

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Brayan de Souza Lages

**Teologia pública brasileira:
contribuições a partir da ética da responsabilidade de Dietrich
Bonhoeffer**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia, do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Cesar Augusto Kuzma

Rio de Janeiro
Julho de 2023



Brayan de Souza Lages

**Teologia pública brasileira:
contribuições a partir da ética da responsabilidade de Dietrich
Bonhoeffer**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia, do Departamento de Teologia da PUC-Rio. ----- pela Comissão Examinadora abaixo:

Prof. Cesar Augusto Kuzma
Orientador
PUC-Rio

Abimar Oliveira de Moraes
PUC-Rio

Maria Clara Lucchetti Bingemer
PUC-Rio

Rudolf Eduard von Sinner
PUC/PR

Wilhelm Sell
Pesquisador Autônomo

Rio de Janeiro, 10 de julho de 2023.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial do trabalho, é proibida sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Brayan de Souza Lages

Graduou-se em Administração de Empresas (UNIGRANRIO) em 2011 e Teologia (Faculdade FAECAD) em 2014. Em 2017 obteve o título de Mestre em Ciências da Religião pela FUV-ES. É Coordenador administrativo da FAECAD, e dedica-se ao estudo da teologia pública e ética em Dietrich Bonhoeffer na linha de pesquisa Teologia e Modernidade.

Ficha Catalográfica

Lages, Brayan de Souza

Teologia pública brasileira : contribuições a partir da ética da responsabilidade de Dietrich Bonhoeffer / Brayan de Souza Lages ; orientador: Cesar Augusto Kuzma. – 2023.

293 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Teologia pública. 3. Dietrich Bonhoeffer. 4. Responsabilidade. 5. Ética. 6. Cidadania. I. Kuzma, Cesar Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Ao abençoado, Bento, bentinho;
amor que me acalma.

Agradecimentos

A Deus acima de todas as coisas.

Ao meu orientador, Professor Cesar Augusto Kuzma, pelo estímulo e parceria para a realização deste trabalho. Sua atenção e paciência com a qual acolhe os orientandos deixam indeléveis marcas no coração e na mente, na alma e na vida de cada um dos seus orientandos. Agradeço e reitero o meu respeito, admiração e carinho.

Aos meus pais, Simone e Afonso, que em sua simplicidade transcenderam no amor e estímulo.

À minha família, Cindy, Bento e Lorenzo. Uma árvore sem raízes profundas não resiste às tempestades.

A todos os docentes e colaboradores do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Aos docentes da comissão examinadora.

Ao meu intercessor, Esdras, pois no momento crucial multiplicou o meu tempo.

Ao diretor da FAECAD, Israel, pela compreensão durante a realização desta tese.

Aos docentes, discentes e funcionários da FAECAD pelo estímulo, confiança e orações.

À PUC-Rio e todos os seus colaboradores.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Lages, Brayan de Souza; Kuzma, Cesar Augusto. **Teologia pública brasileira: contribuições a partir da ética da responsabilidade de Dietrich Bonhoeffer**. Rio de Janeiro, 2023. 292p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente tese tem por objetivo analisar a teologia pública brasileira, a partir da ética da responsabilidade de Dietrich Bonhoeffer. Nós nos propomos ao seguinte desafio na problemática: em que circunstâncias a ética da responsabilidade bonhoefferiana pode contribuir para a teologia pública brasileira? Para enfrentar tamanho desafio escolhemos na dimensão geral da pesquisa um caminho metodologicamente dialético, à medida que avaliamos amplamente os pormenores da teologia pública brasileira e da ética da responsabilidade bonhoefferiana, alcançamos uma reflexão dialógica e propositiva. De maneira específica, o desenvolvimento da tese será dividido em cinco partes. Na primeira parte faremos uma análise histórica do desenvolvimento da teologia pública brasileira no século XX, abrangendo os diálogos com escolas internacionais de teologia pública e as produções a partir dos institutos de pesquisa e propagação acadêmica, sendo o nosso *status quaestionis*. Na segunda parte, faremos um recorte conceitual dentro da teologia pública brasileira, esse recorte se desvelou após a reflexão sobre o papel da teologia na sociedade e o seu diálogo com a esfera pública. Definimos essa sistematização como teologia da cidadania. Na terceira parte, nós nos debruçamos sobre a vida e obra de Dietrich Bonhoeffer, evidenciando o vívido entrelaçamento entre teologia e prática de vida. Na quarta parte, faremos um recorte conceitual de sua teologia, no caso a sua ética da responsabilidade, a partir de textos selecionados. Por fim, iremos propor um diálogo para avaliar caminhos e desafios entre a teologia da cidadania e a ética da responsabilidade bonhoefferiana. Como resultado, este trabalho espera trazer pontos de contato que privilegiam ações teológicas ético/responsáveis na sociedade em prol do bem comum e valorização do ser humano

Palavras-chave

Teologia pública; Dietrich Bonhoeffer; Responsabilidade; Ética; Cidadania.

Abstract

Lages, Brayan de Souza; Kuzma, Cesar Augusto. **Brazilian public theology: contributions from Dietrich Bonhoeffer's ethics of responsibility**. Rio de Janeiro, 2023. 292p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis aims to analyze Brazilian public theology, based on Dietrich Bonhoeffer's ethics of responsibility. We propose the following challenge in the problem: under what circumstances can Bonhoeffer's ethics of responsibility contribute to Brazilian public theology? To face such a challenge, we chose a dialectical methodological path in the general dimension of the research, as we broadly evaluate the details of Brazilian public theology and Bonhoeffer's ethics of responsibility, reaching a dialogic and propositional reflection. Specifically, the development of the thesis will be divided into five parts. In the first part, we will carry out a historical analysis of the development of Brazilian public theology in the 20th century, encompassing dialogues with international schools of public theology and productions from research institutes and academic propagation, being our status quaestionis. In the second part, we will make a conceptual cut within Brazilian public theology, this cut unfolded after reflecting on the role of theology in society and its dialogue with the public sphere. We define this systematization as theology of citizenship. In the third part, we delve into the life and work of Dietrich Bonhoeffer, highlighting the vivid interweaving between theology and life practice. In the fourth part, we will make a conceptual cut of his theology, in this case his ethics of responsibility, based on selected texts. Finally, we will propose a dialogue to evaluate paths and challenges between the theology of citizenship and Bonhoeffer's ethics of responsibility. As a result, this work hopes to emphasize points of contact that privilege ethical/responsible theological actions in society for the common good and the valorization of the human being.

Keywords

Public theology; Dietrich Bonhoeffer; Responsibility; Ethic; Citizenship.

Sumário

1. Introdução	14
2. Teologia pública brasileira	35
2.1. Levantamento histórico de produções no século XXI	36
2.2. Teologia pública em diálogos internacionais	56
2.2.1. Diálogo Sul-africano	57
2.2.2. Diálogo Norte-americano	70
2.2.3. Diálogo Alemão	72
2.3. Teologia pública a partir das instituições acadêmicas e sociedades científicas	77
2.3.1. Contribuição da UNISINOS	78
2.3.2. Contribuição da EST	85
2.3.3. Contribuição da SOTER	87
2.3.4. Contribuição da ANPTECRE	93
3. Teologia e cidadania	97
3.1. Papel da teologia na sociedade contemporânea	98
3.2. Teologia em diálogo com a esfera pública	107
3.2.1. Fé em diálogo com a política	108
3.2.2. Fé em diálogo com a democracia	114
3.2.3. Fé em diálogo com a justiça	127
3.3. Sistematização da teologia cidadã	134
3.3.1. Quanto ao ser cidadão	136
3.3.2. Quanto ao viver como um cidadão	137
3.3.3. Quanto ao servir como cidadão	139
4. A vida, obra e martírio de Dietrich Bonhoeffer	145
4.1. Dietrich Bonhoeffer, família e formação teológica	147
4.2. Teologia, coerência e prática social	156

4.2.1. Vocação teológica e pastoral	157
4.2.2. Vocação política social	169
4.3. Da prisão ao martírio	176
4.3.1. Cronologia da vida de Dietrich Bonhoeffer	179
5. Ética da responsabilidade em Dietrich Bonhoeffer	186
5.1. Ética da responsabilidade nos textos selecionados	186
5.1.1. Sanctorum Communio	187
5.1.2. Ética	189
5.1.3. Depois de dez anos	195
5.2. Princípios fundamentais	203
5.3. Diálogo com as novas perspectivas da ética da responsabilidade	214
5.3.1. Crise climática e ambiental	215
5.3.2. Desigualdade social e economia	218
5.3.3. Direitos humanos e diversidade	222
6. Aproximações e distanciamentos entre a teologia cidadã e a ética da responsabilidade	228
6.1. Caminhos e desafios para o cidadão ético	219
6.1.1. Proposições da teologia da cidadania	230
6.1.2. Proposições da ética da responsabilidade	233
6.2. Fé performática	238
6.3. Amor e compaixão: reflexões e aspirações para uma sociedade melhor	246
7. Conclusão	255
8. Referências bibliográficas	278

Lista de abreviaturas e siglas

ANPTECRE - Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CEB – Confederação Evangélica Brasileira

CLT – Consolidação das Leis do Trabalho

CMI – Conselho Mundial de Igrejas

CNE – Conselho Nacional de Educação

EUA – Estados Unidos da América

EST - Escola Superior de Teologia

FGTS – Fundo de Garantia do Tempo de Serviço

FTs – Fóruns temáticos

FUV – Faculdade Unida de Vitória

GTs – Grupos temáticos

IELCB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil)

IHU - Instituto Humanitas

ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina

MEC – Ministério da Educação

NCSV - Nederlandse Christen-Students Association

PPG – Programa de Pós-graduação

SOTER - Sociedade de Teologia e Ciências da Religião

STs – Sessões temáticas

UNISINOS - Universidade do Vale do Rio dos Sinos
da Religião

Obras de Dietrich Bonhoeffer

DBW – Dietrich Bonhoeffer Werk

DBWE – Dietrich Bonhoeffer Work in English

DBWE 5 - Life together and prayerbook of the bible

DBWE 6 - Ethics

DBWE 8 - Letters and Papers from prison

DBWE 10 - Barcelona, Berlin, New York: 1928-1931

DBWE 11 - Ecumenical, academic and pastoral work: 1931-1932

DBWE 12 - Berlin: 1932-1933

DBWE 13 - London: 1933-1935

DBWE 14 - Theological education at Finkenwalde: 1935-1937

DBWE 15 - Theological education underground: 1937-1940

Lista de Figuras e Tabelas

Tabela 1 – Publicações em teologia pública no Brasil 2000 – 2017	55
Tabela 2 – Panorama do Protestantismo brasileiro	122
Figura 1 – Teologia pública da cidadania	140

“A responsabilidade significa, portanto, arriscar a própria vida em sua totalidade, consciente de que sua atividade é uma questão de vida ou morte”

Dietrich Bonhoeffer

1 Introdução

*“Quem sou eu? Seguidamente me dizem
que deixo a minha cela
sereno, alegre e firme,
qual dono que sai do seu castelo”¹*

A presente pesquisa tem por objetivo analisar as possíveis contribuições da ética da responsabilidade de Dietrich Bonhoeffer na teologia pública brasileira. Ao longo da pesquisa, é percebido que a teologia pública brasileira tem caminhado para uma teologia cidadã, ou seja, uma teologia que contribui para a formação e desenvolvimento do sujeito inserido no espaço público. Nesse sentido, buscaremos responder a seguinte questão: em que circunstâncias a ética da responsabilidade Bonhoefferiana pode contribuir para a construção da teologia cidadã? Para respondermos tal problemática caminharemos para uma pesquisa do tipo explicativa e utilizaremos um ferramental dialético.

Acreditamos que a esfera pública é um local privilegiado da ação teológica, porque “uma teologia pública visa dar orientação às igrejas quanto à sua atuação além de sua membresia, em “diálogo constante com a sociedade civil e a universidade, a economia, a mídia e outros públicos”.² Enquanto área pesquisada, a esfera pública tem seus estudos iniciados na Modernidade, isso se dá por causa dos movimentos de transição das estruturas políticas, mais precisamente as transições para os modelos democráticos. De certa maneira, a análise das transformações de outros regimes políticos para o regime democrático não poderia restringir-se às análises institucionais, então foi criando-se a necessidade da construção de um arcabouço teórico que abarcasse a complexidade da inserção de novos elementos, tais como: sociedade civil³ e a esfera pública.⁴

¹ MILSTEIN, W., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 85.

