

Da Teologia da Libertação para uma teologia da cidadania como teologia pública

Dr. Rudolf von Sinner*

Resumo

A Teologia da Libertação se tornou conhecida mundialmente por sua “opção preferencial pelos pobres” e sua voz profética contra a opressão econômica e política. Desde o fim do regime militar no Brasil (1985) e a queda do muro de Berlim (1989), os teólogos estão tentando lidar com a pobreza, a exclusão e a marginalização continuamente assustadoras de setores muito grandes da sociedade dentro de um contexto cada vez mais complexo e uma diversidade de posições teóricas. Na sociedade civil, na política e na educação, “cidadania” se tornou o termo-chave para uma democracia participativa. Descrevendo o que têm sido os principais recursos da Teologia da Libertação e como a situação nova os está desafiando, este artigo explora propostas teológicas de autores brasileiros que assumiram a preocupação pela cidadania, afirma a necessidade de uma teologia da cidadania e mapeia o campo para vinculá-la a um crescente debate internacional sobre a teologia pública, que é um termo não comumente usado no Brasil até agora.

Palavras-chave: Teologia da Libertação, cidadania, teologia pública, Brasil.

A Teologia da Libertação preparou a base para uma forma de pensamento que sustenta e torna plausível a importância fundamental do aspecto contextual da teologia, especialmente em vista de suas dimensões econômicas, políticas e sociais. É uma teologia que parte de um contexto específico e interage com ele, embora não esteja restrita a ele – ela se vincula com a teologia cristã feita em nível mundial, interage com organizações cristãs mundiais, confessionais ou ecumênicas, e com a academia e a sociedade civil em nível nacional e internacional. Isso lhe rendeu reconhecimento e visibilidade muito além de limites nacionais ou continentais. Portanto, é plausível concentrar-se nesta linha teológica, que está presente na literatura e na percepção pública – tendo-se tornado virtualmente hegemônica no Brasil – e questioná-la em termos de desdobramentos novos e adicionais dentro dela. Em um primeiro passo, descreverei e exporei os mais importantes fundamentos da Teologia de Libertação latino-americana e seus últimos desdobramentos (1). Depois, apresentarei formulações e proporei o que considero um dos focos temáticos mais promissores e necessários atualmente: uma teologia da cidadania (2). Por fim, tentarei vincular o esboço desta teologia com o debate mundial mais amplo sobre a teologia pública, que até o momento não recebeu muita atenção no Brasil e na América Latina (3).

1. Teologia da Libertação: desdobramentos recentes

Sem dúvida, os precursores do que veio a ser conhecido como Teologia da Libertação (latino-americana), os presbiterianos Richard Shaull e Rubem Alves, e a teologia da libertação que foi formulada principalmente por teólogos católicos romanos no fim da década de 1960 e na década de 1970, mais proeminentemente pelo peruano Gustavo Gutierrez, propuseram um fundamento teórico importante para a ação social e política. Este movimento teológico colocou, internacionalmente, “a teologia em movimento” (Juan Luis Segundo), fornecendo a base para uma significativa consciência do caráter contextual geral da teologia e colocando em primeiro plano a “teologia proveniente da margem”, em contato com movimentos similares em vários continentes,

*Professor de Teologia Sistemática, Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso na Escola Superior de Teologia (EST) em São Leopoldo/RS, e pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Este texto foi publicado, originalmente, em inglês no *International Journal of Public Theology*. a. 1, n. 3/4, p. 338-363, 2007. Trad. Luís Marcos Sander.

que se originaram no mesmo período¹. Essas teologias são definidas coletivamente como “teologias do Terceiro Mundo”, visíveis na fundação da Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo (ASETT) em 1976, que tem oferecido uma plataforma importante para este movimento de descolonização teológica². “Terceiro Mundo”, neste contexto, foi um termo de protesto contra a predominância dos chamados “Primeiro” (o Ocidente industrializado) e “Segundo” (o Leste socialista) mundos, bem na consonância com o movimento de países não-alinhados, além de ser uma referência ao Terceiro Estado que ocupou lugar de destaque na Revolução Francesa. Mas também no chamado “Primeiro Mundo”, teologias negras e feministas surgiram como teologias da libertação da opressão baseada na etnia e no gênero. Portanto, há “teologias da libertação” no plural. Se ainda emprego o singular aqui, e com letra maiúscula, eu o faço porque a Teologia da Libertação desenvolvida na América Latina pode, apesar de sua diversidade, ser situada histórica, pessoal e bibliograficamente. Como ela procurou se apresentar não como homogênea, mas como uma teologia unida por uma luta comum, e se articulou intensamente, parece legítimo usar este singular³.

A espinha dorsal da Teologia da Libertação é, sem dúvida, a “opção preferencial pelos pobres”, adotada oficialmente pelas II e III assembleias continentais do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) em Medellín (1968) e Puebla (1979) e mantida desde então⁴. Como lembra Gustavo Gutiérrez, ela é uma opção “preferencial” por causa da “universalidade do amor de Deus que não exclui ninguém”⁵. O mesmo amor universal de Deus compromete os cristãos a “dar às pessoas um nome e um rosto”, especialmente àquelas a quem isso é negado, justamente “os pobres”⁶. “Opção”, por outro lado, não significa que seja “facultativa” no sentido de não ser necessária, mas o “caráter livre e comprometedor de uma decisão”, de uma “solidariedade profunda e permanente, de uma inserção cotidiana no mundo do pobre”⁷.

Os pobres são tanto o foco principal da Teologia da Libertação quanto os sujeitos a quem ela se dirige, seu “*locus* epistemológico” e prático a partir da qual a teologia deve ser desenvolvida; por isso, a importância da “educação popular” na linha de Paulo Freire e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), onde isso poderia se tornar concreto. Os teólogos deveriam compartilhar a vida das pessoas e trabalhar entre elas como “intelectuais orgânicos” (Gramsci) ou, para usar a expressão comum no Brasil, como “assessores”⁸. Eles passavam por uma real “conversão” para o povo⁹. Muitos procuraram combinar o trabalho acadêmico com contatos com paróquias ou comunidades de base em áreas pobres, tentando criar um espaço onde o sofrimento das pessoas era levado a sério e transformado em ação positiva¹⁰. Como Clodovis Boff o expressa: “Antes de

¹ Cf. BOFF, Leonardo. *Faith on the Edge: Religion and Marginalized Existence*. San Francisco: Harper and Row, 1989.

² Veja PARRATT, John (ed.). *An Introduction to Third World Theologies*. Cambridge: Cambridge University, 2006; MÍGUEZ BONINO, José. Latin America. In: *ibid.*, p. 16-43.

³ Para uma visão geral abrangente, veja ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (eds.). *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990, 2 v.

⁴ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. Pobres y opción fundamental. In: ELLACURÍA; SOBRINO (eds.), 1990, v. 1, p. 303-321; a “opção preferencial” já estava presente em Medellín, embora sem o uso desta formulação específica (“preferência efetiva pelos setores mais pobres e necessitados”; cit. ap. *ibid.*, p. 308), e explicitamente em Puebla, onde todo um capítulo do documento final recebeu o título “a opção preferencial pelo pobre”. O papa João Paulo II, em sua encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (n. 42), a formulou como “a opção ou amor preferencial pelos pobres” (cit. ap. *ibid.*, p. 309), e a assembleia episcopal de Santo Domingo em 1992 adotou a linguagem da “promoção”, que certamente é uma fórmula muito menos radical. – Veja também GUTIÉRREZ, Gustavo. *Renewing the Option for the Poor*. In: BATSTONE, David et al. (eds.). *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas*. London, New York: Routledge, 1997, p. 69-82.

⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁷ GUTIÉRREZ, 1990, p. 309.

⁸ COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 350, afirma, no final de seu tratado sobre a liberdade, ainda que seja crítico em relação à Teologia da Libertação, que “o melhor da história da Igreja na América Latina nos últimos 30 anos foi ter-se inserido no meio dos pobres, participando diretamente em seu dia-a-dia, em meio a grandes lutas para poder viver humanamente, apesar de tudo. [...] Os cristãos (conscientes ou inconscientes) que se decidiram a participar dessa graça [sc. de Deus que capacita a superar os limites das possibilidades humanas normais] entraram na luta pela libertação.”

⁹ Veja, por exemplo, BOFF, Leonardo. *Teologia à escuta do povo*. Petrópolis: Vozes, 1981; Um balanço de corpo e alma. In: *id.* et al. *O que ficou: balanço aos 50*. Petrópolis: Vozes, 1989; SINNER, Rudolf von. *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien: Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p. 61-76.

