

A presença das religiões no espaço público – uma análise crítica¹

The presence of religions in public space – a critical analysis

La presencia de religiones en el espacio público – un análisis crítico

Rudolf von Sinner²

Resumo: O Brasil é um país de crescente diversidade e competição religiosa. A presença das religiões no espaço público é evidente, porém ambígua. Num primeiro passo, este artigo mostra diferentes formas de tal presença. Em seguida, analisa deslocamentos da já hegemônica e ainda necessária teologia da libertação no contexto democrático brasileiro, em que a cidadania se tornou conceito-chave.

¹ Versões prévias deste texto foram apresentadas como palestra no Simpósio Internacional sobre Deslocamentos: Política, Cidadania, Etnicidade, realizado no Instituto Goethe em São Paulo, em colaboração com o Cebrap (março de 2008), e no 1.º Encontro Internacional Interdisciplinar em Patrimônio Cultural da Univille (Enipac), do Programa de Mestrado em Patrimônio Cultural (junho de 2012). O estilo oral foi mantido.

² Doutor em Teologia pela Universidade de Basileia e livre-docente pela Universidade de Berna (Suíça), é professor titular da Escola Superior de Teologia em São Leopoldo (RS), pró-reitor de pós-graduação e pesquisa da mesma instituição e pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

Por fim, discute oportunidades de uma teologia pública que busque incentivar e, ao mesmo tempo, relativizar a contribuição das igrejas para a superação das desigualdades que tanto marcam o Brasil e o mundo.

Palavras-chave: religiões; espaço público; Brasil; teologia da libertação; teologia pública.

Abstract: Brazil is a country of growing religious diversity and competition. The presence of religions in the public sphere is evident, but ambiguous. In a first step, this article shows different forms of such presence. It goes on to analyse dislocations of the once hegemonic and still necessary theology of liberation in the context of democratic Brazil, where citizenship has become the key concept. Finally, it discusses opportunities of a public theology that seeks to encourage and, at the same time, relativize the contribution of churches towards the overcoming of inequalities which so much mark Brazil and the world.

Keywords: religions; public sphere; Brazil; liberation theology; public theology.

Resumen: Brasil es un país de diversidad y competencia religiosa crecientes. La presencia de religiones en el espacio público es evidente, pero ambigua. En un primer paso, este artículo muestra las diferentes formas de tal presencia. Luego analiza los desplazamientos de la teología de la liberación – hegemónica ya y todavía necesaria – en el contexto democrático, en el que la ciudadanía se convirtió en concepto clave. Finalmente, analiza oportunidades para una teología pública que busca impulsar y, al mismo tiempo, reducir la contribución de las iglesias a la superación de las desigualdades que marcan tan fuertemente el Brasil y el mundo.

Palabras clave: religión; espacio público; Brasil; teología de la liberación; teología pública.

PRÓLOGO

O Brasil é um país de crescente diversidade e competição religiosa. Em breve: as igrejas se multiplicam quase diariamente e a mobilidade religiosa aumenta, bem como o número dos chamados “sem-religião”³. Os “sem-religião”, importa frisar, não deixam de ser, necessariamente, religiosos, mas não se consideram pertencentes a nenhuma religião organizada. Esse processo de mudança num país tradicionalmente católico é fruto de uma enorme mobilidade no campo religioso. Acompanhou a migração do campo para a cidade. Acompanhou a migração para um novo tipo de fé, centrada na cura, no exorcismo, na prosperidade. Esse movimento não é fruto da subversão norte-americana, como muitos pensam. Não é, necessariamente, fundamentalista. Também não é, necessariamente, milenarista, esperando a vinda do bem-estar da vida no além. Cada vez mais, a religião no Brasil é imediatista: agora minha vida precisa mudar, e vai mudar. “Pare de sofrer!” é o bem conhecido lema da Igreja Universal do Reino de Deus. E muitas pessoas estão dispostas a pagar por isso, às vezes pagar caro.

O que acabo de descrever é a parte mais visível e polêmica do panorama religioso brasileiro. Existe muito mais, e há consideráveis diferenças. Mas sem dúvida

³ Cf. o censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (disponível em www.ibge.gov.br). Mais detalhadamente sobre a mobilidade religiosa, ver: Fernandes (2006), especialmente p. 107-118, e Bartz, Bobsin e Sinner (2012).

prevalece a tendência pentecostal, neopentecostal e carismática. Esta espera uma transformação radical da vida do indivíduo a partir de Deus mediante o Espírito Santo. A conversão deve ter consequências na moral e, portanto, no comportamento, em diferentes graus de rigor⁴. Essas tendências existem não apenas em igrejas pentecostais e neopentecostais, como também dentro das igrejas históricas. Há quem afirme que metade dos católicos praticantes pertence à renovação carismática. As igrejas tradicionais, mas também a umbanda, curtida por muitos como “a” religião brasileira por ser uma “mistureba” sincrética como seria o Brasil, estão em declínio. “Bye, bye, Brasil”, disse o saudoso Antônio Flávio Pierucci (1945-2012), com uma pitada de alegria, uma pitada de ironia, uma pitada de nostalgia (PIERUCCI, 2004⁵).