² SINNER, R., *Teologia pública*, p. 12.

³ Podemos ver em: AVRITZER, L., *A moralidade da democracia*. COSTA, S., *La política*. OLVERA, A. J. (Org.), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina*.

⁴ Para maiores informações ler: HABERMAS, J., *Mudança estrutural da esfera pública*. THOMPSON, J., *Ideology and modern culture*.

Faz-se necessário termos uma compreensão de espaço público, pois esse é o seio da sociedade Moderna, por mais que estejamos buscando uma reflexão teológica não podemos nos desassociar da sociedade em que estamos inseridos. Acreditamos que a teologia deve comunicar-se com a comunidade de fé, com a academia e com a esfera pública. De modo introdutório, von Sinner tenta conceituar o que seria uma teologia pública, ou seja, uma teologia feita em diálogo com a esfera pública.

De modo geral, pode se dizer que a teologia pública busca analisar, interpretar e avaliar a presença da religião, neste caso da religião cristã, no espaço público. Para tanto é preciso considerar a especificidade do contexto, no caso brasileiro, e de sua configuração de espaço público. [...] Como toda teologia, a teologia pública se encontra no círculo hermenêutico entre contextualidade e catolicidade, relevância e identidade, situação e mensagem, particularidade e universalidade. Responde, portanto aos desafios concretos da atualidade em diálogo com o que lhe é próprio: a tradição cristã.⁵

Foi em 1970 que o termo “teologia pública” aparece pela primeira vez na comunidade acadêmica, desde então teólogos e teólogas de todo o mundo buscam refletir sobre a questão.⁶ Contemporaneamente com essa nova leitura teológica que privilegia a esfera pública em seu fazer teológico, na América Latina, e especialmente no Brasil nós vivemos a efervescência da Teologia da Libertação que tem uma opção de leitura teológica preferencialmente para os pobres⁷ e a Teologia da Missão Integral que privilegia a ação evangelística junto à ação social em uma ideia holística.⁸ Teologias que ainda se mantêm fortes e coesas, principalmente em seu contexto acadêmico.

A autora Eneida Jacobsen, tem grande contribuição acadêmica na descrição dos modelos de teologia pública. Para a autora, existem dois momentos do fazer teológico na esfera pública, o primeiro momento faz referência às fundamentações de uma teologia. Dentro dessas fundamentações temos três perspectivas, a saber: a de divulgação, a universal e a factual. Já no segundo momento faz-se uma referência às atuações dessa teologia, que também são três, a saber: audiência, apologético e

⁵ SINNER, R., *Teologia pública no Brasil*, p. 12.

⁶ MARTY, M. E., *Reinhold Niebuhr*, p. 334.

⁷ Para maiores informações ler: BOFF, L., *Jesus Cristo libertador*. BOFF, L.; BOFF, C., *Como fazer teologia da libertação*. SOBRINO, J., *Espiritualidade da Libertação*. SOBRINO, J., *Jesus the liberator*. GUTIÉRREZ, G., *Teologia da libertação*.

⁸ Podemos ver em: PADILLA, C. R., *Missão integral*. ESCOBAR, Samuel. *En busca de Cristo en América Latina*. GONDIM, R., *Missão integral*.

contextual. Apesar dessas divisões descritivas, a autora deixa claro que elas não são auto excludentes, é possível haver um intercâmbio dentro da produção teológica, entretanto, esse marco teórico nos ajuda a compreender melhor as ênfases dos autores e que caminho a teologia pública está trilhando em nosso país.

No primeiro caso, é possível identificar três perspectivas principais de fundamentação da teologia pública: a primeira, de cunho teológico propriamente dito, compreende a teologia pública como uma tarefa de alguma maneira inspirada e impulsionada por Deus (modelo da divulgação); a segunda, caracterizada como filosófico-existencial, ancora a necessidade do caráter público da teologia nas “questões religiosas” com que ela lida e que afetam todo ser humano (modelo universal); e a terceira, de caráter mais sociológico, baseia-se na constatação factual da presença pública do discurso religioso nas atuais sociedades, derivando-se daí a importância de uma reflexão teológica sobre essa presença (modelo factual). Quanto às perspectivas de atuação da teologia pública, são igualmente identificados três principais modos pelos quais a publicidade da teologia pode e deve ser alcançada: dirigindo-se a diferentes públicos, como a sociedade, a academia e a igreja (modelo da audiência); articulando-se através de um estilo e de uma forma de argumentação acessíveis (modelo apologético); e dirigindo-se aos desafios colocados por cada sociedade (modelo contextual).⁹

Tendo consciência da atualidade do fazer teológico em diálogo com a esfera pública brasileira, von Sinner apresenta quatro elementos centrais que devem ser levados em conta para justificar o empenho dessa nova perspectiva na caminhada teológica. Antes de apresentarmos os elementos do autor é importante esclarecer que são elementos centrais, e não únicos. Se observarmos a teologia pública feita no mundo e no Brasil, a partir das categorias de análise apresentadas por Eneida Jacobsen, veremos que ainda há muito espaço para reflexões em diferentes prismas interpretativos.

O primeiro elemento é o caráter naturalmente público da religião cristã. É comum aos cristãos o desejo de transmitir a mensagem do evangelho, não somente aos membros das comunidades de fé, mas também à sociedade como um todo. Mesmo que na maioria das vezes a intensão do cristão em proferir a mensagem de Jesus seja em caráter proselitista, não muda o fato de que a palavra está sendo publicizada na esfera pública.¹⁰ Também é visível a inserção dos cristãos nas grandes mídias, através de

⁹ JACOBSEN, E., *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública*, p. 35.

¹⁰ SINNER, R., *Teologia pública no Brasil*, p. 25.

programas televisivos em canais abertos e fechados, em programas de rádio, jornais, internet etc. “As igrejas, em geral, nunca descartaram uma interação com as mídias, pois estas tornavam possível a publicidade e visibilidade de sua presença nos espaços sociais”.¹¹ Entretanto, entre as Assembleias de Deus e outras denominações pentecostais a utilização do potencial dessa mídias foi aproveitado tardiamente.

O segundo elemento apresentado pelo autor é a grande capilarização político-social que as igrejas brasileiras possuem.¹² Essa capacidade de inserção que instituições religiosas brasileiras têm somasse ao fato que temos uma vibrante esfera pública, fruto de uma transição tardia para modelos de governo democráticos, e atualmente, o fenômeno das redes sociais, que é o local mais democrático e popular para o debate público brasileiro. “A generalização do espaço público é muito bem expressa pelas novas plataformas de mídia, em que qualquer indivíduo pode estar conectado, lendo, escrevendo, ouvindo ou enxergando o debate público”.¹³ As instituições religiosas têm grande voz pública, o que conseqüentemente as coloca no debate público, mesmo que esta não tenha sido uma pretensão inicial. O Brasil em grande medida ainda é um país cristão, a maior parte da sua população professa algum tipo de cristianismo, na maior parte dos casos são católicos ou evangélicos. Por ter uma população majoritariamente religiosa já seria esperado que gozassem de grande apelo popular, atualmente tem sido fácil perceber esse poder no âmbito político.

O terceiro elemento – e o que nós teremos mais aproximação nessa pesquisa – é chamado de maioria acadêmica das instituições ligadas à pesquisa no Brasil.¹⁴ A partir dos anos dois mil já é possível perceber produções acadêmicas que são correlatas à teologia pública em espaços acadêmicos, entretanto, as instituições que mais se destacam na propagação dentro dessa pesquisa são: Instituto Humanitas UNISINOS, Faculdades EST, Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER e a Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião – ANPTECRE. Todas as instituições citadas acima possuem canais prolíferos de

¹¹ CUNHA, M. N., *Religião e política*, p. 155.

¹² SINNER, R. *Teologia pública no Brasil*, p. 26.

¹³ HABERMAS, J., *Facticidade e validade*, p. 93

¹⁴ SINNER, R. *Teologia pública no Brasil*, p. 27.

produção de conteúdo acadêmico, seja na forma de livros, revistas, palestras e eventos ligados ao público acadêmico.

O quarto elemento é a notoriedade internacional que a teologia brasileira alcançou.¹⁵ Em grande medida, a notoriedade teológica brasileira vem da teologia da libertação e da teologia latino-americana, ambas são referências que inspiram e se inspiram em outras teologias ao redor do mundo que refletem sobre os marginalizados na sociedade. Essas teologias têm buscado intercâmbio, principalmente entre os continentes africano, norte-americano e latino-americano.

Pode-se entender que a teologia pública no Brasil está caminhando para o desenvolvimento de uma teologia da cidadania. Esse tem sido o entendimento, a partir das primeiras reflexões nos grupos de pesquisa nacionais. Atualmente, o autor que mais se debruça sobre o conceito é von Sinner. O autor, juntamente com outros pesquisadores entende que: “Nossa esperança é que, dessa maneira, a teologia na qual labutamos todos esses anos adquira, no Brasil, uma maturidade social, tornando-a reconhecida e participante na construção da cidadania”.¹⁶

Agora, falaremos sobre o objeto material do presente trabalho, que é a teologia pública brasileira, dando ênfase ao conceito de cidadania. Iniciamos essa parte da pesquisa informando ao leitor e a leitora que ainda não há uma definição uníssona quanto ao conceito de teologia pública.¹⁷ Em certa medida é até bom que não tenha, pois acreditamos que esse tipo de produção teológica deva dialogar com a sociedade em que está inserida. Como as sociedades são plurais, é provável que não exista uma teologia pública, mas sim teologias públicas.

Entretanto, há a necessidade de sistematizar o desenvolvimento do termo e com maior especificidade na teologia pública brasileira, afinal, este é um elemento que pretendemos pesquisar. “Falo de uma teologia pública, termo cunhado nos EUA nos anos 70, mas apropriado para além daquele contexto, pois resgata a dimensão necessariamente pública da teologia”.¹⁸ Foi através de Martin Marty que o termo foi disseminado, mais especificamente em 1974, em que analisava o comportamento

¹⁵ SINNER, R., *Teologia pública no Brasil*, p. 26.

¹⁶ SINNER, R.; CAVALCANTE, R., *Teologia pública em debate*, p. 7.

¹⁷ SMIT, D., *Notions of the public and doing theology*, p. 443.

¹⁸ SINNER, R., INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS, 12.

religioso a partir de Reinhold Niebuhr, tendo como chave posições bíblicas, filosóficas e históricas.¹⁹

Atualmente, o que podemos observar é uma certa influência de alguns blocos internacionais na teologia pública brasileira, que, por enquanto, limitaremos geograficamente, como o pensamento dos blocos alemão, norte-americano e sul-africano. É sabido que mesmo dentro desses blocos não há total consenso, isso é natural, pois o trato da coisa pública é tão dinâmico quanto as possibilidades de se fazer uma teologia que dialogue com a sociedade.

Dentre tantos desafios que nos são apresentados no pensamento teológico brasileiro está o descrédito. Afirmamos isso porque a teologia sofre uma certa desconfiança da sociedade quanto a idoneidade de seus pressupostos, pois a “maior dificuldade de se formular uma teologia que seja pública é a característica principal da teologia, a dependência de sua confissão de fé e a sua abordagem estritamente eclesial”.²⁰ Isso significa dizer que, geralmente a teologia produzida nas igrejas é para os membros, não para a sociedade como um todo. Ronaldo Cavalcante, chama essas teologias produzidas somente para os membros de “teologias de gueto”.²¹

Essa perspectiva de privatização do Cristo não é condizente com as novas realidades sociais em que nos encontramos, não parece plausível privar o outro, mesmo que ausente de fé, de uma resposta a partir da fé. Rubem Alves, de maneira até irônica mostra como a tentativa de acabar com Deus na verdade só gerou ainda mais seres celestiais.

A história, entretanto, parece que se deleita em zombar de nossas previsões científicas. Quando tudo parecia anunciar os funerais de Deus e o fim da religião, o mundo foi invadido por uma infinidade de novos deuses e demônios e um novo fervor religioso totalmente desconhecido.²²

¹⁹ JACOBSEN, E., *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública*, p. 11.