¹⁰ Sobre o tema do sofrimento na Teologia da Libertação latino-americana, veja o estudo seminal de WEBER, Burkhard. *Ijob in Lateinamerika: Deutung und Bewältigung von Leid in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*. Mainz: Grünewald, 1999.

fazer teologia é preciso fazer libertação”, que é, então, “pré-teológica”, e a teologia é sempre o “ato segundo” que se segue à ação adequada¹¹. Isto implica o que é chamado de “ruptura epistemológica”, pois se dá à práxis prioridade epistemológica sobre a teoria, seguindo nisso o marxismo, mas também “l’action” de Maurice Blondel e a conclamação do Concílio Vaticano II ao compromisso pastoral na leitura dos *sinais dos tempos* (*Gaudium et Spes* 44). A teologia é “uma reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra”, afirma Gutierrez¹². Embora não a descarte inteiramente, ela não concorda com a teologia tradicional, dedutiva, particularmente aquela identificada com a escolástica.

A Teologia da Libertação é uma teologia que partiu – e continua a partir – da indignação com a assustadora pobreza a que milhões de pessoas na América Latina e alhures estavam submetidas, em nítido contraste com a enorme riqueza em que vivia uma diminuta minoria. A questão era “como ser cristão em um mundo de pobreza”¹³. Como a pobreza de muitos era vista como conseqüência da riqueza dos poucos, esta situação foi devidamente chamada de uma situação de opressão da qual se necessitava libertação. Uma importante sustentação teórica se tornou, na época, a teoria da dependência, que procurava avançar para além do desenvolvimentismo então predominante. Este último propunha que os países em desenvolvimento alcançariam, no devido tempo, o nível dos países desenvolvidos, e a questão toda era modernizar os países “atrasados”, enquanto a primeira afirmava a impossibilidade do desenvolvimento por causa da dependência estrutural em um mundo dividido entre “centro” e “periferia”¹⁴. A opressão econômica e social era agravada ainda mais pela opressão política através de regimes militares¹⁵. A resistência contra esta opressão e utopias visando a um mundo libertado facilitavam um diálogo entre cristãos e outros pensadores e movimentos, incluindo marxistas, embora dividisse os cristãos entre os que apoiavam, conscientemente ou não, o *status quo* e aqueles que lutavam por sua transformação.

Possivelmente a influência mais evidente da Teologia da Libertação foi seu aprimoramento do tripé metodológico do Cardeal Cardijn: “ver – julgar – agir”, ou, em linguagem mais técnica, “mediação prática”, “hermenêutica” e “socioanalítica”¹⁶. A mudança importante foi a passagem da filosofia como o tradicional parceiro de diálogo da teologia para a contribuição de pesquisas sociológicas e econômicas, que passaram a ser levadas a sério. Isto 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, sendo, assim, indutiva e não dedutiva, afastando-se do modelo tomista-escolástico predominante na teologia católica romana. Para alguns, particularmente muitos teólogos da libertação, uma leitura específica de Marx se tornou importante¹⁷. Há muitos paralelos com a teologia política européia e a teologia negra norte-americana que surgiram nesses mesmos anos. Também a *Nouvelle Théologie* francesa exerceu certa influência (Congar, de Lubac). Os articuladores da Teologia da Libertação tinham sido formados no exterior, principalmente na Europa, onde especialmente a Universidade Católica de Lovaina, na Bélgica, havia se tornado um centro para teólogos do Terceiro Mundo, contando com a contribuição central de François Houtart¹⁸. Eles conheciam as tendências teológicas de lá e o

¹¹ BOFF, Clodovis. Epistemología y método de la Teología de la Liberación. In: ELLACURÍA; SOBRINO (eds.), 1990, 79-113, citação à p. 99.

¹² GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 71.

¹³ BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 11.

¹⁴ Cf. FRANK, André Gunder. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*. New York: Monthly Review, 1967; CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967; DUSSEL, Enrique. Teología de la Liberación y marxismo. In: ELLACURÍA; SOBRINO (eds.), 1990, v. 1, p. 115-144.

¹⁵ No Brasil em 1964-1985, na Argentina em 1966-1973 e 1976-1983, no Chile em 1973-1990, etc.; cf. HAGOPIAN, Frances; MAINWARING, Scott (eds.). *The Third Wave of Democratization in Latin America: Advances and Setbacks*. Cambridge: Cambridge University, 2005, p. 3.

¹⁶ BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: a teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978. 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, *Eleições 2006: orientações da CNBB*, Brasília: CNBB, 2006, p. 22-4. É comum que também “celebração” seja acrescentada como quarto elemento.

¹⁷ DUSSEL, 1990, p. 87, afirma: “De J. Maritain se passou a assumir E. Mounier, e a partir daí o pensamento de Lebreton [...] Mas Marx chega por meio da revolução cubana (1959), e por isso a leitura é simultânea: o jovem Marx, obras de Che Guevara, Gramsci e Lukács. [...] Ou seja, [líamos] um Marx ‘humanista’ – na denominação da época –, francamente não-dogmático, nem economicista, nem materialista ingênuo.”

¹⁸ Houtart, sociólogo da religião, fundou o *Centre Tricontinental* em 1976, facilitando a interação e o estudo de pesquisadores da África, Ásia, América Latina e Europa. Ele é um “centro de pesquisa, publicação e



impulso dado a novos desdobramentos pelo Concílio Vaticano II (1962-65). Mas foi a Teologia da Libertação latino-americana que mais decisivamente estabeleceu a noção de libertação e a subscreveu, por assim dizer, com o sangue de seus mártires – não somente famosos como o arcebispo Oscar A. Romero, de São Salvador, assassinado junto ao altar em 1980, mas muitas pessoas leigas e clérigos desconhecidos que morreram por resistir aos poderes e por defender os pobres.

A libertação se tornou a categoria hermenêutica central, e gastou-se uma considerável quantidade de tinta fazendo uma *releitura* de conceitos tradicionais através da ótica da libertação. A produção tanto de “literatura popular” para o uso em comunidades quanto de livros acadêmicos para o uso em seminários tem sido notavelmente abrangente. Ao lado da teologia sistemática, os estudos bíblicos se tornaram especialmente importantes e um veículo decisivo para a inclusão de pessoas leigas no debate, pois, para muitos católicos, a Bíblia tinha sido virtualmente desconhecida. Os teólogos da libertação se recusaram a separar a história secular da história da salvação, pois esta última é o próprio coração da primeira: “[...] há uma só história – uma história cristofinalizada”, diz Gutierrez¹⁹. Portanto, “construir a cidade temporal é [...] situar-se plenamente em um processo salvífico que abrange todo o homem [sic] e toda a história humana.”²⁰

Muitos autores da Teologia da Libertação sofreram repressão por parte do Estado e/ou da igreja porque criticaram todo tipo de estruturas repressivas e hierárquicas. O Vaticano publicou duas Notas sobre a Teologia da Libertação²¹. Leonardo Boff certamente é um exemplo desses: embora tenha escapado por pouco da repressão direta do Estado, o Vaticano o tratou com severidade, o que resultou, por fim, em sua saída da ordem dos franciscanos e do sacerdócio em 1992. Outros, como Gustavo Gutiérrez, Clodovis Boff e, mais recentemente (março de 2007), Jon Sobrino, passaram a ser examinados de perto pelo Vaticano e alguns sofreram medidas contra sua teologia e sua divulgação²².

Também foi Leonardo Boff que com mais eficácia propagou uma nova *eclesiogênese* a partir da “igreja popular”²³. No entanto, não foi apenas o Vaticano que moderou as grandes expectativas, na medida em que não apoiou com vigor o surgimento de “um novo jeito de ser Igreja”, muito menos o mais radical “novo jeito de toda a Igreja ser”. Até mesmo as CEBs não conseguiram cumprir as grandes expectativas eclesiológicas e políticas investidas nelas. É verdade que elas ainda são numerosas e estima-se que haja em torno de 80 mil. Seus encontros “intereclesiais” nacionais também continuam a ser vibrantes e a contar com um grande número de participantes: O último encontro nacional de CEBs, sua 11ª edição, foi realizado em Ipatinga, no estado de Minas Gerais, em julho de 2005, e reuniu aproximadamente 4 mil delegados, incluindo 50 bispos católicos romanos e dois anglicanos. Mas elas não têm mais a irradiação que tinham nas décadas de 1970 e 1980, e houve uma evasão considerável das CEBs para movimentos sociais, religiões afro-brasileiras e igrejas pentecostais²⁴. Portanto, de certa forma, tanto a base quanto a outrora

documentação sobre o desenvolvimento das relações Norte-Sul” (disponível em: <<http://www.cetri.be>>; acesso em: 8 maio 2007).

¹⁹ GUTIÉRREZ, 2000, p. 205; cf. ELLACURÍA, Ignacio. Historicidad de la salvación cristiana. In: ELLACURÍA; SOBRINO (eds.), 1990, v. 1, p. 393-442.

²⁰ GUTIÉRREZ, 2000, p. 214.

