

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

CICERO CEZARIO DA COSTA NETO

**A TEOLOGIA PÚBLICA A PARTIR DO CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA DE
CHARLES TAYLOR: DIÁLOGOS**

JUIZ DE FORA
2016

Cicero Cezario da Costa Neto

**A Teologia Pública a partir do conceito de esfera pública de Charles Taylor:
diálogos**

Dissertação de Mestrado para obtenção do grau de mestre em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Elisa Rodrigues

**Juiz de Fora
2016**

Ficha Catalográfica a ser elaborada posteriormente pela Biblioteca da UFJF

CICERO CEZARIO DA COSTA NETO

**A TEOLOGIA PÚBLICA A PARTIR DO CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA DE
CHARLES TAYLOR**

Dissertação de Mestrado para obtenção do grau de mestre em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Data: 26 de Fevereiro de 2016.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Elisa Rodrigues – Doutora em Ciências da Religião e Ciências Sociais – UFJF

Arnaldo Érico Huff Júnior – Doutor em Ciência da Religião e História Social – UFJF

David Mesquiati de Oliveira – Doutor em Teologia – Faculdade Unida de Vitória

AGRADECIMENTOS

A Deus, razão primeira e propósito último, para o início e término desta jornada.

A minha orientadora Dr^a. Elisa Rodrigues, que "comprou" meu trabalho e me ajudou muito a concluí-lo. Muito obrigado mesmo.

Aos outros dois membros da banca examinadora, Professores Dr. Arnaldo Huff Jr e Dr. David Mesquiati, que deram contribuições valiosas.

A minha esposa, Vera Schmegel, que desde o início me apoiou e incentivou. Minha esposa é ótima!

Aos meus pais Cicero e Dulcinea, orgulhosos, quiseram estar presentes sofrendo durante o exame.

Ao Pr. Celso e Debora Martinez, que se esforçaram para também estar presente no momento, dando apoio e força, como foi desde o início do mestrado.

Ao Pr. Carlos Alberto Simião da Silva, que sempre me motivou a desenvolver na área acadêmica, como em outras áreas também. Esta vitória também é sua.

A todos que, de alguma forma, me incentivaram, encorajaram, desafiaram, oraram e torceram por mim e por isso. Muito obrigado.

Soli Deo Gloria!

RESUMO

Esta dissertação oferece um estudo sobre o conceito de esfera pública desenvolvido por Charles Taylor em relação com o que se tem entendido por Teologia Pública no Brasil na atualidade. Através de investigação bibliográfica, o primeiro capítulo faz considerações centrais acerca do pensamento de Taylor sobre esfera pública, concentrado, sobretudo, no quarto capítulo de sua obra magna *Uma Era Secular* o colocando em diálogo com autores como Jürgen Habermas, Hannah Arendt, Nicolás Panotto, Paul Tillich e Rubem Alves. O segundo capítulo situa o debate sobre a Teologia Pública, do qual Rudolf von Sinner é o principal expoente, no contexto brasileiro atual e relaciona o conceito de Teologia Pública trabalhado no Brasil com os desenvolvidos na América do Norte e na África do Sul, bem como com a Teologia da Libertação e o protestantismo histórico. A partir disto, o último capítulo busca mostrar a atualidade, relevância e contribuições da reflexão acerca da Teologia Pública desde o conceito de esfera pública tayloriana para o debate a respeito da relação entre religião e o Estado democrático brasileiro.

Palavras-chave: Charles Taylor. Esfera Pública. Teologia Pública.

ABSTRACT

This essay offers a study about the concept of public sphere developed by Charles Taylor in relation with what has been understood as Public Theology in Brazil today. Through bibliographic research, the first chapter make central considerations about the thought of Taylor about the public sphere, concentrated mainly in the fourth chapter of his magnum opus *A Secular Age*, placing it in dialogue with authors such as Jürgen Habermas, Hannah Arendt, Nicolás Panotto, Paul Tillich and Rubem Alves. The second chapter situates the debate about the Public Theology, which Rudolf von Sinner is the leading exponent in the current Brazilian context, and relates the concept of Public Theology worked in Brasil with that developed in North America and South Africa, as well with Liberation Theology and the historic protestantism. Finally, the last chapter seeks to show the actuality, relevance and contribution of the reflection about Public Theology with the concept taylorian of public sphere for the debate about the relationship between religion and the brazilian democratic State.

Keywords: Charles Taylor. Public Sphere. Public Theology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1. O CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA SEGUNDO CHARLES TAYLOR	13
1.1 O pensamento tayloriano	13
1.1.1 A era secular	14
1.1.2 Esfera pública	23
1.2 A esfera pública tayloriana em diálogo	28
1.2.1 Habermas: aproximações e distanciamento	28
1.2.2 O conceito de política	35
1.2.3 Religião e esfera pública	40
1.3 Conclusões	45
2. O CONCEITO DE TEOLOGIA PÚBLICA	47
2.1 Panorama Geral	47
2.1.1 Abordagem norte-americana.....	51
2.1.2 Abordagem sul-africana	55
2.1.3 Conceituação	58
2.2 Teologia Pública no Brasil	62
2.2.1 Teologia da Libertação e Teologia Pública	64
2.2.2 Teologia Pública e a vocação protestante.....	70
2.2.3 Teologia Pública brasileira	74
2.3 Conclusões	77
3. DESDOBRAMENTOS DO CONCEITO TAYLORIANO DE ESFERA PÚBLICA PARA A TEOLOGIA PÚBLICA	80
3.1 A relação religião e Estado	80
3.1.1 Laicidade à brasileira	83
3.1.2 Teologia Pública na prática	89
3.2 O papel da Teologia Pública na esfera pública.....	96
3.2.1 Função dialógica	98
3.2.2 Função profética	100
3.2.3 Função cultural.....	103

3.3 Conclusões.....	106
CONCLUSÃO	108
REFERÊNCIAS.....	112

INTRODUÇÃO

"O Estado brasileiro é um Estado laico, mas, citando um salmo de Davi, queria dizer que 'feliz é a nação cujo Deus é o Senhor'". Esta é uma citação, parte de um discurso proferido pela presidenta do Brasil Dilma Rousseff em 2014, quando também era candidata à reeleição, na Catedral das Assembleias de Deus no Brás, São Paulo. Ainda na ocasião, a presidenta brasileira também declarou, já em tom de conclusão, "acredito naqueles que creem, acredito no poder da oração. Não se esqueçam de orar por mim. Todos os dirigentes deste país dependem do voto do povo e da graça de Deus e eu também."¹

Pode-se dizer que tanto a visita da presidenta à Catedral das Assembleias de Deus, quanto o seu discurso favorável a tal instituição, das evangélicas a mais expressiva do país², teve propósitos eleitorais. No entanto, sem entrar no mérito desta questão eleitoral, este fato serve de exemplo para ilustrar três ideias fundamentais deste trabalho, qual sejam, a realidade da presença da religião na esfera pública brasileira, seu potencial de influência no Estado e a necessidade de se refletir sobre esta realidade.

Neste sentido, notar-se-á que tanto o processo de secularização, quanto o fenômeno da laicidade ganharam aspectos muito peculiares em solo brasileiro, como também ocorreu em diversos outros contextos. Assim, que esta pesquisa se dedicará a compreender esta presença da religião na esfera pública brasileira, sua legitimidade, condição e possíveis contribuições desta presença. Isto será feito, a princípio, através da análise teórica do conceito de esfera pública de Charles Taylor que compreende a presença da crença e do religioso como legítimos na esfera pública.

¹ Veja o discurso na íntegra disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2n5gRrClqDQ>>. Acesso em 01 jan. 2016. E também a notícia do evento em alguns veículos de comunicação, como disponível em: <<http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/dilma-afaga-evangelicos-em-sao-paulo>> e <<http://oglobo.globo.com/brasil/feliz-a-nacao-cujo-deus-o-senhor-discursa-dilma-em-encontro-com-evangelicas-13535253>>. Acesso em: 01 jan. 2016.

² Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE, Censo Demográfico 2010. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2016.

Charles Taylor é um autor contemporâneo de grande expressão em outros países do Ocidente e ainda não tão conhecido em terras brasileiras, de maneira que a opção por Taylor além de objetivar a extração de seus recursos teóricos para a discussão da temática da pesquisa, é também uma tentativa de ampliar o debate acerca deste autor no contexto brasileiro. Da mesma forma, na outra vertente desta pesquisa, também se tenciona fomentar o debate a respeito da Teologia Pública, discutida em outras nações ocidentais, e também incipiente no Brasil.

Portanto, após ser desenvolvido o conceito de esfera pública tayloriano e as possibilidades da presença religiosa nesta esfera, será trabalhado o conceito de Teologia Pública como uma tentativa da inteligência religiosa cristã, principalmente protestante, de formular um vocabulário que conste de preocupação social e vise o bem comum da sociedade, para assumidamente ocupar este espaço religioso na arena pública e, desta maneira, também dialogar com outras vozes presentes na esfera pública com interesse em também influenciar e mobilizar opiniões e ações referentes a questões de importância pública.

O conceito de esfera pública tayloriano será colocado em diálogo com outros autores e se notará contribuições e limitações deste conceito, quando pensado a partir do contexto brasileiro. Da mesma forma, a noção de Teologia Pública será historicamente situada e checada sua viabilidade e contribuições para a sociedade como um todo diante do cenário brasileiro. Assim, a partir da contribuição teórica do conceito de esfera pública, essencialmente tayloriano, se refletirá a prática da Teologia Pública no Brasil.

No entanto, antes de entrar mais definitivamente nesta discussão, será importante estabelecer, desde já, uma ideia do que se está pretendendo dizer por público e privado. Segundo Hannah Arendt (2007, p.33), as origens desta noção de público/privado que se tem no Ocidente, conquanto tenha sofrido modificações consideráveis no período medieval e na modernidade, como se verá neste trabalho, remontam o pensamento grego clássico “[...] onde cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (idion) e o que é comum (koinon)”.

Isto significa que a vida privada do cidadão se referia ao que lhe era próprio, sua propriedade, sua particularidade, essencialmente sua família, sua casa, visando o bem próprio. Já a vida pública se referia ao relacionamento entre iguais que existia entre os cidadãos da *polis* através da palavra e ação no tratamento de assuntos e questões em comum, também visando o bem comum. Desta maneira, ainda que esta noção do que seja público/privado tenha se alterado no decorrer da história, sua essência permanece, como se perceberá quando for desenvolvido o conceito tayloriano de esfera pública.

Ainda, uma questão fundamental para esta pesquisa no que diz respeito à categoria público/privado é a sua relação com a religião, a política e o Estado. Neste sentido, a orientação de Chantal Mouffe (2006, p. 25-27), quando esta sublinha a necessidade de se fazer uma distinção clara entre as separações igreja/Estado, religião/política e privado/público é muito relevante. Para ela, o privado não equivale à igreja e/ou religião e o público também não equivale ao Estado e/ou política. Segundo Mouffe, tratar estas categorias distintas como semelhantes é o que tem causado a ideia equivocada de que o espaço público não é lugar para religião. Problema que ela buscou tratar desenvolvendo um modelo de democracia liberal que intitulou de “pluralismo agonístico”.³

Conquanto o modelo de democracia defendido por Mouffe seja relevante, o que interessa para esta pesquisa é assimilação de que a igreja e, sobretudo, as religiões podem ser privadas, mas elas não estão essencialmente limitadas a esta condição, assim como tanto o Estado quanto a política são públicos, mas esta categoria, pública, é bem mais abrangente, não estando, assim, restrita apenas à política e/ou ao Estado. Ou seja, a religião pode, e isto frequentemente acontece, sobretudo com as religiões de apelo universal⁴, como é o caso do cristianismo, deixar de ser exclusivamente privada e ser tornar também pública.

³ A democracia liberal como pluralismo agonístico proposta por Mouffe é um modelo que privilegia o debate e “reconhece a importância das formas religiosas de identificações como motivos legítimos para a ação política e não tenta mantê-las fora do espaço político.” MOUFFE, Chantal. *Religião, Democracia Liberal e Cidadania*. In: BURITTY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores Campos (orgs.). *Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2006. p. 26.

⁴ Por apelo universal estamos querendo dizer da insistência proselitista, presente em diversas religiões e também característico do cristianismo, haja visto, os chamados movimentos missionários cristãos em todo mundo.

Portanto, se a religião pode ser pública, e como se notará, tem sido no Brasil, qual seria, então, o seu lugar neste espaço público, comum? É uma presença legítima? Que contribuições poderá trazer para a sociedade? Estas são algumas das questões que norteiam este trabalho e que começará a ser considerada a partir da compreensão do conceito tayloriano de esfera pública.

CAPÍTULO 1

O CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA SEGUNDO CHARLES TAYLOR

1.1 O pensamento tayloriano

Charles Taylor é um dos principais e mais dinâmicos pensadores contemporâneos, capaz de tratar temas dos mais variados, trazendo relevantes contribuições para a área de humanidades. Seu pensamento não é sistêmico, integrando conhecimentos diversos e se mostrando por vezes complexo. De fato, pode-se dizer que existem muitos “Taylors”: o filósofo, o sociólogo, o historiador, o político, o economista, o religioso e aquele que pensa a religião. Nascido em cinco de novembro de 1931, na cidade de Montreal, no Canadá, filho de pai protestante e mãe católica romana, confessa publicamente a fé cristã (TAYLOR, 2010, p. 513), mais precisamente o catolicismo romano, mesmo que já tenha expressado em entrevista ver o mundo de um modo diferente de como via o, então, Papa Bento XVI.⁵

Estudou história na Universidade de McGill e economia, filosofia e política no Balliol College na Universidade de Oxford, onde alcançou o doutoramento sob a orientação de Isaiah Berlin. Autor de várias obras que alcançam diversos campos do saber. Lecionou em Oxford, na Universidade da Califórnia em Berkeley e atualmente é professor emérito de Filosofia e Ciência Política na Universidade de McGill de Montreal.⁶

⁵ TAYLOR, Charles. “Die Christenheit stirbt”. *Die Presse*, Viena, 12 nov. 2007. Disponível em: <http://diepresse.com/home/kultur/news/342720/Interview-mit-Charles-Taylor_Die-Christenheit-stirbt>. Acesso em: 24 set. 2015. Entrevista concedida a Norbert Mayer. Traduzida e publicada pelo Instituto Humanitas da Unisinos. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/10730-a-cristandade-morre-mas-nao-o-cristianismo-entrevista-com-charles-taylor>>. Acesso em: 24 set. 2015.

⁶ Para mais informações biográficas de Charles Taylor, ver: LLAMAS, Encarna. *Charles Taylor: una antropología de la identidad*. Barañáin (Navarra), España: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. – EUNSA, 2001, p. 19-25. Veja também: ENCYCLOPEDIA, The Canadian. Disponível em: <<http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/charles-taylor/>>. Acesso em: 03 abr. 2015.

Ele parece buscar a junção de teorias filosóficas com ação política. Inscrito no Novo Partido Democrático do Canadá, defende uma participação ativa na vida política, tendo, inclusive, sido candidato em eleições a uma cadeira no Parlamento Federal Canadense por quatro vezes entre 1962 e 1968. Não teve êxito, no entanto, o seu compromisso com o federalismo canadense permanece.

Taylor também têm se esforçado em compreender as condições da religião na atualidade. Seu livro *Uma Era Secular* é consequência destes esforços, que de certa maneira foram recompensados, quando em 2007 ele recebeu o Prêmio Templeton⁷, o mais lucrativo do mundo acadêmico, concedido anualmente àqueles que têm contribuído com pesquisas ou descobertas sobre realidades espirituais.

1.1.1 A era secular

Taylor tem suas obras traduzidas e comentadas em dezenas de línguas, de modo que suas ideias são objeto de estudo em diversos meios acadêmicos. Entre suas várias obras a que mais se destaca é *Uma Era Secular*, de 2007. Um trabalho monumental, de 906 páginas, lançado no Brasil pela Editora Unisinos, em 2010. Esta sua aclamada obra é como que uma compilação de todo o seu pensamento e está dividida em cinco partes, nas quais Taylor (2010, p. 13-15) procura responder a duas questões que ele entende serem básicas para o entendimento do atual momento histórico, a saber: (1) qual o significado de dizer que vivemos numa era secular; e (2) como passamos de uma sociedade (em 1500) em que era praticamente impossível não acreditar em Deus, para uma sociedade (atualmente) na qual a fé, até mesmo para o crente mais devoto, representa apenas uma possibilidade humana entre outras.

Na busca da resposta para esses questionamentos ele percorre um longo caminho histórico, tocando em diversos temas cabíveis à filosofia, à política, à economia, à sociologia e à religião. A gama de assuntos abordados, desenvolvidos e tratados por Taylor nesta obra é tão diversificada que Mário de França Miranda

⁷ Sobre o prêmio ver em: <<http://www.templetonprize.org>> Acesso em: 03 abr. 2015.

(2008, p. 195) chega a declarar que “um juízo exaustivo sobre a multiplicidade das ideias apresentadas se mostra assim como uma missão impossível”.

Diante desta realidade, portanto, interessa-nos especialmente o conceito de esfera pública, trabalhado e articulado de forma muito competente e que se apresenta como proposta pertinente de entendimento para esse espaço. Para tanto, parece ser interessante se ter uma ideia básica do macro pensamento tayloriano. Para ele, “uma Era Secular é aquela na qual o eclipse de todas as metas que vão além do florescimento humano se torna concebível, ou melhor, enquadra-se na variedade de uma vida imaginável para multidões de pessoas” (TAYLOR, 2010, p. 34).

Ele argumenta que esta secularidade vem sendo entendida de modo geral pelo menos de duas formas e, então, passa a defender uma terceira forma de entendimento. No entanto, todas elas de certa maneira fazendo referência direta ao espaço da religião na atualidade. Na primeira, a religião é aquilo que está sendo retirado do espaço público. Na segunda, é um tipo de crença e prática que se encontra ou não em regressão e, na terceira, que é a sua tese, religião é um determinado tipo de crença ou compromisso cujas condições nesta era estão sendo examinadas (TAYLOR, 2010, p. 29). Este terceiro sentido estaria intimamente ligado ao segundo e não desvinculado do primeiro, e enfocaria as condições de fé e busca da plenitude (TAYLOR, 2010, p. 15).

Isto significa que para Taylor, a religião não tem mais aquele status inquestionável que tinha para a sociedade ocidental de 500 anos atrás, no entanto, permanece presente e gozando de grande força no mundo secular, como uma opção dentre tantas outras. Esta presença da religião na sociedade precisa ser constantemente examinada.

Logo na primeira parte de sua obra Taylor mostra como, paradoxalmente, a Reforma Protestante contribuiu para a secularidade, característica da civilização moderna, dando as condições históricas para o processo de desencantamento do mundo e para o surgimento de uma sociedade disciplinar, fundamentada na razão humana e não no divino. Tal argumento abriu caminho para o que ele chama de espaços de acesso direto para a esfera pública, para as economias de mercado e

para o Estado democrático que, então, revolucionaram o imaginário social moderno e dão base para o incipiente humanismo exclusivo. Desta maneira, Taylor (2010, p. 39-266) caracteriza a Reforma como uma das principais impulsionadoras da secularização moderna, indicando que esta seria, então, uma das mais importantes obras da Reforma.

Antes de prosseguir para um breve resumo das outras quatro partes do livro, que vão servir para uma aproximação do conteúdo desta obra tayloriana, é preciso entender o uso que Taylor faz da expressão desencantamento do mundo, cunhada por Max Weber em 1913, num artigo que ficou conhecido como *O Ensaio da Logos* ou *Kategorien* (PIERUCCI, 2003, p. 62-63).

Antônio Flavio Pierucci (2003, p. 7-8), talvez o principal intérprete brasileiro de Weber e seguidor ortodoxo das ideias weberianas sobre a racionalização e a modernização, esclarece que desencantamento significa literalmente desmagificação, ou seja, a eliminação da mágica, a perda da superstição, do feitiço, do encanto, do misticismo. Ele explica que alguns pensadores mais ligados à filosofia têm considerado a expressão toda, desencantamento do mundo, numa perspectiva mais melancólica de uma perda de sentido, “quanto mais se difundem e se dispersam os diferentes processos rivais de racionalização dos mundos da vida” (PIERUCCI, 2003, p. 45-46).

No entanto, a maioria, inclusive Taylor (2010, p. 42) e Pierucci (2003, p. 46, 58-59), faz uma interpretação mais literal e considera que desencantamento do mundo é mesmo desmagificação do mundo, da atitude ou mentalidade religiosa, produto da própria profecia religiosa e do processo histórico de desenvolvimento, que explica o próprio desenvolvimento *suis generis* do racionalismo ocidental.

As interpretações de Taylor e Pierucci realmente procedem, especialmente, se colocadas ao lado das palavras do próprio Weber (2004, p. 96):

Aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação, encontrou aqui sua conclusão. O puritano genuíno ia ao ponto de condenar até mesmo todo vestígio de cerimônias religiosas fúnebres e enterrava os seus sem canto nem música só para não dar

trela ao aparecimento da *superstition*, isto é, da confiança em efeitos salvíficos à maneira mágico-sacramental.

Neste sentido, para Weber (2004, p. 106, 133), o desencantamento do mundo significa mesmo desmagificação do mundo, ou seja, a descrença ou eliminação da magia sacramental como meio de salvação, sendo fruto de um processo histórico-religioso que se consumou no ocidente na Modernidade, com a Reforma Protestante e foi radicalizado pelos protestantismos subsequentes.

Pierucci (2003, p. 42-43) ressalta ainda o fato de que Weber trabalha durante toda a sua obra, de forma concomitante, o desencantamento do mundo como operado por duas vias, ora pela religião e ora pela ciência. Taylor (2010, p. 101-105) parece concordar e especifica seu pensamento afirmando que o mundo ocidental foi desencantado mais precisamente pela Reforma, que ele chama de um motor do desencantamento.

O protestantismo é considerado este motor, pois pregava uma teologia ascética, com doutrinas como o sacerdócio universal dos crentes e o livre exame das Escrituras, ou seja, todo crente pode ter acesso direto a Deus, sem intermediadores, e examinar diretamente a Bíblia, sem intermediadores. Estas duas doutrinas contribuíram para o enfraquecimento da centralidade da figura sacerdotal ou desmagificaram a especialidade dos sacerdotes e dos sacramentos mediadores, conferindo à razão humana individual o poder de interpretação do divino.

Desta maneira, para Taylor (2010, p. 43), a Reforma contribuiu acentuadamente para a secularização moderna e suas novas condições de crenças. Esta contribuição não se deu apenas através do desencantamento do mundo, mas também a Reforma propiciou as condições históricas para que a humanidade confiasse em si mesma, na sua própria razão, para o ordenamento moral de suas vidas e sociedade.

A segunda parte de *Uma Era Secular* mostra justamente isto. Como nos séculos XVII e XVIII o movimento conhecido como Deísmo, que surgiu a partir do protestantismo, contribuiu de modo decisivo para o estabelecimento do humanismo exclusivo: uma nova ordem moral imanente, ou seja, que independe de realidades transcendentais. O Deísmo instaurou uma religião natural relegando a Deus apenas

o papel de criador e arquiteto da ordem natural, não cabendo a ele qualquer tipo de intervenção entre os homens. Assim, o homem poderia conhecer o plano divino, que visa o bem-estar humano numa sociedade de benefício mútuo, através dos seus próprios esforços racionais, o que acarretou grandes mudanças antropocêntricas, pois deste modo o homem foi trazido para o primeiro plano e o divino para o segundo (TAYLOR, 2010, p. 267-354).

As consequências diretas desta mudança são tratadas por Taylor (2010, p. 355-491). na terceira parte do seu livro. Ele as denomina "efeito nova", ou seja, uma vez que uma alternativa humanista ao quadro transcendente se estabeleceu, cresceu a oposição entre ortodoxia e descrença e, diversos "terceiros caminhos" foram sendo criados promovendo uma variedade cada vez maior de posições morais e espirituais. Segundo o autor, este humanismo exclusivo, característico da modernidade, causou "mal-estares", pois colocava em jogo a questão do sentido da vida, o que acabava exigindo a busca de respostas imanentes para esta questão, gerando assim novas formas ou expressões de religiosidade. O ápice destes "mal-estares" teria se dado nas duas Grandes Guerras Mundiais do século XX, momento histórico em que a humanidade se deu conta que pela via unicamente da razão humana não havia conseguido edificar uma sociedade de benefício mútuo e nem encontrar sentido para a sua existência.

Para Taylor (2010, p. 358-445), a ideia de se usar a própria razão e experiência para encontrar Deus incutiu um sentido de autonomia intelectual que levou alguns a abandonar a fé em Deus completamente, mas em contrapartida o fracasso do humanismo exclusivo teria gerado um novo momento de busca do divino, de modo que o "efeito nova" foi intensificado e se estaria vivendo na atualidade um momento espiritual que ele denomina "supernova".

A partir disto, Taylor (2010, p. 493-629) procura apontar na quarta parte do livro qual seria, então, o novo lugar da religião no mundo de hoje, procurando mostrar mais definitivamente que a secularização não se deu de fato de uma forma linear simples, como apenas uma história de subtração, mas aconteceu através de uma série de processos que geraram narrativas paralelas e interconectadas, as quais levaram sim a um declínio da religião no espaço público, mas que não impediram que a religião continuasse influenciando de diversas formas. Ele mostra

como a sociedade contemporânea vive uma ética da autenticidade, marcada pelo individualismo em que as pessoas são encorajadas a encontrar seu próprio caminho ou fazer suas próprias coisas, o que gera um relativismo da verdade divina e uma pluralidade cada vez maior de crenças.

Na quinta e última parte de *Uma Era Secular*, a mais longa de toda obra, Taylor (2010, p. 631-902) conclui sua tese de que os processos de secularização não exterminaram a religião, mas sim promoveram condições de crenças diferentes na atualidade e sobre estas condições ele, então, busca entendimento. Taylor afirma que a estrutura de mundo atual é imanente, não se vive hoje com a mesma perspectiva de um “cosmos encantado” como de 500 anos atrás, no entanto, também deixa claro sua compreensão, que ele busca comprovar historicamente, de que a maioria da população não quer viver em um mundo totalmente fechado para o transcendente, dependente exclusivamente do mundo material. A partir destas pressões cruzadas, como chama Taylor, é que vão surgir e serem tratados vários dilemas na atualidade, questões que envolvem concepções éticas fruto do conflito entre crença e descrença, onde se tem extremismos de um lado pela religião ortodoxa e de outro pelo ateísmo materialista.

Percebe-se que para Taylor, estes extremismos existem e acabam se tornando referências, no entanto, a maioria das pessoas se encontra em posições intermediárias procurando o sentido da vida e a plenitude numa diversidade incrível de ramificações dos dois extremos. Conclusivamente, no último capítulo, Taylor parece defender que um cristianismo reformulado com base nos seus fundamentos éticos e morais poderia prover este sentido de vida e seria uma resposta de plenitude de vida na sociedade ocidental da atualidade, conforme também Talal Asad (2012, p. 48) interpreta, “no final do livro se obtém o sentido claro que para Taylor um cristianismo reconstituído iria preservar as virtudes da modernidade liberal sem o seu mal-estar”.

Taylor tem compreensão da complexidade da temática que se propõe a trabalhar e busca seguir uma sequência cronológica de argumentos que apresenta relatos que poderiam elucidar a formação da atual condição secular da sociedade ocidental para, então, tratar dos grandes problemas contemporâneos e apresentar um cristianismo reconfigurado, como opção plausível para esta era. Ele pode ser

extremamente crítico da sociedade ocidental atual, mas também parece ser grato e otimista, não utópico nem saudosista, pois jamais considera a possibilidade de não estar inserido nela, contribuindo assim para a compreensão do possível papel que possui a teologia, na perspectiva da tradição religiosa cristã, na construção da esfera pública moderna.

Charles Taylor atualmente tem sido tema recorrente nos ambientes acadêmicos, em escolas e seminários de teologia em todo o mundo ocidental. Ainda que esteja focado na área geográfica do Atlântico Norte e, portanto, pense a secularidade apenas a partir do horizonte ocidental ou, da cristandade latina, como ele chama (TAYLOR, 2010, p. 84), razão pela qual tem recebido diversas críticas como de Asad (2012, p. 36-57), e outros autores, os quais foram reunidos em uma coletânea⁸. No Brasil, suas ideias têm ecoado onde a relação entre religião e secularização tem sido investigada a partir do eixo “religião e modernidade”.⁹

Assim que Eduardo Dullo (2012, p. 380) mostra a relevância do estudo de Taylor afirmando que mesmo existindo um considerável número de bons trabalhos sobre esta temática, “foi a partir do portentoso livro de Charles Taylor, *A Secular Age*, que se expandiu o forte debate a respeito da ‘era secular’ em que vivemos”. Para Dullo (2012, p. 388) esta questão que Taylor traz à tona com tanta força é tão pertinente que em seu ensaio com base em duas coletâneas de autores que dialogam com Charles Taylor a partir de *Uma Era Secular*, ele defende a realização de uma “antropologia do secularismo” ou das “formações do secular”. Desafio ao qual Fenella Canell (2010) rapidamente já havia se dedicado em seu artigo *The Anthropology of Secularism*, onde também introduz a discussão deste tema pensando na sua interface com o Oriente. Nesta perspectiva oriental, a obra *Rethinking Secularism* (2011) que conta com a contribuição de diversos autores faz uma abordagem mais ampla e profunda.

O termo secular, do latim *saeculum*, numa compreensão mais próxima do seu significado original diz respeito a certo tipo de tempo, de era, pertencente ao tempo

⁸ Cf. WARNER, Michael; VAN ANTWERPEN, Jonathan & CALHOUN, Craig (eds.). 2010. *Varieties of Secularism in A Secular Age*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

⁹ Exemplo disto se deu no II Congresso Internacional da Faculdades EST realizado de 08 a 12 de setembro de 2014, quando um espaço foi aberto para a apresentação do artigo sobre a questão da “Esfera Pública em Charles Taylor” como parte do simpósio temático Religião e Teologia na Esfera Pública, que contou com trabalhos de alunos e professores de faculdades do Brasil e África do Sul.

profano, relativo ao mundo, mundano em contraposição ao que é espiritual ou metafísico, onde os grupos reunidos de pessoas agem juntos, fundados essencialmente em sua ação comum e não em algo transcendente a tais ações (TAYLOR, 2010, p. 235-239). Na atualidade, o uso do termo secular e seus derivados incluem significados diversos.

Dullo (2012, p. 383) apresenta esta discussão mostrando que a “secularidade” tem sido entendida e diferenciada a partir de três termos: secularidade, secularização e secularismo. O secularismo significando uma doutrina política que sustenta o mundo secular e que se opõe à religião relegando-a exclusivamente a esfera privada, sendo descrita ora como uma ideologia, ora como uma cosmovisão; a secularização como um processo e também como um projeto sociopolítico inacabado; a secularidade como uma categoria epistêmica propriamente moderna, que se afirma, nos termos de Jose Casanova, como uma “realidade natural desprovida de religião, como o substrato antropológico e social natural que permanece quando o religioso é retirado ou desaparece”.