²⁰ GONÇALVES, A., *Teologia Pública*, p. 70.

²¹ Termo criado e desenvolvido na obra de: CAVALCANTE, R., *A cidade e o gueto*. Tem, entre outras questões o intuito de demonstrar as imbricações entre a teologia protestante que trouxe avanços à sociedade ocidental, em contrapartida, emergiu um núcleo fundamentalista em seu seio que tenta arrebanhar fiéis em um gueto teológico. Esse movimento acaba por dificultar perspectivas como diálogo interdenominacional e religioso, posicionamento idôneo da igreja na esfera pública e a laicidade do Estado.

²² ALVES, R. A., *O enigma da religião*, p. 36.

O ser humano é carente de respostas para as suas elucubrações, e na reflexão a partir de Deus há caminho! Jesus afirma: Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai, senão por mim. Se vós me conhecêsseis a mim, também conheceríeis a meu Pai; e já desde agora o conheceis, e tendes visto.²³

É comum ao ser humano uma natureza religiosa, o fenômeno constatado acima por Rubem Alves também foi analisado por Émile Durkheim. A religião é o fato social por excelência, por mais que a Modernidade tenha de certa maneira privatizado o sagrado, a religião tem encontrado novos caminhos para se capilarizar na sociedade. Por consequência, o cristianismo também tem participado desse processo e ao que podemos ver a teologia pública tem se mostrado um caminho viável para a reflexão teológica e social.

[...] a religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos.²⁴

Entendemos que uma definição propriamente dita da teologia pública poderia em certo sentido limitar a dinâmica de sua ação, até porque dentre os blocos aqui apresentados cada um tem uma raiz teológica predominante e um desenvolvimento histórico social próprio. Nesse sentido, apresentaremos em seguida o bloco da teologia pública brasileira e alguns pontos de contato com os blocos sul-africano, norte-americano e por último o alemão. Essa ordem foi escolhida para demonstrar o processo inverso e suas respectivas influências no desenvolvimento da teologia pública brasileira.

No Brasil, a teologia pública em grande parte é institucional, é possível afirmarmos isso pois os grandes centros de produção e divulgação acadêmica são UNISINOS (Universidade do Vale do Rio dos Sinos) e a Faculdades EST (Escola Superior de Teologia) ambas em São Leopoldo. Recentemente a (FUV) Faculdade Unida de Vitória têm tomado iniciativas em direção à teologia pública, inclusive

²³ Jo 14,6-7

²⁴ DURKHEIM, É., *As formas elementares da vida religiosa*, p. 6.

projetos internacionais. Também existem ricas produções nas sociedades científicas de teologia e ciências da religião brasileiras, como a Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) e a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE).

A teologia pública no Brasil começou a ser discutida pelo programa do Instituto Humanitas (IHU) da UNISINOS, universidade jesuítica em São Leopoldo. O instituto fundado em 2001 se apresenta como propositor do diálogo no âmbito acadêmico e sociocultural, entendendo que a reflexão teológica deve dialogar com questões da sociedade como um todo. Dentro dessa proposta de ação, diversas atividades são produzidas pelo Instituto Humanitas, tais como: simpósios, programa de Páscoa, palestras, conferências, cursos, publicações entre outros. É importante dizer que o Instituto não se debruça somente na questão da teologia pública, mas também se destaca na promoção e divulgação em nível acadêmico da teologia da libertação. A UNISINOS não oferta em seu portfólio de graduações a opção do curso em teologia, porém, é através da IHU que a teologia pública é disseminada. Existem três veículos principais para a divulgação, a saber: a série de livros “Coleção Theologia Publica”, “Cadernos de Teologia Pública” e “IHU On Line”. Dentro do universo de artigos publicados no “Cadernos de Teologia Pública”, observa-se o rigor e a metodologia acadêmica, com temas que são próprios do ambiente universitário. Já na “Coleção Theologia Publica” destaca-se os autores de renome mundial em suas áreas, podemos citar por exemplo “Jürgen Moltman e David Tracy”.²⁵ Quanto as publicações da IHU On Line observa-se os textos menores e sintéticos, a enorme pluralidade de assuntos abordados e ainda tem a vantagem de ter publicações quinzenais e diárias.

A Faculdades EST é uma instituição de orientação luterana. Iniciou seus trabalhos em 1946, mas só obteve seu reconhecimento civil em 2002. É a segunda instituição acadêmica promotora e divulgadora da teologia pública no Brasil. A Faculdades EST assim como o IHU promove eventos para promoção e divulgação da teologia pública no Brasil, seja através de palestras, simpósios e pela suas bem avaliadas revistas acadêmicas: Estudos Teológicos, Protestantismo em Revista,

²⁵ Os autores lançaram os respectivos livros: MOLTMAN, J., *A vinda de Deus*. TRACY, D., *A imaginação analógica*.

Identidade!, Tear Online e Coisas de Gênero. Entre aqueles que em uma relação sinérgica com a instituição colaboram na produção de conhecimento destacam-se, Rudolf von Sinner (atuando de 2003-2019 na Faculdades EST e de 2019-* na PUC-PR)²⁶ com o seu foco em uma teologia da cidadania e Eneida Jacobsen²⁷ que tipificou os modelos de Teologia Pública na fundamentação teórica e na perspectiva de atuação da contextualidade.

Von Sinner acredita que a teologia pública pode ser útil ao 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 economia”.²⁸ *In nuce* a teologia deve ter a tarefa de publicizar através de seus métodos acadêmicos os imbróglis da sociedade contemporânea, bem como estimular o diálogo para resolução dessas questões.

O autor propõe uma nova dimensão da Teologia da Libertação latino-americana para uma “Teologia da Cidadania”²⁹, nesse sentido, ele acredita na “construção da convivência pacífica e publicamente responsável do ser religioso”.³⁰ Para ele, a Teologia da Libertação ainda é muito forte na academia e deve continuar sendo, mas pondera que enquanto a Teologia da Libertação escolheu os pobres, esses pobres escolheram o pentecostalismo, entendendo que não estamos mais nos anos 60/70, o apelo ao pobre não tem mais o mesmo efeito prático do lado de fora, na vida diária das pessoas, por isso a necessidade da nova dimensão, a da cidadania.

A Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) é uma associação civil, não confessional e sem fins lucrativos, fundada em 1985 por teólogos e cientistas

²⁶ Algumas das últimas contribuições de von Sinner para a Teologia Pública. von SINNER. *Review of world christianity as public religion*, p. 122-123. von SINNER, R.; WESTPHAL, E. R., *Lethal Violence the lack of resonance and the challenge of Forgiveness in Brazil*, p. 38-55. von SINNER, R., *La Teología pública una perspectiva global*, p. 9-44. von SINNER, R., *A presença das religiões no espaço público?*, p. 9-23. von SINNER, R., *Teologia pública no Brasil*, p. 11.

²⁷ Algumas das últimas contribuições de Eneida Jacobsen para a Teologia Pública. JACOBSEN, E., *Educar para a esfera pública*, p. 71-79. JACOBSEN, E.; GMÄINER-PRANZL, F. (Orgs.). *Teologia pública*, 2015. JACOBSEN, E. et al (Orgs.). *Public Theology in Brazil*, 2013. JACOBSEN, E. et al (Orgs.). *Teologia pública*, 2012.

²⁸ SINNER, Rudolf., *Confiança e convivência*, p. 62.

²⁹ O assunto foi desenvolvido especificamente no terceiro artigo da obra já citada. von SINNER, Rudolf., *Confiança e convivência*, 2007.

³⁰ SINNER, Rudolf., *Confiança e convivência*, p. 109.

da religião do Brasil. Do mesmo modo que a ANPTECRE, a SOTER busca fomentar e divulgar o conhecimento acadêmico sobre a Área de Ciências da Religião e Teologia, contribuindo assim para o avanço da pesquisa nesta área e em distintas áreas do conhecimento. Até o ano de 2022, a SOTER realizou trinta e três congressos nacionais e internacionais, contudo, só foram encontrados em seu site institucional os anais dos 21º ao 33º congresso. Em todos os anais dos eventos é possível ver textos que abordam questões de teologia e religião na esfera pública.

A ANPTECRE é uma associação civil, não confessional sem fins lucrativos, criada em 2008, tem seu principal interesse no apoio à pesquisa nas áreas de Ciências da Religião e Teologia. Qualquer instituição de Pós-Graduação reconhecida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pode filiar-se a ela. Teve congressos nacionais realizados bienalmente, com exceção do primeiro em São Paulo no ano de 2008 – que infelizmente não possui informações sobre o evento em seu site institucional. A partir do quarto congresso nacional, já é possível a identificação dos grupos temáticos (GTs), dos fóruns temáticos (FTs) e das sessões temáticas (STs), que de alguma maneira trabalham a teologia na esfera pública.

A escola sul-africana é a que o Brasil mais se aproximou em volume de produção de publicações científicas, pois desenvolvem grandes pesquisas através de um intercâmbio com a Faculdades EST. Sua principal ação tem sido desenvolver uma teologia pós *apartheid*. Dirk Smit aponta para uma aproximação entre ética e teologia, firmando uma prática ético-teológica. O autor faz seis distinções da Teologia Pública sul-africana que evidenciam como a religião acaba por ocupar os espaços deixados por um Estado racista e omissivo.³¹ Nico Koopman, em parceria com a Faculdades EST, escreveu um dos capítulos da obra que aborda a Teologia Pública no Brasil e na África do Sul. Em seu texto, o autor segue o desenvolvimento da teologia cidadã que é difundida por Sinner aqui no Brasil. Ao que parece, essa teologia é fruto das interdiscursividades teológicas dos dois países, nesse sentido, Koopman também propõe uma teologia que desenvolva dignidade ao sujeito.³²

³¹ SOTER, 2018.

³² KOOPMAN, N., *Cidadania na África do Sul hoje*, p. 90.

A escola norte-americana divide-se em duas outras escolas. A primeira é Chicago, tem como seu maior nome David Tracy. O autor entende a dificuldade do diálogo em ambientes plurais, mas ainda sim ratifica na necessidade conceitual da teologia como “discurso público”.³³ A segunda escola é a de Princeton, tem como seu maior nome Max Stackhouse, que distingue a Teologia Pública em três modos, dogmático (sendo o discurso voltado para o dogma e a fé revelada), polêmico (trabalha com a denúncia de falsos ensinamentos) e apologético (racionalização da fé para aqueles que não creem).³⁴

A escola alemã (*öffentliche theologie* – Teologia Pública) defendida pelo luterano Wolfgang Huber, entende que as igrejas territoriais alemãs são de direito público. Jürgen Moltmann, reflete sobre a importância das Teologias da Libertação, como negra, feminista e pobre, contudo, esgarça o conceito, pois essas teologias tratam de apenas um prisma da questão, enquanto, a teologia pública trata de toda a questão, uma abordagem holística.³⁵

Com isso, acreditamos que a teologia pública é um campo fértil para a reflexão acadêmica, pois ainda está em processo de desenvolvimento de sua sistematização. Principalmente quanto abordamos o contexto da teologia pública brasileira, esta que tem caminhado para o campo da cidadania.

Entendemos que uma dimensão fundamental à cidadania é a ética, por isso trazemos como objeto formal de pesquisa a ética da responsabilidade de Dietrich Bonhoeffer. Bonhoeffer foi um teólogo alemão, mártir no período nazista e viveu de 1906-1945. Talvez, podemos dizer que hoje, a palavra que melhor expressa as reflexões sobre a vida e obra do autor seja a coerência. Bonhoeffer é um autor que atrai diferentes espectros teológicos, dizemos isso pois ele é capaz de aglutinar pensadores díspares, isso ocorre principalmente pela estreita relação entre sua teologia e a sua vida, ou seja, ele era um cristão coerente.

Como dissemos anteriormente, nosso ponto focal na teologia Bonhoefferiana é a sua ética da responsabilidade. Apesar do autor não sistematizar o termo, o conceito permeia suas obras. O autor expressa com clareza que sua teologia se preocupa com o

³³ TRACY, D., *A imaginação analógica*, 2006.