As mudanças estão sendo acompanhadas com considerável interesse pelos peritos e pelas peritas da sociologia e da antropologia, e em menor grau – o que talvez surpreenda – da teologia. Em algumas a nova situação provoca fascínio; em outros, tremor⁶. Ou até as duas coisas de vez, lembrando-nos da descrição que Rudolf Otto deu da própria religião, que estaria à busca do Sagrado: O Sagrado é o mistério que causa fascínio e tremor. Ao mesmo tempo cativa e assusta. E é e fica mistério (OTTO, 2007). Seja que se considere o Brasil um país em efervescência da diversidade religiosa, um mercado ou um caso de terror religioso, não é possível desconsiderar a maciça presença da religião em sua diversidade no espaço público, onde se encena de diferentes formas. Num texto sobre religião e política, o filósofo Renato Janine Ribeiro, certamente insuspeito de querer propagar a religião, relata o caso de Patrícia Abravanel, filha do milionário apresentador e dono de TV Sílvio Santos. Patrícia, evangélica como sua mãe (o pai é judeu), foi sequestrada em agosto de 2001. Ao voltar para a liberdade, afirmou perdoar os sequestradores, além de acusar a sociedade brasileira – e, por implicação, seu pai – pelo “roubo” que pratica: “É lógico que eu perdôo os sequestradores, não perdôo o sistema de corrupção. Quando você passa fome, o que vai fazer? Tem gente roubando milhões desse povo que sofre” (in YURI; SAMPAIO; OLIVEIRA, 2001). Naturalmente, o depoimento causou debate e fez surtir especulações sobre o estado psíquico da estudante. Indo por outro viés, afirma Ribeiro que a postura de Patrícia teria causado “estranheza” porque

tem um suporte teológico. A sustentação dele é Deus, de ponta a ponta. E a sustentação do discurso em Deus é algo que os integrantes do meio acadêmico, da universidade, oriundos da filosofia, das ciências sociais e ciências humanas, em geral, não estão acostumados a aceitar (RIBEIRO, 2002, p. 110).

Poder-se-ia trocar Deus por “o social”, acrescenta Ribeiro (2002), mas admite que o impacto seria, certamente, menos forte.

O etnólogo Pierre Sanchis é de opinião que não se pode mais continuar falando, como no passado, da “religião dos brasileiros”, mas se deve utilizar o substantivo “religião” no plural. Ao mesmo tempo, ele afirma que “‘o campo religioso’ é, cada vez menos, o ‘campo das religiões’”, na medida em que a religião se torna de maneira cada

⁴ Cf. Mariano (1999).

⁵ Toda referida edição desse periódico é um “dossiê religião” com contribuições relevantes.

⁶ Misturo conscientemente os gêneros aqui e em outros momentos para ser mais inclusivo sem ter de sobrecarregar o texto com a citação constante dos dois gêneros.

vez mais acentuada uma questão de experiência e definição subjetiva (SANCHIS, 1997; 2001, p. 10 e 35). Ao mesmo tempo em que a religião se tornou objeto de escolha subjetiva e não mais de mera tradição, e apesar do fenômeno da *bricolage*, da combinação relativamente livre de elementos religiosos diversos, não cessou a presença de religiões institucionalizadas no espaço público; pelo contrário, ela é nítida e, como esperado, ambígua⁷. É isso que vou querer mostrar a seguir. Como são alguns *flashes* iniciais com uma reflexão mais encorpada que as segue, organizei minha apresentação num prólogo – no qual já estamos –, seguido de seis cenas e um epílogo um pouco mais extenso. Um epílogo mais longo do que as cenas seria chato num teatro de verdade. Mas penso ser admissível num artigo, como depois de um jogo de futebol, quando as discussões sobre o jogo também tendem a demorar mais do que o próprio jogo... Não discutirei essas cenas em si, mas ao vislumbrá-las surgirão, assim espero, imagens concretas da presença da religião no espaço público no Brasil.

1.^a CENA

Em 1931 foi inaugurada a estátua do Cristo Redentor. No meio de 50 bispos e arcebispos, o cardeal Sebastião Leme afirmou ousadamente que “ou o Estado [...] reconhece o Deus do povo ou o povo não reconhecerá o Estado” (TODARO, 1971⁸ *apud* DELLA CAVA, 1976). Disse isso na presença do chefe do governo provisório, Getúlio Vargas, agnóstico, que efetivamente aprendeu a respeitar e a construir um relacionamento estreito com a Igreja Católica Romana. Leme foi o arquiteto da renovada influência maciça de sua igreja sobre o Estado e o espaço público, geralmente chamada de neocristandade. Isso é religião pública, tornada visível até o dia de hoje por uma estátua de 38 metros (incluindo-se os 8 metros do pedestal), inaugurada no dia da padroeira nacional, Nossa Senhora da Conceição Aparecida, em 12 de outubro⁹.

2.^a CENA

No início da década de 1970 um grupo de frades dominicanos foi preso pelo regime militar por sua posição crítica contra ele. Eles tinham de dividir uma cela com marxistas ateus; eram aproximadamente 40 pessoas no todo. Os católicos, para quem Marx já não era um estranho, começaram a fazer uma celebração aos domingos, com leitura da Bíblia, poesia, reflexões, uma partilha de biscoitos e Ki-Suco

⁷ Costumo usar mais o conceito de espaço público (*Öffentlichkeit*), comum no debate brasileiro e internacional. Sobre um estudo aprofundado sobre o papel das igrejas no espaço público brasileiro após a transição democrática, veja Sinner (2012).

⁸ TODARO, Margaret Patrice. **Pastors, prophets, and politicians**. A study of the Brazilian Catholic Church, 1916-1945. Tese (Doutorado)–Columbia University, Nova York, 1971.