²¹ Congregação para a Doutrina da Fé, Instrução *Libertatis nuntius*, in: *Acta Apostolicae Sedis*, 76, p. 876-909, 1984, e *Libertatis conscientia*, in: *Acta Apostolicae Sedis*, 79, p. 554-99, 1987; ambos os textos estão disponíveis em: <<http://www.vatican.va>> (acesso em: 30 mar. 2007), sob os documentos doutrinários da mencionada Congregação.

²² A “Nota sobre as obras do Padre Jon Sobrino, SJ: *Jesucristo liberador, Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret e La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*”, de 26 nov. 2006, e uma “Nota explicativa” só se tornaram públicas no início de março de 2007 (disponível em: <<http://www.vatican.va>>; acesso em: 20 mar. 2007). Conforme a percepção divulgada no Brasil e na América Latina em e-mails e boletins informativos, inclusive na Agência Latino-Americana e Caribenha de Notícias (ALC) [disponível em: <<http://www.alcnoticias.org>>; acesso em: 30 mar. 2007], a Nota é contra a Teologia da Libertação como tal e, particularmente, não leva a sério os pobres como materialmente pobres, citando a mensagem de Quaresma do papa Bento XVI, onde ele afirma que “a primeira pobreza entre as pessoas é não conhecer a Cristo” (Nota explicativa, nota final 2).

²³ BOFF, Leonardo. *Eclogênese: as comunidades eclesiais de base reinventam a igreja*. Petrópolis: Vozes, 1977.

²⁴ Cf. BURDICK, John. *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. Berkeley: University of California, 1993; IRELAND, Rowan. *Kingdoms Come: Religion and Politics in Brazil*. Pittsburgh: Pittsburgh University, 1991; id. *Pentecostalism, Conversions, and Politics in Brazil*. In: CLEARY, Edward L.; STEWART-GAMBINO, Hannah W. (eds.). *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*. Boulder: Westview, 1998, p. 123-37.

fortemente comprometida liderança da igreja se desgastaram à medida que a transição democrática avançou e a repressão política desvaneceu.

Afirmou-se repetidamente, e em princípio com razão, que os eventos ocorridos no final de 1989 causaram uma grande perplexidade entre os teólogos da libertação em muitos sentidos e tornaram as mudanças inevitáveis. A visão utópica de uma nova ordem social iminente foi totalmente frustrada. O líder sindicalista Luís Inácio "Lula" da Silva não foi eleito, na ocasião, por uma pequena margem de votos para a presidência do Brasil, a alternativa socialista ruiu junto com o Muro de Berlim, a Nicarágua não se ateve à linha sandinista. As expectativas tinham sido muito grandes, considerando, aos olhos de muitos, as conquistas significativas obtidas pela sociedade civil e, junto com ela, pelas CEBs e pelos teólogos da libertação. Embora talvez fosse possível aceitar um mero adiamento, qualquer alternativa concreta parecia agora ter perdido totalmente sua plausibilidade. Somente alguns anos mais tarde, os teólogos da libertação conseguiram falar com mais calma e de forma autocrítica sobre esse momento²⁵.

No entanto, seria errado considerar a Teologia da Libertação morta depois de 1989 ou afirmar que mudanças aconteceram somente por causa dos acontecimentos mencionados, embora eles certamente tenham servido como catalisador, promovendo a adaptação da Teologia da Libertação a um contexto modificado. Por um lado, a pobreza assustadora de certa forma transformou sua face, e houve algumas mudanças, mas ela ainda se faz presente. A globalização e especialmente a política neoliberal deram a muitos, na América Latina, a impressão de estarem "*bajo un cielo sin estrellas* [sob um céu sem estrelas]", sem solidariedade, sem espaço para a humanidade se realizar, como afirma Elsa Tamez, citando uma expressão de Franz Hinkelammert.

Em segundo lugar, a década de 1980 de fato tinha presenciado mudanças consideráveis em termos de sujeitos e temas. Sujeitos, porque "os pobres" ou, mais amplamente, "os oprimidos" passaram a ser vistos e descritos mais e mais claramente como pessoas concretas com um rosto, e não como uma categoria supostamente homogênea. Já na década de 1970, Leonardo Boff tinha escrito sobre Maria e o "rosto materno de Deus", empenhando-se em levar a sério as experiências das mulheres e sua fonte divina na Trindade²⁶. Mas foi principalmente na década seguinte que as 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. Assim, "os pobres" ou "oprimidos" se tornaram identificados mais especificamente, e entre eles havia pessoas que não eram todas materialmente pobres, mas ainda assim oprimidas. Como definiu Gutiérrez, de forma tentativa, "os pobres são as não-pessoas, os 'in-significantes', os que não contam nem para o resto da sociedade nem, 'freqüentemente demais', para as igrejas cristãs"²⁷. Também se tornou costume falar sobre a tripla opressão que as mulheres negras e pobres estão sofrendo.

Outros "sujeitos novos" ainda estão lutando para serem reconhecidos inclusive entre os teólogos da libertação, particularmente lésbicas, gays, bissexuais ou transgêneros (LGBT). A teologia gay e a teoria *queer* estão tendo grandes dificuldades em criar raízes na América Latina, diferentemente da América do Norte e da Europa, onde já ganharam reconhecimento considerável, embora certamente não unânime²⁸. As pessoas portadoras de deficiência estão sendo reconhecidas por igrejas e seus setores diaconais e também estão começando a formular uma teologia específica a partir de sua experiência.

Além destes "novos sujeitos" – que de fato não são novos, mas estão ocupando o primeiro plano em uma auto-afirmação explícita e são cada vez mais reconhecidos e apoiados neste empreendimento –, também surgiram novos temas. Uma vez mais Leonardo Boff foi pioneiro quando insistiu na dignidade não só dos seres humanos, particularmente dos pobres, mas também da Terra²⁹. 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

²⁵ Por exemplo, ASSMANN, Hugo. Por uma teologia humanamente saudável: fragmentos de memória pessoal. In: SUSIN, Luiz Carlos (ed.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. Porto Alegre: SOTER; São Paulo: Loyola, 2000, p. 115-30.

²⁶ BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1979; BINGEMER, Maria Clara; GEBARA, Ivone. *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1987.

²⁷ GUTIÉRREZ, 1997, p. 72.

²⁸ Veja o desafio provocador feito por MADURO, Otto. Once Again Liberating Theology? Towards a Latin American Liberation Theological Self-Criticism. In: ALTHAUS-REID, Marcella (ed.). *Liberation Theology and Sexuality*. Aldershot: Ashgate, 2006, p. 19-31; também ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology*. London: Routledge, 2000.

²⁹ BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993; id. *Dignitas terrae: ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.

passou a ser visto como um tipo de religião em si mesma, que deve ser denunciada como idólatra de um ponto de vista cristão³⁰. No entanto, há uma falta de alternativas concretas para uma mudança eficaz. Isto também vale para a política concreta, e especialmente para a lei, que não se tornaram tema de interesse entre os teólogos da libertação. Isto é um tanto surpreendente, considerando que a Teologia da Libertação é uma teologia política *par excellence*. Porém, em não poucas publicações, a própria lei é vista como opressiva, sendo confundida com o que é percebido como legalismo farisaico e rejeitada como se ainda estivesse servindo somente os interesses dos poderosos³¹. Existe, como afirmou Ivan Petrella, falta de um “projeto histórico”, precisamente aquilo que mais claramente costumava definir a Teologia da Libertação³².

Petrella identifica três formas – não mutuamente excludentes, mas ainda assim distintas – de reação à queda do socialismo e à conseqüente falta de uma ordem alternativa realmente existente: reafirmar idéias centrais, particularmente a opção pelos pobres (1), reformular categorias básicas para realçar a “humanidade”, “vida cotidiana” e “sociedade civil” (2) e denunciar o capitalismo como idolatria (3), mas os teólogos da libertação não apresentam um projeto novo e inclusive parecem abandonar inteiramente a noção de projeto histórico. Portanto, a Teologia da Libertação, de acordo com Petrella, está abandonando o que era outrora o seu elemento mais central: uma mediação concreta da libertação em vista do Reino de Deus para a transformação social a fim de superar a pobreza. A proposta do próprio Petrella não é oferecer um novo projeto histórico, mas preparar o caminho para ele. Ele segue as reflexões de Roberto Mangabeira Unger dentro do pensamento jurídico crítico³³. Sugere, portanto, que a Teologia da Libertação “deve” seguir estes três passos: “teorizar a sociedade como política congelada, reconhecer a variedade de capitalismo e incorporar o processo do pensamento jurídico crítico de mapeamento e crítica”³⁴. Com a expressão “política congelada”, ele se refere às instituições políticas e econômicas como “resultado da disputa política e ideológica contida”, pressupondo que a sociedade é heterogênea e as instituições não são simplesmente uma realidade dada. Assim, é a “imaginação institucional” que deve prevalecer em seu contexto específico, o que leva a um “processo passo a passo” em vez de um “salto imaginativo vazio entre um capitalismo monolítico para um socialismo igualmente monolítico ou uma democracia participativa definida abstratamente”³⁵.