³⁴ STACKHOUSE, M., *Public theology and ethical judgment*, p. 165- 167.

³⁵ MOLTSMANN, J., *Political theology and theology of Liberation*, p. 70.

próximo. “A derradeira questão que minha responsabilidade coloca não é a de saber como reagir heroicamente, mas como a futura geração poderá continuar vivendo”.³⁶

A temática da responsabilidade não é nova, a sociedade ocidental já elabora reflexões complexas desde as tradições filosóficas gregas, mas é na modernidade que o autor Max Weber sistematiza a questão entre a ética e a responsabilidade. Na obra “A política como vocação”, Weber apresenta duas fundamentações próprias da ética, a saber: a convicção e a responsabilidade. Esses conceitos não são excludentes, mas é próprio do sujeito se nortear com maior ou menor intensidade por algum deles, contudo, prevalece um. “A ética da convicção fundamenta-se numa postura prática segundo aquilo que se considera ser o seu dever, o certo. Enquanto na ética da responsabilidade a preocupação gira em torno das consequências dos atos, da prática, das ações.”³⁷

Agora, refletindo sobre as obras de Bonhoeffer, vemos que a primeira grande pesquisa publicada do autor foi *Sanctorum Communio*. Em português a obra é conhecida como “A comunhão dos Santos”. Foi a partir do desenvolvimento dessa pesquisa que o jovem teólogo, aos 21 anos, recebe o seu doutoramento em Teologia pela Universidade Humboldt de Berlim. Em grande medida, a obra se propõe analisar a igreja nos aspectos sociológico e da filosofia social cristã. Logo no início do seu texto, ele lança as bases fundamentais da problemática que pretende desenvolver. Tanto a sociedade quanto a filosofia social só existem por causa das pessoas que a compõem. Numa metodologia indutiva, o autor segue o caminho de análise: sociedade > sociedade cristã > igreja > pessoa. Sendo assim, afirma que: “Só se entende plenamente conceitos como ‘pessoa’, ‘estado originário’, ‘revelação’ em relação com a sociedade”.³⁸ Ou seja, as relações éticas cristãs e não cristãs se dão na esfera pública.

Para Bonhoeffer, “o conceito de igreja só poderá ser entendido como a revelação dos corações que amam quando tiver sido apreendida a relação cristã fundamental como relação eu-tu”.³⁹ É importante relacionar o conceito de pessoa com

³⁶ BONHOEFFER, D., *Resistência e submissão*, p. 20

³⁷ WEBER, M., *A política como vocação*, 2003. Esta obra é resultado de uma conferência em 1919 em que seu tema central é o Estado e a política como vocação. A questão debatida por Weber é que o Estado deve ser definido pelos meios que ele age, não pelos fins de suas ações.

³⁸ BONHOEFFER, D., *A comunhão dos santos*, p. 9

³⁹ BONHOEFFER, D., *A comunhão dos santos*, p. 10.

o de comunhão cristã e igreja, dizemos isso porque é na comunhão cristã *ad intra* e *ad extra* que se enxerga os frutos de uma relação ética que transcende a percepção egoísta de apenas um eu, mas vai além da miopia naturalmente humana e enxerga um tu. Sobre essa questão Bonhoeffer esclarece que:

Conceito cristão de pessoa é como doravante será denominado o conceito de pessoa que é constitutivamente pressuposto pelo conceito da comunhão cristã, isto é, em termos teológicos, não se trata do conceito de pessoa do ser humano originário, mas do conceito de pessoa do ser humano posterior à queda e, portanto, daquele que não vive em comunhão intacta com Deus e os seres humanos, mas daquele que sabe o que é bom e mau.⁴⁰

Quando o autor aponta que o ser humano da qual está sendo tratado é o do “pós queda”⁴¹, ele está sinalizando para a autonomia do conhecimento obtido por ele, por isso frisa a questão do conhecimento da bondade e da maldade. Essa é uma pessoa adulta que tem conhecimento de Deus, de si e do outro. Sendo assim, a afirmação de Bonhoeffer é que a forma com que o eu se relaciona com o tu deve ser definida pelo confronto entre o tu e o eu, e isso é uma decisão ética!

Trata-se de uma transcendência puramente ética que só é vivenciada por quem está na decisão, que, no entanto, jamais poderá ser demonstrada a quem está de fora. Assim, tudo o que há de dizer sobre o conceito cristão de pessoa só poderá ser captado pela própria pessoa que se encontra na responsabilidade.

Em suma, o teólogo alemão entende nesta obra que o cristão está inserido na sociedade, ou seja, na esfera pública. Sendo assim, este passa a ser o local da atuação do seu eu, onde outros atores sociais são um tu. O eu só desenvolve uma consciência ontológica/cristã quando ele se responsabiliza pelo encontro com o tu. Essas relações não se dão em uma dimensão especial, mas pelo contrário, se dão no dia a dia e com todos os tipos de pessoas.

⁴⁰ BONHOEFFER, D., *A comunhão dos santos*, p. 31, grifo do autor.

⁴¹ Essa percepção do autor é agostiniana, no sentido de o pecado original ser uma condição inerente a todos os seres humanos, transmitida pela descendência de Adão e Eva. Essa queda resultou na corrupção da natureza humana, afetando todas as faculdades do ser humano, incluindo a razão, a vontade e as emoções. O pecado original não é apenas um ato isolado, mas uma inclinação ao mal que se manifesta em nossas ações e desejos. Essa natureza caída faz com que o ser humano esteja separado de Deus e inclinado ao egoísmo e à busca de prazeres terrenos.

A próxima obra em que é trabalhada a questão da ética da responsabilidade em Bonhoeffer é justamente o seu livro “Ética”. Diferentemente de *Sanctorum Communio*, a obra *Ética* é de caráter fragmentário. Em 1940 o livro *Ética* começa a ser escrito, concomitantemente ao início da escrita vieram as proibições de produção intelectual impostas pelo governo nazista, tais como: proibição do discurso público e proibição de produção literária. De 1940 a 1943 Bonhoeffer divide o seu tempo entre a escrita do texto e as atividades da Igreja Confessante.⁴² A produção é bruscamente interrompida em 5 de abril de 1943, data da sua prisão e apreensão de diversos de seus manuscritos, inclusive parte do livro *Ética*. Postumamente, a obra foi editada e lançada em 9 de abril de 1948; ela teve um total de cinco edições, porém, após os estudos técnicos realizados nos tipos de papéis utilizados por Bonhoeffer em *Resistência e Submissão* (outra obra póstuma de Bonhoeffer), houve uma nova edição em julho de 1962.

A palavra utilizada por Bonhoeffer no alemão foi *nachfolge*⁴³ que comumente tem sido traduzido por “discipulado”, contudo a melhor tradução seria “sucessão” ou “imitação”⁴⁴, em essência, “seguimento”. Aparentemente, essas palavras podem apresentar o mesmo conceito, contudo, nesta pesquisa preferiu-se utilizar “seguimento” em razão da estrutura que o próprio autor descreve como sendo o caminhar atrás de Jesus, segui-lo.⁴⁵

Como já falamos anteriormente, a vida e a obra de Bonhoeffer andam de mãos dadas, são coerentes entre si. Por isso, a necessidade dessa breve explicação do contexto da escrita do livro. “Para Bonhoeffer, a ética não pode ser uma ética dos princípios ou das normas, que é preciso primeiro formular e fixar para depois aplicar e estender à realidade”.⁴⁶ Nesta obra, o autor nos convida a refletir a ética a partir do mandamento concreto de Deus. Dentre as reflexões éticas propostas pelo autor, destacamos a análise dicotômica entre a ação ética baseada em normas e princípios e a ação ética baseada na ação concreta norteada por Deus.

⁴² Trabalharemos mais o assunto no capítulo (4).

⁴³ BONHOEFFER, D., *Nachfolg. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus*, 2008.

⁴⁴ Nachfolge pode ser traduzido por “sucessão”, “imitação”. Para “sucessor” a palavra seria *nachfolger*. TOCHTROP, L. *Dicionário Alemão-Português*, p. 369 [Nachfolge. Nachfolger].

⁴⁵ “O que sabemos sobre o conteúdo do discipulado? “Segue-me! Vinde após mim!” Isso é tudo”. BONHOEFFER, D., *Discipulado*, p. 33.

⁴⁶ GIBELINI, R., *A teologia do século XX*, p. 111.

A utilização da figura do fariseu é metodologicamente tipológica, pois ele personifica indivíduos que compartilham um universo de comportamentos para si a partir do próprio julgamento do bem e do mal. “No caso do fariseu, não se trata de um fenômeno acidental da época, mas do ser humano que, em toda a sua vida, só deu importância ao conhecimento do bem e do mal”.⁴⁷ A figura do fariseu trazida pelo autor é daquele tipo de religioso que não se importa com a situação em si, mas com a normatização prévia da situação.

No livro do Evangelho de Mateus, capítulo 12, temos um excelente exemplo da ação do fariseu. O capítulo relata que os discípulos de Jesus em um momento de fome colheram espigas para saciar a sua necessidade, porém, os fariseus os repreenderam afirmando que não é lícito segundo a Lei “trabalhar no sábado”. Em outro momento do capítulo, Jesus é questionado sobre a licitude da cura de um deficiente no sábado. Em ambos os casos vemos que a figura do fariseu está mais preocupada com uma normatização estéril do que com a ação concreta com o próximo. Entretanto, Jesus se coloca como o senhor do sábado, ser senhor do sábado implica em ser senhor da Lei e obviamente o próprio Deus. Quem melhor que o autor da Lei para poder explicá-la? O Cristo não só confirmou o ato da colheita daqueles que tinham fome como também curou no sábado.

O próprio fariseu só pode entender-se nas suas virtudes e vícios, mas não em sua essência, em sua defecção da origem. A conversão é transformação de toda existência do fariseu só podem nascer do conhecimento superado do bem e do mal; só Jesus pode derrubar a autoridade do fariseu baseada na noção do bem e do mal.⁴⁸

Para Bonhoeffer, a ética humanamente religiosa é estéril e não contribui para a resolução dos desafios práticos e dinâmicos vivenciados na modernidade. Assim como existiu a figura do fariseu nos tempos bíblicos, infelizmente ele ainda existe hoje. Mesmo que ele supere algumas questões culturais dos relatos bíblicos ele ainda se prende essencialmente ao monopólio da normatização ética, que o impede de se aproximar em amor e responsabilidade com o próximo. Podemos facilmente nos questionar quem em sã consciência negaria alimento a quem tem fome? O atual fariseu

⁴⁷ BONHOEFFER, D., *Ética*, p. 21.

⁴⁸ BONHOEFFER, D., *Ética*, p. 25.

traria respostas prontas, como por exemplo: “primeiro devemos cuidar dos domésticos na fé”. Quem em sã consciência normatizaria a prestação de assistência ao doente de acordo com a sexualidade dele? Quem em sã consciência proibiria o diálogo entre os cristãos ou professantes de outras fés?

Além de estabelecer o monopólio das virtudes cristãs a partir da sua normatização o fariseu é um intolerante. Ele é tão intolerante que além de não tolerar o próximo não tolera nem o próprio Cristo que se revela no encontro entre o eu e o tu, porque o Cristo que se revelou a nós veio para os fracos e pequeninos, e se mostra em todos aqueles que padecem, que são marginalizados. Como o fariseu é limitado a norma, e a norma é limitada ao contexto cultural da época, ele tende a condenar qualquer reflexão ética que vise o julgamento do concreto e que busque essencialmente uma orientação a partir dos exemplos do Cristo.

Uma ética não pode ser um livro em que esteja escrito como é que tudo deveria ser no mundo... nem pode o estudioso da ética ser um ser humano que sempre saiba melhor do que os outros o que e como algo deve ser feito... não pode ser uma obra de consulta para uma conduta moral garantida e irrepreensível, nem pode o estudioso da ética ser competente avaliador e juiz de toda a ação humana.⁴⁹

Por isso, vemos que a visão de Bonhoeffer sobre a ética nesta obra vai além dos tradicionais manuais já superados que foram e ainda são produzidos. Ele vai além pois foge dos sistemas pré-moldados de comportamento e se abriga no seguimento a Cristo, Jesus caminhou entre nós e na sua humanidade nos mostrou como a vida é contingente, contudo, a glória de Deus pode se manifestar em nossas vidas a partir do amor que se responsabiliza pelo outro.⁵⁰

A primeira questão que se apresenta ao se propor um diálogo entre teologia pública brasileira e Dietrich Bonhoeffer é o contexto histórico e cultural. Nesse sentido, faz-se necessário compreender os pontos de contato e os pontos de distanciamento que o Brasil em pleno século XXI tem com a Alemanha de Hitler, e a partir de então, identificar possibilidades de aprendizado que a nossa teologia pode absorver do contexto Bonhoefferiano. Sendo assim, a problemática central que pretendemos

⁴⁹ PERUZZO, T. M. R. D., O desenvolvimento do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer, p. 149.