Boaventura de Souza Santos (2013) diferencia apenas secularismo e secularidade. Para ele, secularidade é um conceito mais aberto, que dá permissão às expressões religiosas de se manifestarem no espaço público como afirmação da própria liberdade de todos os cidadãos e secularismo “é uma atitude mais radical, de deixar que a religião fique exclusivamente no espaço privado, na família, na vida”.

Por esta razão, Taylor (2010, p. 513) prefere trabalhar apenas com os termos secularização e secularidade. Ele afirma:

Minha própria visão de “secularização”, que livremente confesso ter sido moldada pela minha própria perspectiva como crente (mas que, não obstante, espero ser capaz de defender com argumentos), é que certamente tem havido um “declínio” da religião. A fé religiosa passou a existir num campo de escolhas que inclui várias formas de objeção e rejeição; a fé cristã existe em um campo em que há também um amplo leque de outras opções espirituais. Porém, a história que nos interessa não é simplesmente uma história de declínio, mas também de uma nova determinação do lugar do sagrado ou espiritual na vida individual e social. Essa nova localização tornou-se uma oportunidade para recomposições da vida espiritual em novas formas, e para novos modos de existência tanto na relação com Deus quanto fora dela.

Isto significa que Taylor aceita como fato o declínio da religião na atualidade, no entanto, este declínio não significa um desaparecimento dela na esfera pública e nem um processo para isto, mas um reposicionamento, que gerou uma ressignificação do seu lugar e papel no espaço público.

Segundo Dullo (2012, p. 383), outra diferenciação entre secularização e laicização é feita por Casanova. Assim, o processo de secularização seria um modelo mais marcado pelo protestantismo, quando este busca quebrar com o binarismo secular/religioso e imbrica no cotidiano da sociedade a vida religiosa. Laicização seria um modelo mais marcado pelo catolicismo, em que há uma oposição mais forte entre religioso/civil e laico/clerical, de maneira a empurrar a religião para as margens da sociedade e para uma maior privatização, sendo exemplo o francês e seu paradigma da *laïcité*.

Canell (2010, p. 86), no início de seu trabalho, salienta o fato de que as conceituações de "secular" e "secularismo" e, por conseguinte, de secularidade mudam com frequência na literatura acadêmica, dependendo da crença ou não dos autores na sua realidade. Ela chega mesmo a afirmar não estar convencida de que exista uma sociedade absolutamente secular ou um Estado perfeitamente secular de espírito. Neste sentido, Canell é uma cética em relação ao secularismo e parece concordar com Casanova (2011, p. 11) quando este considera a secularização como um mito.

O brasileiro Rubem Alves (1999, p. 132) faz consideração semelhante quando demonstra que a racionalidade científica e tecnológica produziu mitos e as esperanças políticas e democráticas próprias da dita secularização se mostraram como nada mais que ídolos. Para ele, o que aconteceu no Brasil a partir das décadas de 1950 e 1960 serve de base para esta conclusão. O crescimento rápido da urbanização paralelo à expansão acelerada do Pentecostalismo e Umbanda nos centros urbanos colocou em xeque o processo de secularização e todos os seus pressupostos (ALVES, 1999, p.122).

No Brasil, o debate acerca da secularização, de fato, não é recente. Contrastando com esta ideia mitológica da secularização, Pierucci (1997, p. 100, 104), seguindo Weber, defende veementemente a ideia da secularização como

sendo uma realidade indiscutível e crescente que diz respeito ao avanço do cientificismo racionalista e declínio da religião.

A este respeito, Pierucci foi muito contestado. Lísias Negrão (2005, p. 35) foi um dos que fizeram isto de forma mais incisiva e direta. Para ele a sociedade brasileira permanece encantada, ainda que isto seja no plano da mentalidade do povo, visto que uma separação oficial entre igreja e Estado exista e os códigos que regem a nação sejam seculares. Por esta razão, Negrão (2005, p. 35) afirma que o Brasil “é um caso particular da realidade em que a generalidade típico-ideal do método weberiano não é capaz de abarcar plenamente”.

Portanto, o grande mérito de Taylor não foi a originalidade ou o ineditismo do assunto tratado, mas o fôlego novo que deu para a discussão desta temática, num primeiro momento na região do Atlântico Norte, foco do seu trabalho, mas posteriormente em outras regiões do ocidente, inclusive o Brasil e, oriente, que ainda continua reverberando. Por esta razão, em 2013 Taylor veio ao Brasil a convite do Instituto Humanitas da Unisinos (IHU), Universidade Jesuítica em São Leopoldo. Em evento realizado pelo seu programa de Teologia Pública que tinha como proposta refletir sobre sociedade, religiões e secularização, Charles Taylor palestrou, participou de um ciclo de debates e concedeu algumas entrevistas, onde deixou transparecer a sua noção de esfera pública como sendo um espaço aberto à participação de todos, inclusive religiosos diversos.¹⁰

1.1.2 Esfera pública

O conceito de esfera pública desenvolvido por Taylor (2010, p. 216) está diretamente ligado ao que ele chama de teoria grociana-lockeana de ordem moral. Taylor (2010, p. 197-210) explica que as teorias do direito natural, trabalhadas por Hugo Grotius e, do contrato social, defendida por John Locke, transformaram o

¹⁰ Veja a notícia sobre este evento e uma entrevista com Charles Taylor realizada pelo blog Alegriaivos em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/519628-sociedade-religoes-e-secularizacao-debate-com-charles-taylor>>. Acesso em: 15 abr. 2015. E ainda uma reportagem sobre o evento em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/519619-nao-e-possivel-ser-solidario-unilateralmente-charles-taylor-e-o-debate-liberais-comunitarios>>. Acesso em: 15 abr. 2015.

imaginário social do ocidente. Segundo Taylor, isto não aconteceu sem que estas mesmas teorias sofressem transformações no ambiente onde eram recebidas, o que para ele pode continuar a acontecer. No entanto, de qualquer forma o imaginário social foi transformado e uma nova ordem moral foi estabelecida (TAYLOR, 2010, p. 216).

Esta teoria grociana-lockeana de ordem moral defendida por Taylor que, segundo ele, caracteriza a modernidade é resumida em quatro pontos considerados como características essenciais constantes em qualquer adaptação que tenha ocorrido de alguma forma desta teoria. São eles:

(1) A ordem do benefício mútuo mantém-se entre indivíduos (...); (2) os benefícios incluem essencialmente a vida e os meios para a vida, embora assegurá-los esteja relacionado à prática da virtude; (3) ela está designada a assegurar a liberdade e facilmente encontra expressão em termos de direitos (...); (4) esses direitos, essa liberdade, esse benefício mútuo devem ser assegurados a todos os participantes igualmente (TAYLOR, 2010, p. 210).

De fato, veem-se neste resumo conceitos fundamentais que estão presentes no imaginário social do povo ocidental contemporâneo: direitos humanos, liberdade, bem-estar social e igualdade. É importante notar que quando Taylor (2010, p. 211) se refere a imaginário social ele está pensando na maneira como as pessoas estão imaginando seus contornos sociais, o que segundo ele é normalmente aceito por grandes grupos de pessoas até se tornar senso comum. Este termo é título de um de seus livros (2004) e noção importante para o entendimento de todo seu pensamento. Ele afirma:

O que estou tentando abarcar com este termo é algo bem mais amplo e profundo do que as estruturas intelectuais que as pessoas possam conceber quando pensam sobre a realidade social de um modo desengajado. Eu, ao contrário, penso sobre as formas nas quais elas imaginam a sua existência social, como elas se combinam com os outros, como as coisas acontecem entre elas e seus pares, as expectativas que são geralmente satisfeitas e as noções e as imagens normativas mais profundas que subjazem a essas expectativas (TAYLOR, 2010, p. 210-211).

Neste sentido, Taylor diferencia imaginário social de teoria social. Imaginário como o senso comum presente e estruturante da mentalidade de um grupo de pessoas e teoria como algo academicamente produzido. Ele reconhece que este

imaginário pode ser bem complexo de ser compreendido e também reconhece que a teoria e o imaginário se influenciam mutuamente (TAYLOR, 2010, p. 211).

Segundo Taylor (2010, p. 216), três formas de autoconhecimento social revolucionaram o imaginário social como fruto da teoria grociana-lockeana de ordem moral e se tornaram cruciais para a modernidade, são elas: a economia, a esfera pública e o autogoverno democrático ou a noção de que o povo é soberano. E é a partir desta compreensão que Taylor desenvolve sua fala sobre a esfera pública na modernidade, tema central desta pesquisa.

Sobre o conceito de esfera pública existem compreensões diversificadas e as tradições liberal e republicana têm polarizado as discussões. De modo geral, o liberalismo afirma que o Estado deve apenas servir como facilitador dos planos pessoais de cada indivíduo membro da sociedade, sendo a instituição que assegura a liberdade individual, a propriedade privada e a concorrência econômica. Caso não faça isto, ele deve ser contestado. Logo, nesta perspectiva os interesses privados são mais importantes que os interesses públicos. Já o republicanismo defende uma liberdade positiva, que ocorre através da soberania do povo e atribui significado fundamental ao encorajamento de virtudes políticas, que conduzem os membros da sociedade a preferirem os interesses públicos em detrimento dos privados.

Charles Taylor alinhando-se com o republicanismo, seguiu o modelo que ficou conhecido como comunitarista. Em linhas gerais, comunitarismo:

Consiste num modelo de organização de sociedade sustentado nos valores particulares de sua tradição. Nessa perspectiva, os indivíduos são moldados por princípios e pela cultura da comunidade, enquanto os direitos individuais carecem de um “balanceamento” com responsabilidade social (RINCK, 2011, p. 138).

Isto significa que o comunitarismo não é necessariamente contrário a tudo no liberalismo, mas ainda que respeite as liberdades individuais, apenas privilegia o bem da comunidade em detrimento do bem individual. Os comunitaristas, de modo geral, acreditam, portanto, que o individualismo não é a base para se analisar os dilemas discutidos na esfera pública da atualidade, mas sim a comunidade e a sua cultura.

A partir disto, Taylor (2010, p. 227-228) retrata a esfera pública como espaço comum no qual os membros da sociedade, por uma diversidade de meios diretos e indiretos, sejam eles impressos, eletrônicos, etc., se reúnem para discutir temas de seu interesse, a fim de formar uma opinião comum sobre eles e ainda que os meios de discussão e os intercâmbios realizados sejam múltiplos, entende-se que eles estejam inseridos em um processo comum de intercomunicação. De modo que a esfera pública se constitui em um elemento central para as sociedades modernas a tal ponto que, argumenta ele, mesmo onde é de fato suprimida ou manipulada, ela deve estar disfarçada.

Este espaço comum do qual fala Taylor estaria fora do âmbito político e seria manifestado na opinião pública. Assim, a separação oficial entre igreja e Estado estaria mantida, mas as influências entre ambas continuariam, pois, a igreja, mas também toda e qualquer outra religião com suas teologias teriam abertura para os seus pronunciamentos e seriam ouvidas como força de opinião pública. Seguindo este modelo, os discursos teológicos exerceriam alguma influência, o que não afetaria as liberdades individuais no âmbito do privado e nem a laicidade oficial do Estado democrático. Ao contrário, tanto as liberdades quanto a laicidade seriam reafirmadas, na medida em que juntamente de outras representações comporiam esse espaço comum que é igualmente um espaço de disputa, visto que nele as vozes dos diversos religiosos e não religiosos pleiteiam a legitimidade de seus argumentos e de suas ideias, que podem vir a ser compreendidas como uma forma de opinião pública.

Aqui que se faz necessário esclarecer dois conceitos fundamentais para se compreender a noção de esfera pública tayloriana, são eles: espaço comum e opinião pública. No primeiro, percebe-se a identidade extra política que Taylor (2010, p. 230) quer demonstrar ter a esfera pública, no segundo, “sua força como uma marca registrada de legitimidade”.

Sobre espaço comum, a ideia de Taylor (2010, p. 229-230) é que ele seja estabelecido quando pessoas se reúnem com algum foco em comum e não meramente convergente, ou seja, com algum propósito, seja ele privado, para uma conversa, ou “público”, para um culto ou qualquer outra celebração religiosa, uma assembleia deliberativa, ou para assistir um jogo de futebol, outro esporte,

apresentação artística ou coisas afins. Ao espaço comum que nasce de qualquer uma dessas reuniões, com foco comum, em algum local, Taylor chama de “espaço comum tópico” e, então, afirma que a esfera pública transcende a tais espaços tópicos. Portanto, como conjunto de “espaços comuns tópicos” que se encontram num espaço mais amplo não local, denominado “metatópico”. Sendo assim, a esfera pública que surge no século XVIII e revoluciona o imaginário social moderno é um “espaço comum metatópico”.

Neste sentido, parte da proposta da concepção tayloriana de esfera pública está na sua identidade independente do político. Aqui, nota-se o conceito de política tayloriano como estando ligado estritamente ao Estado, ou seja, política é feita pelos políticos, aqueles que estão nos cargos de poder da nação. No caso brasileiro, os poderes legislativo e executivo. Esta é a concepção de política como pano de fundo que propicia o entendimento da esfera pública como sendo extra política, nas palavras do próprio Taylor (2010, p. 231), “o centro de um debate que engaja potencialmente todos (...) e no qual a sociedade pode chegar a uma opinião comum sobre importantes questões”.

Para ele, essa opinião comum seria fruto de discussão crítica, de debate, de disputa dialética e não apenas a soma de posições defendidas entre a população. Portanto, isso seria diferente de uma concepção de opinião pública da atualidade, que se vale de “pesquisas de opinião pública” que aferem apenas convergências de ideias sem serem necessariamente fruto de debate.

Desta maneira, seria sábia a atitude de um governo que buscasse ouvir a opinião pública (comum) conforme a concepção tayloriana, pois esta opinião seria esclarecida. Em um segundo momento, Taylor (2010, p. 231, 232) considera, com base na noção de que o povo é soberano, que o governo também é moralmente obrigado a atendê-lo, pois tal opinião é que o legitima.

A noção de povo soberano é uma das que, segundo Taylor (2010, p. 240-253), revolucionaram o imaginário social moderno e ele trata desta questão em sua obra. No entanto, cabe aqui apenas mostrar algo da sua ligação com a esfera pública moderna, pois com ela é que se “chega à ideia de que o poder político tem de ser supervisionado e controlado por algo fora dele” (TAYLOR, 2010, p. 233). A

grande novidade é que esta supervisão externa não seria por parte do transcendental ou da lei natural, mas da razão como concebida pelo povo na esfera pública e esta, conforme Taylor (2010, p. 232), “passa a ser vista como uma característica essencial de uma sociedade livre”.

Assim, nas palavras do próprio Taylor (2010, p. 240), esfera pública pode ser concebida como “um espaço que se caracteriza por ser extra político, metatópico e secular, (...) no qual os membros da sociedade podiam trocar ideias e chegar a uma opinião [pública] comum”. E este trocar ideias corresponderia a debater ou discutir, “uma quase guerra civil conduzida por meios dialéticos” (TAYLOR, 2010, p. 233).

1.2 A esfera pública em diálogo

Como já foi afirmado anteriormente, duas tradições têm polarizado as discussões acerca da esfera pública, são elas a liberal e a republicana. Bruce Ackerman e John Rawls são os principais expoentes na defesa do liberalismo e dentro da tradição republicana se destaca Hannah Arendt com seu modelo associativo e Michael Walzer, Robert Bellah e Charles Taylor com o modelo comunitarista. Já Jürgen Habermas, buscando associar elementos do liberalismo e do republicanismo, desenvolveu uma perspectiva de esfera pública que ficou conhecida como discursiva. Uma apresentação mais generalizada destas tradições e os modelos desenvolvidos a partir delas podem ser vistos na dissertação de Eneida Jacobsen (2011a, p. 42), que inclusive aponta o Brasil como país que apresenta maior afinidade com o referencial teórico e o modelo de esfera pública habermasiana. Por esta razão faremos na sequência algumas aproximações e distanciamentos entre Taylor e Habermas.

1.2.1 Habermas: aproximações e distanciamento

É importante notar que Taylor por mais que pudesse procurar se afastar da modernidade para tentar explicá-la, se configura como um autor moderno, pois escreve sempre a partir desta referência que acaba por impregnar muito de suas ideias. Neste sentido é possível encontrar grandes similaridades entre Taylor e Habermas, pois ambos constroem seus argumentos a partir dos pressupostos modernos que privilegiam os ideais da razão e do humanismo exclusivo.

Assim que, a noção de esfera pública tayloriana tem alguma semelhança com o conceito defendido por Habermas (1997, p. 92). Segundo este:

A esfera pública pode ser descrita como uma rede para a comunicação de conteúdos, tomadas de posições e *opiniões*; nela os filtros comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos.

Isto significa que podemos encontrar em Habermas e em Taylor a ideia básica de uma rede para comunicação dialógica que tende a chegar a uma opinião pública, digna de ser consultada. E ainda, como já foi visto, para Taylor seria sábio da parte do governo ouvir essa opinião pública, pois ela seria esclarecida. Uma opinião fruto de discussão crítica o que seria diferente das “pesquisas de opinião pública” normalmente realizadas e que aferem apenas convergências de ideias sem serem necessariamente fruto de debate racional.

Esta perspectiva tayloriana também se aproxima das ideias de Jürgen Habermas (1997, p. 94). Segundo ele, a atenção do governo ao que se discute na esfera pública também seria algo sábio, devido à opinião pública ser mais ou menos “racional”, tendo a sua qualidade medida pela avaliação dos procedimentos utilizados durante o seu processo de criação. E Habermas (1997, p. 94) também critica as atuais pesquisas de opinião pública afirmando que dependendo da forma que tais pesquisas acontecem, elas podem até refletir algo da opinião pública, no entanto, nunca serão a opinião pública que, aparentemente, jamais poderá ser representada em estatísticas.

Aqui parece haver uma controvérsia ou, no mínimo, um grande desafio ainda inconcluso lançado pelos dois pensadores, pois como o governo vai ouvir uma opinião pública se as pesquisas de opinião pública existentes não seriam válidas ou

suficientes? A questão parece induzir a algum procedimento acadêmico compreensivo, para se aferir o que as pessoas estão pensando e dizendo com a finalidade de se conhecer os termos do debate e os possíveis frutos dele.

Assim, percebe-se que esta visão tayloriana de opinião pública e de como aferi-la, que se assemelha de algum modo a habermasiana, é caracteristicamente moderna, pois a razão está aqui notadamente como parâmetro definidor e, por conseguinte, também limitada, pois está presa a certos padrões engessados do racionalismo moderno. Neste sentido, ela também exige cuidados, pois não contempla algumas realidades. Numa reflexão mais realista sobre o Brasil, por exemplo, nota-se que muito dos debates que acontecem na esfera pública são constituídos de bastante afeto e não só razão.¹¹

No entanto, apesar das congruências, também encontramos distinções nuançadas que ficaram claras em diálogo realizado entre ambos (HABERMAS, TAYLOR, CALHOUN, 2011, p. 62-65). Conquanto seja secular, a concepção tayloriana de esfera pública não exclui as motivações religiosas, pois não exclui nenhum tipo de motivação, dando possibilidade a todos, seja por qualquer razão, de participar dos debates na sociedade. Para Taylor, a religião nem deve ser vista como um caso à parte nas motivações e discussões desenvolvidas na esfera pública. Segundo ele, o discurso religioso já é público e, portanto, não precisa de tradução dentro da esfera pública. Ele ainda defende, no diálogo com Habermas, que essas referências religiosas compõem o conjunto de fundamentos sobre os quais se assentam as formas de muitas pessoas verem a si mesmas e o mundo que os cerca.

Esta é uma posição que será contrariada por Habermas. Segundo ele, o conteúdo do discurso religioso pode sim ser em alguma medida até benéfico para a sociedade, no entanto, este conteúdo não é público, mas privado, singular e exclusivo e precisa sim de tradução, se deseja entrar na esfera pública e afetar decisões políticas. Segundo ele, quaisquer referências a textos bíblicos, por exemplo, devem ser explicadas em termos seculares (HABERMAS, TAYLOR, CALHOUN, 2011, p. 64).

¹¹ Exemplo disto se deu nos debates midiáticos entre os candidatos a presidente do Brasil no ano de 2014.

É interessante compreender que o pensamento habermasiano sobre as relações existentes entre religião e esfera pública sofreu modificações. Até a primeira metade da década de 1990, Habermas, de modo geral, utilizava-se do binarismo clássico da modernidade e opunha religião e razão, considerando a religião como algo inferior e que devesse ser estritamente pertencente à esfera privada e, desta maneira, não podendo ter nenhuma influência na esfera pública secularizada. A partir do final da década de 1990, Habermas começa a repensar sua postura frente à temática da religião e reconsidera algumas de suas primeiras posições.

Em sua obra *Entre Naturalismo e Religião (Zwischen Naturalismus und Religion)* (2007a) publicada originalmente em 2005, Habermas deixa evidente esta mudança no seu modo de pensar a religião na esfera pública. Júlio Zabatiero (2008, p. 140-141) em ensaio que explora esta trajetória habermasiana identificou cinco motivações em Habermas para isto:

(1) os debates entre Habermas e teólogos, a partir do início dos anos 1990, que o levaram a estudar mais adequadamente a teologia na condição de segunda pessoa, e não de terceira-observador; (2) o ataque às torres gêmeas em 11 de setembro e suas consequências trouxeram à tona motivos religiosos que, supunha-se, estivessem recolhidos à esfera da interioridade individual e geraram amplos debates sobre o lugar das religiões na atualidade; (3) discussões com críticos da modernidade proponentes da interpretação das sociedades atuais como pós-seculares e com neo-pragmatistas americanos sobre a razão e a verdade; (4) discussões com os naturalistas metafísicos – cientistas que defendem uma visão naturalista do mundo, metafísica em seus conceitos, mas alegadamente fruto de pesquisa empírica, inclusive as respostas de religiosos aos mesmos; e (5) as discussões sobre a legitimidade do Estado e sobre o funcionamento da democracia ocidental – particularmente em sua defesa do republicanismo neo-kantiano contra o liberalismo de Rawls e contra o que Habermas chama de liberalismo *pós-moderno*.

Segundo Zabatiero (2008, p. 140), Habermas não reconhece claramente esses motivos e nem ao menos reconhece ter “mudado de ideia”, mas sim que suas novas concepções de religião na esfera pública são continuidade das suas primeiras obras. No entanto, a mudança parece ser sim real e bastante sensível, podendo ser vista no diálogo entre Habermas e o então cardeal Joseph Ratzinger em 19 de

janeiro de 2004, na Academia Católica da Baviera, em Munique,¹² como também Zabatiero (2008, p. 141-145) identifica e explora.

Habermas, primeiramente, não admitia a presença da religião na esfera pública, fosse de qualquer forma, pois a religião para ele estava em oposição à razão, que deve ser o crivo da discussão na esfera pública. Entretanto, posteriormente, Habermas (2007b, p. 56, 48-49), se abrindo mais para o diálogo, já admite que as convicções religiosas podem não ser totalmente irracionais e que a religião, contanto que evite o dogmatismo e a coerção das consciências, pode ter sim um papel importante na esfera pública ao lidar com questões frustrantes do mundo-da-vida.¹³ Zabatiero (2008, p. 142) interpreta afirmando que caberia, portanto, às religiões o papel profético.

Habermas (2007b, p. 57) prossegue afirmando que o potencial de verdade das religiões não pode ser negado e que, em princípio, os “cidadãos religiosos tem o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa”. No entanto, precisam haver “esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente”.

Zabatiero não aceita esta postura habermasiana de insistência em defender que a linguagem religiosa precisa ser traduzida para uma linguagem universalmente e publicamente acessível, que seria a linguagem secular. Para Zabatiero (2008, p. 147-148), seria injusto para com os cidadãos religiosos esta “carga” de ter que traduzir para a linguagem secular as suas noções religiosas. Ele questiona:

(a) por que só as pessoas religiosas seriam capazes de entender a linguagem religiosa e as secularizadas só poderiam entendê-la se traduzida a uma linguagem secular – e vice-versa?; (b) por que a linguagem religiosa deve ser traduzida a uma linguagem “pública e universalmente acessível”, enquanto a secular não?; (c) o que faz da

¹² Diálogo este que foi publicado e posteriormente traduzido para o português. Cf. HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph; SCHULLER, Florian (org.). *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Ideias & Letras, 2007b.

¹³ Termo de origem alemã, *Lebenswelt*, cunhado por Georg Simmel e desenvolvido primeiramente por Edmund Husserl, considerado o pai da fenomenologia, e posteriormente por diversos outros pensadores, inclusive, Martin Heidegger e Jürgen Habermas. De modo geral se refere ao saber experimentado no mundo histórico-cultural real, que serve como uma alternativa a visão de mundo racionalista cientificista moderna. Para um histórico e uma abordagem um pouco mais ampla do conceito, cf. JACOBSEN, 2011, p. 108-111.

linguagem secular uma linguagem universalmente acessível, se ela é apenas uma das linguagens disponíveis no mundo-da-vida? (ZABATIERO, 2008, p. 154-155);

Estas perguntas parecem fazer todo sentido para o pensamento tayloriano. Na verdade, como exposto, é aqui que realmente reside o principal distanciamento entre Taylor e Habermas no que se refere à presença da religião na esfera pública. Desta maneira, aparentemente Zabatieiro concordaria com Taylor, quando este afirma que o discurso religioso não requer tradução para ter validade na esfera pública, pois ele já é em si público e parte integrante do ser.

Portanto, talvez Habermas não tenha problematizado suficientemente para perceber que traduzir os termos religiosos na esfera pública possa não implicar diretamente na compreensão de tais discursos. A lógica interna do discurso religioso, assim como a lógica interna de qualquer outro discurso ideológico, sempre ficará restrita quanto ao entendimento do outro, visto que o horizonte de sentido que o constitui não é completamente partilhado, mesmo que traduzido. Por outro lado, neste diálogo com Habermas, Taylor não deixa explícita a ideia de que o discurso religioso faz parte da constituição histórica do pensamento moderno e ocidental, mas não mais pela via exclusiva das motivações religiosas e, sim, pela via da cultura e da naturalização de seus princípios e valores. Assim que, para um jovem contemporâneo, pode fazer sentido o amor e o respeito fraternal não porque seja católico ou protestante, mas porque foi assim socializado. Esse é o legado do pensamento secularizado.

Craig Calhoun, que foi o mediador do já citado diálogo acontecido entre Habermas e Taylor, busca uma espécie de meio termo nesta questão. Ele concorda com Habermas quando, segundo Dullo (2012, p. 387), aceita “os argumentos religiosos desde que sejam traduzíveis para justificativas propriamente políticas”. No entanto, se aproxima de Taylor quando questiona a cidadania secularista mostrando que ela se contradiz afirmando uma condição de participação igualitária, mas excluindo os sujeitos religiosos e seus discursos que não seguem o enquadramento imanente autossuficiente. Assim que, para ele, a divisão entre crenças seculares e religiosas só é viável para os não religiosos (DULLO, 2012, p. 387).

Este questionamento de Calhoun não se sustenta na perspectiva tayloriana, pois neste sentido percebe-se que Taylor entende a religião como sendo uma das importantes fontes valorativas do indivíduo, de maneira que ela não pode ser desassociada ou descaracterizada dele, pois isto seria retirar da pessoa algo daquilo que a constitui, ferindo a autenticidade do ser. Está aqui uma chave de leitura que ajuda na compreensão do pensamento tayloriano, a questão da autenticidade do ser.

A este respeito Rogério Foschiera (2008, p. 70) comenta:

O sujeito tayloriano está desde sempre encarnado num corpo, na linguagem, na cultura e no mundo moral; engajado com a humanidade, com avaliações fortes e com horizontes de significado; e sua ação é sempre comprometida, afinal ele nunca está sozinho e nunca está – a não ser patologicamente – fora do emocional, do social, do cultural e do moral.

Isto significa que para Taylor as ações do ser na esfera pública diante dos dilemas éticos são fruto das suas concepções de valor, daí a importância de uma interpretação sincera de nós mesmos enquanto indivíduos e sociedade. Assim, é na descoberta das reais fontes de valor, que podem ser religiosas ou não, que é possível uma postura mais consciente, dialógica e crítica diante dos conflitos que surgem na esfera pública. Segundo Foschiera (2008, p. 71) ainda, através dos conceitos taylorianos oriundos desta sua ética da autenticidade é muito “possível pensar uma teologia que respeite o ser humano e que contribua com ele e com seu mundo”.

Taylor desenvolve seu pensamento utilizando-se de códigos da modernidade e dialogando com eles o tempo todo. Refuta algumas de suas características e assimila outras. Aproxima-se de Habermas em suas concepções de estrutura da esfera pública secular, mas se afasta dele quando o assunto é a presença da religião nesta esfera pública. Para Taylor, razão e religião não são opostos, o que para Habermas, apesar de suas mudanças, ainda parece ser um forte paradigma. E ainda, para Taylor, o discurso religioso é público e legítimo, mas para Habermas não, o discurso religioso não é público, no sentido de não ser universalmente acessível, e precisa ser traduzido em linguagem secular, que para ele é pública.

Esta questão da presença da religião na esfera pública é uma das razões que leva Taylor a defender que a secularidade, pelo menos como vem sendo entendida no mundo ocidental precisa de uma releitura. De modo geral, a secularidade tem sido compreendida como um processo através do qual a religião vem regredindo e sendo retirada do espaço público e reservada apenas ao âmbito do privado. Para Taylor secularidade é um fenômeno real que está relacionada ao conceito anterior, mas que se refere muito mais às condições de crenças diferentes e que precisam ser examinadas nesta era. Portanto, para ele, a religião se encontra num lugar diferente de 500 anos atrás, mas suas influências na sociedade permanecem e são legítimas, sendo necessário estarem em constante avaliação.