⁹ Este é também o dia de comemoração da descoberta da América em todo o continente, recordando a chegada de Colombo ao Caribe, em 1492, como lembra Della Cava (1976, p. 13). Em 12 de outubro de 1717 pescadores encontraram a estátua de Nossa Senhora nas águas de Guaratinguetá (SP). Em 1929, o papa Pio XI a declarou “Rainha do Brasil” e padroeira do país. Quando da visita do papa João Paulo II ao Brasil em 1980, o regime militar declarou o dia 12 de outubro feriado nacional.

(um suco artificial, comum na época), uma espécie de missa que aos poucos vinha sendo acompanhada por toda a cela. A certa altura, os católicos pensaram: “Nós somos cristãos, estamos fazendo celebração, mas talvez os marxistas não queiram; a gente está meio obrigando eles a participar sem querer, é melhor a gente suspender”. Mas, quando suspenderam, houve uma reunião da direção do coletivo, dizendo que agora “a celebração é da cela toda, e é absolutamente fundamental, o coletivo exige que as celebrações continuem”. A missa se tornou celebração pública¹⁰.

3.ª CENA

No mesmo período, o governo militar criou a “Educação Moral e Cívica” compulsória nas escolas e uma Comissão Nacional de Moralidade e Civismo para supervisionar esse programa. A comissão publicou uma “Oração pelo Brasil”, que assim reza: “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 historiador Thales de Azevedo (1981, p. 134) denominou isso de uma “religião civil” brasileira, instrumentalizada pelo regime para assegurar lealdade e obediência.

4.ª CENA

A partir de 2010, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), já presente em muitos espaços de alta visibilidade, está reconstruindo o templo de Salomão no seu suposto tamanho original, no bairro do Brás, na cidade de São Paulo. Não deve ser por mero acaso que a altura, aos 56 metros, será praticamente o dobro da do Cristo Redentor, descontando-se o pedestal¹¹. Estão sendo utilizadas pedras importadas de Israel. O novo templo terá, em provável diferença ao original, estacionamento e heliporto, além de 10.000 assentos, lojas e restaurantes. Uma igreja pública, maciçamente presente no espaço público real e virtual, contestadora e contestada.

5.ª CENA

O Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST) vem realizando o que chama de “mística”¹². Assim, por exemplo, numa manifestação pública no Rio de Janeiro, ergueu uma cruz e espalhou em torno dela manchas vermelhas para simbolizar sangue. Ou pessoas se banharam na lama para mostrar sua ligação com a terra, ao som de hinos cristãos. Usaram, pois, referências cristãs para apontar tanto seu sofrimento quanto a esperança por um futuro diferente. Mas não é evento de

¹⁰ Testemunho de Ivo Lesbaupin, ex-frade dominicano, teólogo e sociólogo, in Sinner, Zanetti e Gondim (2002, p. 47-48).

¹¹ Sobre a construção do templo de Salomão, veja a notícia de 14 de setembro de 2010 em <http://noticias.r7.com/sao-paulo/noticias/comeca-a-construcao-da-replica-do-templo-de-salomao-em-sao-paulo-20100914.html>.

¹² Cf. Marschner (2012).

igreja, é do movimento. Estão movimentos e ONGs no Brasil, muitos dos quais se originaram sob o guarda-chuva da Igreja Católica, desenvolvendo sua própria “religião da sociedade civil”?¹³

6.ª CENA

No dia 7 de abril de 2005 o presidente Lula viajou para participar do sepultamento do papa João Paulo II em Roma. Em seu avião, comumente chamado de “Aerolula”, ele levou consigo representantes de organizações ecumênicas cristãs, do islã e do judaísmo¹⁴. Durante a viagem, realizou-se uma celebração ecumênica, e a TV nacional entrevistou alguns desses representantes. Um reconhecimento público não somente da religião, mas também do pluralismo religioso com sua contribuição pública – significativo, em muitos aspectos, no que ainda é o país com a maior população católica no mundo.

EPIÍLOGO

As cenas citadas mostram a forte – e ambivalente – presença da religião no espaço público brasileiro. Poder-se-ia acrescentar outras cenas. São fatos. Como disse, não é minha intenção discuti-las aqui, cada uma, muito menos adotar uma específica para defender minha posição. Antes, quero mostrar como não apenas o fato, mas a própria religião, do seu interior, no meu caso a cristã, incentiva uma atuação no espaço público. E defendo que, diante do novo cenário político, econômico e religioso, se faz necessário explorar novos enfoques na teologia brasileira. Já está havendo, como bem observou Carlos Gilberto Bock (2002), “desdobramentos” e “deslocamentos” na teologia contextual hegemônica, a teologia da libertação. Bock entende por desdobramento uma “mudança que é uma decorrência lógica de um estágio anterior [...] que pode ser interpretada como uma necessária expansão (semântica e teórica)”; e deslocamento é compreendido a partir da “metáfora de um eixo e dois pólos. [...] Não se trata, entretanto, de uma substituição de um pólo por outro. Fica preservada a idéia do eixo, porém sob uma nova configuração” (BOCK, 2002, p. 104)¹⁵.

¹³ Para exemplos da presença pública da religião fora das igrejas, veja Birman (2003), especialmente as contribuições na Parte I, p. 25-146.