⁵⁰ Jo 9

esclarecer com a presente pesquisa é: em quais circunstâncias a fundamentação da ética da responsabilidade em Bonhoeffer pode contribuir para a teologia pública brasileira?

Nesse momento faz-se necessário esclarecermos conceitos que nós utilizaremos em virtude do rigor metodológico, assim não correremos o risco de provocar confusão pelo uso incorreto de conceitos do nosso autor. A primeira questão a ser pontuada é a ética em Dietrich Bonhoeffer. Para o nosso autor, a ética é cristocêntrica por assim dizer, ele não parte da reflexão de algum sistema ético como de costume, distanciando-se assim do modelo clássico grego, que é o mais utilizado em nosso contexto ocidental. Nosso autor compreende que as relações da vida são dinâmicas e se estamos tratando de uma visão ética a partir de reflexão cristã, não faz sentido o fundamento último ser outro senão o próprio autor da fé cristã que é Deus.

Ainda falando sobre a ética Bonhoefferiana, é importante frisarmos que não existe especificamente essa sistematização em suas obras. Entretanto, o conceito de responsabilidade é explícito em seus textos. Isso novamente se dá pelo fato de o autor ser performático quanto a sua teologia, isso significa dizer que Bonhoeffer transforma em prática a sua reflexão teológica. O ato do seguimento a Cristo transforma a vida do indivíduo completamente, desde o aspecto vivido no mundo da vida até o subjetivo da sua espiritualidade. Sendo assim, há com toda certeza uma preocupação com o outro, um entendimento que de alguma forma somos responsáveis e podemos de alguma maneira contribuir positivamente para uma sociedade melhor. O maior exemplo que podemos dar é o próprio retorno de Bonhoeffer à Alemanha, mesmo sabendo que muitos de seus colegas estavam tomando o caminho inverso, ou seja, a fuga da opressão hitlerista.

A teologia pública brasileira tem caminhado para uma reflexão sobre a cidadania. Questões como: O que é um cidadão? Qual o papel da religião na sociedade contemporânea? A ética cristã ainda pode contribuir para a sociedade moderna? Quais elementos compõem o cidadão cristão? São questões secundárias que também serão trabalhadas ao longo da pesquisa. O rumo que a teologia pública brasileira tem tomado é de uma reflexão ante a sociedade, para compreender como o cristianismo ainda pode contribuir para a melhora social. Dentro de um olhar teológico cristão, se entende que a vinda de Jesus à Terra nos ensinou o que é ser humano em sua essência, em uma

sociedade violenta, corrupta e cheia de mazelas Ele nos mostrou na prática caminhos de amor e compaixão.

Portanto, temos a intensão de expor a teologia pública brasileira à ética da responsabilidade de Dietrich Bonhoeffer. Sabemos das dificuldades quanto ao distanciamento cultural, político, geográfico e teológico, contudo, é possível percebermos mais aproximações do que propriamente distanciamentos entre as teologias. Hoje, a teologia pública brasileira tem caminhado em direção à reflexão ético/teológica sobre cidadania, são perceptíveis os avanços galgados através dessa chave hermenêutica. No entanto, entendemos que ainda há espaço para reflexão deste tema e vemos em Dietrich Bonhoeffer temos um lugar comum para reflexão ético/teológica na esfera pública brasileira.

O presente estudo dar-se-á por pesquisa e revisão bibliográfica de caráter exploratório e qualitativo, ou seja, de caráter teórico, sem o recurso de pesquisa de campo. Para respondermos tal problemática caminharemos para uma pesquisa do tipo explicativa e utilizaremos um ferramental dialético, assim observaremos pontos de aproximação e distanciamento entre a ética da responsabilidade de Bonhoeffer e a teologia pública brasileira, salvaguardando os devidos contextos históricos e culturais.

Para as produções sobre teologia pública brasileira faremos um corte temporal no século XXI e uma delimitação epistemológica no conceito de cidadania, nesse sentido, faremos um levantamento acadêmico de todo conteúdo produzido sobre a teologia pública brasileira voltado à cidadania bem como suas influências da África do Sul, Estados Unidos e Alemanha. Para esta finalidade utilizaremos os repositórios de teses, dissertações, revistas acadêmicas, livros, anais e cadernos de resumos ligados a Plataforma Sucupira do Ministério da Educação (MEC). Também faremos um levantamento sobre todas as obras produzidas nesse mesmo período sobre a teologia ética Bonhoefferiana em diálogo com a esfera pública.

Também faremos o cruzamento de dados entre a Plataforma Sucupira e todas as obras produzidas sobre teologia pública cidadã e ética da responsabilidade em Dietrich Bonhoeffer pelas seguintes instituições: Instituto Humanitas Unisinos, Faculdades EST, Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER e a Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião

– ANPTECRE. Reforçamos que a escolha dessas instituições acadêmicas e de divulgação científica se deram pela sua expressividade no campo acadêmico, e pela volúpia na produção e divulgação de pesquisas relacionadas à teologia pública.

Ainda no estudo sobre Dietrich Bonhoeffer, em sua ética da responsabilidade, dar-se-á prioridade aos livros do autor, também serão utilizados comentaristas sobre sua teologia e, também, biógrafos, pois constituem uma fonte de análise crítica inserida em sua história. As obras utilizadas sobre Bonhoeffer estarão, em sua maioria, em português e inglês devido a qualidade de suas traduções.

Com isto estabelecido, promoveremos um encontro entre os dois pensamentos principais, ou seja, a teologia pública brasileira e seu caminhar para uma teologia cidadã com a ética da responsabilidade de Dietrich Bonhoeffer. Também dialogaremos com outros teólogos, sociólogos e filósofos que trabalham a questão da ética da responsabilidade na sociedade, visando uma proposta coerente e possível ao cidadão inserido na esfera pública.

Em razão de não aspirar se apresentar como um estudo completo e detalhado acerca da teologia pública brasileira e de toda teologia de Dietrich Bonhoeffer, poderemos apresentar conceitos que não estarão contemplados em sua total abrangência. De igual modo, a própria busca pela definição dos termos “teologia pública”, “cidadania” e “responsabilidade” em seus múltiplos recortes que envolvem a ética religiosa e a não religiosa, dentre outras possibilidades, estará limitado a um recorte geral em um viés teológico, bem como a sua aplicação à esfera pública partirá do *ethos* ético cristão. Com o intuito de apresentar uma reflexão crítica sobre o tema, outras áreas do saber como a filosofia e sociologia serão abordados, contudo, sempre nas limitações da coerência e especificidade teológica desta pesquisa.

A presente tese será distribuída em oito capítulos, sendo o primeiro a introdução, o sétimo a conclusão e o oitavo as referências bibliográficas. Em nível de desenvolvimento explícito teremos cinco capítulo.

No segundo capítulo será feito um recorte histórico, a partir do início do século XXI para apresentarmos o desenvolvimento da teologia pública brasileira. O presente capítulo será composto de uma abordagem histórica da produção sobre a teologia pública brasileira. Em um segundo momento, apresentaremos as influências de outras

teologias públicas em diálogo com a nossa, salvaguardando as devidas proporções de importância e contextualização com a nossa realidade latina. Em um terceiro momento, este mais específico, apresentaremos as contribuições público/teológicas das produções a partir das instituições que mais se destacaram no diálogo entre teologia e esfera pública.

O terceiro capítulo tratará da questão sobre a teologia e cidadania. A teologia cidadã é o caminho escolhido por nós para nos aprofundarmos na vasta produção sobre a teologia pública brasileira, isso se justifica, inclusive em nosso referencial teórico. Esse capítulo também será dividido em três tópicos. No primeiro, trataremos uma aproximação maior entre a teologia e sociologia, a partir da seguinte pergunta: “qual é o papel da teologia na contemporaneidade?”. No segundo e terceiro tópicos trabalharemos a continuação da pergunta levantada no primeiro tópico, pois entendemos de antemão que há uma inclinação natural para a ação no espaço público, contudo, ainda carecemos de uma sistematização mais acurada sobre os aspectos teológicos dessa inclinação.

No quarto capítulo será abordado a vida, obra e martírio de Dietrich Bonhoeffer. Apresentaremos uma introdução sintética da sua família e formação teológica, abordando algumas particularidades do contexto sociocultural que ele pertencia e seu caminho na formação acadêmica. Em continuidade, trabalharemos a sua produção teológica até o momento da prisão, bem como sua incrível coerência quanto a vocação prática na política e na sociedade. Na última parte do capítulo, trabalharemos textos selecionados, a partir da sua prisão até o seu martírio.

No quinto momento, nos debruçaremos em um corte específico da teologia Bonhoefferiana, a sua ética da responsabilidade. No primeiro tópico apresentaremos os textos em que especificamente Bonhoeffer trabalha a responsabilidade, desde seus textos da formação acadêmica até as cartas da prisão, posteriormente editadas. Temos a ambição de sistematizar o conceito a partir das suas obras para que sirva de arcabouço teórico para a proposta do próximo capítulo. Ainda no capítulo quinto, em seu tópico três, proporemos um diálogo entre o conceito fundamental de Bonhoeffer com novas perspectivas sobre a ética da responsabilidade.

No sexto capítulo teremos o nosso desfecho acadêmico, mas não o fechamento teórico. Afirmamos isso, pois o caminho metodológico que estrutura essa pesquisa é dialógico, sendo assim, buscamos sempre construir pontes possíveis entre as reflexões, sempre respeitando as limitações e esgarçamentos desnecessários. Também dividiremos o último capítulo em três tópicos, no primeiro proporemos caminhos e desafios possíveis e acima de tudo práticos para o cidadão ético. Em um segundo momento, enfatizaremos a necessidade da fé performática, porque um ponto de contato entre a teologia pública e a teologia Bonhoefferiana é, com certeza, seus aspectos práticos. No terceiro momento do capítulo refletiremos sobre o amor e a compaixão cristãs que nos impulsionam à uma genuína transformação social.

Esperamos que a presente tese possa contribuir para o jovem e plural campo da teologia pública cidadã brasileira, preenchendo uma lacuna na literatura ao investigar as contribuições específicas da ética da responsabilidade de Dietrich Bonhoeffer, fornecendo uma perspectiva original para a compreensão desse campo, ampliando o diálogo interdisciplinar ao conectar a teologia pública brasileira com a ética da responsabilidade de Bonhoeffer, buscamos promover um diálogo interdisciplinar entre a teologia, a ética e os estudos de política e sociedade. Isso pode enriquecer a compreensão dos temas abordados, trazendo novas perspectivas e *insights*.

Por fim, pretendemos expor os resultados das análises, em que se explorou como as ideias de Bonhoeffer sobre a ética da responsabilidade podem ser aplicadas aos desafios atuais enfrentados pela teologia pública brasileira. Isso inclui questões de justiça social, direitos humanos, responsabilidade política e engajamento cidadão. Ao seguir este caminho, acreditamos contribuir para discussões atuais e propor soluções teológica e éticas para os problemas enfrentados pela sociedade.