De fato, a Teologia da Libertação deveria lidar com problemas concretos da sociedade para contribuir com sua solução. Além de apontar para as deficiências de uma democracia incompleta e de uma economia de mercado neoliberal excludente e para o perigo de idolatria em seus traços religiosos, a Teologia da Libertação deveria, em cooperação interdisciplinar principalmente com cientistas políticos e especialistas no direito, procurar possibilidades de alternativas na sociedade, continuando, ao mesmo tempo, a se empenhar por reforma dentro da igreja. Como o estudo anterior de Maclean intitulado *Opting for Democracy?* [Optar pela democracia?] mostrou com propriedade, os teólogos da libertação demoraram em se adaptar ao contexto em mudança e ficaram bem atrás da esquerda política no sentido de encontrar enfoques mais pragmáticos e construir novas alianças, o que levou ao seu isolamento na década de 1980³⁶. Quase uma década mais tarde, Petrella tem razão em apontar para deficiências persistentes na adaptação da Teologia da Libertação à nova situação política, especialmente após os acontecimentos de 1989. Há uma necessidade ainda não satisfeita de propostas construtivas. Ao mesmo tempo, falar de “projeto histórico”, como faz Petrella, parece-me reforçar uma alternativa do tipo ou/ou, uma mudança do “sistema” como tal. Esta alternativa do tipo ou/ou, contudo, é justamente o que Petrella quer evitar, na medida em que enfatiza um “processo passo a passo” e “mapeamento e crítica”. Seus exemplos positivos concretos de reformar direitos de propriedade através de “redes associativas” e incluir a população nas decisões políticas mediante uma grande mobilização popular antes das eleições (algo que parece estar um tanto em declínio no Brasil contemporâneo, mas também em muitos outros países, incluindo a Europa e os EUA) e mediante mais referendos e plebiscitos (esta

³⁰ HINKELAMMERT, Franz J. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Paulinas, 1983.

³¹ Veja, por exemplo, TAMEZ, Elsa. *Contra toda condenação: a justificação pela fé*, partindo dos excluídos. São Paulo: Paulus, 1995. Mais positivo é MÍGUEZ BONINO, José. From Justice to Law and Back: An Argentinian Perspective. In: STORRAR, William F.; MORTON, Andrew R. (eds.). *Public Theology for the 21st Century: Essays in Honour of Duncan B. Forrester*. London: T & T Clark, 2004, p. 63-74.

³² PETRELLA, Ivan. *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*. London: SCM, 2006.

³³ UNGER, Roberto Mangabeira. *What Should Legal Analysis Become?* New York: Verso, 1996; id. *Democracy Realized: The Progressive Alternative*. New York: Verso, 1998.

³⁴ PETRELLA, 2006, p. 111.

³⁵ *Ibid.*, p. 107.

³⁶ MACLEAN, Iain S. *Opting for Democracy? Liberation Theology and the Struggle for Democracy in Brazil*. New York: Peter Lang, 1999.

é uma proposta interessante para algo realmente novo) são dignos de nota, mas implicam uma série de fatores – sociais, políticos, educacionais – que não devem ser formulados em um “projeto histórico” específico. Penso, portanto, que Leonardo Boff, ao ser bastante genérico em termos do que diz sobre a democracia, tem razão de um ponto de vista teológico, mas isso não deveria impedir a ele ou outros de discutir referenciais institucionais concretos que possam corresponder melhor ao ideal da teologia³⁷. Os valores cristãos deveriam ser inseridos no discurso na política, na sociedade civil, na academia, nos meios de comunicação e, naturalmente, nas próprias igrejas para ver que contribuição eles poderiam dar, entrando a partir daí em diálogo sobre questões políticas concretas. As ciências sociais deveriam entrar, como Petrella tem razão em nos lembrar, não somente na análise da situação, mas também na parte prática. Isto significa que a teologia e a política, bem como a teologia e as ciências sociais, devem ser correlacionadas em uma tensão criativa, não sendo idênticas, nem mutuamente excludentes, nem simplesmente complementares. O que falta, então, não é somente um detalhamento mais concreto de como uma teologia libertadora poderia contribuir para a política concreta, o direito e o espaço público, mas também uma visão renovada de como, sob as atuais circunstâncias, a teologia e a política devem ser relacionadas.

Uma forma promissora de recontextualizar a Teologia da Libertação, à luz do que foi dito sobre a importância da cidadania no Brasil, são iniciativas que buscam uma “teologia da cidadania”, o que apresentarei e discutirei na seção seguinte.

2. Rumo a uma teologia da cidadania

“Cidadania” tornou-se o termo-chave para a democracia no Brasil, embora haja diferenças consideráveis quanto ao que isso significa exatamente³⁸. Em termos gerais, pode-se dizer que a cidadania tem a ver com o “direito a ter direitos” em uma situação de “apartheid social”³⁹ onde prevalece a exclusão. Portanto, um importante desafio da cidadania efetiva é que todas as pessoas compreendam que realmente *têm* direitos, que elas *são* cidadãs⁴⁰. Isso pode parecer óbvio, mas não é numa sociedade com milhões de pessoas lutando pela mera sobrevivência, vivendo com menos de 2 dólares ou inclusive 1 dólar norte-americano por dia, em contraste assustador com a renda e riqueza de um pequeno número de pessoas muito ricas. Não é óbvio em um país onde há pessoas que têm sua primeira fotografia tirada no dia de sua morte, onde muitos recém-nascidos não são registrados e, logo, não existem juridicamente, onde as pessoas sofrem total abandono social e onde se sabe que a polícia é corrupta, incompetente e violenta. Tampouco é óbvio em um país com uma organização social e política que é tradicionalmente muito patriarcal e clientelista, onde não é a lei que define os relacionamentos ou onde ela sequer os protege.

Sendo este 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 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. É uma maneira de superar a distinção entre “eles” e “nós”, fazendo as pessoas sentirem que são parte da história, e se outras não estão fazendo sua parte,

³⁷ Veja BOFF, Leonardo. *A trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986; SINER, 2003, p. 117-142; id. Trinity, Church and Civil Society in Brazil. In: STORRAR, William F.; CASARELLA, Peter; METZGER, Paul L. (eds.). *Trinity, Church and Civil Society*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007 (no prelo).

³⁸ Há mais debate sobre as deficiências da cidadania e seu (não-)funcionamento do que sobre o conceito de cidadania. Estudos antropológicos deram uma grande contribuição para entender o que está em jogo; veja HOLSTON, John; CALDEIRA, Teresa. *Democracy, Law, and Violence: Disjunctions of Brazilian Citizenship*. In: AGÜERO, Felipe; STARK, Jeffrey (eds.). *Fault Lines of Democracy in Post-Transition Latin America*. Miami: North-South Center, University of Miami, 1998, p. 263-296; CALDEIRA, Teresa P. R. *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo*. Berkeley: University of California, 2000; BIEHL, João G. *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*. Berkeley: University of California, 2005.

³⁹ DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: id. (ed.). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 103-115, citação à p. 105.

⁴⁰ Geralmente se faz referência a MARSHALL, Thomas H. *Class, Citizenship, and Social Development*. Garden City: Anchor Books, 1965, com sua distinção entre direitos civis, políticos e sociais. Segundo CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, o principal desafio reside na ineficácia dos direitos civis por causa do paternalismo, do clientelismo, das disparidades sociais e da violência, inclusive por parte da polícia; veja também O'DONNELL, Guillermo. *Polyarchies and the (Un)Rule of Law in Latin America: A Partial Conclusion*. In: BRUNKHORST, Hauke; COSTA, Sérgio (eds.). *Jenseits von Zentrum und Peripherie: Zur Verfassung der fragmentierten Weltgesellschaft*. München/Mering: Rainer Hampp, 2005, p. 53-79.

especialmente as que ocupam cargos públicos, elas 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 esta participação é incentivada ou impedida. Afirmo que é principalmente nesta área que as igrejas podem fazer uma diferença⁴¹.

Houve alguma repercussão disso na Teologia da Libertação. Assim, José Comblin afirma que "o maior defeito nas nações latino-americanas é a falta de cidadania"⁴², acrescentando que a participação política se restringe a uma pequena minoria. Como avanço importante, ele menciona a "Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida", de Herbert "Betinho" de Souza, e insiste na importância de as pessoas de uma nação buscarem seu bem comum: "A nação se torna forte e unida quando seus cidadãos são capazes de compreender e assumir juntos as tarefas comuns envolvidas na vida compartilhada, empenhando-se em conviver uns com os outros e, com isso, estabelecendo um 'projeto nacional'"⁴³. Porém, onde a sociedade está dividida entre as elites e as "massas populares", a construção da nação se torna extremamente difícil.