¹⁴ Eram eles o arcebispo católico romano João Aviz, de Brasília, o bispo católico romano Odilo Scherer, secretário-geral da CNBB, Pe. José Ernanne Pinheiro, assessor da CNBB; o pastor luterano Rolf Schünemann, representando o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic); o xeique Armando Hussein Saleh, representando as comunidades islâmicas; e o rabino Henry Sobel, representando as comunidades judaicas. Mãe Nitinha de Oxum deveria ter representado as comunidades afro-brasileiras, porém, depois de muito refletir sobre se deveria ir ou não, ela acabou perdendo o voo, e não houve condições de pagar um voo posterior porque ela não tinha conta bancária e as regras administrativas não permitiam que o depósito fosse feito na conta do filho dela. Esse é um exemplo interessante de prioridades distintas na organização da vida e da tolerância burocrática, especialmente no caso de moradores de bairros pobres, que é o caso de Mãe Nitinha. Veja: Duailibi e Scolese (2005) e Vianna (2005).

¹⁵ Na base dessa percepção de deslocamentos está sendo desenvolvido, sob coordenação de Franz Gmainer-Pranzl (Universidade de Salzburg) e Eneida Jacobsen (Escola Superior de Teologia), um projeto internacional de publicação (2012-2014).

Entre os deslocamentos, então as migrações de um polo para outro, sem mudança de eixo, Bock cita a rejeição da violência revolucionária e a afirmação da via democrática, junto com a passagem do foco no estado para a sociedade civil. Outro deslocamento seria da práxis da libertação para uma ética solidária universal, visível certamente em Leonardo Boff, que ainda inclui a terra nessa solidariedade, não apenas os seres humanos. Surge o *cuidado* como conceito e prática centrais, em vez da resistência (BOFF, 1999). Redescobre-se a teologia como *intellectus amoris*, baseado no amor, e não no confronto¹⁶. Isso não quer dizer que se passe para uma visão ingênua da realidade, como se tudo fosse harmonia pura. Tal ingenuidade significaria cinismo. Mas se redescobre o ser humano como uma pessoa além da razão e de seu dever, um ser humano que tem necessidades materiais e espirituais, um ser humano que tem, inclusive, desejos, e cujo primeiro desejo não é exatamente sacrificar-se na revolução, nem que seja pelo Reino de Deus.

Um daqueles que precisamente descobriu a necessidade de um deslocamento teológico foi o teólogo católico e educador Hugo Assmann (1933-2008). Perguntou-se, autocriticamente, se a teologia da libertação que ele mesmo ajudou a formular, com bastante radicalidade e um banho profundo no marxismo, seria de fato uma teologia “humanamente saudável” (ASSMANN, 2000). E concluiu que, em muitos aspectos, não era. Advogou uma nova teologia da solidariedade e da cidadania (ASSMANN, 1994) e dedicou-se mais e mais à educação, para fomentar uma sensibilidade solidária. Ele acreditava que a solidariedade não era inata, mas tinha de ser adquirida, aprendida; portanto a importância da educação (ASSMANN; SUNG, 2000). Assmann insiste que é necessário “conjuguar valores solidários com direitos efetivos de cidadania” (ASSMANN, 1994, p. 33). Pressupondo a presença duradoura de uma economia de mercado, há a necessidade de compensar os efeitos da lógica de exclusão, combinando mercado e medidas sociais mediante instituições democraticamente estabelecidas. Assmann critica que, entre os cristãos, inclusive os teólogos da libertação, “há um perigoso descuido do uso da lei como arma dos mais fracos [...], sobretudo um falacioso viés antiinstitucional” (ASSMANN, 1994, p. 33). Embora Assmann situe sua argumentação mais na esfera econômica, eu acrescentaria que a nova situação de participação política democrática torna possível e necessário um novo tipo de teologia, amparado no que poderia ser uma teologia pública, com enfoque na cidadania¹⁷.

A fé cristã é eminentemente pública – e portanto também a teologia que sobre ela reflete. Disse Jesus ao sumo sacerdote que o interrogava: “Eu tenho falado francamente ao mundo; ensinei continuamente tanto nas sinagogas como no templo, onde todos os judeus se reúnem, e nada disse em oculto” (João 18.20). Com franqueza, firmeza, em público foi que Jesus falou, e assim seus seguidores. Sempre as igrejas e seus teólogos e, mais recentemente, também suas teólogas têm se pronunciado a respeito de assuntos de interesse público e estendido seu serviço além daqueles que a elas pertenciam. Se o conteúdo é, portanto, milenar, o conceito de uma “teologia pública” é relativamente recente. Em 1974 o teólogo norte-americano Martin E. Marty cunhou o termo, designando com ele contribuições religiosas no espaço público feitas por teólogos e políticos nos Estados Unidos dos séculos XVIII a XX (MARTY, 1974)¹⁸. Nos anos 1980, o teólogo católico David Tracy falou de três diferentes públicos da teologia:

¹⁶ Cf. Mueller (2000).

¹⁷ Para enunciados nessa linha, cf. Comblin (1996), Pauly (1995), Castro (2000), Sinner (2012).

¹⁸ Para a origem e as facetas do conceito, veja Breitenberg (2003). Para a incipiente discussão no Brasil, cf. Cavalcante e Sinner (2011) e Jacobsen, Sinner e Zwetsch (2012a; 2012b).

a sociedade, a academia e a igreja, a quem responderia o teólogo (TRACY, 2006). Outros autores acrescentaram outros públicos, como a economia¹⁹. De modo geral podemos dizer que a teologia pública visa explicitar a fé cristã de modo compreensível a um público além das fronteiras da igreja e contribuir com base nessa perspectiva de fé, no espaço público, para o bem comum. Visa, ainda, orientar a atuação das igrejas cristãs no espaço público. Recentemente, o conceito vem sendo retomado numa rede internacional de teologia pública também em outros países: na África do Sul e na Austrália, por exemplo²⁰. Na Alemanha, o bispo evangélico emérito de Berlim-Brandenburg, Wolfgang Huber, e seus alunos têm defendido a importância de uma teologia pública (*Öffentliche Theologie*)²¹.