2

Teologia Pública Brasileira

*“Quem sou eu? Seguidamente me dizem
que falo com os que me guardam
livre, amável e com clareza,
como se fosse eu a mandar”⁵¹*

O presente capítulo tem por objetivo apresentar as principais produções acadêmicas ligadas à teologia pública a partir do ano 2000 até 2022. A metodologia utilizada para fazer tal levantamento é a pesquisa histórico/bibliográfica, nesse momento não faremos análises profundas das contribuições dos pesquisadores sobre a teologia pública, mas sim traçaremos um panorama histórico e evolutivo dela. Pesquisamos nas revistas e base de dados das produções acadêmicas encontradas na plataforma Sucupira do MEC, nos repositórios acadêmicos, e utilizamos a ferramenta de busca on-line Google Acadêmico que, atualmente, tem o mais completo cruzamento de dados dos repositórios nacionais e internacionais de produção científica. Seguiremos a disposição das produções em ordem crescente, ou seja, iniciaremos no ano 2000 e assim sucessivamente. Entretanto, é importante expor que apesar dos trabalhos estarem em ordem anual de publicação, nós não colocamos em ordem mensal, então é possível que o leitor encontre uma obra publicada em novembro antes de uma obra publicada em março por exemplo. Todavia, acreditamos que esse pormenor não terá significativa relevância devido ao enorme volume de publicações e a já apresentada ordem anual. É importante que o leitor entenda a divisão e ênfase de pesquisa dos tópicos, no (2.1) trabalharemos especificamente as produções mais relevantes no contexto brasileiro, no (2.2) daremos luz às produções brasileiras que dialogam com autores e autoras internacionais, já no (2.3) trataremos especificamente das produções a partir das instituições de ensino e sociedades científicas. No próximo capítulo (3) seremos ainda mais específicos quanto à teologia e cidadania, essa que é uma questão dentro do

⁵¹ MILSTEIN, W., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 85.

universo da teologia pública brasileira. Essa opção metodológica dedutiva foi escolhida para esta pesquisa por acreditarmos que o conhecimento, neste caso, pode ser melhor apreendido quanto afunilamos os conceitos até à especificidade que pretendemos alcançar no todo da pesquisa.

2.1

Levantamento histórico de produções no século XXI

2000 - A que inaugura o nosso levantamento é a de Clovis Pinto de Castro, em seu livro “Por uma fé cidadã. A dimensão pública da igreja: fundamentos para uma pastoral da cidadania”⁵². Podemos perceber os primeiros passos sistematicamente acadêmicos da teologia pública brasileira. Seu texto distribui os assuntos da seguinte maneira: em um primeiro momento, o autor busca mostrar a preocupação de um espaço público adequado para atuação da fé cidadã no contexto da democracia brasileira. Em um segundo momento, busca-se refletir sobre os fundamentos da nossa compreensão acerca da cidadania. No terceiro momento, o autor procura estabelecer caminhos para a revalorização do poder local como caminho de expressão da fé cidadã. Por fim, o autor busca fazer um diálogo entre a teologia bíblica-pastoral com autores da teologia política, como Jürgen Moltmann e Joahann Baptist Metz. Sua hermenêutica dialógica tenta conciliar Revelação, cidadania e promessa escatológica para propor princípios e desafios da pastoral da cidadania.

A fé cidadã manifesta-se sempre num determinado contexto histórico, cultural e político. Ela necessita um chão, um espaço específico para tornar-se visível e efetiva. Por ter também uma dimensão pública (além de sua dimensão particular), a fé cidadã concretiza-se na esfera pública, ou seja, no mundo da política.⁵³

É perceptível no autor o caráter contextual das práticas teológicas que formam a teologia pública. Sua visão teológica perpassa o trinômio igreja, justiça social e

⁵² Uma obra que pode ser chamada de ‘*avant la lettre*’ (termo francês para distinguir um comportamento ou atitude antes da sistematização do conceito filosófico/acadêmico da ação exercida) à teologia pública brasileira. CASTRO, C. P., *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja fundamentos para uma pastoral da cidadania*. Loyola, 2000.

⁵³ CASTRO, C. P., *Por uma fé cidadã*, p. 120.

cidadania. Ele diz: “cremos na dimensão pública da igreja e na sua relevância política para colaborar na construção de uma democracia com maior igualdade e justiça social”.⁵⁴

2010 - A primeira obra do nosso levantamento é “A cidade e o gueto” de Ronaldo Cavalcante. Neste livro, o autor busca apresentar os “avanços que o protestantismo trouxe à sociedade brasileira”⁵⁵, ao mesmo tempo em que cometeu retrocessos em sua organização interna. Esse processo paradoxal relatado pelo autor impõe barreiras entre a teologia pública feita para a cidade, à medida que desenvolve guetos gestados no fundamentalismo protestante.

Diante desse quadro, revela-se, como tentativa de superação dessa excrescência, a importância de uma formação teológica de qualidade que possibilitaria, por um lado, a recuperação da identidade protestante perdida nos meandros institucionais e na busca insaciável do poder político de controle dentro do ‘gueto’ e, por outro, a construção de um pensamento teológico relevante para a sociedade brasileira, que lhe desenvolvesse o *ethos* protestante, enfim, a elaboração de uma teologia pública em prol da cidadania; uma guinada de paradigma com vista a uma real participação social do protestantismo no ‘cidade’, *pari passu* a uma consideração efetiva da tolerância como princípio axial de convivência; a oportunidade ímpar do pluralismo e o desafio do diálogo ecumênico como valor central do evangelho. Dessa maneira cremos e teremos possibilidades mínimas para uma ação eclesial relevante na sociedade onde o protestantismo seria, de fato, uma força cultural cooperante e somada a outras na promoção de justiça e solidariedade.⁵⁶

O autor divide a sua obra da seguinte maneira: em um primeiro momento, faz apontamentos sobre a relação entre Modernidade no Ocidente e Protestantismo, ilustra como esse imbricamento transformou a nossa sociedade como um todo. Nesse momento traz suas influências teológicas, filosóficas e sociológicas nos seguintes autores: Paul Tillich, Friedrich Schleiermacher, Gottfried Wilhelm Leibniz, David Hume, Sigmund Freud e Max Weber. Em um segundo momento, Cavalcante propõem bases protestantes para a construção da cidadania a partir da teologia pública, também evoca John Locke para evidenciar características fundamentais do protestantismo como

⁵⁴ CASTRO, C. P., *Por uma fé cidadã*, p. 123.

⁵⁵ Dentre muitos diretos e indiretos podemos citar: Maior percepção de liberdade individual e de consciência, tolerância religiosa, maior senso de democracia e laicidade. Em contrapartida, seu núcleo fundamentalista propiciou apoio à Ditadura Militar, exacerbação da ortodoxia doutrinária e de costume. Recentemente tem instrumentalizado a democracia para capitanear benefícios políticos e econômicos.

⁵⁶ CALVACANTE, R., *A cidade e o gueto*, p. 23.

a tolerância e a liberdade. Por fim, propõem a educação e o ensino teológico público como caminho para recuperação da vocação natural protestante.

2011 - A obra que inaugura este ano é o primeiro volume da série de teologia pública publicada pela editora Sinodal em parceria com a Faculdades EST. A obra foi organizada por Ronaldo Cavalcante e Rudolf von Sinner, e tem como proposta debater um assunto que já não era novo para o contexto brasileiro, entretanto, carecia de uma reflexão mais acurada, o que na verdade, podemos dizer que como a teologia pública é uma teologia de caráter contextual, ainda hoje é passível de atualizações. Teologia pública em debate é dividida em três partes, a primeira trata da teologia pública no âmbito global, a segunda um diálogo com a África do Sul e a terceira, trabalha, especificamente o contexto brasileiro. É interessante pontuar que este é o primeiro momento que podemos ver o estreitamento internacional entre as produções de teologia pública, neste caso, a África. Assunto que abordaremos mais aprofundada no tópico (2.2.1).

Dessa forma, afirma-se uma teologia pública, quer dizer, uma reflexão teológica cujo lugar e interesse central é a *res publica*. Com isso se tenta recuperar para a dimensão teológica o significado surpreendente e desconcertante da maior de todas as teofanias bíblicas: a encarnação do Verbo - Deus, ao se encarnar no homem Jesus de Nazaré, assume a dimensão humana integralmente - torna-se pública.⁵⁷

Nesse primeiro volume, o debate principal não era a sistematização da teologia da cidadania, mas sim uma tentativa de dizer o que, afinal de contas, era a teologia pública. Essa busca deu-se através de análises internas e colaborações de pesquisadores africanos.

A segunda obra analisada é o livro organizado por Afonso M. L. Soares e João D. Passos, com o título Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica⁵⁸, esta obra também pertence a coleção Religião na Universidade. O texto surge com o desafio de apresentar proposições a perguntas como: qual o lugar público do profissional de teologia e religião? O que difere a

⁵⁷ CAVALCANTE, R.; von SINNER, R. (Orgs.). *Teologia pública em debate*, p. 6.

⁵⁸ SOARES, A. M. L.; PASSOS, J. D., *Teologia pública*, 2011.

teologia do cientista da religião? Quais os avanços ou retrocessos a resolução 118/09⁵⁹ do Conselho Nacional de Educação (CNE) trouxe ao teólogo?

Os organizadores acreditam que o livro é um registro propositivo de debates ocorridos na esfera universitárias e das sociedades científicas. Acreditam que a pluralidade e o diálogo é um caminho para reflexão da cidadania acadêmica da teologia. Para alcançar tal objetivo, os textos foram divididos em quatro partes, a saber: a primeira parte observa a questão dos cursos superiores no Brasil, a segunda parte versa sobre a teologia enquanto profissão, a terceira parte analisa a conjuntura teológica internacional e a quarta e última parte tenta discernir sobre a teologia no espaço público.

As áreas de conhecimento estão diretamente ligadas à profissionalização, sobretudo no mundo moderno, que afirma o caráter técnico e prático das ciências. A universidade moderna foi construída sobre este valor e esta meta e vinculou diretamente ensino, profissionalização e trabalho. Nesta universidade, áreas clássicas, como a filosofia e as artes, passaram a buscar sua utilidade no mercado de trabalho como meio de especialização, ou como um serviço oferecido à sociedade. A teologia ficou isenta dessa exigência, mesmo onde sobreviveu dentro da universidade moderna, como cursos diretamente vinculados às Igrejas e, portanto, às suas necessidades e regras internas. No entanto, uma teologia plenamente cidadã na comunidade científica e na sociedade não escapará da discussão de sua função de profissionalização, seja para compor o perfil do egresso no momento da composição curricular, seja para efetivamente formar profissionais que atuam no magistério, na atividade pastoral ou em outras formas de assessoria em diferentes demandas sociais e políticas.⁶⁰

O livro se propõe a refletir de sobremaneira o mercado do teólogo. É sabido que sem condições financeiras adequadas fica mais difícil desenvolver pesquisa em qualquer área do saber, inclusive o saber teológico, este que particularmente acreditamos ser ainda mais complicado, pois seu mercado profissional ainda é muito

⁵⁹ A Resolução 118/09 do Conselho Nacional de Educação (CNE) do Brasil é uma norma que estabelece diretrizes curriculares nacionais para o curso de Teologia, reconhecendo-o como área de conhecimento específica no âmbito da educação superior. A resolução foi aprovada em 8 de julho de 2009 e estabelece as diretrizes que devem ser seguidas pelas instituições de ensino superior que oferecem o curso de Teologia. Ela define os objetivos, competências, habilidades e conteúdos que devem ser abordados durante a formação teológica, garantindo assim a qualidade e a padronização dos cursos em todo o país. A Resolução 118/09 do CNE representa um marco importante para a regulamentação do curso de Teologia no Brasil, proporcionando diretrizes claras e orientações para as instituições de ensino e para os estudantes. Com essa norma, busca-se promover a qualidade da formação teológica, o respeito à diversidade religiosa e o desenvolvimento de uma visão crítica e contextualizada sobre os temas teológicos.

⁶⁰ PASSOS, J. D., *Teologia e profissão*, p. 111.

restrito. Os especialistas da nossa área ainda se concentram no ensino, esse espaço grandemente concorrido e que dificilmente abre oportunidades para novos pesquisadores. Para o fazer teológico público é interessante que os teólogos não fiquem presos à dependência das igrejas, que possivelmente podem tolher sua capacidade criativa e teologal, havendo um mercado aquecido para atuação desses profissionais a diversidade de saberes tende a ser multiplicada por causa da liberdade do livre pensar, sem as amarras religiosas denominacionais.

