenas pelo fato de que a religião perdeu a sua centralidade na vida humana, ou por perder a autoridade plena de determinar todas as instâncias da vida, mas também. Hoje ela

não é a única fonte de comunhão e sabedoria, hoje ela é apenas um lugar em meio a tantos outros com as ofertas para o espírito.

Partindo do contexto Ocidental, que pode ser caracterizado por um tempo plural, hedonista, imediatista e desapaixonado, a crise do pensamento teológico é uma crise de esperança. De outro lado, a crise da teologia frente ao mundo moderno é resultado de características históricas e redefinições político-sociais. Trocando em miúdos, há uma crise que está atingindo os conteúdos da fé cristã: a sedução do definitivo sobre a teologia e a crise estrutural do lugar da religião na sociedade: o destronamento do *cultus publicus* e o acento antropológico.

## 2.1 A sedução pelo definitivo

Após o advento iluminista, as verdades absolutas tornaram-se questionáveis e gradativamente se passou a repensar o papel da religião na sociedade. O desencantamento do mundo deslocou o eixo de como se pensa a teologia. Se antes era seguro afirmar verdades eternas, hoje se enxerga a dinamicidade da realidade, o que gera muitas incertezas. Tais incertezas não são exclusividade da teologia, pois a ciência, a cada descoberta, nega o que antes era o fundamento de sua cosmovisão. Marcelo Gleiser afirma que o adjetivo “exata”, com certeza, não é um termo que continua na atual ciência. E a insegurança científica parece ser maior ainda<sup>10</sup>.

Ao se analisar a história eclesiástica e as teologias cristãs, é nítida a busca por certezas, por um chão firme para se pisar, por verdades que fundamentam a fé. No entanto, a certeza, enquanto discurso teológico, assume um caráter imutável e permanente. Assim, “no decurso dos séculos passados, produziu-se como que uma convergência de fatores históricos, cuja resultante foi a exaltação desmesurada da

---

<sup>10</sup> GLEISER, Marcelo. *O fim da terra e do céu*. O apocalipse na ciência e na religião. São Paulo: Cia das letras, 2001. p. 273-316.

fixidez, da estabilidade, e como que a busca de uma imagem da eternidade das coisas celestes na fixidez das coisas terrestres”<sup>11</sup>.

Afirmar o discurso teológico a partir do definitivo significa ignorar a multiplicidade da realidade, ignorar novas perguntas, pois a resposta sempre é a mesma, independente da variedade das perguntas. A predominância do definitivo sobre o provisório define um fixismo dos conteúdos teológicos e as cosmovisões provenientes de afirmações de fé. Nessa direção, José Comblin cita quatro influências históricas que contribuíram para que os cristãos e a Igreja se posicionem ao lado da estabilidade, do fixismo: a filosofia idealista grega, o estoicismo do Império romano, o ideal militar aristocrático e, por último, a escatologia apocalíptica<sup>12</sup>.

Ao retratar o *idealismo*, Comblin alerta que tal recurso é demasiadamente utilizado, porém sua influência é superficial, pois forneceu apenas instrumentos de conceitos e comparação. O idealismo, expresso pelo platonismo, mantém uma relação de contemplação das idéias, caracterizando o mundo como caótico. A contemplação racional despreza as realidades corpóreas e transitórias. A influência do idealismo platônico está na vida monástica, na patrística e nos sistemas teológicos. Contudo, a vivência histórica dos primeiros cristãos não confirma a redução do cristianismo a uma filosofia, a um sistema. Mesmo que a cristandade não simpatizasse com a mudança, outras fontes também foram fundamentais para tal posição<sup>13</sup>.

Comblin afirma que o *estoicismo* orientou a conduta e o pensamento cristão. A doutrina cristã obteve sucesso em sua implantação na civilização romana graças a princípios estoicos que reinterpretavam os conteúdos, tirando-lhes a ameaça que eles representavam para a sociedade. Nesse sentido, o estoicismo é o cimento ideológico do povo greco-romano que possibilitou ao cristianismo se tornar universal. O

---

<sup>11</sup> COMBLIN, José. *O Provisório e o Definitivo*. São Paulo: Herder, 1968. p. 5.