1.2.2 O conceito de política

Quando o tema em pauta é a noção de esfera pública, algo que é inevitável de se considerar é o conceito de política que se está tomando como pressuposto. Como já foi exposto, uma das características principais da esfera pública tayloriana é a sua identidade extra política, concepção que deixa claro o pressuposto moderno de Taylor, que é, neste caso, o mesmo de Habermas. Política é o que acontece ou é feito na esfera do Estado ou pelo Estado, por aqueles que foram eleitos ou receberam o consentimento do povo para estar no poder. Noção esta, pelo menos em parte, embasada na teoria do contrato social de John Locke.¹⁴

Ainda que, para Taylor, os espaços comuns tópicos - que se aninham uns aos outros formando um espaço comum metatópico - interajam com o sistema político de

¹⁴ Não é objetivo desta pesquisa analisar a teoria do contrato social como desenvolvida por Locke. Sabe-se que esta teoria política tem grande influência na atualidade e quem deseja ter uma análise dela pode recorrer, por exemplo, ao artigo de: RODAS, Francisco Cortés. El Contrato Social Liberal: John Locke. *Co-herencia*, Medellín, Colômbia, v.7, n.13, p.99-132, jul-dec. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-58872010000200005&lang=pt>. Acesso em: 02 mai. 2015. Percebe-se que neste artigo a teoria de Locke é tomada como referencial para a defesa do liberalismo político, no entanto, sabe-se que recentemente releituras de Locke têm sido feitas e sua teoria tem passado a embasar também os republicanos, como é o caso de Taylor. Um exemplo desta releitura lockeana em termos republicanos foi realizada por: SANTOS, Antônio Carlos dos. Os Elementos Republicanos na Tolerância de John Locke. *KRITERION*, Belo Horizonte, n.130, p. 499-513, dez. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2014000200003&lang=pt>. Acesso em: 03 abr. 2015.

modo poroso, ficou claro que isto se dá apenas por meio de influência da opinião pública e não diretamente.

A partir deste pressuposto Taylor desenvolveu uma teoria política do reconhecimento, que tem por base a ética da autenticidade e considera assim a diversidade, a pluralidade, a igualdade de direitos e o multiculturalismo presentes na sociedade. Teoria que no Brasil tem sido amplamente estudada.¹⁵ Para Foschiera (2013, p. 37), “a grande contribuição de Taylor para a política está no resgate da centralidade da hermenêutica”, o que abre possibilidade para uma abordagem crítica e constante da modernidade e que permite a tarefa política permanecer atual numa nova realidade sócio-política.

Não é objetivo desta pesquisa considerar as propostas da teoria política tayloriana, sejam elas positivas ou negativas. Este seria tema suficiente para um único trabalho, o que, como citado, já tem acontecido. O que cabe aqui, sendo inclusive necessário, é a problematização do pressuposto de política tayloriano. Para isto, dois autores serão evocados, Hannah Arendt, através de suas conhecidas obras, *O que é Política?* (2002) e *A Condição Humana* (2007), sobretudo o capítulo dois, e Nicolás Panotto (2015), autor que mais recentemente tem pensado a relação teologia e espaço público, desde um contexto latino-americano.

Isto será importante devido ao fato de que, *stricto sensu*, o entendimento de política como aquilo que acontece apenas na esfera do Estado soa algo estreito e limitador para um tipo de reflexão aparentemente mais interessante. Uma reflexão livre de comprometimentos acadêmico-ideológicos que estão, por vezes, presentes

¹⁵ Cito aqui quatro exemplos, dentre tantos outros: ANDRADE, Alysson Assunção. *A Política de Reconhecimento em Charles Taylor*. 2013. 210 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, Belo Horizonte, MG.

ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. 2003. 276 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Tese que logo veio a ser publicada pela editora Loyola em 2004, com o mesmo título.

FILGUEIRAS, Fernando. Estado, Justiça e Reconhecimento. *Análise Social*, v.45, n.194, p. 63-90, 2010. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1268307239N2iIW8az5Nh02KF5.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2014.

MORAIS, Alexander A. A Concepção de Charles Taylor de Uma Ética da Autenticidade Unida a Uma Política do Reconhecimento. *Filosofia Capital*, Brasília, v.6, n.13, p. 03-12, jul. 2011. Disponível em: <<http://www.filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofiacapital/article/view/215>>. Acesso em: 14 abr. 2015.

na teologia e nas ciências humanas de modo geral. Uma reflexão a partir de uma noção mais alargada do que seja política.

Panotto (2015, p.3) reconhece que as relações entre teologia, política e esfera pública são demasiado complexas e trabalha buscando superar abordagens simplistas que tendem a produzir preconceitos, tais como dizer que “a religião não tem nenhuma aplicação social, ou que o político não deve ter relação com instituições religiosas, ou ainda que as religiões só apoiem projetos políticos, sociais, ou éticos que sejam conservadores, entre outros”.

Nesta busca, Panotto (2015, p. 12-15) se apoia em algumas ideias de Chantal Mouffe e Jacques Rancière para defender que o exercício político dos seres humanos e a política como regimes institucionais sejam do Estado, de partidos políticos ou outros, é um espaço agonístico, ou seja, de conflito e disputa. A partir disto, Panotto lança ideias que ajudam a construir uma compreensão mais ampla do que seja política.

Ele afirma:

A política está longe de ser um exercício que busca uma unidade de onde a paz venha de certa prática concreta que responda a todas as demandas sociais. Pelo contrário, a política tem a ver com o protagonismo de todos os sujeitos e grupos sociais que compõem uma sociedade, que é desenhada em tramas produzidas a partir de tensões saudáveis originadas pelas buscas de compreensão e definição das demandas, assim como na construção de alternativas práticas para responder a elas (PANOTTO, 2015, p. 33).

Interessante perceber que esta noção está mais próxima do significado etimológico da palavra política. O termo tem origem no grego políticos/*politikos*, uma derivação do termo polis/*polis* que designa aquilo que é público. Certamente, o significado de política sofreu transformações ao longo da história tornando-se bastante abrangente, de maneira que existem teorias diversificadas a respeito. No entanto, em geral, pode-se perceber que política continua a se relacionar com aquilo que diz respeito ao espaço público.

Neste sentido, percebe-se que para Panotto toda ação dos membros da sociedade na esfera pública são ações políticas e todo discurso protagonizado por qualquer sujeito, grupo ou instituição na esfera pública são essencialmente políticos.

Esta noção parece encontrar forte fundamento na premissa de Aristóteles (2010, p. 13): “o homem é naturalmente um animal político”.

Portanto, Panotto (2015, p. 5) afirma, “o político não se circunscreve a um setor ou a certas instituições particulares senão que representa uma dinâmica própria a todo o campo social”. Ou seja, política é aquilo que acontece na esfera estatal, mas também é algo que acontece nas grandes ou pequenas experiências vividas no cotidiano dos indivíduos na esfera pública. Isto significa que, por exemplo, discursar em uma sala de aula, ou até mesmo postar algo em uma rede social é fazer política ou ser político na arena pública. A vida toda é política neste sentido.

Hannah Arendt (2002, p. 23) discorda da premissa aristotélica que de algum modo parece sustentar Panotto. Para ela, o ser humano não é um animal político por natureza, mas sim um ser apolítico, ou seja, não existe no homem nenhuma substância política inata. A política está, portanto, fora dos seres e só surge entre as pessoas, quando estas se encontram e se relacionam num espaço comum.

A expressão *vita activa* é fundamental para o entendimento do pensamento de Arendt (2007, p. 15). Com este termo, ela deseja abarcar três atividades básicas da condição humana. (1) O labor, a mais básica das atividades, compartilhada inclusive com os animais, é caracterizado pela sua necessidade biológica, ou seja, seria o que o homem faz para sobreviver; (2) O trabalho, através do qual o homem cria coisas a partir da matéria-prima da natureza e transforma o seu habitat natural num espaço cheio de objetos e coisas artificiais, que unem e separam os homens entre si e da natureza; (3) A ação, “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”.

Nota-se que da primeira até a terceira atividade há certo progresso do homem no que diz respeito à sua dependência do natural e trivial da vida. Desta maneira, é no terceiro estágio da condição humana que o indivíduo se encontra em sua plenitude e a pluralidade dos seres pode florescer em meio à liberdade e à igualdade na esfera pública.

A partir disto, Arendt (2007, p. 15) acrescenta que “todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política, mas esta pluralidade é especificamente a condição de toda vida política”. Assim, para Arendt (2002, p. 21-24) a política se estabelece como relação e a atividade política acontece, então, pela via do relacionamento que os homens desenvolvem em meio a sua diversidade e pluralidade, articulando sua convivência uns com os outros na *polis/cidade*.

Isto implica dizer, ainda, que para ela onde existem relações humanas existe conseqüentemente política e onde não há relacionamento e ações em conjunto também não há política. Portanto, uma vida de isolamento na esfera privada de qualquer homem ou mulher implica também o não desenvolvimento de suas habilidades políticas e, logo, a sua não participação na esfera pública da vida. Por esta razão que, para Arendt (2002, p. 45-46), a atuação na esfera pública é política e exige coragem, sendo esta a virtude política por excelência. Coragem, que segundo Celso Lafer, nunca faltou a Hannah Arendt (2002, p. 352).

Neste sentido, apesar de Arendt discordar da premissa que aparentemente fundamenta as ideias de Panotto, a noção de que a ação do ser na esfera pública é uma ação política se mostra comum para ambos. Para Panotto é devido o homem ser essencialmente político e para Arendt é devido às relações humanas serem essencialmente políticas.

Existem muitas proximidades entre Arendt e Taylor. Eles se enquadram entre os teóricos que defendem ferrenhamente o republicanismo. A noção de que a esfera pública, por exemplo, é um espaço comum onde há conflito e disputa sobre temas de interesse partilhado estão presentes nos dois pensadores. Sobre isto, Arendt (2007, p. 67) chega a afirmar:

Nas condições de um mundo comum, a realidade não é a garantida pela natureza comum de todos os homens que o constituem, mas, sobretudo pelo fato de que, a despeito de diferenças de posições e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto.

No entanto, ainda que as proximidades sejam grandes, Arendt (2007, p. 73) critica “a ideia de que a atividade política é fundamentalmente o ato de legislar”. Segundo ela ainda, esta noção “tem origem romana, mas é essencialmente moderna

e encontrou sua mais alta expressão na filosofia política de Kant”. Noção esta que como ficou claro é o pressuposto de Taylor.

Portanto, distanciando-se de Taylor, para Arendt e mais recentemente Panotto, a esfera pública não é extra política. Pelo contrário, ela é essencialmente política, pois ambos trabalham a partir de um conceito de política mais alargado, ou até mesmo frouxo, que não restringe o exercício político apenas ao âmbito estatal, nas formas dos poderes legislativo e executivo, como defende boa parte dos pensadores modernos, inclusive Taylor.

Assim, percebe-se que a abordagem tayloriana de esfera pública é importantíssima, mas talvez ela seja limitada ou insuficiente, na medida em que pode não se atentar para o fazer cotidiano. Comparativamente, como alguns teóricos da secularização não previram que a religião se manteria como discurso importante na modernidade a ponto de não acabar, como era a profecia, Taylor parece não ter atentado para a esfera pública moderna como lugar de ação política. O caso da esfera pública brasileira, por exemplo, aponta para diferentes representações dentro dela, que estão em disputa política pela legitimidade de seus discursos, e dentre estas frações de sociedade ali representadas há os religiosos.

1.2.3 Religião e esfera pública

A questão da legitimidade ou não da presença da religião na esfera pública e como ela deve se dar têm ecoado cada vez mais e se tornado objeto de discussão em diversos círculos acadêmicos. A respeito de Taylor que pensa ser legítima esta presença da religião e sua linguagem na arena pública, Canell (2010, p. 96) chega mesmo a afirmar que ele “quer demonstrar que a fé cristã e o humanismo ateu contemporâneo são primos filosóficos, não opostos irreconciliáveis, e assim restaurar a possibilidade de que o pensamento cristão contribui para o debate moderno em igualdade de termos”.

Este embate só é possível ser concebido, fundamentalmente, a partir de um conceito claro do que seja religião. É claro que existem conceitos diversificados, mas

esta pesquisa trabalhará, especialmente, a partir das ideias de Talal Asad, Paul Tillich e Rubem Alves, além das taylorianas que, em tempo, serão discutidas adiante.

Foschiera (2008, p. 251) comenta que para Taylor:

Religião pode ser definida em termos de transcendência, sob três aspectos: existem bens maiores que o florescimento humano; acredita-se num poder maior, na transcendência de Deus; e, a vida se estende para além desta vida. Por isso, para Taylor interessa a secularização não enquanto secularidade do espaço público, nem como o declínio da crença e sua prática, mas sim como uma nova condição de crer; “consiste em uma nova forma de experiência que incita e é definida pela crença; é um novo contexto no qual toda busca e questionamento sobre a moral e o espiritual procedem”.

Isto significa que Taylor trabalha o conceito de religião em termos de crenças transcendentais e isto incide diretamente com a sua tese de que secularização, na verdade, não é a retirada da religião da esfera pública, mas a permanência dela sob novas condições. Para explicar esta noção de religião, Taylor (2010, p. 623) utiliza-se de um termo de Chantal Milon-Delsol, desejo de eternidade.

Ele sempre identifica crença como um estado de espírito que se relaciona com a questão da busca do sentido da vida, que por vezes ele menciona como busca da plenitude de vida (TAYLOR, 2010, p. 17-18). Canell (2010, p. 95) o interpreta afirmando que ele parte da “premissa de que pode haver algo como uma busca humana universal da experiência religiosa”, o que implicaria dizer que para ele os homens não conseguem ser indiferentes ao que se entende por transcendental ou metafísico. Em suas palavras, "a ânsia por eternidade não é a coisa trivial e infantil como foi pintada" (TAYLOR, 2010, p. 841).

Talal Asad (2012, p. 47-48) critica esta noção tayloriana de religião, afirmando que ela pressupõe vantagens para a visão transcendental, sobretudo cristã ocidental e não contempla devidamente as concepções diversas, inclusive imanentes, existentes em diferentes regiões, classes, culturas e épocas. Segundo ele, não pode haver uma concepção universal do que seja religião, pois esta inclui sensibilidades diferentes em contextos históricos diferentes e são expressas em linguagens diferentes (ASAD, 2012, p. 38-39, 47).

Asad escreveu todo um artigo (2010) com o objetivo de desconstruir as proposições do conhecido antropólogo Clifford Geertz que baseiam sua ideia de que possa haver uma definição trans-histórica de religião, premissa semelhante à de Taylor. Asad (2010, p. 264) usa as bases de Geertz contra ele mesmo e argumenta “que não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos”.

O brasileiro Rubem Alves parece ter uma noção de religião que ora se aproxima de Taylor e ora de Asad. Para ele, por mais diversas que sejam as religiões, uma característica talvez seja constante em todas elas, “o esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência que a vida faça sentido” (ALVES, 2008, p. 9). Desta maneira, Alves (2008, p. 9-12) se aproxima de Taylor e, assim como ele, também reconhece que a religião ainda que não tenha declinado como foi o prognóstico de muitos racionalistas, ela não tem mais o mesmo status de séculos atrás. Ele explica, no entanto, que frequentemente as mesmas questões religiosas referentes à busca do sentido da vida estão transfiguradas na atualidade com outros nomes e a mesma função religiosa persiste por meio de símbolos secularizados (ALVES, p. 12).

Em contrapartida, Rubem Alves se distancia de Taylor e se aproxima de Asad quando busca demonstrar que o sentido da vida ou a plenitude de vida não é alcançado por via unicamente transcendental, mas especialmente por meios imanentes. Cervantes-Ortiz (2005, p. 38) também o interpreta desta maneira. Segundo ele, “sua história pessoal era o que movia Alves a fazer teologia, mas não em um sentido de urgência metafísica ou soteriológica, mas, sim, no de uma busca por esperanças imanentes, presentes no mundo para sobreviver”.

Esta posição de Rubem Alves (1994, p. 26) fica clara quando ele declara:

Acho o prazer uma coisa divina. Para ele fomos feitos. O amor, o humor, a comida, a música, o brinquedo, a caminhada, a viagem, a vadiagem, a preguiça, a cama, o banho de cachoeira, o jardim – para estas coisas fomos feitos. Para isso trabalhamos e lutamos: para que o mundo seja um lugar de delícias. Pois esse, somente esse, é o sentido do Paraíso: o lugar onde o corpo experimenta o prazer.

Isto significa que para Alves, o divino é algo a ser encontrado nas experiências humanas do cotidiano, onde o corpo humano desenvolve papel fundamental. O prazer encontrado, através do corpo, nas coisas simples da vida neste mundo é o que responde à questão do sentido da vida e proporciona ao indivíduo o sentimento de satisfação, de se estar vivendo na plenitude de vida. Para Alves, portanto, a experiência religiosa é essencialmente imanente.

Outro pensador que muito contribui para a compreensão do que seja religião é Paul Tillich. Para ele o conceito de fé define religião (TILLICH, 1985, p. 81) e fé seria o ato mais íntimo e global do espírito humano (TILLICH, 1985, p. 7). Neste sentido, nota-se uma aproximação com a premissa tayloriana, também presente em Rubem Alves, de que possa haver elementos universais que caracterizam a experiência religiosa. Tillich (1985, p. 21) chega a afirmar que “uma rejeição da fé só pode ser realizada na medida em que uma outra fé assuma o lugar da fé rejeitada. Na história do mundo, em todas as lutas entre a igreja e seus críticos liberais, uma fé está se defrontando com a outra”.

Para Tillich (1985, p. 11) “fé é estar tomado pelo incondicional, (...) é a paixão pelo infinito”. Esta perspectiva dialoga com a visão transcendental tayloriana de desejo de eternidade. No entanto, Tillich (1985, p. 8) também declara que fé é um ato da pessoa inteira e como tal influencia toda a dinâmica de vida da pessoa, assim, fé “ultrapassa cada uma das áreas da vida humana ao mesmo tempo em que se faz sentir em cada uma delas”. Neste sentido, percebe-se que religião não é apenas transcendental, mas também imanente como colocam Asad e Alves. Ao mesmo tempo, fica claro que para Tillich religião é parte integrante e definidora do ser, não existindo possibilidade de ser desassociado dele, como também afirmou Taylor, quando defendendo a presença da religião na esfera pública sem, inclusive, a necessidade de tradução desta linguagem religiosa em termos seculares.

A partir destas percepções conclui-se que um conceito de religião deve levar em conta as diversidades de manifestações, crenças e linguagens religiosas em seus diversos contextos, podendo desta maneira ser definida em termos de transcendência e/ou imanência. Sobretudo, independentemente de haver ou não alguma constante religiosa ou sentimento religioso em cada ser humano, que

buscaria o sentido ou a plenitude de vida, para o indivíduo crente, a religião é algo que o constitui, muitas vezes, ao ponto de serem inseparáveis.

Logo, o comportamento diário do indivíduo, desde as mais simples atitudes às mais complexas decisões, estará ligado às suas crenças ou não crenças mais íntimas. Isto significaria admitir que existe uma diversidade de pessoas que fazem teologia o tempo todo, mesmo quando negam Deus. Portanto, pode-se dizer que teologia e esfera pública estão diretamente relacionadas, pois, a esfera pública é constituída desta diversidade de pessoas, que tem crenças e não crenças como parte de sua constituição e são por elas movidos em diversas áreas, sejam morais, políticas ou econômicas.

Neste sentido que Ronald Thiemann, citado por Jacobsen (2011b, p. 59), por exemplo, defendeu precisar haver uma reflexão moral e teológica que procure auxiliar os cristãos a lidar com os aspectos públicos de suas vidas, pois os cristãos constantemente tomam decisões morais que possuem caráter público, tais como as que se referem ao aborto, eutanásia, ao cuidado com recém-nascidos portadores de alguma deficiência física ou a divisões raciais dentro da própria comunidade de fé, dentre outras. Decisões que transcendem o âmbito do privado e são consequências de suas fontes de valores, influenciando diretamente na esfera pública.

Assim, ao que parece, é interessante entender o debate acerca da Teologia Pública na atualidade. O que se pode chamar de uma tentativa acadêmica da religião, mais especificamente do cristianismo de ascendência protestante histórica, de assumidamente ocupar um espaço sócio-político e de ser uma voz erudita, face os conflitos éticos e morais existentes na sociedade.

Desse modo, pode-se perguntar sobre qual a relevância da teologia (de viés cristão) para a formação do espaço público no contexto brasileiro? O que ela tem a contribuir para a discussão sobre os temas e demandas de reconhecida relevância social que estão em voga, tais como: fome, ecologia, aborto, racismo, pesquisa com células-tronco, uso de drogas com fins medicinais, engenharia genética, questões de gênero, eutanásia, entre outros? Trata-se de uma contribuição legítima que visa ao bem comum por meio da reflexão sobre soluções práticas para as questões mencionadas (princípios caros para as questões de ética e cidadania) ou seria um

discurso ameaçador para a contínua construção e o fortalecimento do Estado democrático laico?

1.3 Conclusões

Primeiramente, foi situado o conceito de esfera pública de Charles Taylor dentro do seu pensamento como exposto em sua principal obra, *Uma Era Secular*. A partir disto, percebeu-se que a esfera pública tayloriana possui: (1) caráter secular, ou seja, pertence a este tempo, não dependendo necessariamente de nenhuma força transcendental; (2) caráter inclusivo, pois está aberta para o engajamento de todos pertencentes à sociedade, seja religiosos ou não; (3) caráter extra político, devido política ser entendida como algo do Estado, de maneira que a sociedade de modo geral só afeta a política por meio da influência da opinião pública; (4) caráter agonístico, pois é nela que acontecem os debates, as discussões críticas e as disputas de ideias que formam a opinião pública sobre os mais diversos assuntos; (5) caráter legitimador, por que entende-se que teoricamente é a opinião pública formada nesta esfera que aprovará ou não o Estado ou algumas das suas ações.

Posteriormente, este conceito de esfera pública foi problematizado e colocado em diálogo primeiramente com Habermas e se identificou as concepções de estrutura da esfera pública de ambos como sendo muito semelhantes, pois ambos partem de referenciais modernos, no entanto, notou-se que Taylor está mais desprendido do binarismo que opõe razão e religião e concebe como sendo natural, a presença da religião na esfera pública sem requerer a tradução da linguagem religiosa para uma linguagem secular. Num segundo momento, Arendt e Panotto foram evocados e se percebeu o conceito limitado de política, como sendo algo referente apenas à ação do Estado, presente na noção tayloriana de esfera pública. Estes dois autores contribuíram ampliando o conceito de política para algo que é essencial do ser ou das relações entre os seres humanos, de maneira que toda ação dos indivíduos na esfera pública é, portanto, uma ação política.

Por último, foi dada atenção ao conceito de religião, como sendo de fundamental importância para se pensar a legitimidade ou não da presença da religião e sua linguagem na esfera pública. A noção tayloriana universal de que religião se refere a questões de crenças transcendentais, na busca do sentido ou plenitude de vida foi contraposta à perspectiva de Asad de que não há uma constante religiosa transcendental e um conceito universal de religião não é possível, devendo-se sempre levar em conta as diversidades de manifestações, crenças e linguagens religiosas em seus diversos contextos e tempos. Rubem Alves agregou a esta discussão a ideia de que o sentido da vida pode ser encontrado a partir das experiências do corpo neste mundo e que, portanto, pode haver religiosidade imanente. Tillich contribuiu definitivamente com o pensamento de que, independentemente de qualquer coisa, a religião ou “não religião” para o indivíduo crente é algo que faz parte da constituição do seu ser, ou seja, religião e ser são inseparáveis.

Assim, religião e política, como também sendo algo que acontece na esfera pública, não são noções que caminham sempre paralelas ao longo da história humana, mas pelo contrário, como também pensa Zabatiero (2008, p. 157) e Boaventura (2013), constantemente se cruzam, não sendo opostos incompatíveis da ação e do conhecimento humanos.

A partir disto, será demonstrado adiante, como nos Estados Unidos, na África do Sul e no Brasil, a Teologia Pública tem se levantado como uma manifestação da Inteligência religiosa cristã com vistas a declaradamente ocupar este espaço religioso na esfera pública e, desta maneira, tem se caracterizado por importar-se com assuntos que dizem respeito ao contexto social e cultural específico de cada uma dessas localidades, ora voltando-se para a moral, ora para a cidadania, ora para a representação política de cidadãos cristãos que desejam ocupar e se fazerem ouvir na esfera pública moderna.

CAPÍTULO 2

O CONCEITO DE TEOLOGIA PÚBLICA

2.1 Panorama geral

Explorado em diversos países e há algum tempo discutido no Brasil, o termo Teologia Pública, afirmam Rudolf von Sinner (2011a, p. 13) e Nico Koopman (2010, p. 38), foi utilizado pela primeira vez em 1974 pelo americano Martin E. Marty, num artigo que apontava como Reinhold Niebuhr interpretou coerentemente o comportamento social religioso do povo americano, demonstrando que vários estadistas-filósofos estadunidenses ao fazerem uso de material teológico em suas práticas se tornaram, na verdade, grandes teólogos públicos. Segundo Marty (1974, p. 359), Niebuhr, refletindo à luz de posições bíblicas, históricas e filosóficas, o comportamento de seu povo, “ofereceu à geração seguinte um paradigma para uma Teologia Pública, um modelo que seus sucessores apenas começaram a desenvolver e realizar”.

Desde então muito material tem sido produzido e conceitos têm se desenvolvido. No Brasil, o pioneiro na discussão acerca da Teologia Pública foi o Instituto Humanitas da Unisinos (IHU), Universidade Jesuítica em São Leopoldo. Através deste órgão fundado em 2001 e seu programa de Teologia Pública, mensalmente cadernos têm sido publicados¹⁶ e anualmente organizado simpósios, seminários e conferências, dos quais eventualmente resultam publicações de livros e artigos sobre este tema.¹⁷ Em um de seus últimos grandes eventos em abril de 2013, buscando refletir sobre sociedade, religiões e secularização, eles receberam

¹⁶ A versão online destes cadernos está disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-teologia>>. Acesso em: 16 de jul. 2015.

¹⁷ Proposta do programa disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/areas/teologia-publica/58627-programa-teologia-publica>>. Acesso em: 16 de jul. 2015.

Charles Taylor para um ciclo de debates, ocasião em que também deu algumas entrevistas.¹⁸

Atualmente, um dos principais expoentes da Teologia Pública no Brasil é o teólogo Rudolf Von Sinner, suíço residente no Brasil, professor das Faculdades EST (Escola Superior de Teologia), vizinha da Unisinos em São Leopoldo, que também tem incentivado a pesquisa sobre o lugar da teologia na esfera pública¹⁹, sobretudo, no contexto social brasileiro, com publicações específicas nesta área de Teologia Pública.²⁰

No entanto, outros pesquisadores também têm se dedicado a esta temática e apontamos aqui (1) os esforços em colocar a Teologia Pública como um resgate da vocação protestante, feitos por Ronaldo Cavalcante (2010), quando ele critica o posicionamento atual do protestantismo histórico caracterizando-o como estando no gueto e não engajado em questões de relevância pública que seria sua vocação histórica, e (2) Helmut Renders (2010), que faz uma abordagem teológica dos conceitos de amizade e inimizade e coloca a teologia wesleyana como uma amiga da humanidade e representante historicamente legítima da Teologia Pública; (3) o empenho de João Décio Passos (2011) em contribuir na tarefa de levar a teologia no Brasil à plena institucionalização, como um conhecimento por si mesmo legítimo no âmbito da esfera pública, mostrando que para este propósito a Teologia Pública com seu arsenal histórico poderá prestar grande serviço; (4) e os ensaios, agrupados em um livro, que procuram mostrar para o teólogo a relevância da reflexão de temas de

¹⁸ Confira a notícia sobre este evento e uma entrevista com Taylor realizada pelo blog Alegrai-vos em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/519628-sociedade-religioes-e-secularizacao-debate-com-charles-taylor>>. Acesso em: 16 de jul. 2015.

¹⁹ Exemplo disto se deu no II Congresso Internacional da Faculdades EST realizado de 08 a 12 de setembro de 2014, quando apresentei artigo sobre a questão da “Esfera Pública em Charles Taylor” como parte do simpósio temático Religião e Teologia na Esfera Pública, que contou com trabalhos de alunos e professores de faculdades do Brasil e África do Sul.

²⁰ Notadamente mencionamos a coleção Teologia Pública que teve o seu quarto volume lançado em 2014, que consta na bibliografia, contando com contribuições de autores da América Latina, Estados Unidos e África do Sul, a saber: Rudolf von Sinner, Eneida Jacobsen, Ronaldo Cavalcante, Paula Montero, Inácio Neutzling, Max L. Stackhouse, Nico Koopman, Clint Le Bruyns, Roberto E. Zwetsch, Graciela Chamorro, Rogério S. Link, Antonio Carlos Teles da Silva, Remí Klein, Kathlen Luana de Oliveira, Alessandro Bartz, Walter R. Marschner, Iuri Andréas Reblin, Felipe Gustavo Koch Buttelli, Euler R. Westphal, Volmir Fontana, Valburga Schmiedt Streck, Willian Kaizer de Oliveira, Genilma Boehler, Luís C. Dalla Rosa, Marcelo Saldanha, Rodrigo G. Majewski, Rothney Tshaka, Anita Cloete, Reggie Nel, Cobus van Wyngaard, Miranda N. Pillay, Francisca Chimhanda, André Musskopf e Elisa Fenner Schroder.

importância pública no discurso religioso e caminhos que a teologia, em seu caráter público, deveria percorrer desenvolvidos por Júlio Zabatiero (2012).

Esta pesquisa dará prioridade à reflexão da Teologia Pública no contexto brasileiro e para isto se remeterá, principalmente, ao contexto norte-americano, donde, como foi falado, se origina a expressão, e ao contexto sul-africano, que tem dialogado muito mais acentuadamente com o que está sendo proposto para o Brasil. Esse diálogo é esclarecido pelos organizadores do quarto volume da *Coleção Teologia Pública* (2014), fruto de uma parceria entre estudiosos e universidades de ambos os países, com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

No entanto, vale ressaltar que a Teologia Pública “ganhou o mundo” e também é debatida a partir do contexto europeu. Em 2011, o teólogo português Ângelo Cardita (2011a, p. 726), em artigo apresentado e publicado no encontro internacional da SOTER, defendeu a ideia de que “o nascimento e constituição de uma ‘Teologia Pública’ parece concorrer para a reabilitação da cientificidade da teologia”. Por outro lado, parece-nos interessante a pergunta sobre se historicamente a teologia no Brasil recebeu a chancela de científica? Com exceção da Teologia da Libertação, principalmente, sobre a qual luzes de holofotes repousaram nos anos 1960-1970, outras teologias brasileiras não parecem gozar do mesmo respeito que, em países como Alemanha, tradicionalmente parecem desfrutar, ao ponto de serem reconhecidas com cátedras em universidades históricas e de prestígio. Assim, o que Cardita chama de “reabilitar”, talvez fosse mesmo legitimar.

Importa ressaltar que para Cardita (2011a, p. 750, 727), “a teologia ou é pública ou não é, ou promove o bem comum ou não tem lugar no mundo”, ou seja, “uma teologia com capacidade para falar e fazer-se escutar em público terá que se desenvolver em relação com o pluralismo e confirmar também a sua pertinência social através de contributos para o bem comum”. Isto significa que, para ele, a teologia para ser pública tem de ser não confessional e se desenvolver como ciência das religiões numa posição de mediadora de conflitos éticos, religiosos, históricos e

políticos, num contexto pluralista, com o objetivo de contribuir para o bem comum da sociedade como um todo.