Como Comblin, outros autores falaram sobre a cidadania mediante a concentração na cidade, considerando o maciço êxodo rural que aconteceu durante os últimos 50 anos. Mais do que outros, Comblin enfatiza as possibilidades de liberdade encontradas ali pelas pessoas, mesmo sob condições de pobreza: "O novo conteúdo da libertação consiste em aprender a ser um cidadão, um membro da cidade." Os pobres do campo, de acordo com Comblin, optaram pela cidade e preferiram "viver em uma favela [...] a viver no campo [...] Apesar de tudo, eles têm mais liberdade."⁴⁴ Ele é, pois, crítico em relação a modelos de libertação e comunidade que ainda refletem modelos rurais de vida e, principalmente, uma comunidade centrada em torno de um sacerdote poderoso, em vez de ser composta por pessoas leigas autônomas. Em vez de uma teologia da libertação nos moldes anteriores, necessita-se de uma "teologia da liberdade". Ele cita uma série de desafios a serem vencidos, entre eles a cidadania, mas não desenvolve uma proposta específica.

Também autores protestantes localizam a cidadania primordialmente na cidade. Para a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), isto é especialmente importante, pois seu modelo tradicional era o imigrante ou seu descendente vivendo como pequeno agricultor. Como a urbanização não deixou a IECLB intocada, a pastoral urbana se tornou urgente. A partir de sua experiência como pastor luterano na área metropolitana de Porto Alegre e como filiado do Partido dos Trabalhadores (PT), Evaldo Luis Pauly refletiu sobre "Cidadania e pastoral urbana" (1995). Em uma combinação bastante incomum de referências, ele se aventura a entrar na "casa" como chave hermenêutica para a cidade, ao mesmo tempo em que analisa seus grandes déficits habitacionais; na psicanálise para recuperar a subjetividade dos cidadãos; na Constituição de 1988 e sua importância para as igrejas e a cidade; na tecnologia urbana e na forma como ela poderia ser usada fecundamente pelas igrejas, para finalmente apresentar a pastoral urbana de um ponto de vista teológico e eclesial. Pauly adota uma atitude profundamente pastoral⁴⁵ ao tentar recuperar a cidadania das pessoas em uma democracia, repassando o que a nova constituição tinha a oferecer e, não menos importante, mostrando o que a sociedade espera da igreja. Esta conclamação à cidadania também se aplica radicalmente à própria igreja, pois "dessa cidadania pela metade [i. e. em que muitos, *de facto*, estão vivendo], a pastoral urbana parte para a construção eclesial, política, social e cultural da dupla cidadania",⁴⁶ isto é, cidadania tanto na sociedade quanto na igreja através da promoção das pessoas leigas, de sua autonomia e responsabilidade – e, não menos importante, de seus desejos, que a Teologia da Libertação muitas vezes tinha esquecido de levar a sério. Ao contar histórias da paróquia onde atuou como pastor, Pauly deixa claro que a

⁴¹ Para uma visão geral da histórica política recente do Brasil e do papel da sociedade civil e das igrejas, veja SINNER, Rudolf von. Der Beitrag der Kirchen zum demokratischen Übergang in Brasilien. In: LIENEMANN-PERRIN, Christine; LIENEMANN, Wolfgang (eds.). *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart: Kohlhammer, 2006, p. 267-300; também id. Confiança e convivência: aportes para uma hermenêutica da confiança na convivência humana. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 44, n. 1, p. 127-143, 2004.

⁴² COMBLIN, 1996, p. 222.

⁴³ Ibid., p. 223.

⁴⁴ Ibid., p. 165.

⁴⁵ Ele aponta, entre outras coisas, para a importância do ouvir e da assistência pastoral: PAULY, Evaldo Luis. *Cidadania e pastoral urbana*. São Leopoldo: Sinodal, 1995, p. 69-73. Esse ramo da formação teológica teve de se defender da acusação de ser individualista demais e insuficientemente libertador, mas floresceu nesse meio tempo, ao menos na Escola Superior de Teologia (EST) de São Leopoldo (EST), que oferece cursos de especialização que estão invariavelmente lotados. Além disso, temas como subjetividade, corporeidade e resiliência estão em pauta, procurando combinar identidade e força pessoal com cidadania. Veja, por exemplo, HOCH, Lothar Carlos. Healing as a Task of Pastoral Care among the Poor. *Intercultural Pastoral Care and Counselling*, 7, p. 32-8, 2001.

⁴⁶ PAULY, 1995, p. 173.

busca de mudanças políticas muitas vezes não acontecia usando o discurso correto, mas incentivando pessoas leigas a tomar suas próprias decisões. Entre outras histórias, ele conta que, como pastor, tentou introduzir uma leitura materialista do Evangelho de Marcos em um grupo de estudos bíblicos. Ficou desapontado com o fato de que o grupo quis ir a um encontro evangelical pietista, apesar de o discurso de classe que ele tinha introduzido estar em desacordo com o pietismo. Ele, porém, concordou em ir junto com elas e, depois disso, as pessoas no grupo se tornaram mais sinceras – elas disseram ao pastor que tinham pensado que, se fizessem algo que o contrariasse, ele não iria mais visitá-las. O grupo passou então de uma leitura materialista para uma leitura moralista e diretiva de Marcos, aparentemente contrária à mensagem de libertação e seu discurso de classe. O pastor deixou que o fizessem e continuou a visitá-las. Pouco tempo depois disso, elas começaram a organizar um grupo, juntamente com a associação de bairro, a fim de fazer pressão para ter acesso à escola. Sem um discurso libertacionista, elas fizeram aquilo pelo qual os libertacionistas se empenhavam. Pauly conclui: “Seu discurso moralista só o era na minha escuta. Na deles, era libertador.”⁴⁷

Um dos ensaios mais desafiadores da Teologia da Libertação na década de 1990 foi um artigo do teólogo e professor de educação católico romano Hugo Assmann (1994), onde ele propôs a continuação da Teologia da Libertação como “teologia da cidadania e solidariedade”⁴⁸. Sua crítica da Teologia da Libertação “clássica” incluía a falta de uma percepção de quem os pobres – ou, antes, os excluídos, os descartados, como deveriam ser chamados agora mais realisticamente – de fato são, pois tinha uma visão idealizada deles como sujeitos de sua própria libertação, sem perceber seus genuínos desejos e aspirações. Assim, ele conta entre os desafios pendentes “uma teologia do direito a sonhar, ao prazer, à *fraternura*, ao *creativiver*, à felicidade”, resumida no conceito de corporeidade⁴⁹. Ao mesmo tempo, como os pobres se tornaram “descartáveis” para o capitalismo de mercado neoliberal dominante, eles somente se tornam visíveis para as pessoas “convertidas à solidariedade”. Portanto, ele trabalhou consistentemente na necessidade de educar para a solidariedade. Assmann também insiste que é necessário “conjugador valores solidários com direitos efetivos de cidadania”⁵⁰. 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 não elabora isto com mais detalhes, porém critica a ênfase exagerada dada pelos cristãos – e, dever-se-ia acrescentar, muitos teólogos da libertação que insistem na noção de comunidade – aos “laços comunitários, como se fossem base suficiente – embora imprescindível – da efetivação da solidariedade em sociedades amplas, complexas e acentuadamente urbanizadas. [...] há um perigoso descuido do uso da lei como arma dos mais fracos [...] sobretudo um falacioso viés antiinstitucional.”⁵¹ A teologia, então, é obrigada a pensar sobre o aspecto social da conversão, que vai além da conversão individual, embora esta última seja uma pré-condição da solidariedade. Embora Assmann situe sua argumentação mais na esfera econômica, eu acrescentaria que a nova situação de participação política, e não uma nova situação econômica, torna possível e necessário um novo tipo de teologia, justamente como uma teologia da cidadania⁵².

Alguns anos mais tarde, o balanço autocrítico de Assmann no congresso anual da Sociedade de Teologia e Ciência da Religião (SOTER) retomou muitos destes aspectos, inclusive em seu título, em busca de uma “teologia humanamente saudável”⁵³. Assmann pergunta se a teologia, particularmente a Teologia da Libertação, foi um “fenômeno saudável”. Ela ajudou “muita gente a ‘estar de bem’ com a própria vida e irradiar sensibilidade social”? Ela foi, com efeito, uma “fonte de energia solidária”? Sem dar uma resposta direta, Assmann afirma que o “negativismo” muitas vezes presente em idéias “progressistas” é “humanamente nocivo”. E ele justifica por que se sente mais à vontade agora na educação do que na teologia: “Sobre o pano de fundo do surgimento de

⁴⁷ Ibid., p. 60.

⁴⁸ ASSMANN, Hugo. Teologia da Solidariedade e da Cidadania: Ou seja: continuando a Teologia da Libertação. In: id. *Crítica à lógica da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 13-36. Quanto à importância da corporeidade, uma noção central atualmente, em especial a partir de uma perspectiva de gênero e da educação, veja DEIFELT, Wanda. The Body in Pain: A Feminist Analysis of Frida Kahlo's Paintings. In: KUSMIERZ, Katrin et al. (eds.). *Grenzen erkunden – zwischen Kulturen, Kirchen, Religionen*. Frankfurt: Lembeck, 2006, p. 257-271.