<sup>12</sup> COMBLIN, 1968, p. 5-15.

<sup>13</sup> COMBLIN, 1968, p. 5-7.

estoicismo convenceu os romanos de que o cristianismo é uma religião que a razão recomenda. O sistema estóico consiste em negar os instintos humanos, autocontrole, obediência à razão, a qual era identificada como sabedoria divina. Logo, a moral cristã encontrou na ascese estóica o seu sucesso entre os romanos, tornado possível a sua prática. Diferente do idealismo, o estoicismo fundamenta um mundo estável, pois afirma o dogma da criação. A criação é entendida como uma ordem estabelecida, e o ser humano internamente é atribulado. Nesse caso, é necessário controlar a interioridade humana para que esta entre em sintonia com o exterior, com a criação. O Império Romano foi tido como a figura real da criação, logo, o ser humano deveria se submeter à ordem romana, a ordem temporal na Terra que traduz a eternidade de Deus. O dogma garante a insensibilidade às mudanças e a fidelidade ao Império. Assim, “foi a simbiose com o estoicismo vivido praticamente na civilização humana, que tornou vários cristãos insensíveis aos valores da mudança, indiferentes as coisas passageiras, fixados em uma ordem temporal imutável que acreditavam traduzir a eternidade de Deus”<sup>14</sup>.

A *espiritualidade militar* se desenvolveu a partir da Idade Média, na qual monges evangelizaram os nobres e a sua vida religiosa se torna como uma aristocracia. A vocação divina é traduzida como chamado a um serviço superior, acima das ocupações civis. Deus é o primeiro a ser servido. Surgem as ordens religiosas como sinônimo das cavalarias de Deus, o serviço é *militia*. Ocorre a transposição dos termos militares para a vida religiosa. Assim como o soldado mantém a ordem e a tranqüilidade, o religioso mantém a disciplina, ignorando as angústias civis. Vive-se uma espiritualidade heróica, mas anacrônica. Mudanças não podem causar desordem. O serviço aristocrático se dirige a um povo passivo, conduzido pela elite. Devido ao sentimento de democracia e igualdade, a sociedade

---

<sup>14</sup> COMBLIN, 1968, p. 10.

contemporânea não aceita mais uma elite indiferente aos valores das massas, separada para servir<sup>15</sup>.

As influências bíblicas e apócrifas da concepção apocalíptica configuram a quarta influência histórica na adesão cristã ao fixismo: o *apocaliptismo*. Nesse aspecto, os últimos tempos são compreendidos como iminentes, sem expectativa de mudanças. O futuro da história era o fim do mundo. Minimizam-se as transformações. “Quando não se espera mudança, não se tem disponibilidade para aceitá-la quando ela se apresenta”<sup>16</sup>. Sem o reconhecimento do vínculo entre os movimentos da história e da escatologia, dificilmente se valorizará o que acontece no mundo<sup>17</sup>.

Visto que a esperança se desmorona frente à fixidez do cristianismo, há um esgotamento do utopismo cristão que se deve aos fatores históricos da aliança tradicional com o poder. Comblin detecta que essa aliança ainda está presente, pois “o Cristianismo é pensado em função daqueles que ocupam lugar importante na sociedade”<sup>18</sup>. Por exemplo, a função da diaconia só “tem sentido para aqueles que se encontram em situação de poder ajudar”<sup>19</sup>. Dessa forma, o Cristianismo ajuda os pobres a encontrar um lugar na sociedade e atribui suma importância à família e à educação.

A invenção da “família cristã”, no século XVII, é considerada por Comblin uma das melhores realizações do Cristianismo, contribui para a eternização de valores, obediência às gerações anteriores e para uma postura de anti-reformas, conservando a fama fixista ao cristianismo<sup>20</sup>. A revolta intelectual contra o Cristianismo é antes uma revolta total, proveniente do esgotamento do utopismo

---

<sup>15</sup> COMBLIN, 1968, p. 10-13.