Mais recentemente, Cardita (2012), baseando-se em Daniel Innerarity, Pannenberg e Lonergan, voltou a defender sua tese de que a Teologia Pública precisa ser configurada em favor do bem comum e para isto é necessário que ela seja concebida como ciência das religiões e entenda o fato do pluralismo e, portanto, se assuma não confessional. Neste sentido, Cardita buscou pensar além dos contextos nos quais os teólogos alemães Johan Baptist Metz (católico) e Jürgen Moltmann (reformado) desenvolveram na Europa, a nova e ecumênica “Teologia Política”.

Sobre esta relação entre Teologia Pública e Teologia Política, Sinner (2011a, p. 17) faz a ressalva de que ambas são de fato diferentes. Segundo ele, a Teologia Política, que tem Metz e Moltmann²¹ como seus principais expoentes está inevitavelmente presa ao sistema político e é mais utópica e revolucionária, sendo que a Teologia Pública, ainda que carregue tais elementos, é mais ampla e pragmática.

Sinner (2010, p. 333) também salienta que ainda no contexto europeu, em 1969, o cientista político Hans Maier recomendou “a Teologia Pública como alternativa à Teologia Política”. E anos mais tarde, o especialista protestante em ética social Wolfgang Huber tendo preferido primeiramente o conceito de Teologia Política, vinte anos mais tarde publicou, juntamente com o teólogo sul-africano John de Gruchy, uma coleção intitulada “Teologia Pública”. “Segundo Huber (apud SINNER, 2010, p. 333-334), essa teologia assinala justamente ‘a passagem para a era ecumênica da cristandade’”. Portanto, seria correto afirmar que a Teologia Pública caracteriza-se por ser ecumênica, mas ainda sim cristã?

²¹ Recentemente, em entrevista à IHU On-Line, Moltmann chegou a utilizar o termo teologia pública e defender a sua necessidade para atualidade, no entanto, a sua grande causa é mesmo por uma nova teologia política, caracterizada, sobretudo, pela esperança. Confira a entrevista em: MOLTSMANN, Jürgen. A paixão de Cristo: por uma sociedade sem vítimas. *Cadernos IHU em Formação: teologia pública*. São Leopoldo, Ano 2, n. 8, p. 78-82, 2006. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/formacao/008cadernosihuformacao.pdf>>. Acesso em: 13 jul. 2015.

Sobre a sua teologia da esperança em relação a sua teologia política, cf. MOLTSMANN, Jürgen. *No Fim, o Início: breve tratado sobre a esperança*. São Paulo: Loyola, 2007.

Parece que as questões acerca da Teologia Pública realmente ainda estão florescendo dentro de vários meios acadêmicos, no entanto, a necessidade de sua discussão é de tal modo reconhecido, que no ano de 2007 foi fundada a GNPT (*Global Network for Public Theology*), Rede Global de Teologia Pública, da qual a Faculdades EST é membro fundador, tendo Rudolf von Sinner, como seu representante oficial na América Latina.²²

A Rede é uma parceria de pesquisa acadêmica que promove contribuições teológicas sobre questões públicas, especialmente as questões que afetam os pobres, os marginalizados e ao meio ambiente em um contexto glocal (global-local).²³

A GNPT também publica o *International Journal of Public Theology*, periódico que, como bem salientou Sinner (2012, p. 17), já adquiriu notoriedade na área nos poucos anos de sua existência e que no volume seis, publicado em 2012 tem o primeiro número dedicado, na íntegra, à emergente Teologia Pública no Brasil. Tão emergente que várias universidades têm se voltado para este tema.²⁴

A seguir, neste capítulo, serão apresentadas duas abordagens de compreensão de Teologia Pública, a partir de dois contextos distintos: o norte-americano e o sul-africano. Então, serão trabalhadas as conceituações de Teologia Pública já desenvolvidas para se refletir, já na segunda parte, sobre uma Teologia Pública no contexto brasileiro e que diálogo e contingências há entre ela e outras teologias brasileiras.

2.1.1 Abordagem norte-americana

A partir da menção originária a uma Teologia Pública proposta por Marty, Sinner (2011a, p. 17) mostra que nos Estados Unidos o conceito de Teologia Pública

²² Conferir este e outros representantes em: <<http://www.csu.edu.au/special/accc/about/gnpt/about>>. Acesso em: 10 de jul. 2015.

²³ Disponível em: <<http://www.csu.edu.au/special/accc/about/gnpt/home>>. Acesso em 02 de jul. 2014. (Tradução nossa)

²⁴ A Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, NUMEN, da Universidade Federal de Juiz de Fora publicou um artigo de Sinner, "Teologia Pública: Novas Abordagens numa Perspectiva Global", juntando-se ao grupo de publicações que reconhece a emergência do tema e necessidade de discuti-lo. Cf. nas referências.

se diferenciou não apenas da Teologia Política – com suas origens em Aristóteles e passando por Hobbes, Maquiavel e Carl Schmitt, à direita, e Müntzer, Marx e Ernst Bloch, à esquerda, no entanto, se afirmando em Metz e Moltmann – mas também do conceito de Religião Civil, como desenvolvido por Robert N. Bellah.

Segundo Sinner (2011a, p. 16), a Religião Civil norte americana seria “uma religião centrada em Deus e não específica, que servia para garantir a identidade e a coesão nacional, bem como para dar legitimidade ao cargo do presidente”. Ideia esta trabalhada por Bellah, com base em Rousseau e a partir de discursos presidenciais, especialmente, o da posse do presidente John Kennedy em 20 de janeiro de 1961²⁵. Um exemplo disto seria a inscrição “confiamos em Deus” (*In God we Trust*), gravada nas notas do dólar norte-americano.

Sinner (2011a, p. 16) aponta para o fato de Bellah ver a Religião Civil estadunidense como vinda do cristianismo, mas sendo independente dele, possuindo assim seus próprios ritos e tendo como característica um forte elemento crítico, o que justifica movimentos como a luta pelos direitos civis, oposição à guerra do Vietnã e ideias de desobediência civil. Assim que, para Sinner (2011a, p. 15), a ideia de Teologia Pública definida por Marty como sendo “um esforço de interpretar a vida de um povo à luz de uma referência transcendente” se aproxima do conceito de Religião Civil de Bellah, no entanto, tem nuances. Para ele, a diferença está em “a Teologia Pública ser mais específica (não separada de religiões reais) e pluralista (não unificada) do que a Religião Civil” (SINNER, 2011a, p. 15).

Segundo Sinner (2011b, p. 266), ainda precisa ser levado em consideração o fato do contexto dos Estados Unidos da América, que “mantém um paradoxo: a secularidade jurídica convive com a forte presença pública da religião”. Neste sentido, Linell Cady, citada por Eneida Jacobsen (2011b, p. 65), aponta Bellah e Marty mais preocupados com esta dimensão contextual da Teologia Pública e, portanto, mais caracterizada pelas questões em pauta em uma sociedade, enquanto que “a compreensão de Max Stackhouse e David Tracy de Teologia Pública preocupa-se principalmente com o status argumentativo da reflexão teológica, defendendo-se um método universalmente acessível”.

²⁵ Disponível em: <<http://www.jfklibrary.org/JFK/Historic-Speeches/Multilingual-Inaugural-Address/Multilingual-Inaugural-Address-in-Brazilian-Portuguese.aspx>>. Acesso em: 09 jul. 2015.

Isto significa também que, Stackhouse e Tracy, talvez os dois principais expoentes norte-americanos da Teologia Pública na atualidade, defendem que a Teologia Pública deve ser caracteristicamente apologética e ter um caráter universal. Tomando como base estes dois autores e mais Linell Cady, Jacobsen (2011a, p. 27-32) defende que a Teologia Pública na abordagem norte-americana visa, de modo geral, superar a marginalização e a privatização da teologia contemporânea.

A principal obra de David Tracy é *A Imaginação Analógica* (2006, p. 19), onde ele argumenta, basicamente, “que toda teologia é discurso público”. Para isto, ele reconhece a necessidade de se examinar o contexto social no qual a teologia é produzida e os públicos para os quais ela é proferida. Para ele, são três as realidades sociais para as quais a teologia é endereçada e estas são diferentes, porém, estão relacionadas, são elas: a sociedade mais ampla, a academia e a igreja (TRACY, 2006, p. 20-23).

Para Tracy (2012, p. 32-33), em concordância com Charles Taylor, a religião faz parte da esfera pública, de maneira que, “todo silenciamento secular de afirmações religiosas no discurso público é uma posição claramente irracional” e quando isso acontece é porque as questões religiosas não estão sendo tratadas como deveria na esfera pública. Ele evidencia o fato da cultura do pluralismo religioso e, conquanto, valorize o contexto, trabalha defendendo o uso de critérios e métodos que sejam universalmente aplicáveis, apontando a Teologia Pública como sendo uma nova estratégia, inevitavelmente complexa, que foge do particularismo por meio da articulação das alegações de verdade da religião (TRACY, 2006, p. 11).

Neste sentido, Tracy, de fato, dialoga bem com Stackhouse (2008). Para este, a Teologia Pública sempre será pluralista e preocupada com questões sociais da vida pública e terá como uma de suas funções “pensar sobre os sistemas sociais mais amplos, sobre os padrões da vida em comum”.

Stackhouse (2011, p. 46) afirma:

Muitos pensam que a religião é algo pessoal e deveria ser mantida no âmbito privado, e nisso são apoiados por muitos secularistas. Em minha maneira de ver, isso é muito perigoso: deixa a esfera pública espiritualmente nua e leva os recursos morais da ordem social a sacar do capital ético-teológico histórico, sem repor aquilo que foi

sacado da conta. (...) Somente poucos, ao que parece, atentam para o fato histórico de que a piedade molda sistemas de governo e sistemas moldam políticas, muito embora isso aconteça somente ao longo de décadas, gerações e séculos. As melhores evidências sugerem, penso eu, que a religião é uma força poderosa dentro de um amplo raio de tópicos sociais, mesmo que alguns pensem que ela não deveria ser e ainda que a maneira como ela influencia a sociedade seja indireta e lenta.

Segundo o próprio Stackhouse, em nota, esta é uma importante hipótese defendida na série *God and Globalization*, editada, com a ajuda de outros, por ele mesmo.²⁶ Isto significa que ele também compreende a religião como sendo parte integrante da esfera pública e necessária para a construção da moral na sociedade. De fato, ele acredita no poder da religião e aponta para o fato de que no decorrer da história, a religião tem moldado sistemas de governo e políticas, sugerindo que isto continuará a acontecer (STACKHOUSE, 2011, p. 47).

Stackhouse (2011, p. 45-50) também reconhece o fato do pluralismo religioso nesta era globalizada e, visto que, a religião, invariavelmente, influencia a sociedade e molda sistemas de governo e políticas, propõe dois modelos de Teologia Pública que se pretendem universais, baseados um, na tradição católico-romana, e outro, na tradição da reforma protestante. Segundo ele, estes dois modelos são o que melhor contribuem para a formação de uma sociedade civil tolerante diante do pluralismo religioso. Para tanto, ele argumenta não ser por acaso que pessoas de diferentes credos e lealdades políticas migram mais para as sociedades que estão sob os modernos padrões de vida católico e reformado do que para o universo hindu, budista, islâmico, maoísta ou tribal.

Sinner (2011a, p. 25) critica esta compreensão de Stackhouse afirmando ser ousado demais ver o cristianismo como a religião que melhor se adequa “para servir como centro de uma sociedade (civil) globalizada”. Para ele, mesmo que Stackhouse reconheça as contribuições de outras religiões, e sua proposta mereça um pouco mais de atenção, ela não parece oferecer subsídios para uma discussão frutífera da Teologia Pública no Brasil.

²⁶ A série tem com quatro volumes. Os três primeiros publicados pela editora Trinity Press International em, respectivamente, 2000, 2001 e 2003 em Harrisburg, PA. v.1: Religion and the powers of the common life; v.2: The spirit and the modern authorities; v.3: Christ and the dominions of civilizations. O quarto volume publicado pela editora Continuum em 2007, em New York. v.4: Globalization and Grace.

A partir disto, podem-se perceber semelhanças nos três pensadores estadunidenses tomados como referência – Marty, Tracy e Stackhouse – e assim compreender a abordagem norte-americana da Teologia Pública. Ela é baseada na tradição cristã, mais marcada pelo protestantismo, reconhece o pluralismo religioso existente na atualidade, se importa com o contexto a qual está inserida, pretende desmarginalizar a teologia contemporânea acreditando na sua importante contribuição para diversas questões, sobretudo éticas, na esfera pública moderna, e no caso de Tracy e Stackhouse, se pretende universal e para isto se utiliza de apologética com critérios, métodos e argumentos universais, ou seja, aparentemente acessíveis a todos.

2.1.2 Abordagem sul-africana

Ao se refletir sobre o fazer teologia atualmente na África do Sul, uma coisa que precisa ser logo pontuada é o fato do contexto sul-africano ser de democratização não só pós-colonial, mas também pós-apartheid²⁷. Vários autores sul-africanos que tem trabalhado com a questão da Teologia Pública asseveram este fato, como é o caso de Nico Koopman (2014, p. 75) e Clint Le Bruyns (2011, p. 85-87).

Segundo Koopman (2014, p. 75), durante o apartheid eles lutavam por uma cidadania plena para todas as pessoas, algo limitado num regime de segregação que privilegia uma cor de pele em detrimento de outra. E agora o desafio é voltar a refletir sobre a cidadania em um novo tempo de corporificação da visão de uma sociedade democrática pós-apartheid, de globalização e de africanização.

Neste sentido que, tomando como referência Stackhouse²⁸, Koopman (2010, p. 38) afirma que a Teologia Pública, ainda que sem referência ao termo, já foi de

²⁷ Este termo refere-se ao sistema político, um regime de segregação racial, que foi adotado de 1948 a 1994 pelos sucessivos governos do Partido Nacional na África do Sul, no qual os direitos dos cidadãos sul-africanos, em sua maioria negros, foram cerceados pelo governo formado pela minoria branca.

²⁸ Em um artigo intitulado *Public Theology and Ethical Judgment*, Stackhouse afirma que teólogos como Ernst Troeltsch, Abraham Kuyper, Walter Rauschenbusch, Reinhold Niebuhr, Paul Tillich,

várias formas praticada na África do Sul, através de publicações, declarações públicas, marchas de protesto por educação, regeneração moral, políticas públicas, justiça econômica e social, programas de bem-estar, em atividades contra o apartheid e outros males sociais e etc. No entanto, vale lembrar também que algumas teologias não só contribuíram para o bem comum, mas como mostra Sinner (2010, p. 343-344) e Villa-Vicencio, citado por Jacobsen (2011a, p. 32), também para a própria cultura do apartheid.

Isto significa que, para Koopman, apenas a agenda da Teologia Pública sul-africana, utilizando-se este termo ou não, vem se alterando ao longo dos anos para responder as necessidades específicas da sociedade, pois ela já é há muito tempo praticada na África do Sul, seja de modo positivo ou negativo. Portanto, diferentemente da abordagem norte-americana que visava superar a marginalização da teologia e, por isso, tomou uma característica mais apologética e universal, a abordagem sul-africana de Teologia Pública, visto levar em conta o fato da teologia não estar marginalizada em seu contexto, mas, pelo contrário, ter sido e continuar sendo essencial na construção da história do país, parece ser mais contextual e preocupada com a qualidade de sua prática em cada localidade.

Com esta ideia concorda Jacobsen (2011a, p. 32-37), que defende a Teologia Pública sul-africana como visando, essencialmente, contribuir para o bem comum da sociedade. Segundo ela, os teólogos sul-africanos desenvolveram uma perspectiva diferente de Teologia Pública, onde o termo “público” não está mais identificado com o que é universalmente acessível, como fazem os norte-americanos, mas com o que é “comum” na cultura, política e sociedade.

Teólogos públicos sul-africanos fazem sim uso de material teórico norte-americano e de outros países e com eles têm dialogado, a exemplo da já citada parceria com o Brasil, inclusive, Koopman (2010, p. 49)²⁹ aponta para a necessidade

Martin Luther King, James Luther Adams e Paul Ramsey contribuíram para o desenvolvimento contemporâneo da teologia pública, embora não utilizassem o conceito. Cf. KOOPMAN, 2010, p. 38.

²⁹ À cerca da utilização de referencial teórico de outros contextos, Koopman propõe uma prática de discursos públicos por parte das igrejas na África do Sul democrática a partir de interessante análise dialógica que faz entre o realismo cristão do norte-americano Reinhold Niebuhr, dos axiomas intermediários do missionário escocês na Índia, J. H. Oldham, e da imaginação criativa do brasileiro Rubem Alves. Cf. KOOPMAN, Nico. Igrejas e os Discursos Públicos na África do Sul Democrática: lições do realismo cristão, axiomas intermediários e imaginação criativa. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von. *Teologia Pública em Debate*. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 73-84.

de se aprender com a Teologia Pública praticada em democracias mais antigas. No entanto, ele assevera como fundamental para a prática da Teologia Pública sul-africana levar-se em conta prioritariamente o “contexto único do Continente Africano e os desafios particulares da situação da África do Sul”.

Outro autor que recentemente tem se destacado ao fazer Teologia Pública numa abordagem sul-africana é Clint Le Bruyns. Ele apresenta mais claramente outra característica marcante da abordagem sul-africana de Teologia Pública, que é a ênfase na moralidade, sobretudo cristã, mas também em diálogo com outras religiões, na esfera pública. Segundo ele, há uma exigência ainda patente de que religiosos, em parceria crítica com movimentos sociais, assumam uma responsabilidade libertadora para que haja transformação moral na esfera pública sul-africana (BRUYNS, 2011, p. 86, 97-99).

Embasando-se em Mamphela Ramphele e John de Gruchy, Le Bruyns (2011, p. 87-88) argumenta que esta transformação moral na esfera pública só pode ser alcançada através do desenvolvimento de uma cultura moral que caminhe para um consenso moral cada vez maior, que passa pelo abandono de valores definidos pelo racismo, sexismo, desigualdade e desrespeito pelos direitos humanos até a prevalência de valores como a dignidade humana, a igualdade e a liberdade e para isto a teologia tem e terá muito a contribuir.

De acordo com Le Bruyns (2011, p. 89), este aspecto da transformação moral não pode ser negligenciado e a este respeito à “Teologia Pública pode contribuir de maneira significativa e construtiva para uma boa sociedade, boas pessoas e boas ações”. Segundo ele, dois exemplos se destacam no que se refere ao compromisso com esta responsabilidade libertadora. O primeiro e mais icônico foi o de Nelson Mandela que durante o seu mandato de presidente da África do Sul na década de 1990 inaugurou e motivou “uma campanha de regeneração moral” da nação e, para isto, pediu e contou com a ajuda de diversos líderes e instituições religiosas (BRUYNS, 2011, p. 95-96). O segundo foi subsequente a este e se deu com a criação do *Projeto de Liderança Ética* (PLE) em janeiro de 2004, hoje chamado de *Academia de Liderança Ética* (ALE) (BRUYNS, 2011, p. 86-97).

Pelo fato do *Movimento de Regeneração Moral* (MRM) impulsionado por Mandela não ter alcançado o êxito desejado, no início do século XXI, seus líderes pediram ajuda ao *Centro de Teologia Pública Beyers Naudé*³⁰, da Universidade de Stellenbosch, com objetivo de dar novo fôlego ao projeto de transformação moral da esfera pública sul-africana (BRUYNS, 2011, p. 97-98).

Le Bruyns e Nico Koopman integram a diretoria deste *Centro de Teologia Pública*, atuando em parceria com o MRM, uma organização social ligada ao governo. Segundo Le Bruyns (2011, p. 98), este é um interessante exemplo de mútuo aprendizado no relacionamento entre a “Teologia Pública e a igreja com movimentos sociais em torno da busca por responsabilidade pela transformação moral na vida pública na África do Sul”.

Isto significa que, numa abordagem sul-africana, baseada principalmente em dois autores chave – Koopman e Le Bruyns – a Teologia Pública não só tem uma ênfase muito mais contextual do que nos Estados Unidos da América, como também muito mais dinâmica no seu anseio de ajudar a construir, promover e consolidar uma transformação moral na esfera pública sul-africana.

Por fim, percebe-se também que a diferença nas duas abordagens – norte-americana e sul-africana – de Teologia Pública é uma questão de ênfase e propósito, já que ambas, obviamente, não querem a teologia marginalizada, pois reconhecem o seu valor para a esfera pública e também a importância do contexto, da contribuição para a moralidade, da apologética e o de conter elementos acessíveis a todos, ou seja, universais. Além de também terem origem na tradição cristã e reconhecerem o fato do pluralismo religioso existente na atualidade e por esta razão manterem o desejo de uma postura dialógica com o interesse no bem comum de todos na sociedade.

2.1.3 Conceituação

³⁰ Uma das organizações fundadoras da *Rede Global de Teologia Pública*. O *Centro de Teologia Pública Beyers Naudé*, fundado em 2001, segundo Sinner, como um opositor branco do apartheid. Cf. SINNER, 2010, p. 346.

Os usos diversos, em diferentes contextos, por autores com razões e propósitos diferentes, desde a sua origem até os dias de hoje, fizeram do termo Teologia Pública difícil de ser especificamente conceituado. Jacobsen (2011b, p. 54) sublinha esta realidade, razão pela qual Júlio Zabatiero (2012, p. 7) afirma ser este um termo ambíguo e opta por pensar a Teologia Pública como aquela que está ocupada com o caráter público da teologia.

A partir desta problemática, Jacobsen (2011b, p. 54-66) procurou fazer um levantamento dos diversos usos deste termo no cenário mundial e os agrupou em duas categorias, as quais chamou de: (1) modelos de fundamentação, por estarem mais preocupados com as bases teóricas e terem desenvolvido argumentação firmados na sociologia, filosofia e na própria teologia; e (2) modelos de atuação, por se atentarem mais para as questões práticas sobre como se deve ou pode proceder para fazer a Teologia Pública ser efetivada.

O mapeamento de Jacobsen (2011b, p. 55) deu importante contribuição para a compreensão dos usos do termo Teologia Pública, no entanto, ela mesma, sabedora da amplitude deste desafio, reconheceu as limitações de sua pesquisa indicando a impraticabilidade de se abranger toda a produção existente na atualidade sobre Teologia Pública, visto que este é também um processo muito dinâmico.

Sinner (2012, p. 21) também reconhece esta dificuldade de abrangência e definição do termo, que parece ainda continuar em desenvolvimento. O que é Teologia Pública? Segundo ele, citando Clive Pearson, Dirk Smit e John de Gruchy:

A resposta mais direta e honesta seria: “Não sabemos.” Evidentemente, não é que não se sabe nada. Mas não se parte, propositalmente, de um conceito unívoco. Não há uma “Teologia Pública uniforme e monolítica”, “um significado único e autoritativo de Teologia Pública nem uma forma normativa única de fazer Teologia Pública”, “uma ‘Teologia Pública’ universal, mas somente teologias que procuram abordar o âmbito político dentro de localidades particulares”, ainda que se postule uma “Teologia Pública ecumênica” emergente, a ser testada em contextos específicos.

Isto significa que, este é um conceito que está em constante construção e suas formulações dependem muito dos contextos onde são produzidas, de maneira

que a ambiguidade como caracterização do termo acaba se tornando apropriada e uma definição específica e global realmente se torna uma tarefa demasiadamente desafiadora. Assim que, buscar um conceito mais generalizado e considerar o rumo que ele está tomando no contexto brasileiro acaba por ser mais viável e produtivo para os propósitos desta pesquisa.

Mas além de ambíguo, falar de Teologia Pública, na perspectiva da tradição cristã, também parece ser um tanto redundante, como apontam Sinner (2011a, p. 18), João Décio Passos (2011, p. 58) e Nicolás Panotto (2015, p. 5), este, inclusive, fazendo preferência para o uso da expressão “uma teologia do público”. Isto porque o uso do termo teologia, na perspectiva cristã, segundo eles, já carrega consigo a publicidade como característica. Por esta razão que também John de Gruchy, apud Sinner (2010, p. 338), afirma:

O testemunho cristão é, por natureza, público e não privado, mas a Teologia Pública não quer simplesmente que a igreja se posicione publicamente ou se engaje em atividades sociais; ela é, antes, um modo de fazer teologia que visa a abordar questões de importância pública.

Nesta mesma perspectiva, Panotto (2015, p. 42) também afirma não existir teologia cristã privada. Compreendendo isto melhor, a palavra teologia tem sua origem no grego *theós*, “deus”, e *lógos*, “estudo”, “discurso”. Desta maneira, teologia é todo discurso ou estudo daquilo que se relaciona a Deus. Neste sentido, todas as religiões têm suas teologias e o cristianismo, na sua grande diversidade, têm muitas teologias. Assim que em relação à teologia cristã, mesmo em suas diversas ramificações, é comum ter-se o texto bíblico e o próprio Cristo como referências e, visto que o ensino do Cristo exige uma prática pública e um discurso público, toda teologia cristã é pública, como mostra Sinner (2011a, p. 32) e pode ser interpretada de passagens bíblicas, tais como: “*Vocês são o sal da terra (...) e a luz do mundo*” (MATEUS 5, vers. 13-14. 2002, p. 770) e “*o que eu lhes digo na escuridão, falem à luz do dia; o que é sussurrado em seus ouvidos, proclamem dos telhados*” (MATEUS 10, vers. 27. 2002, p. 775).

A partir dessas possibilidades de perspectivas e conceituações, Sinner (2010, p. 348-350) define quatro elementos que, segundo ele, necessariamente constituem a Teologia Pública, são eles:

(1) teologia cristã é Teologia Pública por força de sua própria reivindicação. O culto cristão é público, particularmente a pregação da boa nova, do evangelho. Essa pregação foi confiada à igreja como missão sua (Mt 28.19s.). Neste sentido, a pregação certamente não acontece apenas por palavras, mas também por atos (...); (2) A Teologia Pública está vinculada a uma comunidade religiosa, neste caso a igrejas e grupos cristãos (...); (3) Na medida em que se trata de uma teologia em torno de Jesus, o Cristo, o Filho de Deus encarnado, ela responde a partir daí, no diálogo com a igreja, a universidade e a sociedade, a pergunta sobre quem é esse Jesus Cristo, quem é esse Deus (...); (4) Por fim, a Teologia Pública mantém a atenção da teologia voltada para problemas que dizem respeito ao bem comum e para os quais, do ponto de vista da fé cristã, contribuições são possíveis e até necessárias (...).

Isto significa que Sinner imbrica o termo Teologia Pública à tradição cristã³¹, identifica o público do teólogo, à semelhança do já citado Tracy, como sendo a igreja, a academia e a sociedade em geral, e aponta a contribuição ao bem comum que a Teologia Pública pode e deve dar como sendo sua principal preocupação e razão de ser.

Portanto, apesar das críticas de ambiguidade e tautologia sofridas, Sinner (2011a, p. 19-20) defende o uso do termo Teologia Pública, pois segundo ele, ela seria mais generalizante, aberta e neutra, podendo englobar outras diversas teologias particularistas e libertárias, assumindo um poder integrador e um status de dimensão da teologia que incorpora uma diversidade de abordagens e propósitos e não apenas uma linha de pensamento específica.

Koopman (2010, p. 41) concorda com esta defesa de Sinner, afirmando que no sentido do desejo e esforço de impactar redentoramente e causar uma transformação na sociedade, as teologias da libertação, política, negra, feminista, africana, ecológica, da missão integral e outras teologias particularistas se assemelham e, na verdade, são teologias públicas, no entanto, a Teologia Pública, ainda seria diferente, justamente pelo seu caráter de dimensão, onde integra todas estas teologias, e transcende a elas mantendo-se aberta a outras e sempre se

³¹ Ainda que esta pesquisa trabalhe a partir desta perspectiva de Sinner, entendendo ser esta a mais comum, sabe-se que existem trabalhos buscando refletir sobre teologia pública a partir de outros paradigmas, como a mística dos movimentos camponeses. Cf. MARSCHNER, Walter. Ritual e Sagrado nas Lutas Sociais: a mística dos movimentos camponeses como desafio à teologia pública. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto (Orgs.). *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. Coleção Teologia Pública, v.2, São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 159-179.

importando com os diversos e dinâmicos clamores existentes na sociedade, como também nos aponta Zabatiero (2012, p. 13-25).

A partir disto, que esta pesquisa está pensando a Teologia Pública hoje no Brasil como sendo caracterizada por uma teologia de dimensão cristã, que procura compreender analiticamente a presença e a prática do cristianismo e suas teologias na esfera pública, bem como oferecer contribuições para o bem comum neste espaço público. Desta maneira, percebe-se a Teologia Pública, em paralelo à teologia sistemática³², teologia histórica³³ e teologia bíblica³⁴, por exemplo, como um tipo de fazer teológico que está, essencialmente, preocupado com questões que têm relevância pública, podendo ganhar variadas formas, abrigando variados conteúdos.

Fica claro também que a Teologia Pública tem proposto ser uma evidente manifestação da inteligência da fé cristã, nos termos de Luís Rivera Pagán (2003, p. 52), que procura agregar e integrar outras manifestações da inteligência da fé e, por isso, tem ganhado características ecumênicas, com o intuito de ocupar o espaço público e ser voz teológica e erudita diante das necessidades sociais em prol do bem comum da sociedade.

2.2 Teologia Pública no Brasil

Como mencionado, o conceito de Teologia Pública ainda em desenvolvimento, tem história recente no Brasil. Foi na Unisinos do Rio Grande do Sul que se iniciou esta discussão em 2001, e desde 2007 através da sua vizinha, EST, especialmente a partir da figura de Rudolf von Sinner, que a Teologia Pública começou a ganhar maior projeção nacional e então ser debatida também em outras regiões e meios acadêmicos brasileiros.

³² Um tipo de fazer teológico que busca reunir e organizar em áreas afins as diversas doutrinas da fé cristã com vistas a discuti-las e compreende-las satisfatoriamente oferecendo no final um sistema coerentemente explicativo.

³³ Um tipo de fazer teológico que investiga a história das doutrinas cristãs ao longo dos séculos. Sua preocupação não é organiza-las em um sistema e muito menos fazer uma exegese bíblica sequencial, mas apenas compreender a evolução das teologias e seus teólogos na história.

³⁴ Um tipo de fazer teológico que está preocupado em estudar a Bíblia de maneira sequencial a partir da exegese dos textos bíblicos buscando compreender o progresso das doutrinas cristãs através da história bíblica e humana.