⁴⁹ ASSMANN, 1994, p. 30-31. “Fraternura” e “creativiver” são neologismos criados por Leonardo Boff e Hugo Assmann, respectivamente.

⁵⁰ Ibid., p. 33.

⁵¹ Ibid.

⁵² Estou tentando desenvolver isso no projeto em andamento no Center of Theological Inquiry sobre “Igrejas e democracia no Brasil: rumo a uma teologia da cidadania como teologia pública”, cuja pesquisa prévia foi financiada pela Fundação Nacional da Ciência da Suíça.

⁵³ ASSMANN, 2000.

uma sociedade aprendente, com economia de mercado e formas mutantes de empregabilidade, não cabe dúvida de que educar é lutar contra a exclusão. Nesse contexto, educar significa realmente salvar vidas.⁵⁴

O teólogo metodista Clovis Pinto de Castro dedicou um importante estudo ao tema da cidadania, em que propôs uma pastoral da cidadania como “dimensão pública da igreja”⁵⁵. Seu conceito central é uma “cidadania ativa e emancipada”, que ele desenvolve baseado na *vita activa* de Hannah Arendt, nas reflexões de Marilena Chauí sobre o mito fundador do Brasil⁵⁶ – que fomentou o paternalismo e messianismo, contrários a uma noção democrática e participativa de cidadania – e na crítica de Pedro Demo de uma cidadania tutelada (como em um estado liberal) ou assistida (como em um estado de bem-estar social), em favor de uma cidadania emancipada, em que a participação efetiva do povo é central para a democracia⁵⁷. Castro também se refere à “nova teologia política” de Johann Baptist Metz e Jürgen Moltmann. Teologicamente, ele fundamenta a pastoral da cidadania em Deus como aquele que ama a justiça e o direito, no mandamento do amor ao próximo, nas boas obras e na justiça de acordo com o testemunho do Novo Testamento, no conceito de *shalom* (“paz”) como bem-estar abrangente e, por fim, na noção do Reino de Deus. Daí ele deduz o mandato da igreja de viver não (somente) sua dimensão privada, mas sua dimensão pública (pastoral), orientada para os seres humanos em sua vida diária, real, e não somente para os membros da igreja. A fé cidadã é orientada pelas três dimensões da fé como confissão (conhecer a Deus), como confiança (amar a Deus) e como ação (servir a Deus), das quais nenhuma deve estar ausente, sendo todas de igual valor. Embora a pastoral da cidadania enfatize o aspecto da ação, os outros dois estão presentes concomitantemente. Esta pastoral deve ser, além disso, uma “metapastoral”, i. e., uma dimensão de toda a ação pastoral. Seus aspectos irrenunciáveis são as dimensões da ação, a formação de sujeitos cidadãos, a participação dos cristãos na administração democrática das cidades e, por fim, o paradigma missionário do *shalom*. Desta maneira, Castro toma uma posição entre a Teologia da Libertação (da qual ele retoma muitos aspectos) e uma “religião mística pós-moderna”, em que a dimensão da ação é subestimada ou compreendida equivocadamente de uma maneira individualista. Ele evita, assim, separar a fé e a ação, embora tampouco as funda. Embora Castro não ofereça quaisquer percepções específicas quanto àquilo que esta pastoral da cidadania poderia implicar concretamente, ele expõe uma base teológica para ela. Isto é especialmente notável em uma igreja onde fortes setores carismáticos tendem a enfatizar demasiadamente a fé em detrimento da ação (transformadora) e ganharam uma maioria no Concílio Geral de 2006, que decidiu se retirar de todas as instituições ecumênicas onde a Igreja Católica Romana esteja presente. Como os engajamentos ecumênico e social estiveram historicamente muito próximos no Brasil e na América Latina e, de fato, receberam muitas percepções de teólogos metodistas, eles aparecem como sinônimos na percepção tanto de quem apóia quanto de seus adversários.

A cidadania, portanto, abriu seu caminho na teologia, particularmente entre as pessoas que seguem as percepções básicas da Teologia da Libertação. A exclusão econômica a tornou urgente, a mudança política a tornou possível. É urgente se engajar mais concreta e decisivamente em questões de cidadania, tanto teológica quanto praticamente, dentro e fora das igrejas, o que considero uma recontextualização adequada das percepções da Teologia da Libertação. É um tanto surpreendente que este aspecto não tenha ganhado sua própria “cidadania” na teologia brasileira, apesar das mencionadas tentativas de implantá-la. Uma razão para isso talvez seja, além da falta geral de propostas concretas na Teologia da Libertação identificada acima, que os teólogos que levam o desafio a sério tendem a se empenhar pela cidadania em outras áreas, como a educação e a antropologia, ou através do engajamento em ONGs em vez de se engajarem nas igrejas. As igrejas estão contribuindo para esta situação por estarem aparentemente mais preocupadas com sua própria sobrevivência do que com um novo tipo de teologia, vinculado à “Teologia da Libertação” ou ao “ecumenismo”, que têm uma conotação negativa para muitos clérigos e pessoas leigas. Isto significa, infelizmente, que tanto a teologia quanto as igrejas estão sendo privadas de importantes vozes contestadoras.

É notável que uma insistência semelhante – mas isolada de forma semelhante – possa ser identificada na Ásia, ou seja, na teologia sul coreana desenvolvida por Anselm K. Min, que insiste que os próprios cidadãos têm que ser o foco da atenção, “agentes” em vez “agendas”, superando

⁵⁴ Ibid., p. 130.

⁵⁵ CASTRO, Clovis Pinto de. *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).

⁵⁶ CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

⁵⁷ DEMO, Pedro. *Cidadania tutelada e cidadania assistida*. Campinas: Autores Associados, 1995.

tanto tendências “tribais” presentes na cultura asiática tradicional quanto a atribuição simplista da pobreza e da corrupção a forças de fora⁵⁸. Min propõe uma recontextualização na teologia *Minjung*, compreendendo que sua continuidade lógica em um contexto mudado seria a “teologia do cidadão”, que é essencialmente uma teologia de solidariedade com outros que supera a solidariedade “tribal”, ou seja, fechada, centrada no grupo. Como na América Latina, contudo, a teologia na Coreia ou na Ásia em geral não assumiu até hoje este ponto como um aspecto central⁵⁹.

Não obstante todos os retrocessos, creio que seja justo dizer que a democracia no Brasil avançou a tal ponto que se tornaram possíveis novas formas de participação popular, bem como uma inserção das igrejas na busca da sociedade civil por uma efetiva cidadania e prestação de contas por parte das instâncias governamentais⁶⁰. Portanto, um termo mais amplo do que “libertação” se faz necessário. “Teologia pública” me parece ser útil para este propósito, mas é demasiadamente inespecífico. Por isso, eu optaria por uma teologia da cidadania *como* teologia pública. Na seção seguinte, explorarei de que maneira o debate sobre a teologia pública poderia ser útil e como as dimensões internacional e contextual podem ser vinculadas.

3. Uma teologia pública para o Brasil?

Dentro dos limites de espaço e considerando que o debate sobre a teologia pública no Brasil está apenas começando, vou contar seis historinhas para situar e visualizar *loci* em potencial para o debate da teologia pública. Não discutirei as histórias em si, mas as usarei para mostrar como a teologia pública se faz presente no Brasil, embora o termo não seja comumente usado. É claro que os exemplos não se referem a um conceito unívoco de teologia pública: cada um deles poderia ser discutido quanto à sua incidência específica sobre um conceito reconhecidamente diversificado⁶¹.

a) 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”⁶². Ele disse isto na presença do chefe do governo provisório, Getúlio Vargas, 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. Isto é religião pública, tornada visível até o dia de hoje por uma estátua de 38 metros (incluindo os 8 metros de pedestal), inaugurada no dia da padroeira nacional, Nossa Senhora da Conceição Aparecida, em 12 de outubro⁶³.

b) No início da década de 1970, um grupo de frades dominicanos foi preso pelo regime militar por sua posição crítica contra ele. Eles tinham que dividir uma cela com marxistas ateus; eram aproximadamente 40 pessoas no todo. Os sacerdotes começaram a celebrar a eucaristia com suco e com qualquer coisa que tivessem para comer, e isto se tornou a celebração da cela inteira, com a participação de todos. A certa altura, os sacerdotes disseram: Vamos realizar essa celebração apenas entre nós; não temos o direito de forçar não-crentes a participar dela. Mas então os

⁵⁸ MIN, Anselm Kyonsuk. From the Theology of Minjoong to the Theology of the Citizen: Reflections on Minjoong Theology in 21st Century Korea. *Journal of Asian and Asian American Theology*, v. 5, p. 11-35, 2002; id. Towards a Theology of Citizenship as the Central Challenge in Asia. *East Asian Pastoral Review*, v. 41, n. 2, p. 136-59, 2004 (disponível em: <<http://eapi.admin.edu.ph/eapr004/amin.htm>>; acesso em: 5 jan. 2007).