Outro texto desse ano é o da Eneida Jacobsen. Esta pesquisadora tem grande contribuição acadêmica na descrição dos modelos de teologia pública. Para a autora existem dois momentos do fazer teológico na esfera pública, o primeiro momento faz referência às fundamentações de uma teologia. Dentro dessas fundamentações temos três perspectivas, a saber: a de divulgação, a universal e a factual. Já no segundo momento faz-se uma referência às atuações dessa teologia, que também são três, a saber: audiência, apologético e contextual. Apesar dessas divisões descritivas a autora deixa claro que elas não são auto excludentes, é possível haver um intercâmbio dentro da produção teológica, entretanto, esse marco teórico nos ajuda a compreender melhor as ênfases dos autores e que caminho a teologia pública está trilhando em nosso país.

No primeiro caso, é possível identificar três perspectivas principais de fundamentação da teologia pública: a primeira, de cunho teológico propriamente dito, compreende a teologia pública como uma tarefa de alguma maneira inspirada e impulsionada por Deus (modelo da divulgação); a segunda, caracterizada como filosófico-existencial, ancora a necessidade do caráter público da teologia nas “questões religiosas” com que ela lida e que afetam todo ser humano (modelo universal); e a terceira, de caráter mais sociológico, baseia-se na constatação factual da presença pública do discurso religioso nas atuais sociedades, derivando-se daí a importância de uma reflexão teológica sobre essa presença (modelo factual). Quanto às perspectivas de atuação da teologia pública, são igualmente identificados três principais modos pelos quais a publicidade da teologia pode e deve ser alcançada: dirigindo-se a diferentes públicos, como a sociedade, a academia e a igreja (modelo da audiência); articulando-se através de um estilo e de uma forma de argumentação acessíveis (modelo apologético); e dirigindo-se aos desafios colocados por cada sociedade (modelo contextual).⁶¹

Mais à frente retornaremos ao pensamento de Eneida Jacobsen, este que melhor exprime de maneira introdutória os conceitos de David Tracy.

⁶¹ JACOBSEN, E., *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública*, p. 50.

2012 - A primeira obra analisada deste ano é o segundo volume da série de teologia pública, uma parceria entre a editora Sinodal e Faculdades EST. Esta obra tem por título “Teologia pública: desafios sociais e culturais”. O texto é dividido em três partes, sendo a primeira voltada à interculturalidade com povos indígenas, a segunda parte trata da questão da teologia pública em diálogo com a cultura política, por fim, a terceira e última parte desenvolve perspectivas sobre a teologia pública e a cultura do cotidiano. A única contribuição de autores internacionais nessa pesquisa é da paraguaia, doutora Graciela Chamorro, que em seu texto abordou a teologia pública e cultura indígenas.

Quando Graciela Chamorro, em seu artigo *Religiones y culturas indígenas*: a propósito de uma teologia pública intercultural, busca uma aproximação entre a noção de teologia pública e a cultura dos grupos Guaraní, ela faz desde a perspectiva da interculturalidade, sustentando a importância do reconhecimento da pluralidade étnica e a tentativa de compreender a cultura do outro a partir de seus próprios critérios culturais.⁶²

Nesta obra, o destaque ainda é a diversidade de ideias sobre o que é a teologia pública. Cada autor tenta apreender o fenômeno a partir da sua própria realidade de pesquisa.

A segunda obra analisada neste ano é o volume três da série Teologia Pública da Faculdades EST em parceria com a editora Sinodal. Apesar do foco desta obra ser de abordar os desafios éticos e teológicos da teologia pública, não é possível deixar de destacar um dos textos basilares para os pesquisadores de teologia no Brasil. O texto em questão é “Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço”, de von Sinner. Além de expor uma reflexão sobre os caminhos da pesquisa sobre a teologia pública brasileira, há um avanço do ‘como fazer’ teologia pública em nosso contexto. Nesse intento, vemos um início da perspectiva da teologia da cidadania, como descrito abaixo:

Entendo estas minhas linhas como primeira tentativa de colher frutos da emergente reflexão sobre teologia pública no Brasil, de compará-la com abordagens em outros contextos e de identificar seus principais desafios e oportunidades. Minha esperança é

⁶² SINNER, R.; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). *Teologia pública*, p. 5-6.

que, dessa maneira, a teologia na qual labutamos todos esses anos adquira, no Brasil, uma maturidade social, tornando-a reconhecida e participante na construção da cidadania.⁶³

Também podemos observar que neste volume não houve interações com autores internacionais, mas tivemos a inclusão de Rodrigo Majewski, pastor assembleiano. O autor pesquisa sobre a teologia pentecostal no espaço público, sua reflexão é ponderada e estimula o não abandono dos fundamentos teológicos pentecostais, mas uma adaptação à realidade em que vivemos.

Como postura pública mais adequada, o pentecostalismo não deve procurar transmitir os valores do reino de Deus apenas pela demonstração de poder sobrenatural, por meio de sinais e prodígios, mas lhe compete contribuir através de uma reflexão teológica equilibrada que leve em conta a sua herança espiritual, sem negligenciar, porém, os demais saberes teológicos e as demais dimensões da realidade.⁶⁴

A valorização da pluralidade de contribuições torna a teologia pública um lugar privilegiado aos pesquisadores, seja por categorias sociais, acadêmicas conceituais, de gênero e denominacionais. Ter uma contribuição pentecostal auxilia na tentativa de demonstrar que esta teologia não precisa ser obrigatoriamente imediatista ou escapista.

A terceira obra analisada neste ano foi o livro “Para uma teologia pública” de Júlio Zabatiero. Podemos observar no texto do autor um ardor pelo sofrimento dos marginalizados. Para Zabatiero a “teologia se faz a partir do clamor, pois quem não consegue ouvir de quem sofre, também não consegue ouvir a Palavra que Deus fala”.⁶⁵ Essa visão teológica é própria da teologia da missão integral, que tem um olhar privilegiado para a missão da igreja em um aspecto não somente espiritual, mas também social.

Falando especificamente da obra, o autor se propõe a estabelecer uma discussão teológica sobre questões como vida pública e sociedade e democracia, tendo ênfase no contexto brasileiro e latino-americano. Nesse período o autor se vale dos conceitos habermasianos de esfera pública, papel social da religião e ação comunicativa.

⁶³ SINNER, R., *Teologia pública no Brasil*, p. 13.

⁶⁴ MAJEWSKI, R. G., *Teologia pentecostal e espaço público*, p. 226.

⁶⁵ ZABATIERO, J. P. T., *Para uma teologia pública*, p. 17.

Refletindo as categorias de análise habermasiana, Zabatiero afirma:

Na compreensão habermasiana da sociedade, o sistema político é legítimo na medida em que estrutura a vida social em bases jurídicas discursivamente constitutivas. A legitimidade jurídica, porém, é insuficiente para motivar os membros da sociedade a agirem acima e além de seus próprios interesses, pois tal motivação somente se encontra na dimensão simbólica da sociedade, e é ela que funda a ação cidadã.⁶⁶

Na dimensão simbólica todos nós temos direitos à cidadania, entretanto, na dimensão real do mundo da vida não há estímulos para o indivíduo exercer seu papel discursivo para construção social. Isso significa dizer que o sujeito é passivo no seu próprio mundo da vida, assim ele pode acabar sendo conduzido direta ou indiretamente para um sistema de opressão ou alienação. A teologia pode transcender essa barreira entre o simbólico e o real, tornar o sujeito ativo na construção do bem comum, isso se diz por que os princípios que norteiam a teologia pública são categorizados no aspecto místico e físico, impulsionando à fé performática.

Por fim, o propósito desta obra não é de definição do que venha ser teologia pública, o autor procura traçar caminhos possíveis à teologia dentro da esfera pública. Ainda alerta aos participantes da teologia a necessidade da não privatização da teologia, mas seguir o caminho do ‘público’ em teologia pública.

2013 - A primeira obra analisada neste ano é “O público em teologia pública”, de Júlio Zabatiero. Neste texto, o autor foge um pouco dos usuais autores que costuma utilizar para pensar teologia pública, e se nutre de Dewey, Foucault e Derrida. segundo o próprio autor:

Eu os escolhi porque os três fazem a noção de público passar pelo caminho da reinvenção. Público não é isso ou aquilo. Público é permanente construção e desconstrução nas relações sociais. Público e privado não são entidades, não são fixações, são realidades dinâmicas, mutáveis, mutantes. Uma teologia que se pretenda pública, então, não pode se prender às fixações modernas, às rigidezes ortodoxas, às permanências dogmáticas. Uma teologia pública é uma voz no próprio processo de constituir o público.⁶⁷

⁶⁶ ZABATIERO, J. P. T., *Para uma teologia pública*, p. 119.

⁶⁷ ZABATIERO, J. P. T., *O público em “teologia pública”*, p. 14.

Sendo assim, o autor reivindica o essencial caráter da palavra público na então área de teologia pública. Isso se deve porque em certa medida, assim como existem hoje, à época de sua publicação existiam grupos que queriam fazer “teologia pública”, mas eram dogmáticos em demasia, olhavam apenas para si e sua denominação encastelando-se em seu fundamentalismo estereótipo. Em grande medida o texto é uma resposta a essa problemática.

2014 - O primeiro livro apresentado neste ano é o quarto volume da série de teologia pública da Faculdades EST em parceria com a editora Sinodal. O livro tem por título *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS*. Definitivamente esta obra estreita os laços acadêmicos entre Brasil e África do Sul, dizemos isso porque observamos desafios comuns a ambos os países, a oportunidade de troca de experiências entre os pesquisadores é extremamente enriquecedora para o debate teológico e estimula a pesquisa na linha da cidadania. Inclusive, uma das três partes em que o livro se divide foca essencialmente no tema da teologia da cidadania brasileira e sul-africana. Já as outras partes, focam na interculturalidade e nas possibilidades de ação da teologia frente ao problema do HIV/AIDS.

Para mostrarmos as semelhanças entre Brasil e África do Sul pinçamos três momentos em que os autores conseguem aproximar-se teologicamente.

Para von Sinner:

A pessoa é cidadã não por características ou méritos específicos, mas simplesmente por ser um ser humano, que tem sua dignidade intrínseca atribuída. Ninguém pode roubá-la dela; contudo, pode ser invisibilizada. Nesse caso, importa torná-la visível novamente e possibilitá-la como experiência concreta para a pessoa.⁶⁸

Para Le Bruyns:

O discurso público sobre a cidadania gira em torno de questões importantes de identidade e dignidade humana, agência no sentido da condição de agente, e poder e responsabilidade pública.⁶⁹

⁶⁸ SINNER, R., *Cidadania no Brasil*, p. 39.

⁶⁹ LE BRUYNS, C., *O renascimento da teologia do kairós e suas implicações para a teologia pública e a cidadania na África do Sul*, p. 58.

Para Buttelli:

A teologia pública está posta nesse limbo, nos limites dessa encruzilhada, podendo ser um de libertação que oportunizará a fruição de novas perspectivas para países do Sul, de sugestão alternativas aos padrões de desenvolvimento atuais, que atropelam vidas, narrativas, teologias, saberes e culturas.⁷⁰

Perceba que os três trabalham a questão da dignidade humana e o direito de ser um cidadão inserido no espaço público. Em Buttelli nós vemos mais uma reflexão sobre as causas políticas, sociais e culturais que desafiam a teologia pública em sua reflexão, já em Le Bruyns, há uma ênfase no papel social que a teologia pode trazer à sociedade, por fim, von Sinner traz à luz a contradição entre ‘ser’ e ‘poder ser’ um cidadão. Esses desafios são mais bem trabalhados ao longo dos textos dos autores. Contudo, entendemos que são desafios compartilhados entre Brasil e África do Sul, o que para Buttelli, essa aproximação tem em grande medida justificativa no modelo colonial que sofremos.

2015 - A obra que analisaremos é o volume cinco da série Teologia pública, da Faculdades EST em parceria com a editora Sinodal. O texto traz novamente parcerias internacionais, dessa vez com autores europeus. Uma parte é composta por pesquisadores da Faculdades EST e a outra parte é da Universidade de Salzburg, na Áustria. Este volume traz um enfoque sobre os desafios políticos, culturais e religiosos. As temáticas desenvolvidas pelos autores orbitam o conceito de “desdobramento e deslocamento”⁷¹ de Carlos G. Bock. O autor afirma que:

⁷⁰ BUTTELLI, F. G. K., *Rumo a uma teologia decolonial*, p. 173.