Embora o termo seja, até agora, pouco usado na América Latina, o conteúdo não é novidade. Retoma muitas intuições da teologia da libertação latino-americana, uma teologia construída a partir da indignação com a pobreza e a injustiça. Uma teologia também inconformada com as torres de marfim teológicas ocidentais, sem lugar para a práxis. Uma teologia que se entende como teologia do terceiro mundo, em conjunto e articulação com outras no período pós-colonial, na África, Ásia e América Latina, sem deixar de enxergar as opressões no mundo industrializado²². É uma teologia que parte de um contexto específico e interage com ele, embora não esteja restrita a ele. A teologia da libertação vincula-se com a teologia cristã feita em nível mundial, interage com organizações cristãs mundiais, confessionais ou ecumênicas, e com a academia e a sociedade civil nos níveis nacional e internacional. Isso lhe rendeu reconhecimento e visibilidade muito além de limites nacionais ou continentais. Existe um debate internacional de teologias da libertação, no plural, que encontrou expressão, entre outras, em quatro Fóruns Mundiais de Teologia e Libertação – Porto Alegre, 2005; Nairóbi, 2007; Belém, 2009; Dakar, 2011 –, articulados com o Fórum Social Mundial.

A espinha dorsal da teologia da libertação é, sem dúvida, a “opção preferencial pelos pobres”²³. Os pobres são tanto o foco principal da teologia da libertação quanto os sujeitos a quem ela se dirige, seu “locus epistemológico” e prático com base no qual a teologia deve ser desenvolvida; por isso a importância da “educação popular” na linha da *Pedagogia do oprimido* de Paulo Freire e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), em que isso poderia se tornar concreto. Os teólogos deveriam compartilhar a vida das pessoas e trabalhar entre elas como “intelectuais orgânicos” (Gramsci), e, de fato, muitos começaram a intercalar trabalho acadêmico com trabalho nas bases, como “teologia pé-no-chão” (BOFF, 1984).

Possivelmente a influência mais evidente da teologia da libertação foi seu aprimoramento do tripé metodológico do cardeal belga Cardijn – “ver / julgar / agir” –, ou, em linguagem mais técnica, “mediação prática”, “hermenêutica” e

¹⁹ Cf. Stackhouse (1994).

²⁰ Ver <http://www.chester.ac.uk/node/15313>.

²¹ Huber é também editor da série *Öffentliche Theologie* na editora Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus. Ver também Fourie (2012).

²² Cf. Gibellini (1998, p. 347 e seguintes).

²³ Cf. Gutiérrez (1990) e RENEWING... (1997).

“socioanalítica” (BOFF, 1978)²⁴. A mudança importante foi a passagem da filosofia como a tradicional e principal parceira de diálogo da teologia para a contribuição de pesquisas sociológicas e econômicas, que passaram a ser levadas a sério. Isso pretendia ajudar a explorar o contexto *antes* de interpretá-lo à luz de uma teologia bíblicamente orientada para finalmente contribuir para a transformação da realidade social. Buscou, assim, ser indutiva, e não dedutiva, construir a partir “de baixo”, e não “de cima”, afastando-se do modelo tomista-escolástico predominante na teologia católica romana. Os teólogos da libertação recusaram-se a separar a história secular da história da salvação; portanto, “construir a cidade temporal é [...] situar-se plenamente em um processo salvífico que abrange todo o homem [sic] e toda a história humana”, como afirma Gustavo Gutiérrez (2000, p. 214).

Já a década de 1980 tinha presenciado mudanças consideráveis em termos de sujeitos e temas. Mulheres começaram a reivindicar abertamente seu papel específico e clamar por libertação. Uma teologia a partir da experiência dos afro-brasileiros também passou para o primeiro plano, como aconteceu no caso dos povos indígenas. Outros “sujeitos novos” ainda estão lutando para serem reconhecidos também entre os teólogos da libertação, particularmente lésbicas, gays, bissexuais ou transgêneros (LGBT)²⁵. Além desses “novos sujeitos” – que de fato não são novos, mas estão ocupando o primeiro plano em uma autoafirmação explícita e são cada vez mais reconhecidos e apoiados nesse empreendimento –, também surgiram novos temas, como a ecologia²⁶. A economia, embora fosse constantemente um tópico na teologia da libertação, passou a ser analisada mais profundamente, na medida em que o capitalismo de mercado neoliberal passou a ser visto como um tipo de religião em si mesma, que deve ser denunciada como idólatra de um ponto de vista cristão (HINKELAMMERT, 1983). No entanto há uma falta de alternativas concretas para uma mudança eficaz. Isso também vale para a política concreta, e especialmente para a lei, que não se tornaram tema de interesse entre os teólogos da libertação. Existe, como afirmou Ivan Petrella, representante de uma nova geração de teólogos da libertação, a falta de um “projeto histórico”, precisamente aquilo que mais claramente costumava definir tal teologia (PETRELLA, 2006)²⁷. A meu ver, essa teologia não tem refletido suficientemente seu papel no espaço público num ambiente com uma democracia estabelecida e, ao menos politicamente, estável²⁸. Uma teologia pública, com enfoque na cidadania, deveria providenciar exatamente isso.