<sup>16</sup> COMBLIN, 1968, p. 14.

<sup>17</sup> COMBLIN, 1968, p. 14-15.

<sup>18</sup> COMBLIN, 1968, p. 39.

<sup>19</sup> COMBLIN, 1968, p. 39.

<sup>20</sup> COMBLIN, 1968, p. 40.

cristão, da desesperança frente aos conteúdos cristãos que estão sedimentados. Assim, a teologia atual é *apática*, falta-lhe a expressão do *páthos* de Deus, da paixão divina capaz de fomentar a esperança<sup>21</sup>. Porém, tal paixão não pode ser controlada pelas ações, pelos pensamentos ou pelas descobertas humanas. Os princípios de esperança e a realidade formam a compreensão de movimento da história. A esperança é pouco cultivada e as realidades concretas em movimento são sacrificadas pela sedução ao definitivo.

## 2.2 *Cultus Publicus*: crise estrutural político-social

Uma segunda característica a ser ressaltada refere-se à mudança do papel da religião na sociedade. Expressa pelas diversas confessionalidades, a teologia cristã é questionada acerca de sua validade. Visto que sua principal finalidade empírica é retratada através da vivência das comunidades cristãs, logo, se a religião sofre uma mudança de lugar social e político, conseqüentemente, a teologia precisa se refletir sobre o novo contexto e reflete essa mudança do contexto.

Moltmann coloca em discussão a construção do conceito de religião e suas alterações na história. Na Antigüidade Ocidental, o conceito de religião foi traçado e fixado. Todavia, com o desenvolvimento industrial, com o surgimento da sociedade burguesa, compreendem-se as estruturas dentro da sociedade a partir de sua finalidade, i.e., a partir de um “sistema de necessidades”. Assim, com o advento da sociedade moderna, o antigo conceito de religião foi sendo abandonado e a sociedade se libertou dele. “Por isso a igreja cristã não pode mais se apresentar a esta sociedade como religião da sociedade”<sup>22</sup>. Da era Constantiniana até o século XIX, apesar dos muitos períodos de transformações sociais, a Igreja cristã era caracterizada por uma função e um lugar público bem definido. Logo, “sabia-se o que se devia esperar dela.

---

<sup>21</sup> GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 295.

<sup>22</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005. p. 381.

Foi somente com o surgimento da sociedade industrial que a velha sinfonia entre *ecclesia* e *societas* se interrompeu”<sup>23</sup>.

O conceito de religião, estabelecido por sua função pública, era proveniente do anseio do Estado Romano por uma religião. Na era Constantiniana, com Constantino até a sua consolidação com Teodósio e Justiniano, “a religião cristã ocupou o lugar social da antiga religião de Estado do Império Romano”<sup>24</sup>. Moltmann, então, denomina a religião como *cultus publicus*, pois ela “tornou-se guardiã e defensora dos *sacra publica*”<sup>25</sup>. A partir dos moldes que originaram a compreensão da sociedade romana, era obrigação da sociedade adorar aos deuses com a finalidade de garantir a paz e o bem-estar, esse era o fim supremo (*finis principalis*). Tanto a paz como o bem-estar dependiam da vontade dos deuses do Estado. “[...] ‘Religião’ tem aí o sentido de piedosa veneração dos poderes como os que representam a divina eternidade de Roma, sem os quais não pode haver, em sentido pleno, ‘Roma’”<sup>26</sup>.

Posteriormente, ao se tornar religião do Império, o cristianismo substituiu os sacrifícios pela intercessão do Estado e do Imperador. Com o fortalecimento do poderio eclesiástico, os “Títulos de imperador e de sacerdote romano passaram para o papa”<sup>27</sup>. Para os reformadores, o antigo conceito de religião permaneceu, pois se afirmava que “o fim supremo da sociedade é a verdadeira adoração de Deus, [...] ao interpretar o primeiro mandamento em seu *usus politicus*. [...] Uma autoridade, que, neutra quanto à religião, só se limitasse a cultivar paz e o bem-estar terreno, era [...] deturpadora de sua finalidade [...]”<sup>28</sup>.