⁵⁹ Veja as reflexões em LIENEMANN-PERRIN, Christine; CHUNG, Mee-Hyun. Vom leidenden Volk zur Staatsbürgerschaft: Koreanische Kirchen zwischen Minjung und Shimin. In: LIENEMANN-PERRIN; LIENEMANN (eds.), 2006, p. 301-31, particularmente p. 327-30.

⁶⁰ Sobre essa questão, veja, entre outros, AVRITZER, Leonardo. *Democracy and the Public Space*. Princeton: Princeton University, 2002.

⁶¹ Para uma visão geral do debate sobre teologia pública e conceitos semelhantes, veja BREITENBERG, Jr., E. Harold. To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up? *Journal of the Society of Christian Ethics*, v. 23, n. 2, p. 55-96, 2003.

⁶² Cit. ap. DELLA CAVA, Ralph. Catholicism and Society in Twentieth-Century Brazil. *Latin American Research Review*, v. 11, n. 2, p. 7-50, 1976, à p. 14, que, por sua vez, toma a citação de TODARO, Margaret Patrice. *Pastors, Prophets, and Politicians: A Study of the Brazilian Catholic Church, 1916-1945*. Tese de doutorado. New York: Columbia University, 1971.

⁶³ 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. Diz-se que em 12 de outubro de 1717 pescadores encontraram a estátua de Nossa Senhora nas águas de Guaratinguetá, Minas Gerais. 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.

marxistas protestaram e disseram: Isto não mais é a celebração de vocês, é a celebração de toda a cela. A eucaristia se tornou pública⁶⁴.

c) 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 este programa. A Comissão publicou 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 historiador Thales de Azevedo denominou isto de uma "religião civil" brasileira, instrumentalizada pelo regime para assegurar lealdade e obediência⁶⁵.

d) Em 1995, de novo no dia da padroeira nacional, o bispo Sérgio von Helde, da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), chutou uma estátua de Nossa Senhora em um programa da rede de televisão da própria igreja, a terceira maior do país. O incidente criou um enorme estardalhaço, não somente entre católicos, mas também entre muitos "evangélicos"⁶⁶, que se distanciaram da IURD. A igreja foi submetida a uma campanha de difamação pela sua principal concorrente, a TV Globo. Porém, depois que a poeira se assentou, a igreja continua a ter uma forte presença em centros urbanos, nos meios de comunicação de massa (rádio, TV, jornal semanal) e através de seus congressistas eleitos⁶⁷. Uma igreja pública, contestadora e contestada.

e) O Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST) realizou recentemente uma manifestação pública no Rio de Janeiro: erigiu uma cruz e espalhou em torno dela manchas vermelhas para simbolizar sangue. Usaram, pois, símbolos cristãos para apontar tanto para seu sofrimento quanto para a esperança por um futuro diferente. Mas não havia sacerdote ou pastor ali. 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"⁶⁸.

f) 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 e religiões não-cristãs⁶⁹. Durante a viagem, realizou-se uma celebração ecumênica, e a TV nacional entrevistou alguns destes 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.

Como se afirmou antes, "teologia pública" não é um termo usado comumente no Brasil. Pelo que sei, há somente um lugar que o tornou um de seus programas: o Instituto Humanitas da universidade jesuíta em São Leopoldo, UNISINOS. Fundado em 2001, o Instituto organiza

⁶⁴ Testemunho de Ivo Lesbaupin, ex-frade dominicano, teólogo e sociólogo, in: SINNER, Rudolf von; ZANETTI, José Carlos; GONDIM, Marco (eds.). *3ª Consulta sobre Cidadania e Diaconia: Gente Nova Construindo Novo Mundo – Tô Nessa! Salvador, Bahia: CESE, 2002.*

⁶⁵ AZEVEDO, Thales de. *A religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981; citação à p. 134.

⁶⁶ "Evangélicos" designava originalmente os "protestantes históricos" (anglicanos, luteranos, presbiterianos, metodistas, batistas, segundo a seqüência de sua chegada ao Brasil), mas atualmente o termo é usado para fazer referência a todos os cristãos pertencentes às igrejas da Reforma e às dela derivadas, particularmente aos pentecostais e neopentecostais.

⁶⁷ Cf. GIUMBELLI, Emerson. O chute na santa. In: BIRMAN, Patricia (ed.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003, p. 169-199; quanto à contestação da IURD por políticos, meios de comunicação, intelectuais e outras igrejas, veja GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar, 2002, p. 313-412; também o capítulo sobre o Brasil em FRESTON, Paul. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, e id. (ed.). *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. New York: Oxford University, 2007.

⁶⁸ Para exemplos da presença pública da religião fora das igrejas, veja BIRMAN, 2003, especialmente as contribuições na Parte I, p. 25-146.

⁶⁹ 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 (73) deveria ter representado as comunidades afro-brasileiras, mas, depois de muito refletir sobre se deveria ir ou não, ela acabou perdendo o vôo, e não houve condições de pagar um vôo posterior porque ela não tinha conta bancária e as regras administrativas não permitiam que o depósito fosse feito na conta do filho dela. Este 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: Lula chama até mãe-de-santo para funeral de João Paulo 2º, *Folha de S. Paulo*, 7 abr. 2005 (disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft0704200511.htm>>), e 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: 5 jan. 2007).

anualmente simpósios, publica livros e artigos sob o título de “Teologia Pública”, com um espectro muito amplo de temas, principalmente no campo sistemático (diálogo inter-religioso, ecologia, ética, teologia na universidade, método na teologia, etc.)⁷⁰. De acordo com o *website* do programa,

o Programa de Teologia Pública visa ressituar o discurso teológico no ambiente acadêmico e promover a participação ativa da teologia nos debates que se desenvolvem na esfera pública da sociedade contemporânea. Nesta perspectiva, ele propõe uma reflexão teológica que, em diálogo com as ciências, procura contribuir para elucidar as principais questões de nosso tempo e na busca de respostas para as mesmas.⁷¹

Um tanto ironicamente, este programa está localizado em uma universidade que se originou de um seminário fundado no início do século 20 por missionários jesuítas alemães, mas não abriga uma Faculdade de Teologia. É, então, o Instituto Humanitas que garante mais explicitamente a presença da religião e teologia no ambiente de uma universidade confessional particular, com aproximadamente 30 mil alunos.

Em 2004, o instituto organizou um simpósio internacional sobre “Teologia na universidade do século 21”, tendo David Tracy, Michael Amaladoss, Andres Torres Queiruga e John Milbank entre seus palestrantes e homenageando o centenário do nascimento de Karl Rahner. Isto sublinha os dois principais aspectos da teologia pública na compreensão do instituto: uma teologia em diálogo com a sociedade contemporânea e, mais especificamente, com a comunidade científica⁷². É importante lembrar que a Teologia e a Ciência da Religião foram reconhecidas apenas recentemente (1999) como curso também em nível de graduação pelo Ministério da Educação brasileiro, o que está expandindo sua visibilidade. Contudo, somente uma universidade pública instalou até o momento um curso de graduação em Teologia ou Ciência da Religião, e somente dois cursos de pós-graduação em Ciência da Religião estão localizados em universidades públicas⁷³. A Teologia, portanto, é virtualmente deixada exclusivamente para institutos confessionais particulares de ensino superior, incluindo seminários e universidades como as Universidades Pontifícias Católicas (PUCs) em várias partes do país. Existe agora um total de 93 cursos de Teologia reconhecidos ou autorizados pelo Ministério da Educação em nível de graduação e 12 programas de mestrado e doutorado, sete em Ciência da Religião e cinco em Teologia⁷⁴. Há um debate constante sobre como formar professores para o ensino religioso, que é constitucionalmente ordenado e, por lei, deve ser custeado pelo Estado, mas tem que ser lecionado por professores licenciados, e o Ministério da Educação não autorizou nenhum curso de licenciatura em Teologia⁷⁵.

Como se disse antes, “teologia pública” não é atualmente um termo comum no Brasil e na América Latina. Ela raramente é mencionada, e, quando isso acontece, é mencionada *en passant*⁷⁶.

⁷⁰ Incluindo duas obras importantes de Jürgen MOLTSMANN, mas, surpreendentemente, não seu livro *God for a Secular Society: The Public Relevance of Theology*. Minneapolis: Fortress, 1999.

⁷¹ Disponível em: <http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_programas&Itemid=25&task=categorias&id=5>; acesso em: 20 mar. 2007. De acordo com a coordenadora do programa, Cleusa Andreatta, as principais referências são David Tracy e Jürgen Moltmann (e-mail recebido em 1 abr. 2007 de cmandreatta@yahoo.com.br).