“Cidadania” tornou-se o termo-chave para a democracia no Brasil, embora haja diferenças consideráveis quanto ao que isso significaria exatamente. Em termos gerais, pode-se dizer que a cidadania tem a ver com o “direito a ter direitos” (Hannah Arendt) em uma situação de “*apartheid* social” em que prevalece a exclusão (DAGNINO, 1994,

²⁴ A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) acrescentou um quarto elemento: “revisão”, quando propôs o modelo para uma preparação e um acompanhamento críticos das eleições (CNBB, 2006, p. 22-24). É comum que também “celebração” seja acrescentada como quarto elemento.

²⁵ Cf. por exemplo Soter (2003), Silva (1998), Musskopf (2006; 2012), Maduro (2006) e Althaus-Reid (2006).

²⁶ Cf. por exemplo Boff (1995; 2009).

²⁷ Cf. também Petrella (2005).

²⁸ Cf. Maclean (1999).

p. 105)²⁹. Sendo esse o caso, o conceito de cidadania deve ser mais amplo do que somente indicar os direitos – e deveres – previstos pela lei (nacional). Ele precisa incluir a real possibilidade de acesso a direitos e a consciência dos deveres da pessoa, bem como a atitude perante o estado constitucional como tal. Implica também a constante formação e extensão da participação dos cidadãos na vida social e política de seu país. É uma maneira de superar a distinção entre “eles” e “nós”, fazendo as pessoas sentirem que fazem parte da história. Se outras não estão fazendo sua parte, especialmente as que ocupam cargos públicos, as pessoas cidadãs têm todo o direito de denunciar isso e pressionar por melhorias. Aspectos da participação efetiva dos cidadãos estão, pois, se tornando centrais, assim como a cultura política pela qual essa participação é incentivada ou impedida.

Afirmo que é principalmente nessa área que as igrejas podem fazer uma diferença: colocar pessoas em condições para serem e se sentirem cidadãs, com uma noção de direitos e deveres, com respeito (a si mesmas e a outras pessoas) e humildade. Digo: podem fazer uma diferença, e o fazem, mas nem sempre. Com base em estudos próprios e de muitas outras pessoas, afirmo que a Igreja Católica Romana tem seu forte em sua capilaridade, estando presente entre pobres e ricos, sulistas e nordestinos, negras e brancos. Tem admirável histórico de resistência aos militares e sua repressão, e de insistência no papel social do estado e de toda sociedade, tendo ainda um papel próprio na assistência e na formação da consciência cidadã que reivindica os direitos. Quando não tinha espaço para a oposição, suas CEBs e outras entidades e dioceses da Igreja o forneceram, com apoio internacional, do Vaticano, de agências de cooperação internacional e do Conselho Mundial de Igrejas. A Igreja Luterana tem grande tradição de educação e uma teologia que possibilita pensar como distintos a igreja e o estado, sem confusão nem separação, e pratica uma democracia interna condizente com que se deseja para o país como um todo. Ainda que uma igreja numericamente pequena (em torno de 700.000 membros), é influente em várias áreas, entre elas a educação. As Assembleias de Deus, por sua vez, não estão apenas presentes na “bancada evangélica”, no conjunto de políticos com atuação nem sempre idônea. Conseguem reconstruir vidas entre as pessoas mais pobres, inclusive entre dependentes químicas e presos, para os quais há poucos programas de recuperação recomendáveis. Conseguem valorizar a lei, embora às vezes ingenuamente, mas trazendo um elemento ético importante para dentro da sociedade e da própria comunidade eclesial – uma lei pela qual são medidos, inclusive, os políticos da igreja. Nas eleições de 2006, a bancada evangélica encolheu, porque foi cobrada por seu suposto envolvimento com a corrupção³⁰. O que falta, muitas vezes, é uma reflexão teológica mais elaborada, que permita justificar, orientar e também restringir a atuação política das igrejas.

Uma teologia pública se proporia, então, a: 1) abordar questões da sociedade contemporânea; 2) confirmar seu lugar na academia; 3) ser comunicável à comunidade científica, religiosa e política, particularmente à sociedade civil, como também à economia. Não por último, ajudaria as igrejas a refletir, autocriticamente, seu papel no espaço público, exercendo-o com convicção, mas também com humildade³¹.

²⁹ Geralmente se faz referência a Marshall (1965), com sua distinção entre direitos civis, políticos e sociais. Cf. Carvalho (2001), Pinsky e Pinsky (2003).

³⁰ Cf. Sinner (2012), especialmente parte II.

³¹ Tentei desenvolver isso em Sinner (2009).