Pensando neste avanço da discussão acerca dessa teologia no Brasil, vale ressaltar a ênfase que está se procurando dar à questão da cidadania, iniciada pelo próprio Sinner. Ele, em um dos primeiros artigos publicados em português sobre Teologia Pública a partir do contexto brasileiro, propõe para o Brasil “uma teologia da cidadania como Teologia Pública” (SINNER, 2007, p. 59). Segundo Sinner (2011a, p. 20), a Teologia Pública por ter características mais dialógicas e abertas às abordagens crítica e construtiva do que outros tipos de teologia de origem cristã tem maior probabilidade de numa sociedade democrática, promover cidadania para todos. Vários outros autores brasileiros seguiram sua esteira e também defendem uma Teologia Pública em prol da cidadania, como é o caso de Ronaldo Cavalcante (2010, p. 23).

Sinner (2012, p. 25-27) argumenta ainda em favor de quatro razões para se pensar Teologia Pública no Brasil: (1) “A religião cristã é uma religião pública”, uma compreensão pessoal de Sinner, mas que encontra vasto rastro na história, acerca do cristianismo como tendo o conteúdo e objetivo de sua mensagem sendo público e de interesse público. (2) “O espaço público brasileiro mudou e hoje permite ampla participação de diferentes públicos”, segundo ele, concordando com Leonardo Avritzer, esta é uma constatação fácil de ser percebida e exige uma nova reflexão teológica para uma participação mais saudável das igrejas nesta nova esfera pública. (3) “A teologia no Brasil adquiriu maioria acadêmica”, que parte da constatação de que recentemente o MEC (Ministério da Educação) abriu espaço validando e reconhecendo cursos de teologia que sigam parâmetros por ele estipulados. (4) “A teologia no Brasil adquiriu notoriedade internacional”, especialmente através da Teologia da Libertação, que influenciou e tem ainda sido referência para muitas teologias libertárias no mundo inteiro, tais como: as teologias negras e as teologias feministas, entre outras.

A partir disto, nos dois próximos tópicos será pensado este conceito de Teologia Pública como um tipo de fazer teológico com vistas ao bem comum em relação, principalmente, à Teologia da Libertação latino-americana, fortemente presente no Brasil e também ao protestantismo histórico, também caracteristicamente presente em solo brasileiro, seja na sua vertente de imigração ou de missão.

2.2.1 Teologia da Libertação e Teologia Pública

Sem dúvida alguma, como afirmou Sinner (2012, p. 20), já acima salientado, a teologia latino-americana da libertação, contando com grande contribuição de teólogos brasileiros, especialmente os irmãos Leonardo e Clodovis Boff, ganhou projeção grandiosa no cenário global, sendo objeto de reflexão e referência em estudos entre norte-americanos, europeus e africanos, de maneira que sua relação com o que tem sido chamado de Teologia Pública, como também reconhece Sinner, é estreita e exige atenção.

De acordo com Rossino Gibellini (2002, p. 347-348) a Teologia da Libertação é historicamente composta de três fases: preparação, formulação e sistematização. A primeira se deu entre 1962 e 1968 e consta da atualização da teologia católica, proposta pelo Concílio Vaticano II e sua aceitação na Segunda Conferência do Episcopado Latino-Americano em Medellín. A segunda se inicia em 1968 após a conferência de Medellín e se estende até 1975. Neste período, segundo Gibellini, destacam-se os irmãos Leonardo e Clodovis Boff, além de Rubem Alves, no diálogo entre teólogos latino-americanos da libertação com outras teologias libertárias norte-americanas, por exemplo, e então se começa a falar em “teologias da libertação”. Na terceira fase, que começa a partir de 1976, os destaques são para os teólogos Gustavo Gutierrez e Hugo Assmann, quando “a Teologia da Libertação passa a integrar o contexto mais amplo da teologia do Terceiro Mundo” e se percebe a necessidade de um método teológico, bem como de se repensar sistematicamente “os principais temas da teologia, particularmente a cristologia e a eclesiologia”, à luz da chave hermenêutica do pobre e sua libertação.

Segundo Leonardo Boff, apud Gibellini (2002, p. 354),

A teologia da libertação procura articular uma leitura da realidade a partir dos pobres e no interesse pela libertação dos pobres; em função disso ela utiliza as ciências do homem e da sociedade, medita teologicamente e postula ações pastorais que ajudem o caminho dos oprimidos.

Isto significa que a Teologia da Libertação fez uma opção preferencial pelos pobres, como também afirma Sinner (2007, p. 45), estando preocupada mais

especialmente com a práxis teológica e faz uma hermenêutica contextual utilizando-se de arsenal das ciências sociais.

Buscando compreender melhor a Teologia da Libertação, Enrique Dussel, apud Gibellini (2002, p. 347), procura mostrar que, de alguma maneira, ela se encontra no rastro da práxis da “teologia profética da Igreja na América Latina”, expressa de modo não acadêmico desde o século XVI por valiosos missionários que, por exemplo, lutaram contra a exploração colonial dos índios. Esta perspectiva da tradição profética encontra respaldo em baluartes da Teologia da Libertação como os irmãos Boff (1986, p.13-14), quando afirmam que “por detrás da Teologia da Libertação existe a opção profética e solidária com a vida, a causa e as lutas destes milhões de humilhados e ofendidos em vista da superação desta iniquidade histórico-social”.

Assim que, seguir este rastro profético é cabível, no entanto, é interessante notar também que tal teologia ao relegar a tradição católica romana e seus dogmas, e se utilizar das ciências sociais criticamente como espaço de discernimento e chave hermenêutica para compreender as realidades sociais e seus esquemas de dominação e opressão, representa um deslocamento no lócus hermenêutico do fazer teológico latino-americano. Neste sentido, trazendo à memória Paul Ricoeur (1990, p. 145), pode-se dizer que as origens da Teologia da Libertação remontam até uma tradição que,

Talvez seja justamente a da *Aufklärung*, (...) a tradição da emancipação, mais que a tradição da rememoração. A crítica também é uma tradição. Diria mesmo que ela penetra na mais impressionante tradição, a dos atos libertários, a do Êxodo e da Ressurreição. Talvez não houvesse mais interesse pela emancipação, mais antecipação da libertação, se fosse apagada do gênero humano a memória do Êxodo, a memória da Ressurreição.

Isto significa que, num certo sentido, o que a Teologia da Libertação fez não foi sem precedentes, mas sim assumir uma tradição crítica e profética presente na história. Isto, portanto, pode ser entendido como os germes da Teologia da Libertação que de acordo com Sinner (2007, p. 44), teve como precursores o teólogo brasileiro Rubem Alves, influenciado especialmente por Richard Shaull, missionário americano em terras brasileiras entre 1952 e 1962.

Alves deu início ao projeto de deslocamento do lócus hermenêutico e fez uma releitura teológica tendo como espaço de articulação a corporeidade, logo a dicotomia entre o que é espiritual e o que é material que caracterizava a teologia latino-americana até então, começou a ser atacada e gerar possibilidades novas, acarretando aberturas para a produção do que veio a ser conhecido como Teologia da Libertação. De fato, segundo José Oscar Beozzo (1988, p. 83), “só mesmo com a Teologia da Libertação voltou, com todo o vigor, o projeto de unir novamente dimensão espiritual e dimensão material, partindo da materialidade dos corpos explorados e sujeitados dos pobres como lugar teológico central”.

Assim que, o pobre passou a ser enxergado como morada do divino tornando a experiência do pobre e seu contexto em matéria prima da reflexão e produção teológica, de modo que, entre os pobres, Deus podia ser experimentado em sua “realidade de transcendência na imanência” (LIBANIO, 1987, p. 111). Segundo João Batista Libanio e Afonso Murad (1998, p. 172), a Teologia da Libertação realmente floresceu a partir do “solo experiencial e eclesial da percepção teológica da presença de Deus no pobre, no explorado e em sua luta pela libertação”. Leonardo Boff, citado por Gibellini (2002, p. 349-350), também insiste nesta perspectiva originária da pobreza, afirmando que a Teologia da Libertação nasceu “de uma indignação ética diante da pobreza e da marginalização de grandes massas de nosso continente”. Hugo Assmann, também citado por Gibellini (2002, p. 350), deixa claro este comprometimento da Teologia da Libertação.

Ele afirma que:

Se a situação histórica de dependência e dominação dos dois terços da humanidade, com seus 30 milhões anuais de mortos de fome e de desnutrição, não se tornar hoje o ponto de partida de toda teologia cristã, também nos países ricos e dominadores, a teologia não poderá situar e concretizar historicamente seus temas fundamentais.

Neste sentido, através da Teologia da Libertação os pobres e os marginalizados da sociedade, na posição de vítimas, ganharam voz eloquente e se fizeram presentes em muitos debates no Brasil e América Latina, tendo alcançado níveis globais. Assim que, a mediação das ciências sociais críticas na produção da Teologia da Libertação a partir do pobre como lócus hermenêutico contextual e

ainda a prioridade epistemológica da práxis libertária sobre a teoria, lançaram base para uma nova forma de fazer teologia que de fato tem reverberado.

Prova disto é que o sul-africano Le Bruyns (2011, p. 99-102), conquanto sensivelmente discorde em alguns aspectos dos irmãos Boff, se utiliza do quadro metodológico da Teologia da Libertação por eles definido, para explicar características da sua práxis de Teologia Pública.

Sinner (2007, p. 44, 49-50, 52, 59) também reconhecendo o valor desta base e a tomando como ponto de partida questiona seus desdobramentos buscando mostrar que ela se tornou limitada num campo epistemológico e terminológico incapaz de agregar outras abordagens teológicas advindas, segundo ele, de “sujeitos novos”, “novos sujeitos” e novos temas que surgem no contexto da sociedade e por isso defende uma superação da Teologia da Libertação no Brasil através da sua contextualização numa teologia da cidadania como Teologia Pública.

De acordo com Sinner (2012, p. 20), “o termo Teologia Pública permite uma maior abrangência e inclusão de aportes do que o rótulo da Teologia da Libertação (sem ter que abandonar suas contribuições fundamentais como a opção preferencial pelos pobres)”. Outra principal crítica que a Teologia da Libertação sofre diz respeito a sua dificuldade em se relacionar com a política do Estado produzindo “falta de alternativas concretas para uma mudança eficaz” na esfera pública (SINNER, 2007, p. 50, 52).

Concordando com esta crítica, Cardita (2011a, p. 749) acentua que “a Teologia da Libertação não conseguiu libertar as funções sociais da teologia no espaço público (...) e, por isso, continua a reproduzir a dicotomia entre saberes populares e saberes críticos e a dicotomia entre fé religiosa e ação política. Neste sentido, a Teologia da Libertação estaria limitada não apenas em sua incapacidade epistemológica e terminológica de abarcar outras teologias e temas pertinentes à sociedade, mas também na sua despreocupação em relacionar-se com a política estatal, o que gera impossibilidades de mudanças mais concretas na esfera pública.

Além destas duas limitações apontadas, Jacobsen também considera que a Teologia da Libertação não usa de metodologia que seja pública. Segundo Cady, apud Jacobsen (2011a, p. 29), as teologias latino-americanas da libertação utilizam-

se na maioria das vezes de “métodos de argumentação” que não são públicos e desta maneira, “geralmente permanecem teologias confessionais, apelando para autoridades teológicas para defender suas posições”. Buttelli (2014, p. 161) ainda menciona que a Teologia da Libertação não logrou êxito completo devido ter ficado “refém da utopia moderna”.

A crítica de Jacobsen e Cady parece ser um tanto extremada levando-se em consideração a utilização das ciências sociais críticas como espaço de articulação feita pela Teologia da Libertação e sua influência que teve em diversas outras teologias que não se prenderam a dogmas católicos romanos, por exemplo, como é o caso das teologias feministas, e até mesmo o fato de Leonardo Boff, principal expoente brasileiro da Teologia da Libertação, ter sido “cassado” pela cúpula da Igreja Católica Romana e ter se visto obrigado a renunciar a Ordem Franciscana e o sacerdócio, justamente por não se prender a confissões tradicionais de sua instituição eclesiástica.

Ainda assim, pensando especialmente nas duas primeiras críticas apresentadas, Sinner propõem uma teologia da cidadania como Teologia Pública que supere as limitações da Teologia da Libertação no Brasil. Segundo Sinner (2007, p. 53), José Comblin já reconhecia que “o maior defeito nas nações latino-americanas é a falta de cidadania”, e inspirando-se em Hugo Assmann que em artigo de 1994, propôs a continuação da Teologia da Libertação como “teologia da cidadania e solidariedade”, Sinner (2012, p. 18; 2007, p. 55) passa a trabalhar com o conceito de cidadania como sendo chave para o contexto brasileiro, que não é mais de ditadura militar, mas de democracia.

Para Sinner (2007, p. 52), “em termos gerais, pode-se dizer que a cidadania tem a ver com o ‘direito a ter direitos’ em uma situação de ‘*apartheid* social’, onde prevalece a exclusão”. No entanto, segundo ele:

O conceito de cidadania deve ser mais amplo do que somente indicar os direitos – e deveres – previstos pela lei (nacional). Precisa incluir a real possibilidade de acesso a direitos e a consciência dos deveres da pessoa, bem como a atitude frente ao Estado constitucional como tal, e também a constante formação e extensão da participação dos

cidadãos na vida social e política de seu país (SINNER, 2007, p. 53).³⁵

Neste sentido, uma teologia da cidadania se enquadraria melhor num regime democrático de direito e teria maior capacidade de dialogar com o Estado e abarcar um maior número de demandas sociais e políticas que de igual modo requerem atenção.

Em diálogo com autores da África do Sul que já vinham trabalhando a questão da cidadania em termos de Teologia Pública e buscando aportes no luteranismo, Sinner (2012, p. 18-20; 2007, p. 58-59) procura aproximar a teologia do direito e das instâncias governamentais afirmando, portanto, que uma terminologia mais adequada que a conhecida Teologia da Libertação precisaria ser adotada para o contexto brasileiro. Segundo ele, o termo Teologia Pública é adequado, porém muito amplo, de maneira que o ideal seria se especificar para o Brasil uma teologia da cidadania como Teologia Pública (SINNER, 2007, p. 59).

Daqueles que tem utilizado o termo Teologia Pública no Brasil, o único trabalho que esta pesquisa conseguiu catalogar que não está em alinhamento pleno com esta perspectiva de Sinner é a dissertação de Tiago de Freitas Lopes (2013), que buscou fazer uma análise da obra do americano David Tracy, que como foi exposto no início trabalha a questão da Teologia Pública numa vertente mais apologética e universal, diferentemente da ênfase contextual que acontece na África do Sul e que, de fato, parece dialogar mais com a realidade brasileira.

Desta maneira, segue-se que a relação entre Teologia da Libertação e Teologia Pública no Brasil seria incipiente, no sentido de que, pela Teologia da Libertação abriram-se possibilidades novas de fazer teologia práxis a partir do contexto social, o que gerou desdobramentos diversos de modo que, na atualidade está se propondo, especialmente por Sinner, a sua superação pela teologia da cidadania como Teologia Pública. No entanto, também se percebe que seguindo o conceito de Teologia Pública como um tipo de fazer teológico, tanto a Teologia da Libertação como uma teologia da cidadania poderiam ser tidas como estando dentro

³⁵ Em artigo publicado mais recentemente Sinner trabalha ainda melhor este conceito de cidadania no Brasil, até mesmo em uma perspectiva histórica. Ver em: SINNER, Rudolf von. Cidadania no Brasil: teoria, prática, teologia. In: BRUYNS, Clint Le; BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch; SINNER, Rudolf von (orgs.). *Teologia Pública: no Brasil e na África do Sul – Cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*. Coleção Teologia Pública, v.4, São Leopoldo: Sinodal, 2014. p. 13-46.

do quadro epistemológico da Teologia Pública, pois representam clamores de importância pública, fazendo-se a distinção de a teologia da cidadania ter um maior grau de intencionalidade de influenciar através de sua opinião (pública) o Estado.

2.2.2 Teologia Pública e a vocação protestante

Apesar da primeira instituição no Brasil – Unisinos – a se interessar pela Teologia Pública ter sido de confissão católica romana, de origem jesuítica, os principais autores da atualidade no Brasil a tratarem do assunto são de origem e formação protestante, caso de Rudolf von Sinner, Ronaldo Cavalcante, Júlio Zabatiero e outros pesquisadores ligados a Faculdades EST, que têm confissão luterana.

Como já mencionado, Sinner (2012, p. 18-20) se utilizou de conceitos, especialmente cinco, do luteranismo na sua defesa de uma teologia da cidadania como Teologia Pública para o Brasil. O próprio Rubem Alves, tido por Sinner como o precursor da Teologia da Libertação no Brasil, como visto, uma forma de Teologia Pública, era também de origem e formação protestante, tendo inclusive exercido o pastorado numa Igreja Presbiteriana do Brasil³⁶ por cinco anos durante a década de 60.

Segundo Cavalcante, Rubem Alves parece ter sido mesmo pioneiro do próprio resgate da vocação protestante em solo brasileiro. Citado por Cavalcante (2010, p. 22-23), Alves assevera em carta enviada ao seu presbitério:

O sentido da Reforma Protestante está em que ela redescobriu a liberdade. Lutero chegou a dar a um de seus tratados mais lindos o título de: “a liberdade do homem cristão”... Estou convencido, entretanto, que uma estranha metamorfose se processou. A comunidade de liberdade se esqueceu, traiu e se rebelou contra ela... que a comunidade de fé já emigrou. Nenhuma estrutura legal e de poder pode contê-la ou domesticá-la.

³⁶ A Igreja Presbiteriana do Brasil é uma federação de igrejas que têm em comum uma história, uma forma de governo, uma teologia, bem como um padrão de culto e de vida comunitária. Historicamente, a IPB pertence à família das igrejas reformadas ao redor do mundo, tendo surgido no Brasil em 1859, como fruto do trabalho missionário da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos. Disponível em: <<http://www.ipb.org.br/ipb/historia>>. Acesso em: 04 de ago. 2015.

Por conta de seu ensino teológico ser considerado liberal, herético, em 1968 Alves deixou o ministério pastoral e a Igreja Presbiteriana do Brasil, o que não o impediu de pregar em um evento em data comemorativa à Reforma Protestante na Igreja Presbiteriana de Copacabana em 2003, o que acabou gerando manifestações contrárias de diversos líderes presbiterianos encaminhadas ao Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil³⁷. Isto é amostra das suas razões de indignação para com os rumos que o protestantismo histórico, especialmente, ao da instituição que ele estava ligado, tomou no Brasil.

Ronaldo Cavalcante (2010, p. 87-89), também pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil, comunga desta interpretação de Alves acerca do protestantismo histórico no Brasil. Segundo ele, o que se contempla do protestantismo no Brasil hoje é uma versão distante e precária do que foi proposto pelos princípios da Reforma. Constatação feita, a princípio,

não apenas pela evidente e notória celebração do bizarro, *ipso facto* em uma parte significativa do fenômeno pentecostal/neopentecostal, mas também pela presença de um pseudoprotestantismo reformado, uma vertente mutante, com “aparência de sabedoria”, intolerante e excludente – na verdade, apenas um ruidoso movimento *neofundamentalista* (...) uma “teologia pelas metades”, recheada de “receitas prontas”, estereótipos e clichês consagrados na “vastidão geográfica” do gueto, na imensidão de um claustro secularizado.

Neste sentido, Cavalcante (2010, p. 54-57, 89, 152-155, 163) seguindo a linha de Alves, se aproxima do liberalismo teológico e crítica o fundamentalismo protestante, que ele prefere agora chamar de neofundamentalismo, como conspirador maldito da vida humana e principal responsável pela deturpação e marginalização da vocação protestante no contexto brasileiro.

Segundo Gibellini (2002, p. 19), a teologia liberal é caracterizada pela “assunção rigorosa do método histórico-crítico”, da “relativização da tradição dogmática da igreja” e da “leitura predominantemente ética do cristianismo”. De

³⁷ É a instância maior das igrejas presbiterianas do Brasil que periodicamente se forma em Assembleia Geral, donde se votam resoluções pertinentes a todas as igrejas presbiterianas do Brasil. Atualmente presidido pelo Reverendo Roberto Brasileiro Silva. Disponível em: <<http://www.ipb.org.br/organizacao/presidencia>>. Acesso em: 10 ago. 2015. Ver as manifestações contrárias ao uso do púlpito na Igreja Presbiteriana por Rubem Alves, disponível em: <http://www.executivaipb.com.br/site/atas/CE/CE2004/doc_CXXXVI_129.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2015.

modo até mais generalizado, pode-se dizer que o liberalismo teológico relativizou a Bíblia, assim que até os dias atuais, aqueles teólogos que não reconhecem a Bíblia toda como sua única regra de fé e prática e autoridade final sobre qualquer assunto são tidos pelo protestantismo ortodoxo ou fundamentalista como teólogos liberais. Neste sentido, toda a obra *A Teologia do Século XX* de Gibellini (2002) descreve exemplos de teologias liberais.

Já o fundamentalismo protestante, com origem nos Estados Unidos da América no início do século XX, tendo posteriormente sofrido desdobramentos e chegado ao Brasil, surgiu como resposta ao modernismo e ao liberalismo teológico. Este movimento, historicamente situado, mas que tem os seus princípios perpetuados por diversos segmentos, buscou enfatizar o princípio da *sola scriptura* cunhado pela Reforma e assim, naturalmente procurou enfatizar a Bíblia toda como inerrante e autoridade final e absoluta sobre qualquer assunto e deste modo como única regra de fé e prática.³⁸

Júlio Zabatiero (2012, p. 45-46, 15-16), conquanto critique tanto o fundamentalismo quanto o liberalismo, se aproxima mais do liberalismo quando relega a centralidade da Bíblia. Concordando com Cavalcante a respeito da situação atual do protestantismo no Brasil, Zabatiero (2012, p. 41-43) acusa vários ramos do protestantismo de se traírem adotando novos modelos de cristandade, o que, segundo ele, no contexto brasileiro assumiu a forma do clientelismo, fugindo assim “do ideal reformado da igreja como promotora do bem comum” e procurando “fazer do Estado e da nação instrumentos para o seu próprio benefício”.

Ambos, Zabatiero (2012, p. 39) e Cavalcante (2010, p. 77), se calçam da ideia tillichiana de “princípio protestante”, ou seja, “o elemento crítico nas formas confessionais da comunhão de fé e, com isso, o elemento da dúvida no ato de crer” (TILLICH, 1985, p. 23) Para Tillich (1985, p. 23), o “princípio protestante”, mais claramente, implica que toda confissão de fé, de qualquer natureza, “precisa incluir a

³⁸ Sobre um maior aprofundamento da origem do fundamentalismo protestante nos Estados Unidos da América e seu desenvolvimento no Brasil já existem vários materiais em português e citamos aqui um que nos parece razoável: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Leitura Bíblica Fundamentalista no Brasil: pressupostos e desenvolvimentos. *Caminhando*, v. 7, n. 2 [10], p. 31-49, 2002. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CA/article/viewFile/1466/1490>>. Acesso em: 04 ago. 2015.

crítica a si mesma” e não pode ter “validade última nem incondicional”, mas apenas “indicar o valor último e o incondicional que a todas transcende”.

Neste sentido, percebe-se a crítica como elemento fundamental no protestantismo e, no caso tillichiano, levado ao extremo da negação de qualquer verdade absoluta. Desta maneira que Zabatiero (2012, p. 39) também interpreta o famoso lema das igrejas protestantes, “*ecclesia reformata et semper reformanda est*”³⁹ e Cavalcante (2010, p. 64-65, 77-83) interpreta os princípios de liberdade de consciência, expressão e exame, além dos *sola fide*, *sola gratia*, *sola Scriptura* e *solus Christus*, característicos da Reforma Protestante.

Assim que, primeiramente Sinner e depois Zabatiero, mas mais profundamente Cavalcante relacionou princípios basilares do protestantismo histórico com o que tem sido chamado de Teologia Pública no Brasil. De fato, esta é a essência da tese de pós-doutoramento de Cavalcante, posteriormente, publicada em livro pela editora Fonte Editorial: o protestantismo brasileiro esqueceu-se de sua vocação protestante, colocando-se no gueto da sociedade, muito devido ao fenômeno do neofundamentalismo e, agora, a partir da ideia de Teologia Pública e seu ensino, está sendo proposta uma restauração desta vocação (pública) protestante ou do princípio protestante, nos termos de Paul Tillich, para o protestantismo brasileiro (CAVALCANTE, 2010, passim).

Como já dito antes, a expressão neofundamentalismo foi agora adotada por Cavalcante (2010, p. 89, 133), pois antes era entendida por ele mesmo pelo termo fundamentalismo, mudança que, segundo ele, adveio “a partir de uma observação mais precisa” do assunto e de interesses jocosos. Este neofundamentalismo seria um pseudoprotetantismo com três características fundamentais: (1) ter “a capacidade de mimese”, o que traz confiança; (2) ser “um narcisista intolerante”, razão porque combate o ecumenismo e qualquer “concorrência”; (3) ser “insaciável”, no sentido de que, “suga toda a energia do organismo por dentro e, antes do final, migra para outro organismo” (CAVALCANTE, 2010, p. 131).

³⁹ Esta expressão em Latim foi cunhada pelo protestante holandês de doutrina reformada Gisbertus Voetius no período que ocorria o Sínodo de Dort (1618-1619) e pode ser traduzida como: “Igreja reformada e sempre se reformando”.

A proposta de Cavalcante (2010, p. 124, 133, 141-164) para se vencer isto que ele identificou como pseudo-protestantismo-neofundamentalista existente no Brasil, que levou os protestantes para o gueto e recuperar a histórica vocação protestante, é que a teologia protestante seja pública e que esta Teologia Pública, compromissada com o seu contexto e suas demandas, capaz de escutar os clamores e questões atuais da sociedade e de responder atualizada e relevantemente, seja, então, integrada nos sistemas de ensino e educação teológica e cristã brasileiros.⁴⁰

Neste sentido, a proposta de Cavalcante (2010, p. 156-157) mostra-se bastante ousada, visto que, como ele mesmo reconhece, no Brasil, apenas duas instituições de ensino, as já citadas Unisinos e EST, em São Leopoldo, mantêm há algum tempo em seu programa de ensino algo relacionado à Teologia Pública, sendo ainda que a Unisinos tem confissão católica e apenas a EST é de confissão protestante, na vertente de imigração⁴¹ (luterana). Mais recentemente que a Faculdade Unida de Vitória, também de confissão protestante, na vertente de missão⁴², onde Cavalcante leciona, também começou a dar crédito ao assunto através da atuação do próprio Cavalcante, e antes, do Júlio Zabatiero.⁴³

2.2.3 Teologia Pública brasileira

⁴⁰Cf. também: ZABATIERO, 2012, p. 18-25.

⁴¹ Chama-se protestantismo de imigração aquele trazido ao Brasil por imigrantes europeus. A representação atual mais forte deste tipo de protestantismo está no sul do Brasil e veio com os alemães luteranos. Eles não tinham objetivos primariamente missionários ou de expansão, mas apenas chegaram ao Brasil buscando melhores oportunidades de trabalho e estabeleceram-se trazendo sua religião para o contexto onde se fixaram. Uma introdução a este assunto pode ser vista em: RIBEIRO, Antonio Carlos. Protestantismo de Imigração: chegada e re-orientação teológica. *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia*, v.16, p. 49-65, mai-ago 2008. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/016/ano07n2_03.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2015.

⁴² Chama-se protestantismo de missão aquele trazido ao Brasil, principalmente, pelos norteamericanos com objetivos de proselitismo muito claros. Algumas denominações protestantes, chamadas de históricas, chegaram ao Brasil desta forma, caso dos congregacionais, batistas, presbiterianos e metodistas, por exemplo. Para uma introdução a este tema recomendamos: MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Inserção dos Protestantismos e “Questão religiosa” no Brasil, Século XIX (Reflexões e hipóteses). *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 27, n.3, p. 219-237, 1987. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1217/1172>. Acesso em: 10 ago. 2015.

⁴³ Na grade curricular do curso de graduação em teologia se contempla a disciplina Religião, Cidadania e Esfera Pública. Disponível em: <<http://www.faculdadeunida.com.br/site/cursos/cursos-graduacao/graduacao-teologia/graduacao-teologia-estrutura-curricular>>. Acesso em: 10 ago. 2015.

É importante perceber que esta perspectiva de recuperação dos princípios da Reforma, perdidos por conta do (neo)fundamentalismo, através de uma Teologia Pública com ênfase na questão da cidadania e marcada por uma tendência ecumênica tem sido bandeira de teólogos que se aproximam do liberalismo teológico. Para teólogos protestantes que se aproximam do fundamentalismo, os princípios da Reforma foram, na verdade, deturpados pelos liberais e este seria o grande câncer do protestantismo no Brasil. Isto pode ser constatado em posts sobre esta temática em um blog que Augustus Nicodemus⁴⁴, tido como um dos principais fundamentalistas residentes em solo brasileiro ajuda a manter⁴⁵. Talvez esta seja uma das razões que fazem com que o termo Teologia Pública ainda não venha sendo comumente utilizado por uma maioria de cursos de teologia e teólogos protestantes em solo brasileiro.

De fato, a ideia de uma Teologia Pública tem sido mais trabalhada no Brasil por teólogos protestantes e que flertam com o liberalismo teológico⁴⁶, caso dos já citados Sinner, Cavalcante, Zabatiero, Buttelli e Jacobsen. E esta parece ser uma realidade também em outros contextos, como aponta Koopman (2010, p. 38, 39), representantes da teologia dogmática, normalmente ligados ao fundamentalismo⁴⁷, não são simpáticos ao uso da expressão Teologia Pública.

Assim que, no Brasil o uso do termo Teologia Pública como um tipo de fazer teológico, no campo protestante, parece ainda estar limitado, visto ainda não ser utilizado por todas as instituições e teólogos produtores e disseminadores de teologias que, de modo geral, se importam com questões públicas. Ainda que Rodrigo Majewski (2010) já tenha buscado, em dissertação pela EST, compreender a doutrina pentecostal da Igreja Assembleia de Deus como bases para uma Teologia

⁴⁴ Doutor em teologia, chanceler da Universidade Presbiteriana Mackenzie entre 2003 e 2013 e atual vice-presidente do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, presidente da Junta de Educação Teológica da Igreja Presbiteriana do Brasil e pastor da Primeira Igreja Presbiteriana de Goiânia.

⁴⁵ Alguns dos seus posts sobre o tema são: “Afim, o que é Fundamentalismo e Liberalismo?”, “O liberalismo teológico morreu?” e “Fundamentalista é isso?”. Disponível em: <<http://temporares.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 10 ago. 2015.

⁴⁶ Expressão aqui entendida não como o movimento historicamente situado, mas como representando seus princípios essenciais de relativização da Bíblia, por exemplo.

⁴⁷ Expressão aqui entendida, também, não como o movimento historicamente situado, mas como representando seus princípios essenciais de absolutização da Bíblia, por exemplo.