⁷² Essa é também a direção geral da coletânea de entrevistas (muitas das quais feitas em torno do simpósio mencionado) de NEUTZLING, Inácio (ed.). *Teologia pública*. São Leopoldo: Unisinos, 2006 (Cadernos IHU em formação, 2/8).

⁷³ O primeiro é da Universidade Federal do Piauí, e os outros dois são das Universidades Federais de Juiz de Fora (Minas Gerais) e da Paraíba.

⁷⁴ Todos eles são cristãos, com a exceção da Faculdade de Teologia Umbandista, que teve seu curso autorizado em 2004 (cf. <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305u14756.shtml>>; acessado em: 22 fev. 2007). – O antropólogo Darcy Ribeiro, embora fosse agnóstico, quis instalar um curso de Teologia na Universidade de Brasília já no início da década de 1960, mas o regime militar que assumiu o poder a partir de 1964 impediu que isso acontecesse, como lembra o ex-ministro e atual secretário-geral da UNCTAD, Rubens Ricupero. Ricupero defende claramente o estudo de Teologia nas universidades, in: NEUTZLING (ed.), 2006, p. 52.

⁷⁵ Os modelos diferem de estado para estado, já que os estados são responsáveis pela organização do Ensino Religioso nas escolas públicas. Muitas vezes, professores que já têm licenciatura em outras áreas fazem um curso de pós-graduação em Teologia ou Ciência da Religião a fim de poder dar essas aulas. Três universidades públicas têm atualmente licenciatura em Ciência da Religião para essa finalidade (Pará, Maranhão e Rio Grande do Norte); os dados sobre os cursos foram extraídos de <<http://sinaes.inep.gov.br:8080/sinaes/index.jsp>> (acesso em: 1 maio 2007; acesso restrito a avaliadores de cursos selecionados pelo Ministério da Educação).

⁷⁶ BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis, 2001, p. 137-140, falam de “teologia pública e profética”, apontando para a presença da Teologia da Libertação na mídia e entre políticos, tanto de esquerda quanto de direita, mas não



Uma razão importante disso é certamente sua origem na parte anglófona do mundo⁷⁷, com a qual especialmente a teologia não interagiu muito, em parte devido a restrições lingüísticas e em parte devido a ressentimentos quanto ao apoio de alguns dos regimes militares e, em geral, tendências anticomunistas por parte dos EUA. Uma outra razão aponta para o mesmo argumento que costumava ser apresentado contra o liberalismo e a “democracia liberal”: o conceito parece burguês demais, não sendo radical ou específico de chega⁷⁸. Porém, como no caso do termo “democracia”, creio que “teologia pública” poderia se tornar um termo útil para a teologia no Brasil na medida em que pretende (1) abordar questões da sociedade contemporânea, (2) confirmar seu lugar na universidade e (3) ser comunicável à comunidade científica, religiosa e política, particularmente à sociedade civil, mas também à economia⁷⁹. Qualificando-a mais especificamente como uma *teologia da cidadania*, como se indicou acima, os principais desafios atuais podem ser abordados, mantendo-se, ao mesmo tempo, o conceito aberto a outros e novos desafios na sociedade. A cidadania poderá, a uma certa altura, tornar-se uma questão menos candente, o que seria o caso quando a maioria ou, em termos ideais, todos os cidadãos pudessem se compreender e agir realmente como tais. Questões públicas, porém, sempre existirão para ser abordadas pelas igrejas e pela teologia. Em um novo contexto onde uma abordagem “crítico-constructiva”⁸⁰ se tornou plausível, em vez de uma concepção (meramente) conflitante, parece promissor que, como se formula na África do Sul, “a Teologia Pública [sc. como teologia diferente “das teologias da libertação, política, negra, feminista, africana ou outras particularistas”] tenha mais um enfoque dialógico, cooperativo e construtivo”⁸¹, sem, porém, ser ingenuamente positiva demais em relação à democracia e, igualmente, à economia de mercado capitalista neoliberal⁸².

Quando olhamos para o contexto brasileiro, temos que ter a clareza de que, embora as religiões, particularmente comunidades cristãs, abundem em um campo religioso cada vez mais diversificado, muitas vezes caracterizado como um mercado religioso, uma reflexão rigorosamente acadêmica sobre ele é um fenômeno relativamente novo. Em geral, somente 16% entre 18 e 24 anos estão matriculados no ensino superior no Brasil, e, como se mencionou, a teologia apenas recentemente se tornou um campo reconhecido do ensino superior⁸³. É verdade que particularmente as universidades públicas no Brasil, possivelmente devido à influência francesa, têm uma tradição de fortes reservas contra a religião e a teologia, e, portanto, faz-se necessária uma comunicação mais qualificada com elas. Mas o desafio ainda maior, em meu ponto de vista, é assegurar a comunicação entre as comunidades de fé, particularmente igrejas, entre si e entre elas e a sociedade⁸⁴. A concorrência religiosa e o caráter fortemente exclusivista de igrejas pentecostais

exploram esse conceito. É interessante assinalar que Wolfgang VÖGELE, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1994, p. 421, nota 158, só conseguiu encontrar essa mesma referência em publicações teológicas em alemão (!) entre 1972 e 1992, quando Wolfgang HUBER retomou o conceito que tinha elaborado no início da década de 1970, ao escrever o prefácio para o primeiro volume da série chamada *Öffentliche Theologie* (1992). Cf. seu livro *Kirche und Öffentlichkeit*, 2. ed., München: Kaiser, 1991.

⁷⁷ Isso difere notavelmente da teologia pós-transição na África do Sul; cf. GRUCHY, John W. de. From Political to Public Theologies: The Role of Theology in Public Life in South Africa. In: *Public Theology for the 21st Century*. London: T & T Clark, 2004, p. 45-62 (p. 45), e a fundação do *Beyers Naudé Center for Public Theology* em Stellenbosch, em 2002 (veja <http://academic.sun.ac.za/tsv/Centres/beyers_naudé_sentrum/bnc.htm>; acesso em: 20 maio 2007).

⁷⁸ Cf. MACLEAN, 1999.

⁷⁹ Cf. os quatro públicos mencionados em STACKHOUSE, Max. Public Theology and Ethical Judgment. *Theology Today*, v. 54, n. 2, p. 165-79, 1997 (p. 166-7).

⁸⁰ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994., p. 176-180, citando DUCHROW, Ulrich. *Lutheran Churches – Salt or Mirror of Society*. Geneva: Lutheran World Federation, 1977.

⁸¹ KOOPMAN, Nico. Some Comments on Public Theology Today. *Journal of Theology for Southern Africa*, n. 177, p. 3-19, 2003 (p. 7).

⁸² Assim como no Brasil, críticas semelhantes contra a teologia excessivamente harmoniosa e potencialmente “ocidental” se encontram na África do Sul; cf. KUSMIERZ, Katrin; COCHRANE, James. “Öffentliche Kirche und öffentliche Theologie in Südafrikas politischer Transformation. In: LIENEMANN-PERRIN; LIENEMANN (eds.), 2006, p. 220.

⁸³ Veja o perfil do país em <<http://www.worldbank.org>>; acesso em: 17 jan. 2007.

⁸⁴ Isso é especialmente urgente na medida em que se tornou comum convidar várias religiões para um evento “ecumênico” em festividades públicas, inaugurações ou cerimônias de formatura. Isso certamente é um passo positivo, já que em tempos passados só sacerdotes ou bispos católicos romanos eram convidados para tais atos públicos. Entretanto, os convites parecem ser enviados ao acaso, e não há tempo para uma preparação adequada entre os participantes. No pior dos casos, o resultado é que cada religião recebe, digamos, dois minutos para falar, e, não raro, essa oportunidade é usada como plataforma para propagar a própria religião ou

e da maioria das igrejas protestantes históricas, por um lado, e o comportamento ainda hegemônico e a autoconsciência da Igreja Católica Romana, por outro lado, tornam esta comunicação enormemente difícil.

Um resultado interessante do reconhecimento da Teologia pelo Ministério da Educação é que muitos pastores formados em seminários estão procurando agora cursos complementares para obter um diploma reconhecido. É possível, portanto, que a formação acadêmica ofereça uma mediação mais abrangente entre o clero das igrejas e a sociedade mais ampla do que os seminários dirigidos pelas igrejas tendem a fazer, e o ensino superior incipiente empreendido por teólogos pentecostais poderia levar a uma consciência ainda maior do papel e tarefa das igrejas na esfera pública. Ao insistir em uma reflexão racional, comunicável e pluralista, esta 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 na esfera pública.

denominação. No melhor dos casos, os representantes têm sensibilidade para com o evento como tal e as outras religiões e talvez até sugeriram o uso de uma linguagem religiosa comum, como o fez o representante afro-brasileiro que convidou todos e todas a orar o Pai-Nosso (!), o que foi feito. Tomo este exemplo de uma declaração da IECLB sobre diálogo inter-religioso que está sendo preparada pela comissão assessora da presidência para questões do ecumenismo.