Um outro aspecto sobre o conceito de religião, era o ideal à integração e à salvação. O ideal religioso social é visível em expressões que se referiam ao papel da

---

<sup>23</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 381.

<sup>24</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 381.

<sup>25</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 381.

<sup>26</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 381.

<sup>27</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 382.

<sup>28</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 382.

Igreja: coroa da sociedade; centro salvador da sociedade. Nas palavras do papa Pio XII: “como princípio da vida da sociedade humana, a igreja [...] deve estender a sua influência a todos os campos da existência humana”<sup>29</sup>. Nessa direção, através da Igreja, “o ser humano é elevado ao divino e o divino desce à sociedade”<sup>30</sup>. Atualmente, não é difícil deduzir que, em muitos textos, é perceptível um saudosismo do lugar da igreja como centro da vida humana. Permanece a nostalgia da integração religiosa em uma única sociedade.

Na Modernidade, a sociedade emancipou-se desse centro religioso. “Hegel foi o primeiro a reconhecer o surgimento de uma sociedade moderna, emancipada, destruidora de todas as forças tradicionais, e a analisá-la, com base na economia nacional inglesa, como um ‘sistema de necessidades’”<sup>31</sup>. A consequência da redução do lugar e da função da religião na sociedade é sentida nos dias de hoje, pois “as relações sociais se tornam abstratas; emancipam-se das condições históricas particulares de origem e se expandem irresistivelmente de forma universal. A natureza anistórica da sociedade é sua própria essência histórica”<sup>32</sup>. Nesse sentido, Hegel aponta para o desenvolvimento de uma sociedade na qual as relações humanas serão objetificadas, massificadas. O indivíduo, dentro do sistema de necessidades, é parte de uma época de materialização, funcionalidade, coisificação e conformismo<sup>33</sup>.

Moltmann identifica o lugar da religião na modernidade como *cultus privatus*, isto é, como “o culto do absoluto não é mais necessário para a integração da sociedade [...], a religião tornou-se a religiosidade do indivíduo, coisa particular, relegada à intimidade subjetiva, à edificação do indivíduo”<sup>34</sup>. Também a função da

---

<sup>29</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 382.

<sup>30</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 382.

<sup>31</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 383.

<sup>32</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 383.

<sup>33</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 384.

<sup>34</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 386-387.

religião se tornou restrita a determinados espaços: o culto à subjetividade, o culto à solidariedade humana e o culto à instituição.

No culto à subjetividade, o indivíduo busca a salvação por si mesmo, a fé refere-se apenas à ética, na relação do ser humano consigo mesmo, restringindo a teologia ao campo das decisões pessoais. O deus transcendental se foi com o “desencantamento do mundo”, resta o culto ao eu-metafísico, pois a força interna pode realizar tudo. “[...] essa teologia está ameaçada de se tornar ideologia religiosa da subjetividade romântica, uma religião no campo da individualidade desonerada das preocupações sociais. Nem mesmo o *páthos* da radicalização existencial impede a paralisação social da fé cristã [...]”<sup>35</sup>. No culto à solidariedade humana, as pessoas podem buscar uma coletividade, mas projetam um ideal de comunidade que as aliena da realidade. Nesse caso, “[...] a igreja é apenas uma realidade não-mundana, descrita pelas categorias de ‘comunhão’”<sup>36</sup>. Esse ideal de comunhão é planejado racionalmente e não possui força revolucionária. “Simplesmente, se oferece a compensação dialética e a descarga psíquica, de modo que o ser humano, pelo intercâmbio da vida privada e pública, da comunidade e sociedade, possa hoje suportar sua existência pública”<sup>37</sup>. E, por fim, o culto à instituição representa a necessidade de segurança do ser humano, pois, frente à realidade, ele se vê ameaçado por suas limitações e sua finitude. Logo, regras rígidas dão a sensação de durabilidade e certeza. “Assim, a teologia cristã está em condições de, por meio de um neodogmatismo, afirmar verdades que não podem ser provadas nem refutadas pela realidade experimental. [...] Discussões teológicas como ‘brigas confessionais’ e afastadas da vida pública”<sup>38</sup>.