Pública⁴⁸ e Helmut Renders (2010, p. 114) tenha trabalhado o “uso do conceito da amizade pelas teologias [wesleyanas] desenvolvidas para sustentar uma Teologia Pública da Igreja”, e Zabatiero (2012, p. 79-93) tenha procurado defender que a teologia da missão integral⁴⁹ é, na verdade, uma Teologia Pública, ela permanece ainda mais ligada ao liberalismo teológico e não representando muitas instituições e teólogos conservadores ou fundamentalistas.

Além de ter o uso de sua terminologia limitada ao campo protestante, no campo católico, também não tem sido exaustivamente explorada, de maneira que sua principal associação é com a Teologia da Libertação, como continuando ou superando esta teologia, como visto acima.

No entanto, mesmo quando não se utiliza o termo Teologia Pública, como Koopman (2010, p. 38) concorda com Stackhouse, se estaria fazendo Teologia Pública quando instituições, teólogos e indivíduos em geral desenvolvem e/ou praticam teologias que dizem respeito a questões de relevância pública. Desta maneira que a Teologia Pública como um tipo de fazer teológico englobaria quaisquer outras teologias ou doutrinas de diversas vertentes e percepções bíblicas que estivessem preocupadas com questões religiosas, éticas, morais e de cidadania na esfera pública. Neste sentido que Sinner (2007, p. 59-60) acredita que existe uma Teologia Pública brasileira já sendo praticada.

É interessante se notar também outra característica que tem se buscado dar, mais recentemente, para a produção de Teologia Pública brasileira feita pelos principais teólogos – Sinner (2007), Zabatiero (2012) e Cavalcante (2010) – que usam abertamente o termo, qual seja o foco na questão da cidadania. E é por este motivo e outros apontados por Buttelli (2012, p. 64) e Sinner (2010, p. 343-347) que o que se tem pensado sobre uma Teologia Pública brasileira se aproxima muito mais

⁴⁸ Uma versão mais condensada destas ideias foi publicada em artigo: MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. Teologia Pentecostal e Espaço Público. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto (Orgs.). *Teologia Pública: desafios éticos e teológicos*. Coleção Teologia Pública, v.3, São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 203-228.

⁴⁹ A teologia da missão integral visa levar o evangelho de Jesus aos indivíduos como um todo, seja na sua dimensão interior (espiritual, emocional ou mental) ou exterior (físico e social). No que diz respeito ao tratamento da Bíblia, ela se aproxima do princípio fundamentalista, como pode ser visto em uma apologia da teologia da missão integral feita por Ariovaldo Ramos, um de seus principais defensores em solo brasileiro, em carta aberta em seu perfil na rede social. Disponível em: <<http://www.pulpitocristao.com/2014/05/sobre-teologia-de-missao-integral-pr.html>>. Acesso em: 11 ago. 2015.

da Teologia Pública a partir do contexto sul-africano e não da Teologia Pública pensada a partir do contexto norte-americano.

Portanto, ao que parece, a Teologia Pública brasileira, ainda que não reconhecida por todos os segmentos cristãos, vista por ela mesma (ou por seus principais defensores em solo brasileiro), seria uma teologia que se preocupa com a práxis da religião (cristã), da ética e da cidadania na esfera pública, sendo mais marcada por teólogos e instituições que carregam características liberais, mas requerendo status de um tipo de fazer teológico deseja abarcar todas as teologias que se importam com clamores públicos, seja de qualquer confissão doutrinária específica que for, e por esta razão se aproxima da Teologia Pública que é desenvolvida no contexto sul-africano.

2.3 Conclusões

A princípio, vimos neste capítulo, duas abordagens de compreensão de Teologia Pública a partir de dois contextos distintos: o norte-americano e o sul-africano. Notou-se que ambas as abordagens têm bases na tradição cristã, reconhecem o fato do pluralismo religioso e, por isso, valorizam o diálogo, além de também reconhecerem a importância da teologia para a construção de uma esfera pública mais ética e preocupada com o bem comum da sociedade. Desta maneira, a diferença nas duas abordagens de Teologia Pública seria uma questão apenas de ênfase e propósito. A abordagem norte-americana, calcada principalmente em Tracy e Stackhouse, estaria mais preocupada em desmarginalizar a teologia e, por esta razão, enfatizou a apologética com critérios, métodos e argumentos de pretensões universais, ou seja, aparentemente acessíveis a todos. A abordagem sul-africana, tendo como base nesta pesquisa, principalmente, Koopman e Le Bruyns, se preocupou muito mais com a questão da cidadania e em ajudar a construir, promover e consolidar uma transformação moral na esfera pública da África do Sul, que lhe legou uma ênfase muito mais contextual do que nos Estados Unidos da América.

A partir disto, verificou-se que a Teologia Pública que tem sido pensada no Brasil se aproxima da abordagem sul-africana e tem se caracterizado por ser uma teologia de dimensão cristã, que procura compreender analiticamente a presença e a prática do cristianismo e suas teologias na esfera pública, bem como oferecer contribuições para o bem comum neste espaço público. Desta maneira, percebe-se a Teologia Pública como um tipo de fazer teológico que está, essencialmente, preocupado com questões que têm relevância pública, podendo ganhar variadas formas, abrigando variados conteúdos, feitos por gentes e instituições de variadas confissões, sejam mais “liberais” ou mais “fundamentalistas”.

Por último, ainda pensando numa Teologia Pública brasileira, observou-se a relação entre Teologia da Libertação, protestantismo e Teologia Pública. Acerca da Teologia da Libertação se percebeu que ela ofereceu conteúdos para uma Teologia Pública no Brasil, de maneira que Sinner propôs sua superação numa teologia da cidadania como Teologia Pública. Acerca do protestantismo, Zabatiero e Cavalcante identificaram uma perda na sua vocação protestante em solo brasileiro, principalmente devido à presença de princípios fundamentalistas, e a proposta seria recuperar esta histórica vocação protestante da teologia protestante através da Teologia Pública, integrada nos sistemas de ensino e educação teológica e cristã brasileiros. Ainda que, se seguindo o conceito de Teologia Pública como um tipo de fazer teológico, tanto a Teologia da Libertação como uma teologia da cidadania ou a vocação protestante entendida pelos liberais ou fundamentalistas poderiam ser tidas como estando dentro do quadro epistemológico da Teologia Pública, pois representam clamores de importância pública.

Desta maneira, a Teologia Pública brasileira, ainda que não reconhecida por todos os segmentos cristãos, seria uma teologia que se preocupa com a práxis da religião (cristã), da ética e da cidadania com vistas ao bem comum na esfera pública, sendo mais marcada por teólogos e instituições que carregam características liberais, mas como um tipo de fazer teológico, poderia abarcar também teologias diversas, desde que se preocupem e atuem em questões relevantes para a esfera pública.

Portanto, posto que a Teologia Pública, no Brasil, assumiu diferentes contornos em relação a forma da Teologia Pública nos Estados Unidos e nos países

sul-africanos. Se na América do Norte, ela se aproxima da Religião Civil e é marcada pela ideia de concessão ou fortalecimento de uma moral de fundo cristã, importante para essa nação, na África do Sul, a história legou-lhe a tarefa de contribuir para a construção de ideias e práticas voltadas para a cidadania política. Vale, então, a reflexão que visa à identificação e à compreensão da forma como no Brasil, essa teologia tem se avolumado. Já se sabe que entre teólogos liberais e fundamentalistas – conforme demonstrou-se acima – não há consenso, mas nos círculos onde tem sido desenvolvida, qual tem sido a sua vocação? E, em que medida, a reflexão tayloriana poderia contribuir para sua consolidação?

CAPÍTULO 3

DESDOBRAMENTOS DO CONCEITO TAYLORIANO DE ESFERA PÚBLICA PARA A TEOLOGIA PÚBLICA

3.1 A relação religião e Estado

Refletir a respeito da esfera pública incide necessariamente na questão amplamente debatida da relação entre religião e Estado. Segundo Zabatiero (2012, p. 141), as “discussões acerca da esfera pública no contexto democrático” foram uma das causas que levaram ao recrudescimento do tema das relações entre religião e Estado desde a virada do milênio, razão porque ele também se dedica a tratar do tema a partir das ideias de Hegel em sua obra sobre Teologia Pública. E considerar uma teologia que esteja em atuação nesta esfera pública exige mesmo, a reflexão sobre o papel e os limites desta atuação diante da realidade jurídica, no caso brasileiro, da separação entre religião e Estado.

Algo desta questão foi introduzido no primeiro capítulo quando se percebeu que a esfera pública é um espaço constituído pela presença da religião e da política, e relacionando-as se concluiu que ambas não são noções opostas e incompatíveis da ação e do conhecimento humanos, mas pelo contrário, se cruzam e podem interagir para o benefício mútuo da sociedade.

Ainda que, como afirma Tracy (2012, p. 33), Taylor argumente a respeito de uma relação porosa entre igreja e Estado, e vê o caso francês como uma exceção entre as modernas democracias seculares, quando o conceito tayloriano de esfera pública foi exposto e problematizado como possuindo caráter secular, inclusivo, agonístico, legitimador e extra político, percebeu-se que destes cinco aspectos, o último precisava sofrer um alargamento e isto foi feito com aportes de autores como Arendt e Panotto, de maneira que se permite afirmar a esfera pública como também

sendo política, pois a noção tayloriana restringia política ao Estado e como bem salientou Chantal Mouffe (2006, p. 25), política e Estado precisam ser diferenciados.

Para Zabatiero (2012, p. 157-158) e também Mouffe (2006, p. 25), foi justamente esta falta de clareza nas distinções entre política, Estado e o que é público que acabou contribuindo determinantemente para a ideia “equivocada de que a separação entre Igreja e Estado significa a rejeição absoluta da religião ao privado”. Contrapondo-se a esta ideia, ela defende em seu artigo um modelo de sociedade democrática chamado de “pluralismo agonístico”, que se relaciona diretamente com o caráter agonístico caracterizado pela esfera pública tayloriana, e reconhece o “papel exercido pela religião na formação da identidade pessoal” (MOUFFE, 2006, p. 15), o que se assemelha à noção tillichiana, trabalhada no primeiro capítulo, da religião como fazendo parte da constituição do ser, bem como do princípio ético tayloriano da autenticidade do ser.

Desta maneira, para Mouffe (2006, p. 25-26), com quem neste aspecto, provavelmente, concordariam Tillich e Taylor:

Na medida em que atuem nos limites constitucionais⁵⁰, não há qualquer razão pela qual os grupos religiosos não deveriam poder intervir na arena política para pronunciarem-se em favor de ou contra certas causas. Certamente, muitas lutas democráticas têm sido informadas por motivos religiosos. E a luta pela justiça social tem com frequência sido fortalecida pela participação de grupos religiosos.

Neste sentido que Taylor, citando Hegel, também afirma que “sem intervenção de autoridades espirituais, frequentemente os esforços melhor intencionados também não conseguem impedir que a história se faça ‘sobre a mesa do açougueiro’”.⁵¹ De fato, como foi exposto no primeiro capítulo, para Taylor a

⁵⁰ Limites constitucionais que também poderão ser diferentes a medida da interpretação dos princípios éticos e políticos de cada sociedade democrática, e isto também faz parte do debate agonístico e deve ser assim mesmo. MOUFFE, 2006, p. 27.

⁵¹ TAYLOR, Charles. Perché torna il bisogno di sacro. *Corriere della Sera*, Milano, p.41, 15 jan. 2009. Traduzido por Luigi Dell' Aglio. Disponível em: <http://archivistorico.corriere.it/2009/gennaio/15/Perche_torna_bisogno_sacro_co_9_090115086.shtml?refresh_ce-cp>. Acesso em: 24 set. 2015.

Traduzido para o português por Moisés Sbardelotto e publicado no site do Instituto Humanitas da Unisinos. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/19504-o-porque-do-retorno-do-sagrado-um-artigo-de-charles-taylor>>. Acesso em: 24 set. 2015.

religião tem espaço na esfera pública, inclusive não precisando traduzir toda a sua linguagem.

Assim que, a Teologia Pública brasileira, preocupada com a práxis do cristianismo, da ética e da cidadania tem encontrado seu espaço na esfera pública. Ainda que não reconhecida por todos os segmentos cristãos do Brasil, a Teologia Pública como um tipo de fazer teológico tem procurado abarcar todas as teologias que se preocupam e atuam em questões relevantes para o bem comum na arena público-política e, assim, tem se mostrado uma tentativa de abordagem da religião (cristã), de viés acadêmico, de assumidamente ocupar um espaço sócio político e ser uma voz erudita diante dos conflitos éticos e morais existentes na sociedade brasileira da atualidade.

Deste modo, a Teologia Pública tem buscado mostrar não ser um discurso ameaçador para a contínua construção e fortalecimento do Estado⁵² democrático laico, mas ser uma contribuição legítima ao bem comum da sociedade, através da reflexão de princípios caros para as questões de ética e cidadania, como por meio da busca de soluções práticas para temas e demandas de reconhecida relevância social, tais como: fome, ecologia, aborto, racismo, pesquisa com células-tronco, uso de drogas com fins medicinais, engenharia genética, questões de gênero, eutanásia, entre outros.

Assim, a Teologia Pública tem procurado aproveitar, de alguma maneira, as oportunidades proporcionadas pelo advento da era secular descrita recentemente por Taylor e anteriormente trabalhada por Harvey Cox. Este em sua conhecida obra *A Cidade Secular* já na década de setenta do século passado, como ele mesmo afirma em prefácio da edição atual, esperava persuadir estudantes, leigos e protestantes em geral “de que, à luz da fé bíblica, a secularização e a urbanização não representam maldições sinistras que devemos evitar, mas sim oportunidades notáveis que precisam ser aproveitadas” (COX, 2015, p. 13).

⁵² Aqui estamos pensando no estado como tendo a atribuição de gerente do público, como também colocado por: RODRIGUES, Elisa. A formação do Estado Secular Brasileiro: notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública. *Horizonte*, Belo Horizonte, v.11, n.29, p. 149-174, jan/mar. 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n29p149/5091>>. Acesso em: 10 set. 2015. p. 155.

Isto significa que de certa forma, no que toca as relações entre religião e Estado, a Teologia Pública (cristã) pode muito bem ser vista como fazendo coro com, por exemplo, Sayeeda Warsi, também chamada de Baronesa Warsi, que em 2010 foi nomeada como ministra no Reino Unido, primeira mulher muçulmana a ocupar tal cargo, além de ser Chairman do Partido Conservador britânico. Em 2012, quando se encontrou com o Papa Bento XVI na Santa Sé, ela declarou:

Eu não estou reivindicando algum tipo de teocracia do século XXI. A fé religiosa e seus seguidores não têm a única resposta. Haverá momentos em que os políticos e líderes religiosos vão discordar. Mais ainda, o secularismo não é intrinsecamente danoso. Minha preocupação é quando a secularização é forçada a um extremo, quando se requer a remoção completa da fé da esfera pública. [...] Eu estou reivindicando uma confiança mais aberta na fé, onde a fé tenha um lugar à mesa e não uma posição exclusiva.⁵³

3.1.1 “Laicidade à brasileira”⁵⁴

Eduardo Dullo (2012, p. 379-380) também mencionando tal declaração de Warsi, buscou destacar a contribuição tayloriana para o debate sobre secularização e suas implicações para as relações entre religião e Estado. Segundo ele, esta temática ganha características específicas em solo brasileiro e pode ser percebida, por exemplo, em debates sobre a “bancada evangélica”, como nas questões a respeito da legalização do aborto e até mesmo pelo sucesso em vendas no Brasil de livros como *Deus não é grande*, de Hitchens, ou *Deus, um delírio*, de Dawkins.

Ricardo Mariano (2011, p. 244-246), em artigo que empresta nome a este ponto, relaciona os conceitos de secularização e laicidade e destaca que ambos, de modo geral, buscam fazer uma diferenciação “entre esferas seculares e religiosas”, conquanto vários autores façam distinção entre estes termos, afirmando que o

⁵³ Disponível em: <<http://www.telegraph.co.uk/news/politics/9080452/Britain-being-overtaken-by-militant-secularists-says-Baroness-Warsi.html>>. Acesso em: 08 set. 2015. (Tradução nossa).

⁵⁴ Expressão utilizada, respectivamente, por Ricardo Mariano e Julia Miranda em: MARIANO, Ricardo. Laicidade à Brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v.11, n.2, p. 238-258, mai/ago. 2011. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9647/6619>>. Acesso em: 09 set. 2015. MIRANDA, Julia. A presença católica na esfera pública brasileira: para pensar o laicismo e o laicato. In: BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles (Orgs.). *Religião e Cidadania*. São Cristóvão: Editora UFS, 2011. p. 35-66.

conceito de laicidade tem uma delimitação mais precisa. Ele, portanto, define laicidade como aquela que:

Recobre especificamente à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas. Refere-se, histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto (MARIANO, 2011, p. 244).

Isto significa que a laicidade se caracteriza por estabelecer uma separação oficial ou legal entre as religiões e, portanto, também igrejas e Estado. Esta questão realmente gera uma discussão plausível, pois se no Brasil, de um lado, existe a separação entre religião e Estado com o respaldo jurídico desde o decreto de Marechal Deodoro em 1890⁵⁵, por outro lado, do ponto de vista político e cultural, ela não se mostra tão clara. Mariano (2011, p. 254) afirma que no Brasil predomina uma “quase laicidade”. A separação existe juridicamente, historicamente ela foi construída, no entanto na cultura, no cotidiano e quando se faz política percebe-se que a religião e sua teologia estão muito presentes. Ela tem forte poder na articulação de discursos, sobretudo de caráter moral e permanece como uma força motora de ordenação ética.⁵⁶

Joanildo Burity (2006, p. 208), em artigo que analisa a presença dos evangélicos na política estatal brasileira, bem como a questão dos votos dos evangélicos nas eleições de 2002, acaba por defender esta tese de que a separação

⁵⁵ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm>. Acesso em: 08 set. 2015.

⁵⁶ Em entrevista à revista reconhecidamente evangélica, *Cristianismo Hoje*, o filósofo Luiz Felipe Pondé, professor de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e também colunista do jornal *Folha de São Paulo*, toca em temas relacionados à secularização e as relações entre a religião, especialmente a evangélica, mas também a católica, antirreligiosos e o Estado brasileiro. Para ele, no Brasil, a religião influencia diretamente a política estatal e partidária, sobretudo no que diz respeito às questões éticas e morais, e comentando sobre a atualidade desta questão chega mesmo a dizer que “o enfrentamento do relativismo”, comum por parte dos evangélicos, “é bom para o debate público”. PONDÉ, Luiz Felipe. Entrevista com o professor e escritor Luiz Felipe Pondé: filósofo e cientista da religião analisa a religiosidade no Brasil e identifica qualidades na postura evangélica de combater o relativismo. *Cristianismo Hoje*, 06 nov. 2014. Entrevistas Nacionais. Disponível em: <<http://www.cristianismohoje.com.br/entrevistas/entrevistas-nacionais/ponde-entrevista>>. Acesso em: 24 set. 2015.

absoluta e estável entre religião e Estado nunca de fato aconteceu na história e muito menos a separação entre religião e política. Segundo Burity (2006, p. 208), “a separação acontece muito mais em termos de *secularização política*”, ou seja, a religião vai perdendo força determinante e o Estado vai ganhando autonomia, sem querer dizer, no entanto, que a religião está ou algum dia estará extinguida da política.

Burity (2009, p. 185) reconhece a significância da religião na sociedade brasileira e para a sua esfera pública, de maneira que até mesmo questiona o fato dela ser ignorada em alguns debates de dimensão política, para então defender que é possível analisar a presença da religião no espaço público, bem como é viável a articulação entre religião e política, inclusive reconhecendo que a religião tem agendas públicas específicas.

Para ele, esta relação entre religião e Estado, e religião e política devem ser reconhecidas, analisadas e trabalhadas, sendo que no caso brasileiro, ele não enxerga alguma evidência de que, por conta desta relação, haja ou esteja para haver alguma clivagem religiosa na política do Estado (BURITY, 2006, p. 179-201). Segundo Burity (2006, p. 209), o fenômeno contemporâneo da publicização da religião no ocidente não visa retirar a autonomia do estado e nem se configura em uma ameaça à democracia, pelo menos “não mais do que outras forças culturais e políticas perfeitamente seculares em operação nas democracias realmente existentes”.

Mário de França Miranda (2008, p. 200), caminhando em linha semelhante à de Burity, também nos aponta isto em seu comentário à obra de Taylor:

A história nos ensina que uma separação total dos dois âmbitos [religião e Estado] jamais se deu totalmente. A clareza da distinção conceitual não consegue uma realização histórica que a comprove. Na tentativa mais radical de erradicação da religião feita pela revolução francesa, a sociedade civil voltou a criar novos símbolos “sagrados”. Apesar do seu uso indevido, a expressão “dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mateus 22:21) não justifica uma separação da esfera espiritual e da esfera temporal do ser humano.

Isto significa que no caso brasileiro, por exemplo, apesar do Estado ser oficialmente laico a religião nunca deixou de contribuir ao debate para a construção de um Estado verdadeiramente democrático, não como uma voz que se impõe sobre as outras, mas como uma das vozes que contribuem para a construção deste Estado. Essa, ao que parece, seria a qualidade da Teologia Pública: de representar um discurso que se liga ao religioso, elaborado sistematicamente e reflexivamente, com preocupação social que se propõe a agir na interface entre igreja e sociedade civil, pela construção do bem comum na sociedade brasileira.

Neste sentido, vale lembrar o que ressaltou Mariano (2011, p. 253), religiosos e laicos têm defendido a laicidade do Estado, porém a interpretado de modos distintos. Os laicos defendem a laicidade como uma rígida separação entre Estado e religião, de maneira que esta teria total restrição de influência na esfera pública. Já os religiosos procuram defender uma laicidade num sentido mais lato, onde se há a separação jurídica e também a legitimação da influência religiosa no espaço público e no debate político.

A este respeito percebe-se também, como bem destacou Elisa Rodrigues (2013, p. 157), que “os modelos de laicidade também podem variar segundo os processos históricos e políticos específicos de formação dos Estados”. Isto implica dizer que, conquanto o Estado democrático brasileiro tenha sofrido maior influência teórica do modelo rígido de laicidade francesa, paradoxalmente ele variou deste, de acordo com as suas particularidades históricas e políticas específicas para um modelo mais flexível e de reconhecimento do religioso. Variações diversas que também ocorreram na formação de outros diversos estados democráticos, e que no caso brasileiro, deixou brecha para se considerar o desenvolvimento de uma Teologia Pública.

Rodrigues (2013, p. 157-160) dedica um ponto de seu artigo à temática do caso francês em comparação com outros países da Europa. Com base, principalmente em Philippe Portier, ela caracteriza o que seria a laicidade francesa, “uma separação rígida que não admite reconhecimento do fato religioso”, que se contrapõe a maioria dos outros países europeus, resguardada as suas peculiaridades. Estes têm como característica a adoção de um modelo de laicidade que se configura em termos de uma separação flexível, em que o Estado reconhece

o fato religioso e atua num “processo de desconfessionalização” permitindo a todos os cidadãos expressarem-se religiosamente “e exige das confissões que exerçam direitos e deveres”. Em alguns países como a Alemanha⁵⁷, por exemplo, chega mesmo a haver um sistema legal de “cooperação entre instituições religiosas e o Estado” com vistas ao bem comum da sociedade.

A partir disto, Rodrigues (2013, p. 165-170) defende que a laicidade à brasileira é mais flexível e reconhecadora do fato religioso na esfera pública, o que significa que no Brasil, a religião não saiu da esfera pública e ainda que haja a separação legal com o Estado, de maneira que existe autonomia entre ambos, as religiões conquanto não sejam nocivas à sociedade democrática “podem participar dos debates movidos em âmbito público, apresentando demandas, respondendo às questões e manifestando suas opiniões”. Segundo ela, portanto, a relação entre Estado e religião no Brasil não significa oposição nem simbiose, mas que “a religião integra o Estado como um de seus elementos fundantes e ao Estado cabe proporcionar aos cidadãos, condições para que possam compreender essa relação no processo histórico-político-social e cultural”, e para isto a escola seria um local adequado.

Novamente comentando a obra *Uma Era Secular*, Miranda (2008, p. 201) trabalha esta questão da relação entre religião e Estado mostrando como esta presença da religião na esfera pública já tem sido notada na atualidade numa perspectiva positiva para ambos:

Hoje já se reconhece que as religiões têm algo a oferecer à sociedade civil. São elas que denunciam a marginalização a que são condenados os mais pobres bem como as injustiças de políticas econômicas. São elas que oferecem uma esperança que sustenta e mobiliza os mais fracos. São elas que, livres de um dogmatismo doutrinário e impositivo, oferecem motivações e intuições substantivas (e não apenas funcionais) para as questões sujeitas ao debate público. São elas que, numa sociedade neoliberal e prisioneira de uma racionalidade funcional em busca de resultados,

⁵⁷ O caso alemão não é nosso foco aqui, no entanto queremos indicar um artigo recentemente publicado, onde foi feita uma análise das relações entre religião e Estado na Alemanha e foi sugerido a sua reflexão como adequada para se pensar estas relações no contexto brasileiro atual, até mesmo em se considerando a questão da teologia pública. SINNER, Rudolf von. Estado e Religiões: o exemplo da Alemanha. *Civitas*, Porto Alegre, v.14, n.3, p. 467-483, set/dez. 2014. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/16603/11878>>. Acesso em: 15 set. 2015.

desmascaram a frieza burocrática e tecnocrática apontando os efeitos devastadores de certas decisões. São elas que, para além das macro-soluções milagrosas, apontam para a responsabilidade de cada um e para a imprescindível rejeição de um individualismo cômodo, sem as quais a ética na vida pública ou o problema ecológico não serão solucionados. Aqui a sabedoria religiosa talvez possa ser mais eficaz do que muitos discursos dos tecnocratas.

É evidente que, apesar das possibilidades positivas do discurso religioso na esfera pública não se pode ter a ingenuidade de achar que não existem aqueles que se valem desta prerrogativa apenas em busca de seus interesses próprios e dos de sua instituição. Estes dificilmente contribuem para um debate franco e aberto que preze pela ética, respeito e cidadania, que pense na diversidade, na pluralidade dos direitos e na construção do bem comum.

É isto que nos aponta Ronaldo de Almeida (2012, p. 95-109) em artigo que explora o conflito midiático aberto assistido pelo Brasil no primeiro semestre de 2012 entre a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Mundial do Poder de Deus. Este artigo foi apresentado em uma mesa que tinha como tema “Mídia e Política: âmbitos da religião pública”. O debate acerca da Teologia Pública se aproxima desta noção de religião pública, pois, como explica Almeida (2012, p. 96, 104), esta remete ao interesse em atuar no espaço público tratando de temas controversos da moralidade pública, tais como o aborto e a homofobia, por exemplo, o que não era interesse de tais igrejas envolvidas no conflito. Percebe-se que estavam focadas apenas em seus interesses religiosos, políticos e econômicos.

Neste ponto é importante observar que o reconhecimento por parte da sociedade e do Estado quanto à importância e influência da religião e, mais precisamente, da noção de Teologia Pública na construção do bem comum, não significaria uma defesa da união oficial entre igreja e Estado ou algum tipo de teocracia moderna. Não é isto que a Teologia Pública defende como disse Sinner (2011b, p. 267), se aproximando da concepção tayloriana de esfera pública e explicando que a Teologia Pública é “(...) uma teologia separada do âmbito da política [estatal] num Estado secular de direito que reconhece plenamente a liberdade religiosa, no qual procura contribuir como parceira crítico-construtiva pelo bem comum”.

Portanto, a Teologia Pública, na linha do que defendeu Warsi na representação de sua religiosidade, não pretende ser alçada ao patamar de voz do Estado, mas influenciar democraticamente a sociedade e o Estado secular, inclusive politicamente, se manifestando na esfera pública para então ser debatida como uma força de opinião pública. Nesse sentido, religião e Estado tendem a ganhar quando se reconhecem e se permitem o livre debate sem que as fronteiras necessárias sejam usurpadas.

3.1.2 Teologia Pública na prática

Já foi mencionado no capítulo dois o fato de Stackhouse caracterizar vários teólogos da história como teólogos públicos, mesmo que a concepção teórica de Teologia Pública como trabalho na atualidade não existisse nas respectivas épocas, como o caso do pastor batista norte americano Martin Luther King Jr. Um ativista que viveu num grande período de segregação racial em seu país no século XX e que liderou um movimento de luta pacifista pelos direitos civis dos negros americanos, motivado e essencialmente baseado em sua fé religiosa, aplicou conceitos bíblicos de libertação para tratar da libertação dos negros norte-americanos do sistema de segregação racial.⁵⁸

Neste sentido, a luta de Luther King poderia ser considerada um exemplo de sucesso da Teologia Pública na prática. Ainda mais, o termo Teologia Pública é pensado a partir do viés cristão, no entanto, se este conceito for alargado poder-se-ia até dizer que a luta, também pacifista e altamente ancorada em princípios religiosos éticos e morais do hinduísmo, de Mahatma Gandhi pela independência da Índia fora um exemplo também bem-sucedido de Teologia Pública na prática, assim como os esforços atuais de Warsi que estão, de algum modo, influenciados pelo islamismo.

⁵⁸ A mais de duas décadas atrás já se produziu um artigo focado especificamente em Luther King e sua luta, relacionado à prática da teologia pública. Ver em: DOWNING, Frederick. Martin Luther King, Jr. As Public Theologian. *Theology Today*, Princeton, v.44, n.1, p. 15-31, 1987.

Foi visto também que Koopman considera que a Teologia Pública já foi praticada na África do Sul de muitas maneiras, especialmente quando aquele país também viveu o seu regime de segregação racial, o apartheid. Publicações, declarações públicas, marchas de protesto por educação, regeneração moral, políticas públicas, justiça econômica e social, programas de bem-estar e etc., que foram encorajados por motivos religiosos já seriam, então, Teologia Pública na prática. E, segundo Le Bruyns, após a queda do apartheid, o próprio incentivo do presidente Nelson Mandela à ação dos religiosos na esfera pública pode ser considerado um encorajamento a prática da Teologia Pública.

Também já foi assinalado a relação da Teologia da Libertação com a Teologia Pública e assim, como de algum modo, a Teologia da Libertação ou teologias libertárias também poderiam ser vistas como manifestações da Teologia Pública na prática. Ainda no Brasil, também foi mencionado a tentativa de Renders de mostrar que a prática da teologia metodista é na verdade uma Teologia Pública, além do esforço de Cavalcante em defender que a prática da vocação protestante é Teologia Pública, o que o levou a percepção de que o protestantismo brasileiro precisa resgatar esta sua vocação e colocá-la em prática no Brasil para o bem da sociedade.