Qualificando tal teologia pública especificamente como uma *teologia da cidadania*, os principais desafios atuais podem ser abordados, mantendo-se, ao mesmo tempo, o conceito aberto a outros e novos desafios na sociedade. No que tange à academia, possibilita-se diálogo como este que temos aqui. Além disso, uma consequência do recente reconhecimento da teologia pelo Ministério da Educação (1999) é que muitos pastores – e algumas pastoras e teólogas – formados em seminários estão procurando agora cursos complementares para obter um diploma reconhecido. Portanto, existe uma plataforma inédita de encontros entre concorrentes que não costumam encontrar-se e, em geral, falam muito mal uns dos outros. Além disso, facilita trabalhar com esses e essas estudantes questões da democracia, da cidadania, do espaço público, do trabalho social, e assim por diante. É possível, portanto, que a formação acadêmica ofereça uma mediação mais abrangente entre o clero das igrejas e a sociedade mais ampla. Também o ensino superior incipiente empreendido por teólogos pentecostais poderia levar a uma consciência ainda maior do papel e da tarefa das igrejas na esfera pública. Ao insistir em uma reflexão racional, comunicável e pluralista, essa formação força os estudantes a se envolver com colegas de outras tradições e com posições diferentes, rompendo a homogeneidade típica de gueto que eles tendem a vivenciar em sua própria igreja. Não há, naturalmente, garantia de que isso vá fazer uma diferença duradoura, mas é um espaço promissor para testar concepções alternativas sobre as igrejas, sua tarefa e atividade no espaço público. O deslocamento do espaço restrito da igreja é necessário e saudável para permitir uma visão mais ampla da realidade. Facilita enxergar outras possibilidades de atuação no espaço público e, inclusive, de crer, sem ter de reduzir a questão a “eles” ou “nós”, “minha igreja” ou a “igreja deles”. Fomentaria, disso estou convicto com base em minha interação com lideranças dessas igrejas, a tolerância religiosa; mais: o respeito e a cooperação entre as igrejas e, também, outras religiões.

Uma teologia pública que busca ser crítica e construtiva ao mesmo tempo está se articulando internacionalmente. Estamos trabalhando numa crescente cooperação acadêmica sul-sul com um país que também sofreu mudanças consideráveis nas últimas duas décadas, com forte participação das religiões: a África do Sul. Precisamente lá está se formulando uma teologia pública, afirmando que “teologia pública [sc. como teologia diferente ‘das teologias da libertação, política, negra, feminista, africana ou de outras teologias particularistas’] apresenta uma abordagem mais dialógica, cooperativa e construtiva” (KOOPMAN, 2010, p. 41). Isso sem ser ingenuamente positiva em relação à democracia e, igualmente, à economia de mercado capitalista neoliberal. Nesse sentido, a teologia pública que está surgindo, em nível contextual e global, me parece uma resposta nada milagrosa ou mágica, mas pertinente à situação do mundo globalizado, e promissora para incentivar e ao mesmo tempo relativizar a contribuição das igrejas para a superação das desigualdades que tanto marcam este país e o mundo.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA SAGRADA. Traduzido em português por João Ferreira de Almeida. 2. ed., revista e atualizada no Brasil. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ALTHAUS-REID, M. M. Demitologizando a teologia da libertação. Reflexões sobre poder, pobreza e sexualidade. In: SUSIN, L. C. (Org.). **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 455-470.

ASSMANN, H. Por uma teologia humanamente saudável. Fragmentos de memória pessoal. In: SUSIN, L. C. **O mar se abriu**. Trinta anos de teologia na América Latina. Porto Alegre: Soter; São Paulo: Loyola, 2000. p. 115-130.

_____. Teologia da solidariedade e da cidadania – ou seja: continuando a teologia da libertação. In: _____. **Crítica à lógica da exclusão**. São Paulo: Paulus, 1994. p. 13-36.

ASSMANN, H.; SUNG, J. M. **Competência e sensibilidade solidária**. Petrópolis: Vozes, 2000.

AZEVEDO, T. **A religião civil brasileira**. Um instrumento político. Petrópolis: Vozes, 1981.

BARTZ, A.; BOBSIN, O.; SINNER, R. von. Mobilidade religiosa no Brasil: conversão ou trânsito religioso? In: REBLIN, I. A.; SINNER, R. von (Orgs.). **Religião e sociedade: desafios contemporâneos**. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

BIRMAN, P. (Org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar, 2003.

BOCK, C. G. **Teologia em mosaico: o novo cenário teológico latino-americano nos anos 90**. Tese (Doutorado em Teologia)–Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002.

BOFF, C. **Teologia e prática**. A teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **Teologia pé-no-chão**. Petrópolis: Vozes, 1984.

BOFF, L. **A opção terra: a solução para a terra não cai do céu**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

_____. **Dignitas terrae**. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres. São Paulo: Ática, 1995.

_____. **Saber cuidar**. Ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

BREITENBERG, E. H. To tell the truth: will the real public theology please stand up? **Journal of the Society of Christian Ethics**, a. 23, n. 2, p. 55-96, 2003.

CARVALHO, J. M. **Cidadania no Brasil**. O longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CASTRO, C. P. **Por uma fé cidadã**. A dimensão pública da igreja: fundamentos para uma pastoral da cidadania. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião; São Paulo: Loyola, 2000.

CAVALCANTE, R.; SINNER, R. von (Orgs.). **Teologia pública em debate**. Teologia Pública v. 1. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

CNBB – CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Eleições 2006**. Orientações da CNBB. Brasília, 2006.

COMBLIN, J. **Cristãos rumo ao século XXI**. São Paulo: Paulinas, 1996.

DAGNINO, E. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: _____ (Ed.). **Os anos 90**. Política e sociedade no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 103-115.

DELLA CAVA, R. Catholicism and society in twentieth-century Brazil. **Latin American Research Review**, a. 11, n. 2, p. 7-50, 1976.

DUALIBI, J.; SCOLESE, E. Lula chama até mãe-de-santo para funeral de João Paulo 2.º. **Folha de S. Paulo**, 7 abr. 2005. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft0704200511.htm>>. Acesso em: 17 jan. 2013.

FERNANDES, S. R. A. (Org.). **Mudança de religião no Brasil**. Desvendando sentidos e motivações. São Paulo: Palavra e Prece; Rio de Janeiro: Ceris, 2006.