Moltmann ressalta que nenhum desses lugares e funções destinados à religião moderna é coerente com a proposta do Evangelho. Essas posições não se

---

<sup>35</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 394.

<sup>36</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 399.

<sup>37</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 399.

<sup>38</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 402.

fundamentam em um movimento social, nem preocupação com o próximo, nem caráter profético com o compromisso de transformação social. Apesar de ainda a teologia ser importante - pois nela há segurança sobre o fim da vida, o fim da existência - é fundamental superar o cativeiro da inoperância social. Moltmann não propõe um ativismo, mas afirma que “a ‘evidência’ teológica da fé cristã está sempre em relação com as ‘evidências’ sociais. Somente quando essa correlação é elevada pela crítica até a consciência, desfaz a simbiose, e, portanto, pode ser expresso o que é próprio do cristianismo e da fé cristã, no conflito com as evidências sociais”<sup>39</sup>.

O lugar moderno da teologia é o seu cativeiro e demonstra a apatia social da religião. Tal indiferença se coloca como um dos maiores desafios da teologia na atualidade, pois uma mudança só se dará rompendo a delimitação dos papéis sociais da religião, a mensagem cristã de esperança só será válida na medida em que ela não se adaptar ao mundo, na medida em que não se contentar por ser histórica. Ela será válida quando ela for além, quando ela buscar ser profética ao denunciar injustiças e anunciar Cristo, quando superar as ideologias, apontando para a necessidade do amor. Enfim, uma teologia cristã precisa superar o cativeiro da apatia, precisa ser portadora do *páthos* de Deus, em outras palavras, precisa ser uma *teologia pathetica*<sup>40</sup>, que, como o amor passional de Deus, se envolve com o sofrimento do mundo e que procura ser resistência ao sofrimento, que procura transmitir uma mensagem válida a todos os tempos e lugares, porque contém uma mensagem de promessa e esperança destinadas aos que nela crêem. Como não há melhores palavras do que as de Moltmann, segue, abaixo, o escopo dessa reflexão:

Se o cristianismo quer e deve ser outra coisa, segundo a vontade de Cristo, em quem crê e a quem espera, deve tentar nada menos do que irromper para fora desses papéis sociais assim fixados. Deverá mostrar um comportamento não conforme os papéis que lhe são designados. Eis o conflito que é imposto a cada cristão [...]. Se o Deus, que os chamou à vida, espera deles outra coisa da sociedade

---

<sup>39</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 403.

<sup>40</sup> GIBELLINI, 2002, p. 295-296.

industrial, espera e exige, então o cristianismo deve ousar enfrentar o êxodo e ver os seus papéis sociais como um novo cativo babilônico. Somente quando ele aparecer como grupo que, do ponto de vista social, não se adapta perfeitamente e é incapaz de se adaptar; somente quando a integração moderna de todos em todos fracassar perante ele, só assim se defrontará com esta sociedade, em uma rivalidade carregada de conflito, mas frutuosa. Somente quando sua resistência o mostrar como um grupo não assimilável, e não oportunista, pode ele transmitir a esta sociedade a sua própria esperança. Torna-se assim uma inquietude permanente em meio a essa sociedade, inquietude que por nada pode ser acalmada e aquietada ou adaptada. Hoje, sua tarefa é nada menos a resistência contra a glorificação ideológica das relações sociais do que contra a estabilização institucional dessas relações, tornando-as inseguras e suscitando a “questão de sentido”, fazendo-as móveis e elásticas no processo da história. Esse escopo [...] não é atingido pelo fato de despertar historicidade, vitalidade e mobilidade nas esferas que a sociedade em geral, mas o escopo é romper a casca da inatividade social. Somente a esperança mantém a vida – também a vida pública e social – em livre andamento.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> MOLTMANN, 2005, p. 404.