Ademais disto que já foi exposto, a partir das publicações dos volumes dois, três e quatro da *Coleção Teologia Pública* (2012, 2014), pelas Faculdades EST e Editora Sinodal, ressalta-se também (1) o esforço de Rogério Link e Roberto Zwetsch em relacionar a questão indígena com a Teologia Pública, apontando, inclusive, históricas manifestações públicas da Igreja Católica Romana e da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB) em defesa de causas de povos indígenas brasileiros; (2) a tentativa de Euler Westphal e Volmir Fontana de mostrar o grande potencial de contribuição da Teologia Pública para os dilemas da bioética, visto que a própria teologia, segundo eles, foi importante para o nascimento da bioética; (3) o ativismo teológico em prol de causas ecológicas, fundamentado no que tem sido chamado de ecoteologia, que Willian Kaiser de Oliveira relacionou como Teologia Pública; (4) a colocação de Valburga Streck a respeito do HIV/AIDS como um desafio prático de ação cidadã para a Teologia Pública, segundo ela, já com algumas iniciativas exemplares. Este tema do HIV/AIDS é expandido no volume quatro da *Coleção Teologia Pública*, contando com artigos de outros autores em diálogo também com a realidade africana.

No entanto, o que se propõe agora é a identificação de casos mais pontuais, claros e específicos que sirvam de exemplos práticos da realidade da Teologia Pública em solo brasileiro. Sinner (2007, p. 59), em tentativa semelhante, ressaltando as dificuldades de tal empreendimento, aponta para seis exemplos advindos principalmente do catolicismo e sua influência no Estado brasileiro e na sua esfera pública no século passado.

O primeiro exemplo se refere ao cartão postal mais conhecido do Brasil, o monumento do Cristo Redentor inaugurado em 1931, localizado na cidade do Rio de Janeiro, que segundo Sinner, marca visivelmente esta influência da igreja católica sobre o Estado naquela época, que também ficou conhecida como um esforço católico por uma neocristandade. O segundo exemplo de Sinner se deu na década de 1970, no período do regime militar, quando frades dominicanos foram presos e dividindo cela com alguns ateus, começaram a realizar celebrações religiosas que se tornaram públicas. Outro exemplo também aconteceu no período militar com a criação do programa de “Educação Moral e Cívica” obrigatório nas escolas, quando também foi publicada por sua comissão de supervisão uma Oração pelo Brasil: “Ó DEUS onipotente, princípio e fim de todas as coisas, infundi em nós, brasileiros, o amor ao estudo e ao trabalho, para que façamos da nossa PÁTRIA uma terra de paz, ordem e grandeza. Velai, SENHOR, pelos destinos do Brasil!”. O quarto exemplo se configura mais próximo do final do século passado, a partir da atuação midiática e política da IURD (Igreja Universal do Reino de Deus), segundo Sinner, “uma igreja pública, contestadora e contestada”. O quinto exemplo colocado destaca a atuação no espaço público brasileiro de Movimentos e ONGs com claros fundamentos religiosos, com referência em especial ao MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra). Por último, Sinner lembra uma celebração ecumênica ocorrida no avião do então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, quando ele e diversos religiosos viajavam para o sepultamento de João Paulo II em Roma, no dia 7 de abril de 2005 (SINNER, 2007, p. 59-60).

Rodrigues (2013, p. 168-169), comentando ainda as relações entre religião e Estado no Brasil, também destaca o fato da presença de crucifixos e santos em exposição em repartições públicas e os trabalhos sociais em desenvolvimento no espaço público brasileiro, realizados a partir de motivações religiosas e reconhecidos pelo Estado, ilustrado no discurso de políticos que afirmam que estes trabalhos

“chegam onde o braço do Estado não chega”. Tais trabalhos sociais, como o da “*Cristolândia*” que visa, através da religiosidade, prevenir, recuperar e prestar assistência a dependentes e codependentes químicos, especialmente do crack, para reinseri-los a sociedade e a família⁵⁹, poderiam também ser vistos como Teologia Pública na prática.

Numa perspectiva mais crítica em relação ao Estado, se destaca também o trabalho da ONG *Rio de Paz*, filiada ao Departamento de Informação Pública da ONU (Organização das Nações Unidas), presidida por Antônio Carlos Costa, um pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil⁶⁰. No site da instituição consta a “pressão política e conscientização” como uma de suas frentes de atuação. Segundo o site: “Realizamos, periodicamente, protestos e manifestações, divulgamos fotos, promovemos lobby dos direitos humanos junto aos poderes estabelecidos, produzimos documentários e elaboramos abaixo-assinados”.⁶¹

Desta maneira, a ONG *Rio de Paz* se utiliza do discurso e ações estratégicas no espaço público para mobilizar a sociedade e junto dela moldar uma opinião pública que venha influenciar o Estado e sua política em áreas pertinentes como a segurança pública e assim se configura num exemplo atual de Teologia Pública em atuação na esfera pública brasileira.

A *Rio de Paz* tem ganhado grande projeção no cenário nacional, no entanto, outras instituições de influência religiosa cristã evangélica também têm atuado pelo Brasil com propósitos semelhantes. Visando estabelecer relacionamento entre estas instituições, foi criada no início da década passada a RENAS (Rede Evangélica Nacional de Ação Social). É interessante perceber na sua proposta disposta em seu site, as ideias que claramente configuram esta rede num exemplo prático do que

⁵⁹ Disponível em: <<http://www.cristolandia.org/#!quemsomos/c21kz>>. Acesso em: 22 set. 2015.

⁶⁰ Antônio Carlos Costa fundou esta ONG com clara motivação religiosa, fruto da sua leitura bíblica a partir de uma teologia da justiça social. Isto fica explícito em seu blog, disponível em: <<http://palavraplena.typepad.com>>. Acesso em: 22 set. 2015.

E também é corroborado por site cristão evangélico, disponível em: <<http://vigiai.net/artigos/fundacao-rio-de-paz-e-destaque-na-categoria-pela-cidadania-e-paz>>. Acesso em: 22 set. 2015.

⁶¹ Disponível em: <<http://www.riodepaz.org.br/frentes-de-atuacao/36/pressao-politica-e-conscientizacao>>. Acesso em: 22 set. 2015.

No site também é possível ter acesso a links para artigos e reportagens, fruto da cobertura da imprensa sobre as ações da ONG. Disponível em: <<http://www.riodepaz.org.br/imprensa/clipping/>>. Acesso em: 22 set. 2015.

está sendo proposto aqui como Teologia Pública. Segundo o site, a RENAS pretende:

Ser uma rede de alcance nacional, de relacionamento e ações entre as organizações, redes e igrejas evangélicas que atuam na área social na promoção e na defesa dos direitos humanos, no fortalecimento de políticas públicas, no empoderamento dos mais vulneráveis, proporcionando encorajamento, capacitação, articulação, mobilização, troca de experiências, informações, recursos e tecnologia social em benefício de uma sociedade mais digna, inspirados pelos princípios cristãos.⁶²

Seguindo a linha da RENAS, recentemente líderes evangélicos progressistas de variadas denominações se reuniram no Rio de Janeiro com o objetivo de formar uma rede de articulação entre aqueles evangélicos que defendem pautas mais progressistas para a sociedade brasileira, tais como direitos civis para homossexuais, flexibilização da política de drogas e descriminalização do aborto, em contraposição aqueles evangélicos que defendem e atuam em pautas mais conservadoras.⁶³

Este fato também revela uma das limitações dos evangélicos brasileiros de modo geral. Uma falta de unanimidade do que seria uma moral cristã para estes assuntos em debate, progressistas de um lado e conservadores do outro, estes aparentemente a maioria na chamada bancada evangélica presente no legislativo brasileiro. Mas, para além disto, nota-se nestas iniciativas e nesta disputa entre progressistas e conservadores manifestações claras do que seja a Teologia Pública na prática em plena atuação na esfera pública brasileira.

Um exemplo mais pontual do que foi teoricamente apresentado, a esfera pública tayloriana e a questão da Teologia Pública como um tipo de fazer teológico que abarca teologias diversas que se importam com questões públicas e que visam ao bem comum da sociedade, se deu com a Declaração⁶⁴ da Convenção Batista

⁶² Disponível em: <<http://renas.org.br/nossa-missao/>>. Acesso em: 22 set. 2015.

⁶³ Ver reportagem sobre este encontro em: TINOCO, Dandara. Evangélicos planejam ações para dar visibilidade a projetos de igrejas na área de direitos humanos: Movimento é reação a discurso contra temas como aborto, direitos para gays e tolerância religiosa. *O Globo*, Rio de Janeiro, 19 set. 2015. Religião. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/sociedade/religiao/evangelicos-planejam-aco-es-para-dar-visibilidade-projetos-de-igrejas-na-area-de-direitos-humanos-17541315>>. Acesso em: 20 set. 2015.

⁶⁴ Disponível em: <http://batistas.com/tema_do_ano/DECLARACAO_BATISTA.pdf>. Acesso em: 21 set. 2015.

Brasileira⁶⁵ a respeito do Decreto nº 8.243, de 23 de maio de 2014, no qual, como reza o artigo primeiro “fica instituída a Política Nacional de Participação Social - PNPS, com o objetivo de fortalecer e articular os mecanismos e as instâncias democráticas de diálogo e a atuação conjunta entre a administração pública federal e a sociedade civil.”⁶⁶ A CBB através da declaração publicada na internet e divulgada em redes sociais virtuais se manifestou contra este decreto e, na qualidade de representante de uma parte da sociedade elaborou um discurso fundamentado na dignidade da pessoa humana e numa moral cristã. Nesse documento expressou a necessidade de lisura nas gestões públicas para o fortalecimento do ideal de democracia (em conformidade com ramos do protestantismo histórico) e zelando pela formação da opinião pública a respeito deste Decreto. Entende-se esse exemplo como uma forma de representação religiosa, Teologia Pública, atuando na esfera pública, como proposta por Taylor.

Semelhante a esta ação da CBB, em 2011, a ABIEE (Associação Brasileira de Instituições Educacionais Evangélicas), por conta de que estava tramitando no Senado Federal o Projeto de Lei da Câmara nº 122/2006 (Projeto de Lei nº 5003/2001), que criminalizaria “toda e qualquer manifestação contrária à orientação sexual da homossexualidade”, entregou ao deputado João Campos, líder da Frente Parlamentar Evangélica na ocasião, a *Carta de Brasília: Manifesto em favor das liberdades de pensamento, consciência, expressão e crença*. Como assinalou Augustus Nicodemus, que reproduziu o teor do Manifesto em seu blog, “as entidades e igrejas que assinaram o Manifesto congregam aproximadamente 8 milhões de pessoas, entre alunos, professores e membros”⁶⁷, e desta maneira, tal manifesto

⁶⁵ Também identificada pela sigla CBB, órgão máximo da denominação evangélica Batista no Brasil, representando cerca de 1.350.000 fiéis e como instituição existe desde 1907, servindo às igrejas batistas brasileiras como sua estrutura de integração e seu espaço de identidade, comunhão e cooperação. Disponível em: <http://batistas.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=10>. Acesso em: 21 set. 2015.

⁶⁶ BRASIL. Decreto nº 8.243, de 23 de maio de 2014. Institui a Política Nacional de Participação Social – PNPS e o Sistema Nacional de Participação Social – SNPS, e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 26 mai. 2014. p. 6-8. Disponível em: <<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=26/05/2014&jornal=1&pagina=6&totalArquivos=172>>. Acesso em: 21 set. 2015.

⁶⁷ Disponível em: <<http://tempora-mores.blogspot.com.br/2011/06/o-manifesto-de-brasilia-sobre-liberdade.html>>. Acesso em: 24 set. 2015.

Veja o conteúdo do Manifesto na íntegra no site da ABIEE, disponível em: <<http://abiee.org.br/images/Manifesto%20em%20favor%20das%20liberdades.pdf>>. Acesso em: 24 set. 2015.

também representa o que seria, num viés cristão evangélico mais conservador, a Teologia Pública na prática.

Na área da educação também se nota referências à prática da Teologia Pública na atualidade. Na verdade, segundo João Décio Passos (2011, p. 64), foi a partir do reconhecimento da teologia como um curso superior por parte do MEC (Ministério da Educação) que ela passou a poder ser considerada como, de fato, pública. Passos afirma que a teologia

adquire cidadania plena quando pode apresentar-se como conhecimento dentro das instituições de ensino superior, particularmente dentro das universidades, lugar regular, senão genético, de exercício da comunidade científica e lugar autorizado da divulgação e titulação científica, segundo a legislação pública educacional. Nesse espaço acadêmico, a teologia adquire *status* de conhecimento, de fato legítimo e legal. É quando se pode falar, propriamente em Teologia Pública. É particularmente no espaço público das instituições de ensino que abrigam as ciências legítimas e legalizadas que a teologia se torna cidadã e poderá ser ouvida socialmente.

Isto significa que para Passos, na prática mesmo, a teologia só se tornou pública quando, reconhecida e legalizada pelo Estado, adentrou definitivamente as universidades. Passos e Afonso Maria Ligorio Soares (2011) organizaram uma obra contando com artigos de diversos autores que trabalham justamente esta caminhada da teologia como uma área do conhecimento que veio a ter, e este processo prossegue em contínuo desenvolvimento, reconhecimento acadêmico e status de pública, e quais as implicações desta realidade. Neste sentido, Soares (2011, p. 288, 289) é categórico ao afirmar que “a teologia é benéfica à sociedade” que o Ocidente idealiza e não há nada mais inteligente que ter a teologia “em nossas universidades e na vida pública em geral”.

Por último, mas ainda na área da educação, a questão do Ensino Religioso nas escolas públicas brasileiras, assegurada pela constituição de 1988, tem sido matéria de grande debate na atualidade. Segundo Remí Klein (2012, p. 106, 102), citando Jacobsen, em artigo que trata sobre esta questão, “em relação ao Ensino Religioso nas escolas, a Teologia Pública se propõe a ‘educar para a esfera pública: inferências político-pedagógicas para a dialogicidade da teologia’, ou seja, o Ensino

Religioso como um espaço de Teologia Pública”, que contemple as teologias referentes à diversidade cultural religiosa do Brasil.

Este debate tem se mostrado caloroso na atualidade. Recentemente, mais precisamente no dia quinze de junho de 2015, foi realizada em Brasília uma audiência pública sobre este assunto. O ministro do STF (Supremo Tribunal Federal) Luís Roberto Barroso, atual relator da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4439⁶⁸, quem convocou e abriu a audiência, observou que eram duas as linhas a serem defendidas. Uma que o Ensino Religioso fosse confessional e outra que fosse não confessional.⁶⁹

Ao todo foram trinta e um líderes representando variadas instituições religiosas e laicas que expuseram seus pensamentos sobre a temática. Surpreendentemente, alguns defenderam o não Ensino Religioso nas escolas públicas, algo que nem estava em pauta, mas a maioria acabou por defender um Ensino Religioso não confessional nas escolas públicas.⁷⁰ No entanto, independente do resultado, o que se ressalta aqui é a realidade do debate e os envolvidos nele e como ele se processou. Uma indicação clara do que seria, na prática, a Teologia Pública em atuação na esfera pública num contexto da laicidade à brasileira, e como ela pode contribuir para a contínua construção do Estado democrático brasileiro e o bem comum da sua sociedade. O que se revela na fala do ministro Barroso ao término da audiência: “Pessoalmente saio daqui muito mais capaz de equacionar as questões tratadas no processo do que antes da audiência”.⁷¹

3.2 O papel da Teologia Pública na esfera pública

⁶⁸ ADI proposta pela Procuradoria Geral da República em 2010 com intuito de estabelecer que o ensino religioso nas escolas públicas se dê apenas em caráter não confessional. ADI disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/geral/verPdfPaginado.asp?id=635016&tipo=TP&descricao=ADI%2F4439>>. Acesso em: 05 nov. 2015.

⁶⁹ Veja a notícia com o resumo da palavra de abertura do ministro no site do STF. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=293563&caixaBusca=N>>. Acesso em: 05 nov. 2015.

⁷⁰ No canal do YouTube do STF você pode conferir os links para os vídeos das 31 apresentações na íntegra. Disponível em: <<https://www.youtube.com/playlist?list=PLippyY19Z47szGoKQPqGn7Hp4TnpkcDkR>>. Acesso em: 25 set. 2015.

⁷¹ Veja declaração do ministro na página de notícias do site do STF. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=293673>>. Acesso em: 25 set. 2015.

Nesta última parte deste trabalho, se desenvolverá de modo conclusivo que funções a Teologia Pública tem procurado ou deveria procurar observar enquanto presente na esfera pública. Até aqui ficou claro que, ainda que se viva em uma era secular, a religião não foi totalmente relegada à vida privada das pessoas e, na verdade, continua exercendo forte influência em suas vidas públicas e, por conseguinte, na própria esfera pública. Isto é realidade no contexto brasileiro, o que se evidencia na sua vivência de laicidade muito própria, de maneira que a ideia de uma Teologia Pública no Brasil tem sido, de algum modo, praticada e exigido reflexão.

Vários autores nos ajudaram nesta compreensão, mas especialmente Rudolf von Sinner, expoente da Teologia Pública no Brasil, e Charles Taylor que com grande ímpeto levantou a discussão acerca da secularização, o que incide diretamente na questão da religião e a esfera pública. As ideias taylorianas têm sido amplamente estudadas em outros países do ocidente e pouco debatidas ainda no Brasil, de maneira que a opção por Taylor contribui para a ampliação do debate teórico sobre a esfera pública brasileira.

Antes de prosseguir, é importante ainda ressaltar que este trabalho não visou defender a Teologia Pública, nem qualquer uma das suas possíveis manifestações, ou modelos, posições e conceitos que são caracterizados como Teologia Pública. Mas sim, pretendeu mostrar que a Teologia Pública presente em outros países, de algum modo, já é também uma realidade em solo brasileiro, de maneira que a sua discussão vem se tornando uma necessidade, sobretudo no Brasil, onde as relações entre a religião e Estado, e entre a religião e a política na esfera pública são muito peculiares e flexíveis, tornando-se um campo fértil para a Teologia Pública.

Como já foi colocado, há uma diversidade de agendas públicas e teologias éticas, morais e políticas dentro do cristianismo e mesmo dentro do cristianismo protestante, que são frutos de suas leituras do mundo, da tradição eclesiástica e da Bíblia, que de modo bem generalizado podem ser divididas em leituras mais liberais ou mais fundamentalistas. No entanto, para além do conteúdo mais fundamentalista ou liberal que uma Teologia Pública possa assumir, o intuito aqui é elencar algumas

funções que ela tem procurado cumprir como sendo pública, especialmente três, que são elas as funções dialógica, profética e cultural.

3.2.1 Função dialógica

Na já citada entrevista de Taylor à revista *Die Press* (2007), ele afirma: “nós todos devemos ser capazes de entender-nos com esse pluralismo insistente. Pessoas que pensam de maneira bem diversa vivem hoje na mesma rua. Somente por isso já devemos permanecer em diálogo com elas.”

Na sua tese sobre educação e autenticidade em Charles Taylor, também já mencionada aqui, Rogério Foschiera, ainda que tendo um objeto de estudo diferente, conclui com uma ideia que pode ajudar na compreensão do que seria esta função dialógica da Teologia Pública. Segundo ele, religiosos e não religiosos buscam, de algum modo, pelo sentido e isto é inevitável. Em suas palavras, “que uma pessoa ou uma instituição tenha uma opção de sentido explícita não é problema, o problema é quando essa opção se torna obrigatória para todos ou quando deixa de ser retomada, aprofundada e explicitada” (FOSCHIERA, 2008, p. 252).

O que Foschiera, sob bases taylorianas, parece querer dizer é que não há opção, ideia ou teologia que deva ser imposta forçosamente a outros. É legítimo, viável e, pode-se dizer, até necessário numa democracia se ter pessoas e/ou instituições com posições divergentes uma das outras, mas o que não pode haver é imposição deliberada destas posições a outrem. Neste sentido que se requer da Teologia Pública uma disposição e capacidade para o diálogo com outras vozes presentes na esfera pública.

Koopman (2011, p. 77) afirma mesmo a necessidade de, numa sociedade democrática, os cristãos e suas teologias estarem abertos a fazerem acordos que sirvam para a promoção do bem comum. Paul Tillich (1985, p. 22), quando defende que toda a pessoa tem fé, mesmo que seja uma fé em “nada”, chega também a lançar bases sobre esta questão. Segundo ele,

Na maioria dos países o Estado tem diante de si diversas comunhões de fé e nem terá a capacidade de impor uma certa confissão a um povo inteiro. A união do espírito de tal sociedade é então garantida por aquilo que as diversas confissões têm em comum e por tradições e instituições reconhecidas por todos os cidadãos. Esses bens comuns podem ter caráter mais secular ou mais religioso. Mas em todos os casos eles são fruto de uma fé.

Neste sentido colocado por Tillich, o papel da Teologia Pública seria buscar dialogicamente compreender que são estes bens comuns. Assim, a ideia da Teologia Pública como tendo uma função dialógica diz respeito a sua necessidade de promover e participar das discussões e debates na esfera pública sobre os mais variados temas que lhe são pertinentes sempre com vistas ao bem comum da sociedade.

De uma maneira que corrobora também para se pensar a dialogicidade da Teologia Pública, David Tracy (2012, p. 29-51) argumenta sobre três formas de discurso público⁷² pelos quais a teologia sendo pública interage, ou pelo menos, deveria interagir na esfera pública. Na primeira forma a voz teológica debate com as outras vozes com base na arguição racional dialética, característica da modernidade. Esta seria, segundo Tracy, a única maneira vista por Habermas, mesmo atualmente, para a religião “ser geradora de verdade” na esfera pública.

Na segunda forma a voz teológica se utiliza da hermenêutica e dialoga com os clássicos da religião, o que Tracy (2012, p. 33-44) também vê como uma maneira legítima de se gerar conteúdo para o diálogo na esfera pública e cita os exemplos de Dorothy Day, Martin Luther King Jr. e Dietrich Bonhoeffer. Segundo ele, “todas as pessoas razoáveis (não só os crentes) podem, em princípio, fazer parte da conversação ampla com um clássico religioso (...) de todas as tradições, [que também] são candidatos ao desvelamento de alguma verdade na esfera pública”.

A terceira forma de discurso público defendida por Tracy (2012, p. 44) diz respeito às realidades que se transpõem aos limites da razão, ou seja, o incompreensível, inefável, místico, que para ele, tem sim valor público, sendo este

⁷² Utilizamos aqui “discurso público” como tradução do termo “publicness” amplamente usado por Tracy, no entanto, sabemos que são muitas as suas possíveis traduções: razão, índole, transparência, caráter, ou, a rigor, “publicidade”. Mesmo na tradução deste artigo para o português muitas vezes é mantida a expressão original: “Publicness”.

um paradoxo defendido por ele: “a esfera pública necessita da ajuda de realidades além da razão pública”.

Neste sentido é importante entender que diálogo é “uma via de mão dupla”, ou seja, implica fala, mas também escuta, onde ninguém tem privilégios iniciais e se contemple a liberdade de expressão, o respeito pelo diferente e a igualdade de condições. Nesta direção que Sinner (2011a, p. 27) enfatiza que “o respeito pela alteridade, o reconhecimento da diferença e o direito de ser diferente são essenciais”, e que, portanto, para ser realmente dialógica a Teologia Pública deve desenvolver uma “hermenêutica sensível ao outro”.

Desta maneira, uma teologia que se proponha ser pública, utilizando-se da razão dialética para o debate, ou mesmo que se utilize de discurso público motivado pela mística, ou pela hermenêutica de seus clássicos, não pode se impor, mas sim participar do diálogo ouvindo os outros com respeito e sensibilidade, buscando soluções para o bem comum da sociedade e tolerância mútua para quando denominadores comuns não sejam possíveis e assim, como afirma Zabatiero (2012, p. 52), “uma teologia elaborada dialogicamente, como expressão do discernimento cristão, será, enfim, Teologia Pública.”

3.2.2 Função profética

O profeta segundo a tradição judaico-cristã, e também entre outros grupos religiosos, é geralmente aquele que fala a partir de visões acerca do futuro, por isso chamado algumas vezes também de vidente ou adivinho, ou também aquele que fala em nome de Deus, ou seja, aquele que anuncia a vontade divina a uma pessoa ou a certo grupo de pessoas e até mesmo a todo o mundo. Por esta razão, ao longo da história, profetizar também acabou se tornando sinônimo de denúncia contra as injustiças, pobreza e todo tipo de males que há na Terra, bem como uma forma de oferecer esperança para tais problemas denunciados, segundo a compreensão do segmento religioso que o profeta representa.

Assim, de alguma maneira, uma função profética para a Teologia Pública está relacionada com a terceira forma de discurso público, baseado no conhecimento místico, defendida por Tracy (2012, p. 47). Para ele, o “conhecimento místico-profético encontra-se, cada vez mais, sob a rubrica precisa do pensamento pós-moderno”, e deveria sim fazer parte direta da esfera pública. Afirma ele ainda que até mesmo “Max Weber (ao contrário de Durkheim) defendeu a necessidade ocasional de profetas na esfera pública de qualquer sociedade”.

Recentemente o deputado federal Cabo Daciolo protagonizou cena que pode ser pensada como um exemplo do que esta proposta de Tracy abre possibilidade. Em sessão ordinária na Câmara dos Deputados Federais utilizou-se abertamente de conhecimento místico-profético para, em discurso inflamado, denunciar o, então, presidente da Câmara, Eduardo Cunha.⁷³

Sem dúvida alguma, a utilização deste tipo de conhecimento místico na esfera pública, sobretudo dentro do Congresso Nacional, seja por qualquer segmento religioso gera muito questionamento, controvérsias e possibilidades para o debate, no entanto não é precisamente a este aspecto do profetismo que a Teologia Pública de vertente sul africana e também brasileira tem enfatizado. Quando se fala em uma função profética na Teologia Pública brasileira se pensa sim na sua tarefa de denunciar e agir contra as injustiças, desigualdades sociais e pobreza, além do desafio ecológico, entre outros.

Foi nesta perspectiva que Oliveira (2012, p. 130) também interpretou Nico Koopman. Segundo ele, “Koopman considera o discurso profético como denúncia e esperança utópica essenciais à Teologia Pública”, de maneira que relaciona este “aspecto profético da Teologia Pública” como um ponto de aproximação para a defesa de sua “ecoteologia da libertação.”

Certamente a Teologia da Libertação que hoje, especialmente na figura de Leonardo Boff, tem se dedicado a questão ecológica, e também outras teologias libertárias já mencionadas anteriormente são caracteristicamente carregadas deste

⁷³ Sessão Plenária da Câmara dos Deputados Federais de 21 nov. 2015, transmitida pela TV Câmara e divulgado em parte em rede social, disponível em: <<https://www.facebook.com/bruno.duarte.315428/videos/798577083586745/>>. Acesso em: 30 set. 2015.

profetismo como denúncia e esperança, e a Teologia Pública como consequência e abarcando essas teologias também ganhou esta função profética numa perspectiva de denúncia e esperança.

Assim, a Teologia Pública tem se ocupado em fazer uma leitura da sociedade e seu meio ambiente em que está inserida, uma espécie de crítica interna, com vistas a se denunciar injustiças e desrespeitos e oferecer esperança para um futuro melhor, mesmo que este possa aparentemente ser utópico. É a partir desta perspectiva que Soares (2011, p. 287-289) defende a contribuição social que a teologia, com sua fala crítica, pode prover estando presente na esfera pública.

Para Soares (2011, p. 287), este elemento crítico da teologia é relevante, pois “põe em questão o sistema de crenças usual da cultura/sociedade a qual pertence”. Neste sentido, que também Sinner (2011a, p. 33) afirma ser parte fundamental da Teologia Pública a tarefa de “falar com franqueza o que é próprio da fé cristã e lutar pelo bem comum, falando especialmente naqueles momentos em que muitos se calam por oportunismo”.

Isto significa que dentro desta função profética abrange-se também uma característica marcante da Teologia Pública: a criticidade. Esta, advoga Sinner (2011b, p. 265-267), em concordância com Soares, inclui também a autocrítica e não é “desconstrutiva”, mas sim construtiva e com vistas ao bem comum. Segundo Sinner (2011b, p. 274), esta característica crítica e autocrítica da Teologia Pública não é em si uma novidade, pois de igual forma, existe esta tradição na própria história da teologia.

Saber ler a sociedade e seu meio requer, de fato, habilidade crítica, o que segundo Zabatiero (2012, p. 56-57) é uma tarefa que deve relacionar o presente ao passado e imaginar possíveis futuros, não dizendo respeito, portanto, apenas ao apontamento de acertos e erros, mas indo além disto, através da compreensão e descrição de situações, ações, valores, instituições, etc.

Para Zabatiero (2012, p. 56, 43) o elemento crítico no profetismo público teológico é fundamental, sendo por este meio que de fato, a exemplo do Cristo bíblico, “a teologia se constitui como serviço e não como discurso do poder”. Desta

maneira, a Teologia Pública cumpre sua vocação profética, inclusive fazendo jus ao princípio protestante tillichiano, que tem a criticidade como característica essencial.

3.2.3 Função cultural

De início, é importante salientar que ao se tratar de cultura aqui se está pensando na perspectiva traçada por Clifford Geertz (2008, p. 66) em sua obra *Interpretação das Culturas*, onde ele caracteriza a cultura não como sendo um conjunto de regras, técnicas ou objetos, mas como “um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”, isto é, a cultura caracteriza-se pela elaboração de símbolos e de sentido.

Nesta perspectiva, a cultura é vista de modo mais amplo o que aumenta as suas possibilidades de relação com a religião e a própria Teologia Pública. Esta é também uma das bases sobre as quais Iuri Andréas Reblin (2012, p. 181-200) tem relacionado teologia, arte e cultura e, então, desenvolvido o que ele tem chamado de Teologia do Cotidiano, “a expressão de um ‘senso teológico comum’ diluído na vida cotidiana, alimentado por um imaginário religioso e compartilhado por uma coletividade”, que segundo o próprio Reblin, poderia se enquadrar também como uma preocupação da Teologia Pública.

Deste modo, Reblin lança luz sobre o aspecto cultural envolvido nas ações público teológicas, algo que pode ser visto também na já mencionada audiência pública, que recentemente ocorreu em Brasília, para discutir acerca do ensino religioso confessional ou não confessional nas escolas públicas. O ministro Barroso deu importantes declarações após o término desta audiência, onde se pode inclusive perceber a defesa de um princípio basilar usado para fundamentar este trabalho: a religião está presente e é relevante para a esfera pública, principalmente a brasileira. E uma das falas do ministro diz respeito exatamente ao aspecto cultural que envolve as diversas religiosidades também presentes em solo brasileiro. Ele afirmou: “o

mundo pós-moderno ainda conserva a religião como expressão cultural importante.”⁷⁴

Assim, pensar a Teologia Pública como tendo uma função cultural é pensa-la como expressão cultural de uma fatia considerável da sociedade. Esta fatia seria a cristã, ainda que como já foi mencionado, são muitos os segmentos religiosos distintos que se consideram cristãos e mesmo nas duas maiores divisões que há no ocidente, o cristianismo católico romano e o cristianismo evangélico, há também grandes diferenças dentro destes ramos. É verdade que dentro do catolicismo romano as diversidades são bem menores, por conta de sua solidez institucional, do que no evangelicalismo oriundo da Reforma Protestante, onde as diversidades são enormes.