FOURIE, W. **Communicative freedom**: Wolfgang Huber's theological proposal. *Theology in the Public Square* v. 3. Münster: LIT, 2012.

GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998.

GUTIÉRREZ, G. Pobres y opción fundamental. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Eds.). **Mysterium liberationis**. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madri: Trotta, 1990. v. 1, p. 303-321.

_____. **Teologia da libertação**: perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.

HINKELAMMERT, F. J. **As armas ideológicas da morte**. São Paulo: Paulinas, 1983.

HUBER, W. **Kirche und Öffentlichkeit** [1973]. 2. ed. München: Kaiser, 1991.

JACOBSEN, E.; SINNER, R. von; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). **Teologia pública**: desafios sociais e culturais. *Teologia Pública* v. 2. São Leopoldo: Sinodal, 2012a.

_____. (Orgs.). **Teologia pública**: desafios éticos e teológicos. *Teologia Pública* v. 3. São Leopoldo: Sinodal, 2012b.

KOOPMAN, N. Apontamentos sobre teologia pública hoje. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 22, p. 38-49, 2010.

MACLEAN, I. S. **Opting for democracy?** Liberation theology and the struggle for democracy in Brazil. Nova York: Peter Lang, 1999.

MADURO, O. Fazer teologia para tornar possível um mundo diferente: um convite autocrítico latino-americano. In: SUSIN, L. C. (Org.). **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 393-414.

MARIANO, R. **Neopentecostais**. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MARSCHNER, W. R. Ritual e sagrado nas lutas sociais: a mística dos movimentos camponeses como desafio à teologia pública. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R. von; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). **Teologia pública: desafios sociais e culturais**. Teologia Pública v. 2. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 159-179.

MARSHALL, T. H. **Class, citizenship, and social development**. Garden City: Anchor Books, 1965.

MARTY, M. E. Reinhold Niebuhr: public theology and the American experience. **Journal of Religion**, a. 54, p. 332-59, 1974.

MUELLER, E. R. Um balanço da Teologia da Libertação como *intellectus amoris*. In: SUSIN, L. C. (Org.). **Sarça ardente**. Teologia na América Latina: perspectivas. São Paulo: Paulinas / Soter, 2000. p. 41-77.

MUSSKOPF, A. S. Até onde estamos dispostos(as) a ir? Carta aberta ao Fórum Mundial de Teologia de Libertação. In: SUSIN, L. C. (Org.). **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 471-474.

_____. **Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

OTTO, R. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional [1917]**. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

PAULY, E. L. **Cidadania e pastoral urbana**. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

PETRELLA, I. (Org.). **Latin American liberation theology: the next generation**. Maryknoll: Orbis, 2005.

_____. **The future of liberation theology**. An argument and manifesto. Londres: SCM, 2006.

PIERUCCI, A. "Bye bye, Brasil" – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, a. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

PINSKY, J.; PINSKY, C. B. (Orgs.). **História da cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003.

RENEWING the option for the poor. In: BATSTONE, D. *et al.* (Eds.). **Liberation theologies, postmodernity, and the Americas**. Londres / Nova York: Routledge, 1997. p. 69-82.

RIBEIRO, R. J. Religião e política no Brasil contemporâneo. In: FRIDMAN, L. C. (Ed.). **Política e cultura: século XXI**. Rio de Janeiro: Alerj / Relume-Dumará, 2002. p. 99-110.

SANCHIS, P. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997.

_____. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: _____ (Ed.). **Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro, 2001. p. 10-57.

SILVA, A. A. (Org.). **Existe um pensar teológico negro?** São Paulo: Paulinas, 1998.

SINNER, R. von. A dimensão pública da Igreja. In: WACHHOLZ, W. (Org.). **Igreja e ministério: perspectivas evangélico-luteranas**. São Leopoldo: Sinodal, 2009. p. 71-94.

_____. **The churches and democracy in Brazil**. Towards a public theology focused on citizenship. Eugene/OR: Wipf & Stock, 2012.

SINNER, R. von; ZANETTI, J. C.; GONDIM, M. (Eds.). **3.ª consulta sobre cidadania e diaconia**. Gente nova construindo novo mundo – tô nessa! Salvador, Bahia: Cese, 2002. p. 45-49.

SOTER – SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Org.). **Gênero e teologia**. Interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Soter, 2003.

STACKHOUSE, M. L. Public theology and political economy in a globalizing era. In: STORRAR, W. F.; MORTON, A. (Orgs.). **Public theology for the 21st Century**. Essays in honour of Duncan B. Forrester. Londres / Nova York: T & T Clark, 1994. p. 179-194.

TRACY, D. **A imaginação analógica**. A teologia cristã e a cultura do pluralismo [1981]. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p. 19-72.

VIANNA, L. F. Mãe-de-santo perde vôo presidencial. **Folha de S.Paulo**, 8 abr. 2005. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft0804200513.htm>>. Acesso em: 17 jan. 2013.

YURI, D.; SAMPAIO, P.; OLIVEIRA, R. Vítima explica como o medo pode virar compaixão. **Folha de S.Paulo**, 1.º set. 2001. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u36179.shtml>>. Acesso em: 17 jan. 2013.

Sites

<<http://noticias.r7.com/sao-paulo/noticias/comeca-a-construcao-da-replica-do-templo-de-salomao-em-sao-paulo-20100914.html>>. Acesso em: 17 jan. 2013.

<<http://www.chester.ac.uk/node/15313>>. Acesso em: 17 jan. 2013.