No entanto, mesmo o cristianismo estando multifacetado na contemporaneidade, Luis Rivera Pagán (2003, p. 58) assevera seu incontestável valor cultural, “nenhum tratamento acadêmico das manifestações criadoras das culturas latino-americanas pode reclamar integridade se não incorpora a importância central que nelas tiveram a fé cristã e seus textos sagrados”.

Isto significa que a teologia cristã tem sua relevância não apenas como expressão cultural, mas também como produção cultural. Tillich trata deste tema com profundidade em sua obra *Teologia da Cultura* (2009), onde relaciona religião e cultura apontando a religião como base para a produção cultural. Mais recentemente, Ângelo Cardita (2011b, p. 219) também aborda este assunto rapidamente afirmando que a produção cultural é o contexto próprio da teologia e não o restritamente doutrinal-confessional.

Também Tracy (2012, p. 45), quando defende as formas de discurso público valorosas para a esfera pública lança luz sobre esta questão e especialmente falando sobre a segunda forma de discurso público baseado na hermenêutica dos clássicos da religião, especialmente os cristãos, afirma que eles “fornecem novos recursos culturais”, sendo sim matéria prima de produção cultural para a esfera pública. Ou seja, as religiões de modo geral são uma das grandes produtoras de

⁷⁴ Veja declaração do ministro na página de notícias do site do STF. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=293673>>. Acesso em: 05 nov. 2015.

cultura de um povo e quando se trata do ocidente a matriz cristã católica romana e protestante, mesmo na sua diversidade, tiveram e continuam a ter papel fundamental.

De certa forma este foi um pensamento que Charles Taylor (2010, p. 903-906) também defendeu e usou de base em toda *Uma Era Secular*, como ele deixa claro no epílogo de sua obra. No caso dele fazendo referência vital e primária especificamente à Reforma e as consequências que ela desencadeou ao longo da história, que então somado a outros elementos vieram produzindo e continuam a exercer efeitos profundos no imaginário e na realidade sócio cultural ocidental.

Neste sentido, a Teologia Pública, enquanto discurso público da fé cristã desempenha uma função cultural na arena pública quando se expressa interpretando e promovendo a prática e os saberes de um contingente significativo da sociedade e quando vivencia e defende sua fé produzindo cultura para esta esfera pública, o que se manifesta não somente através das artes e da prática cotidiana, mas também da influência no pensamento e imaginário social do povo. Portanto, a expressão e a produção cultural como aspectos desta função da Teologia Pública se relacionariam como num círculo vicioso, uma alimentando a outra constantemente.

Por último, é importante ressaltar que quando se está dizendo que a expressão e produção cultural são aspectos de uma função cultural da qual a Teologia Pública tem se caracterizado não significa dizer que ela tem sido estritamente unilateral, pois pela sua função dialógica ela conversa com outras culturas e até mesmo se reinventa, e por ser profética tem defendido causas de minorias como a dos indígenas, por exemplo, o que fica claro nos seus esforços de promover a interculturalidade⁷⁵, o que também revela o entrelaçamento entre as funções ora elencadas aqui.

⁷⁵ Esses esforços ficam bem visíveis na seção de três capítulos dedicados a esta temática publicados no quarto volume da Coleção Teologia Pública. Ver em: BRUYNS, Clint Le; BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch; SINNER, Rudolf von (orgs.). *Teologia Pública: no Brasil e na África do Sul – Cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*. Coleção Teologia Pública, v.4, São Leopoldo: Sinodal, 2014. p. 202-269.

3.3 Conclusões

Neste último capítulo, percebeu-se que o conceito tayloriano de esfera pública incide diretamente nas relações entre religião e Estado e a questão da laicidade mais propriamente dita. Para Taylor a esfera pública é secular, no entanto, também compreende o debate entre as diversas religiões e não religiosos com suas linguagens, sendo assim também inclusiva. Assim que, a partir desta prerrogativa, a Teologia Pública poderia encontrar o seu lugar e contribuir para a formação da opinião pública, que segundo Taylor, é o que legitima o Estado.

Entretanto, a luz de evidências empíricas do caso brasileiro, notou-se também que o caráter extra político da esfera pública tayloriana tem limitações, razão pela qual o conceito de política havia sido anteriormente ampliado. Ou seja, política não é aquela feita somente pelo Estado, mas os religiosos e não religiosos na esfera pública também fazem política e atuam politicamente.

Considerando as relações entre religião e Estado e religião e política, o foco se voltou para a realidade brasileira, onde se percebeu peculiaridades na sua experiência de laicidade. No Brasil, conquanto haja a separação legal entre religião e Estado, na prática se percebe uma flexibilidade entre ambos, de maneira que a religião jamais saiu definitivamente da esfera pública, pelo contrário, sempre contribuiu e muito provavelmente continuará contribuindo para o debate em prol da construção de um Estado verdadeiramente democrático e que vise o bem comum da sociedade brasileira.

Posteriormente, foi mostrado como a Teologia Pública tem procurado ocupar este espaço público propiciado por esta laicidade à brasileira e assim representar um discurso que se liga ao religioso, elaborado sistemática e reflexivamente, com preocupação social que se propõe a agir na interface entre igreja e sociedade civil. Exemplos da prática da Teologia Pública no cenário brasileiro foram mencionados e conclusivamente foram apontadas as funções dialógica, profética e cultural, que se relacionam e por vezes podem se imbricar ou imiscuir-se uma as outras, que a Teologia Pública tem procurado ou deveria procurar observar enquanto presente na esfera pública. Por ser dialógica a Teologia Pública além de falar, deve

respeitosamente ouvir as diversas outras vozes presentes na esfera pública; em sendo profética a Teologia Pública faz opção pelos mais pobres e menos favorecidos, estando comprometida com as causas das minorias, das injustiças sociais e do meio ambiente; e pela sua função cultural, como que por um círculo vicioso, expressa e produz cultura na esfera pública.

CONCLUSÃO

Esfera pública e Teologia Pública desde o nome estão relacionadas. Ambos conceitos e a relação entre eles configuraram a temática desta pesquisa. A noção de esfera pública já vem sendo amplamente debatida no Brasil, no entanto, principalmente a partir da perspectiva de Habermas, sobretudo, exposta na sua obra *Mudança Estrutural na Esfera Pública*. Por esta razão, tendo a noção habermasiana como contraponto reflexivo, outro autor, e a sua perspectiva de esfera pública, foi tomado como base, Charles Taylor.

Isto significa que este trabalho cumpre também uma dupla função: a de ampliar o debate no contexto brasileiro acerca do assunto Teologia Pública e, a de compreender Charles Taylor e suas contribuições para a reflexão sobre a relação entre religião, especialmente a cristã, e o Estado brasileiro. Temas que têm sido estudados no Brasil, no entanto, ao que parece, não com o prestígio que recebem em outros países do Ocidente.

O primeiro capítulo foi dedicado a situar e problematizar o conceito de esfera pública de Charles Taylor a partir do seu pensamento como exposto em sua principal obra, *Uma Era Secular*. Notou-se que, conquanto, para Taylor, a esfera pública tenha um caráter secular, ela é também inclusiva. Ou seja, apesar de Taylor estar carregado de referenciais modernos, ele concebe como sendo natural a presença da religião na esfera pública sem nem ao menos requerer a tradução da linguagem religiosa para uma linguagem secular. Para Taylor a esfera pública é um espaço comum aberto a todos, onde se discute temas de interesse comum que levam a conclusões que se tornam opiniões públicas que, então, legitimam ou não o governo do Estado e neste sentido, a esfera pública tem também um caráter de disputa e legitimação.

Atrelado à noção de esfera pública e o seu pano de fundo, a questão da secularização, a compreensão do que seja religião e política se mostrou de fundamental importância para o desenvolvimento da pesquisa. No que diz respeito à religião, a visão universal transcendental de Taylor foi contraposta a visão “local” de Asad e imanente de Rubem Alves, e a partir de Tillich chegou-se à conclusão de

que, independentemente de ser uma experiência universal, local, transcendente ou imanente, a religião ou “não religião” para o indivíduo crente é algo que faz parte da constituição do seu ser, ou seja, religião e ser são inseparáveis, logo, ela se faz presente na esfera pública. Acerca da política, na perspectiva tayloriana, ela estava limitada à esfera estatal, no entanto, através de autores como Arendt e Panotto se percebeu que podia haver política também na esfera pública, se política fosse entendida como algo que é essencial do ser ou das relações entre os seres humanos e esta ampliação de conceito pareceu ser mais interessante para se pensar a relação entre religião e política no contexto brasileiro.

Sendo a esfera pública um espaço aberto a religiosidades e ações políticas, refletir sobre as possibilidades e limites da atuação da religião na arena pública e suas capacidades políticas se tornou uma necessidade. De fato, a questão da presença da religião, sobretudo a cristã, no espaço público se revelou o fio condutor desta pesquisa. Desta maneira é que foi possível compreender a Teologia Pública como manifestação da inteligência da fé, no caso cristã, especialmente protestante, pretendendo ocupar este espaço de reflexão na sociedade contemporânea.

O capítulo dois iniciou com uma situação histórica da Teologia Pública, tendo Rudolf von Sinner como seu principal expoente no Brasil. Foram apontadas as duas principais escolas de Teologia Pública que influenciam o Brasil: a norte-americana, especialmente com Tracy e Stackhouse, que mais preocupada em desmarginalizar a teologia, tem enfatizado a apologética com critérios, métodos e argumentos de pretensões universais, ou seja, aparentemente acessíveis a todos; e a sul-africana, tendo Koopman e Le Bruyns servindo de base neste trabalho, que mais preocupada com a questão da cidadania e em ajudar a construir, promover e consolidar uma transformação moral na esfera pública da África do Sul, ganhou ênfase muito mais contextual do que nos Estados Unidos.

Notou-se que a Teologia Pública brasileira, muito influenciada pela Teologia da Libertação e pelo que Cavalcante chamou de vocação protestante do protestantismo, tem dialogado muito mais com a abordagem contextual sul-africana e deste modo tem se caracterizado por ser uma teologia de dimensão cristã, que procura compreender analiticamente a presença e a prática do cristianismo e suas teologias na esfera pública, bem como oferecer contribuições para o bem comum

neste espaço público. Portanto, a Teologia Pública brasileira, ainda que não reconhecida por todos os segmentos cristãos, seria como um tipo de fazer teológico que se preocupa com a práxis da religião (cristã), da ética e da cidadania com vistas ao bem comum na esfera pública, podendo abarcar também teologias diversas, desde que se preocupem e atuem em questões relevantes para a esfera pública.

Por último, o capítulo que é dedicado mais diretamente à reflexão do que significa no contexto brasileiro fazer e se pensar Teologia Pública a partir do conceito tayloriano de esfera pública. Para Taylor, a esfera pública é secular e também inclusiva, sendo aberta ao debate entre as diversidades religiosas e laicas, inclusive com suas linguagens próprias, de maneira que, por este espaço, a Teologia Pública encontra o seu lugar e, então, contribui para a formação da opinião pública, que segundo Taylor, é o que legitima o Estado.

Esta concepção incide diretamente na questão das relações entre religião e Estado e da laicidade mais propriamente dito. No Brasil, há a separação oficial entre religião e Estado, no entanto, o que se nota na prática são fronteiras muito porosas, de maneira que a laicidade à brasileira é bem flexível, pois a religião jamais deixou, de fato, de influenciar o Estado e muito menos se ausentou da esfera pública. Este é o espaço que a Teologia Pública tem procurado ocupar através de um discurso religioso, reflexivo e com preocupação social.

Agindo nesta interface entre religião e Estado, e igreja e sociedade civil, a Teologia Pública tem cumprido, ou pelo menos buscado cumprir, as funções dialógica, profética e cultural com o intuito de promover a cidadania e o bem comum na sociedade brasileira contemporânea. Assim ela expressa cultura de uma fatia considerável da sociedade ao mesmo tempo que produz cultura para toda a sociedade e interpreta os clamores daqueles que ela entende serem menos favorecidos, ao passo que dialoga com as outras vozes, igualmente legítimas, existentes na esfera pública.

Deste modo, a Teologia Pública tem representado um discurso religioso, crítico e reflexivo, com preocupação social que se propõe a agir no campo de interação entre igreja e sociedade civil, pela construção do bem comum, tal como, tem contribuído para ampliar na esfera pública os espaços de atuação política dos

grupos religiosos, colocando-os no centro de debates sobre temas caros para a sociedade brasileira. Neste âmbito, cabe também a reflexão, se não tem sido algo característico da Teologia Pública, uma agenda de configuração ou educação das ações religiosas na esfera pública, no sentido de alinhá-las com o perfil de cidadão, consciente e pleno de seus direitos e deveres, que se espera numa sociedade democrática como a brasileira?

À vista disso, vale ressaltar, então, que a Teologia Pública brasileira, ao que parece, predominantemente ecumênica e cristã, mesmo que atinada com o pluralismo religioso, aparentemente tem sua vocação realizada numa razão que é social, 1) de conferir dignidade acadêmica ao discurso religioso, como se sem esse recurso ele não fosse por si somente legítimo, 2) de ampliar no espaço público brasileiro a presença dos religiosos e 3) de educar os religiosos cristãos a participarem do debate público não apenas para exigirem seus direitos, mas também para cumprirem seus deveres.

Conclusivamente, é importante destacar que este trabalho não pretendeu defender posturas religiosas “x” ou “y”, mas acrescentar ao debate sobre a realidade e implicações da presença da religião na esfera pública trazendo à luz da discussão perspectivas ainda não exaustivamente exploradas no cenário brasileiro, caso da noção tayloriana de esfera pública e a questão da Teologia Pública. Lembrando o quão relevante é esta reflexão sobre a presença dos discursos religiosos na estrutura e formação da esfera pública brasileira – nisso estaria a legitimidade da Teologia Pública – destaca-se novamente o discurso de Dilma proferido na Assembleia de Deus do Brás, quando falando acerca de ações sociais para benefícios de toda a sociedade, sobretudo a população mais carente, afirmou, “se nos unirmos, chegamos mais rápido”⁷⁶.

⁷⁶ Veja o discurso na íntegra disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2n5gRrClqDQ>>. Acesso em 01 jan. 2016. E também a notícia do evento em alguns veículos de comunicação, como disponível em: <<http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/dilma-afaga-evangelicos-em-sao-paulo>> e <<http://oglobo.globo.com/brasil/feliz-a-nacao-cujo-deus-o-senhor-discursa-dilma-em-encontro-com-evangelicas-13535253>>. Acesso em: 01 jan. 2016.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo. Negócios, poder e fé: a Universal contra a Mundial. In: ORO, Ari Pedro (et.al.). *A Religião no Espaço Público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, p.95-109.

ALVES, Rubem. *O que é Religião?* 9.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. *O Suspiro dos Oprimidos*. 4.ed. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *Teologia do Cotidiano: meditações sobre o momento e a eternidade*. São Paulo: Olho d'água, 1994.

ASAD, Talal. A Construção da Religião como uma Categoria Antropológica. *Cadernos de Campo*. São Paulo, n.19, p. 263-284, 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/44990>>. Acesso em: 14 abr. 2015.

_____. Thinking about religion, belief and politics. In: ORSI, Robert A. (Ed.) *The Cambridge Companion to Religious Studies*. New York: Cambridge University Press, 2012. p. 36-57.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *O que é Política?* 3.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

BATTISTA, Soarez. *Teologia Pública na Prática: Como revolucionar seu projeto de evangelização com a força da cidadania e sustentabilidade*. São Paulo: Arte Editorial, 2012.

BAUER, Martin W. Análise de Conteúdo Clássica: uma revisão. In: BAUER, Martin W. & GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 189-217.

BEOZZO, José Oscar. Evangelho e Escravidão na Teologia Latino-americana. In: RICHARD, Pablo (Org.). *Raízes da Teologia Latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 83-122.

BRUYNS, Clint Le; BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch; SINNER, Rudolf von (orgs.). *Teologia Pública: no Brasil e na África do Sul – Cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*. Coleção Teologia Pública, v.4, São Leopoldo: Sinodal, 2014.

BURITY, Joanildo. Religião e Lutas Identitárias por Cidadania e Justiça: Brasil e Argentina. *Ciências Sociais Unisinos*, v.45, n.3, p. 183-195, set/dez. 2009. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/938/93812729001.pdf>>. Acesso em: 09 set. 2015.

_____. Religião, Voto e Instituições Políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições 2002. In: _____; MACHADO, Maria das Dores Campos (orgs.). *Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2006. p. 173-213.

CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark & VAN ANTWERPEN, Jonathan (eds.). 2011. *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press.

CANELL, Fenella. The Anthropology of Secularism. *Annual Review of Anthropology*, v. 39, p. 85-100, 2010. Disponível em: <<http://www.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev.anthro.012809.105039>>. Acesso em: 14 out. 2014.

CARDITA, Ângelo. A Teologia e o Bem Comum: esboço de uma teologia pública. In: *Anais do 24º congresso internacional da Sociedade de teologia e ciências de religião (SOTER): religião e educação para a cidadania*. Belo Horizonte: Paulinas, 2011. p. 726-750. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2012/01/24%20CONGRESSO%20INTERNACIONAL%20DA%20SOTER%202011.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2015.

_____. Reconfigurando a Teologia em Vista do Bem Comum. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 44, n.123, p. 275-293, mai/ago. 2012. Disponível em:

<<http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/perspectiva/article/view/2717/2905>>.

Acesso em: 13 jul. 2015.

CASANOVA, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CASTRO, Clóvis Pinto de. *Por uma fé cidadã: A dimensão pública da igreja*. São Paulo: UMESP/Loyola, 2000.

CAVALCANTE, Ronaldo. *A Cidade e o Gueto: Introdução a uma teologia pública protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto (orgs.). *Teologia Pública em Debate*. Coleção Teologia Pública, v.1, São Leopoldo: Sinodal, 2011.

CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A Teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. Campinas: Papirus, 2005.

COX, Harvey. *A Cidade Secular: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Santo André: Academia Cristã, 2015.

CURY, Fernanda. *Martin Luther King: o pacificador*. Coleção Iluminados da Humanidade. São Paulo: Editora Minuano Cultural, 2006.

DREYER, Jaco S; PIETERSE, Hennie J. C. Religion in the Public Sphere: what can public theology learn from Habermas latest work? *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, v.66, n.1, 7p, 2010.

DULLO, Eduardo. Após a (Antropologia/Sociologia da) Religião, O Secularismo? *Mana*, Rio de Janeiro, v.18, n.2, p. 379-391, 2012. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104->

93132012000200006&script=sci_arttext>. Acesso em: 27 out. 2014.

FILGUEIRAS, Fernando. Estado, Justiça e Reconhecimento. *Análise Social*, v.45, n.194, p. 63-90, 2010. Disponível em:

<<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1268307239N2ilW8az5Nh02KF5.pdf>>.

Acesso em: 27 out. 2014.

FOSCHIERA, Rogério. A Realidade Sócio-política e a Questão da Autenticidade em Charles Taylor. *Griot – Revista de Filosofia*, Amargosa, Bahia, v.7, n.1, p. 36-54, jun. 2013. Disponível em: <<http://www.ufrb.edu.br/griot/images/vol7-n1/4.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2014.

_____. *Autenticidade e Educação em Charles Taylor*. 2008. 277 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, RS.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIBELLINI, Rossino. Teologia da Libertação. In: _____. *A Teologia do Século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 347-382.

_____. Teologia Dialética. In: _____. *A Teologia do Século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 13-32.

HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007a.

_____. O papel da Sociedade Civil e da Esfera Pública Política. In: _____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 57-121.

_____. Para o Conceito de Opinião Pública. In: _____. *Mudança Estrutural na Esfera Pública*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 274-291.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph; SCHULLER, Florian (orgs.). *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Ideias & Letras, 2007b.

HABERMAS, Jürgen; TAYLOR, Charles; CALHOUN, Craig. Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Orgs.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011. p. 60-69.

HOLMES, Pablo. A Modernidade como Dilema entre a Eticidade e a Moralidade: a crítica de Charles Taylor à teoria do discurso. *Controvérsia*, v.3, n.2, p. 42-52,

jul/dez. 2007. Disponível em:

<<http://revistas.unisinus.br/index.php/controversia/article/view/7046/3907>>. Acesso em: 27 out. 2014.

JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto (Orgs.). *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. Coleção Teologia Pública, v.2, São Leopoldo: Sinodal, 2012.

_____. *Teologia Pública: desafios éticos e teológicos*. Coleção Teologia Pública, v.3, São Leopoldo: Sinodal, 2012.

JACOBSEN, Eneida. *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública*. 2011. 150 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, RS. Disponível em: <http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=300>. Acesso em: 16 jul. 2015.

_____. *Contextuality and Public Theologies: the North American and the South African Perspectives*. In: SCHAPER, Valério G. et al (org.). *Deuses e ciências: a teologia contemporânea na América Latina e no Caribe*. São Leopoldo: EST, 2010. p. 268-280.

KOOPMAN, Nico. Apontamentos sobre a Teologia Pública Hoje. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v.22, p. 38-49, mai/ago. 2010. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/29/67>>. Acesso em: 27 out. 2014.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 5. Ed. São Paulo: Loyola, 1998.

LIBANIO, João Batista. *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.

LOPES, Tiago de Freitas. *Perspectivas Hermenêuticas de uma Teologia Pública a partir dos Clássicos Religiosos Cristãos: uma leitura da obra a imaginação analógica de David Tracy*. 2013. 151 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade

Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, MG. Disponível em:
<<http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/180314-zc9MLOKMZ3cB.pdf>>.
Acesso em: 15 jul. 2015.

MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. *Assembleia de Deus e Teologia Pública: o discurso pentecostal no espaço público*. 2010. 96 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, RS. Disponível em: <http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=253>. Acesso em: 06 ago. 2015.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à Brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v.11, n.2, p. 238-258, mai/ago. 2011. Disponível em:
<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9647/6619>>.
Acesso em: 09 set. 2015.

MARTY, Martin. Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience. *Journal of Religion*, The University of Chicago Press, v.54, n.4, p. 332-359, 1974.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Inserção dos Protestantismos e “Questão religiosa” no Brasil, Século XIX (Reflexões e hipóteses). *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 27, n.3, p. 219-237, 1987. Disponível em:
<http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1217/1172>.
Acesso em: 10 ago. 2015.

MIRANDA, Mario de França. Um Cristianismo Inédito? *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 40, n.111, p.181-205, 2008. Disponível em:
<<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewArticle/143>>.
Acesso em: 23 jul. 2014.

MORAIS, Alexander A. A Concepção de Charles Taylor de Uma Ética da Autenticidade Unida a Uma Política do Reconhecimento. *Filosofia Capital*, Brasília, v.6, n.13, p. 03-12, jul. 2011. Disponível em: <<http://www.filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofiacapital/article/view/215>>. Acesso em: 14 abr. 2015.

MOUFFE, Chantal. Religião, Democracia Liberal e Cidadania. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores Campos (orgs.). *Os Votos de Deus: evangélicos*,

política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2006. p. 15-27.

NEGRÃO, Lísias. Nem "Jardim Encantado", nem "Clube dos Intelectuais Desencantados". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 59, p. 23-36, out. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092005000300002&script=sci_arttext>. Acesso em: 14 abr. 2015.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Leitura Bíblica Fundamentalista no Brasil: pressupostos e desenvolvimentos. *Caminhando*, São Paulo, v. 7, n. 2 [10], p. 31-49, 2002. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CA/article/viewFile/1466/1490>>. Acesso em: 04 ago. 2015.

PAGÁN, Luis N. Rivera. Racionalidade Teológica e Cultura Cristã: uma alternativa latino-americana. In: DUSSEL, Enrique (et al.). PIXLEY, Jorge (coord.). *Por um Mundo Diferente: alternativas para o mercado global*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 51-69.

PANOTTO, Nicolás. *Teología y Espacio Público*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: GENRIP Ediciones, 2015.

PASSOS, João Décio. A Construção do Conhecimento Legítimo: percursos e desafios para a teologia pública no Brasil. *Estudos de Religião*, São Paulo, v.25, n.41, p. 57-76, jul/dez. 2011. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2485/2777>>. Acesso em: 27 out. 2014.

PASSOS, João Décio; SOARES, Afonso Maria Ligorio (orgs.). *Teologia Pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. Reencantamento e Desseccularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 49, p. 99-117, nov. 1997. Disponível em:

<http://novosestudios.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/83/20080627_a_proposito_do_auto_engano.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2015.

PONDÉ, Luiz Felipe. Entrevista com o professor e escritor Luiz Felipe Pondé: filósofo e cientista da religião analisa a religiosidade no Brasil e identifica qualidades na postura evangélica de combater o relativismo. *Cristianismo Hoje*, 06 nov. 2014.

Entrevistas Nacionais. Disponível em:

<<http://www.cristianismohoje.com.br/entrevistas/entrevistas-nacionais/ponde-entrevista>>. Acesso em: 24 set. 2015.

PRANDI, Reginaldo. Religião Paga, Conversão e Serviço. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 45, p. 65-77, jul. 1996. Disponível em:

<http://novosestudios.org.br/v1/files/uploads/contents/79/20080626_religiao_paga.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2015.

RENDERS, Helmut. "Inimigos do Mundo" e "Amigos' da Humanidade": reconciliação, inimizade e amizade na teologia wesleyana como elementos para uma teologia pública. *Revista Caminhando*, São Paulo, v.5, n.2, p. 94-117, jul/dez. 2010.

Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CA/article/viewFile/1923/2282>>.

Acesso em: 08 jul. 2015.

RIBEIRO, Antonio Carlos. Protestantismo de Imigração: chegada e re-orientação teológica. *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia*, São Leopoldo, v.16, p. 49-65, mai/ago. 2008.

Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/016/ano07n2_03.pdf>.

Acesso em: 10 ago. 2015.

RICOEUR, Paul. Crítica das Ideologias. In: RICOEUR, Paul. JAPIASSU, Hilton (org.). *Interpretação e Ideologias*. 4.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p.97-146.

RINCK, Juliano Aparecido. O Pensamento Comunitarista: uma análise do conflito cultural da "lei do véu islâmico" na França, na perspectiva de Charles Taylor. *Prisma Jurídico*, v.10, n.1, p.135-158, jan/jun. 2011.

RODRIGUES, Elisa. A formação do Estado Secular Brasileiro: notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública. *Horizonte*, Belo Horizonte, v.11, n.29, p.

149-174, jan/mar. 2013. Disponível em:
<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n29p149/5091>>. Acesso em: 10 set. 2015.

_____. A Religião e o Espaço Público: reflexões teóricas, problemas concretos. In: SILVEIRA, Emerson; MORAES JR., Manoel Ribeiro de. (Org.). *Religião, Política e Espaço público no Brasil: discussões teóricas e investigações empíricas*. São Paulo; Belém, PA: Fonte Editorial; UEPA, 2015, p. 205-235.

SANTOS, Boaventura de Souza. “Dilma tem grande insensibilidade social”, diz guru da esquerda. São Paulo: 2013. *Folha da São Paulo*, São Paulo. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/10/1362319-dilma-tem-grande-insensibilidade-social-diz-guru-da-esquerda.shtml>>. Acesso em: 02 mai. 2015. Entrevista concedida a Ricardo Mendonça.

SILVEIRA, Denis Coitinho. Teoria da Justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v.30, n.1, p. 169-190, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732007000100012&script=sci_arttext>. Acesso em: 27 out. 2014.

SINNER, Rudolf von. A Presença das Religiões no Espaço Público: uma análise crítica. *Confluências Culturais*, Joinville, v.2, n.1, p. 9-23, mar. 2013.

_____. *Confiança e Convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. Estado e Religiões: o exemplo da Alemanha. *Civitas*, Porto Alegre, v.14, n.3, p. 467-483, set/dez. 2014. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/16603/11878>>. Acesso em: 15 set. 2015.

_____. Teologia Pública no Brasil: um primeiro balanço. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 44, n.122, p. 11-28, jan/abr. 2012. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos2/index.php/perspectiva/article/view/1589/1939>>. Acesso em: 13 jul. 2015.

_____. Teologia Pública: Novas Abordagens Numa Perspectiva Global. *Numen*, Juíz de Fora, v.13, n.1 e 2, p. 325-357, 2010. Disponível em: <<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1504/1051>>. Acesso em: 12 jul. 2015.

_____. Towards a Theology of Citizenship as Public Theology in Brazil. *Religion e Theology*, Leiden, v.16, n. 3 e 4, p. 181-206, 2009.

STACKHOUSE, Max. O Olhar da Teologia Pública Sobre a Educação e o Avanço Tecnológico. São Leopoldo: 21 jun. 2008. Entrevista concedida a *IHU On-line*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/14807-o-olhar-da-teologia-publica-sobre-a-educacao-e-o-avanco-tecnologico-entrevista-especial-com-max-stackhouse>>. Acesso em: 14 jul. 2015.

TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Coimbra: Almedina, 2009.

_____. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *As Fontes do Self*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. “Die Christenheit stirbt”. *Die Presse*, Viena, 12 nov. 2007.

Disponível em: <http://diepresse.com/home/kultur/news/342720/Interview-mit-Charles-Taylor_Die-Christenheit-stirbt>. Acesso em: 24 set. 2015. Entrevista concedida a Norbert Mayer.

_____. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press, 2004.

_____. Perché torna il bisogno di sacro. *Corriere dela Sera*, Milano, p.41, 15 jan. 2009. Traduzido por Luigi Dell' Aglio. Disponível em:

<http://archiviostorico.corriere.it/2009/gennaio/15/Perche_torna_bisogno_sacro_co_9_090115086.shtml?refresh_ce-cp>. Acesso em: 24 set. 2015.

_____. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Unissinos, 2010.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985.

_____. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TRACY, David. Retrato social do teólogo - os três públicos da teologia: sociedade, academia, igreja. In: _____. *A Imaginação Analógica: a teoria e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unissinos, 2006. p. 19-72.

_____. A Teologia na Esfera Pública: três tipos de discurso. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 44, n.122, p. 29-51, jan/abr. 2012. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos2/index.php/perspectiva/article/view/1590/1940>>. Acesso em: 13 jul. 2015.

WARNER, Michael; VAN ANTWERPEN, Jonathan & CALHOUN, Craig (eds.). 2010. *Varieties of Secularism in A Secular Age*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZABATIERO, Júlio P.T. *Para uma Teologia Pública*. 2.ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

_____. A Religião e a Esfera Pública. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n.12, p. 139-159, jan/jun. 2008.