⁷¹ O autor desenvolve primeiramente os conceitos a partir de sua tese de doutorado, em que trabalha o novo cenário teológico da teologia da libertação nos anos 1990. Em sua obra, o escritor define o conceito de desdobramento como: “Por desdobramento subentendemos que a mudança é uma decorrência lógica de um estágio anterior, no sentido de sua atualização a partir do confronto e do diálogo com os novos fatos e com as novas teorias. Trata-se, portanto, de uma mudança que pode ser interpretada como uma necessária expansão (semântica e teórica), sobretudo, no âmbito dos seus pressupostos e princípios metodológicos”. BOCK, C. G., *Deslocamentos epistemológicos na teologia da libertação nos anos 1990*, p. 14. Nesse sentido, a definição é simples e objetiva, o autor literalmente faz jus ao termo ‘desdobramento’, em que se entende uma progressão ou atualização natural da teologia da libertação. Isso se justifica naturalmente devido ao caráter contextual que essa teologia tem, à medida que se atualizam os paradigmas sociais, é esperado que a reflexão teológica acompanhe. Já o conceito deslocamento é definido como: “Por deslocamento subentendemos a metáfora de um eixo com dois polos, em tensão e em relação de reciprocidade. Por ser dinâmico, há a indicação de um deslocamento

Nosso argumento de fundo é que a teologia da libertação, nos anos 1990, passou por um construtivo período de revisão, que representou um alargamento do seu paradigma original. Esse alargamento de horizontes se deu no contexto de uma nova pluralidade teológica, através da emergência, confronto e diálogo de novos enfoques e nos paradigmas (teológicos), que, não obstante sua diversidade, mantêm elementos fundamentais de unidade. Essa unidade de fundo indica que, também na América Latina, se deu a consolidação de um paradigma ecumênico que inclui e articula diferentes enfoques, e entre eles a teologia da libertação.⁷²

O conceito de deslocamento e desdobramento é apreendido a partir das perspectivas política, cultural e religiosa. Em todos os textos, é possível enxergarmos possibilidades de atuação de uma teologia que pensa a sociedade como um espaço concreto de atuação “em meio à tensão, própria da linguagem, entre catolicidade e particularidade, entre universal e o seu quintal.”⁷³

2016 - Apresentaremos primeiramente o sexto volume da coleção de teologia pública, parceria entre a editora Sinal e as Faculdades EST. Diferentemente dos cinco volumes anteriores, esse é o primeiro texto em que vemos apenas um autor, Luís Carlos Dalla Rosa, que foi ganhador do prêmio CAPES 2011, pela sua tese de doutorado na Faculdades EST. A obra em questão é fruto da sua pesquisa de pós-doutorado, também realizado na Faculdades EST.⁷⁴ Sua fonte principal é o teólogo e economista Franz Hinkelammert, este que pesquisa sobre a atuação da ideologia na economia, no capitalismo e no neoliberalismo.

A essa altura já é percebido que a teologia pública se tonou um guarda-chuva de propostas, avanços e desafios teológicos no contexto brasileiro. Vemos como o autor busca na possibilidade imaginária um local privilegiado para a impossibilidade

espacial no interior do eixo, de um determinado polo para o outro (de - para). Não se trata, entretanto, de uma substituição de um polo por outro. Fica preservada a complementariedade entre os eixos, porém sob uma nova configuração (de - para). Há que se destacar ainda que, nessa fase, fica evidente a existência da pluralidade de eixos. No caso específico a inclusão de novos eixos. Há, portanto, a constatação de um duplo movimento: a) de revisão crítica de polaridades que se apresentam sob nova configuração; b) a inclusão de polaridades que não estavam explícitas na fase anterior”. BOCK, C. G., *Deslocamentos epistemológicos na teologia da libertação nos anos 1990*, p. 14. Um bom exemplo é a inclusão do eixo das minorias identitárias, se no passado havia um lugar privilegiado aos pobres, hoje, vemos que os eixos como feminismo, negritude e gênero são bem presentes nas reflexões da teologia da libertação.

⁷² BOCK, C. G., *Deslocamentos epistemológicos na teologia da libertação nos anos 1990*, p. 53.

⁷³ JACOBSEN, E. *Entre o universal e o meu quintal*, p. 75.

⁷⁴ ROSA, L. C. D., *Economia para a vida*, 2016.

humana, nesse sentido, a proposta de economia (*oikonomos*) é utópica, o que nos faz aspirar em uma espécie de reserva escatológica.

A segunda obra analisada neste ano será o primeiro volume da série cristianismo mundial e religião pública, uma parceria entre a Faculdade Unida de Vitória e o *Princeton Theological Seminary*. O ineditismo dessa parceria dentro da teologia pública foi o lançamento do livro em inglês e português, assim a mesma obra foi divulgada em todo o mundo. O mais valioso deste texto é o novo princípio hermenêutico para se pensar a teologia no espaço público. Afirmamos isso porque os organizadores propuseram a inversão geoteológica flagrante a partir da segunda metade do século XX.

Se antes a maior parte dos cristãos estavam no hemisfério norte, hoje já é sabido que a maior parte dos cristãos vivem no hemisfério sul, e com perspectiva de crescimento significativo.⁷⁵ A essa altura pode nos surgir um questionamento, afinal de contas, o que isso realmente significa para a produção teológica? Acreditamos que a dimensão não será de fácil mensuração, se lembrarmos que a teologia é uma produção humana e que ela é permeada das interdiscursividades próprias do *zeitgeist*, não nos seria confortável exprimirmos uma sentença definidora. Entretanto, elementos como cultura, economia e política já seriam suficientemente justificadores para percebermos que as possibilidades de uma produção teológica crescente e nativa podem trazer à luz questões que eram invisíveis aos teólogos do hemisfério norte.

Podemos dizer que esse conceito amplo de ‘teologia pública’ pode abarcar diversas formas de teologia que antes eram classificadas como ‘teologias políticas’, as diversas teologias da libertação e outras que, mesmo sem tanta ênfase na questão política, trabalham com a dimensão social da missão cristã, como a teologia da missão integral na América Latina.⁷⁶

Ainda não sabemos precisar quais serão os desdobramentos dessa ‘nova teologia’ produzida por uma maioria sulista, mas percebemos dentro do nosso âmbito da teologia pública frutos amadurecendo, como o desenvolvimento de teologia da cidadania, assunto que abordaremos com mais profundidade no capítulo (3).

⁷⁵ BARRETO Jr., R. C.; CAVALCANTE, R.; ROSA, W. P., *World christianity as public religion*, p. 22.

⁷⁶ SUNG, J. M., *Cristianismo como religião pública, pluralismo e diálogo*, p. 189.

A terceira obra apresentada neste ano é um dos volumes da série teologia pública da editora garimpo. O autor de “Paul Tillich e a teologia pública no Brasil” tenta aliar o método tillichiano da correlação, o pensamento complexo e a transdisciplinaridade à epistemologia da teologia pública brasileira. Um caminho árduo e difícil, que tenta viabilizar-se nutrindo-se principalmente de autores como Paul Tillich, Edgar Morin e Basarab Nicolescu.

Os encontros que advêm desses fronteiros são propícios para diálogos fecundos, tanto para a teologia como para a sociedade, incluindo aí a universidade e a Igreja. A tensão presente na correlação entre as partes é uma tensão criativa. De um lado, a sociedade coloca os seus anseios por meio de perguntas e, de outro lado, a teologia se posiciona não na defensiva, mas com disposição a dar sua palavra por meio de ações concretas em benefício do humano e da criação. A correlação da teologia de fronteira tillichiana evidencia-se, sobretudo, na relação que ela institui entre religião e cultura secular.⁷⁷

Segundo o autor Carlos Cunha, a teologia pode oferecer a sua visão de mundo e do ser humano. Uma tentativa de reconstrução de sentido, sendo essa uma carência própria da pós-modernidade. Ele ainda acredita que pensar a teologia pública a partir do método correlacional de Tillich é expor a teologia à zonas de encontros e diálogos férteis.

2017 - A primeira obra analisada neste ano é um dos livros da coleção da editora Garimpo. Esse volume se propõe a pensar a teologia pública brasileira a partir de Moltmann. Com certeza ele tem se destacado na fileira dos grandes teólogos, seja por sua capacidade crítica e reflexiva, seja pelo volume de produção com qualidade acadêmica. Alonso Gonçalves coloca a teologia pública no âmbito da eclesiologia. Para o autor, a igreja deve gestar a teologia pública, atividade que até então é feita dentro das universidades e centros de pesquisa. Nesse sentido, ele apresenta a possibilidade de uma igreja engajada não somente com seus assuntos, mas com questões que envolvem o espaço público.

Depois de colher as principais concepções quanto à abrangente teologia pública, trazemos um autor para o debate, Jürgen Moltmann. Há quem diga que foi ele o primeiro a desenvolver uma teologia que tenha relevância pública quando publica sua

⁷⁷ CUNHA, C., *Paul Tillich e a teologia pública brasileira*, p. 338.

principal obra – Teologia da esperança – em 1964, trazendo para aquele momento o horizonte de esperança em um mundo marcado pela Segunda guerra Mundial e, a partir da década de 1950, as tensões impostas pela então conhecida Guerra Fria.⁷⁸

A reflexão moltmanniana nos convida a encarar os desafios de uma teologia que se propõe em ser pública a partir da esperança do Reino de Deus. O papel da igreja é ser ação e povo de Deus no espaço público, independente das limitações que a coletividade religiosa ou não tentam nos impor. A esperança no reino deve servir como mola propulsora para a *práxis*, para uma teologia performática e que supere aquilo que nos incapacita, ou seja, nós mesmos.

A segunda obra analisada neste ano é o livro *Tradição profética e teologia pública*. Dentre todos os textos que tivemos acesso esse foi o que mais se diferenciou quanto a metodologia para falar da teologia pública no sentido estrito da palavra. Alessandro Rocha⁷⁹, analisa um homem, que comumente era conhecido como “Profeta Gentileza”⁸⁰. O autor elenca três categorias para refletir a teologia no espaço público, a saber: o profetismo, a estética e a cidade.

Nesse momento de nossa discussão é importante uma figura fundamental para toda a reflexão feita até aqui. Essa figura é o profeta Gentileza e, sua recepção da tradição kenótica do evangelho, sobretudo no que diz respeito à topografia em que este se realiza. Ele se insere duplamente nesse contexto: como quem experimenta o surgimento do lugar em meio ao não lugar e, como quem funcionará como etnólogo num processo de observação de tal lugar antropológico⁸¹

⁷⁸ GONÇALVES, A. S., *Jürgen Moltmann e a teologia pública no Brasil*, p. 36.

⁷⁹ A quem tive o privilégio de ser aluno e posteriormente companheiro de labuta teológica propôs falar da teologia pública literalmente no centro da cidade, na capital fluminense do Rio de Janeiro.

⁸⁰ Gentileza, como era conhecido, andava pelo centro do Rio de Janeiro e foi um pregador da cidade, tinha o hábito de andar de túnica branca e barba longa, também embranquecida pela idade, numa espécie literal do arquétipo do profeta. Afirmava ser um “amansador dos burros homens da cidade grande” (GUELMAN, L., *Brasil, tempo de gentileza*, 2000.). Seu ‘ministério urbano’ iniciou após a morte de centenas de pessoas em um incêndio no circo. Acometido de uma revelação divina, decidiu abandonar o mundo material e se dedicar ao mundo espiritual, pregava amor e compaixão por onde andava na cidade do Rio, seu legado físico foram os inscritos deixados pela cidade, a frase mais famosa e que o eternizou na cultura pop foi ‘gentileza gera gentileza’. Após a morte de José Dadrino (Gentileza), BOFF escreve: “A crítica da modernidade não é monopólio dos mestres do pensamento acadêmico, com Freud e o mal-estar da civilização ou da Escola de Frankfurt de Horkheimer, e o seu Eclipse de razão, ou com Habermas, com seu conhecimento e interesse, ou igualmente todas as produções filosóficas do falecido Heidegger. O profeta gentio, representante do pensamento popular e cordial, concluiu o mesmo que os mestres. Mas ele vai propor a alternativa: a Gentileza como irradiação de cura e essência. Este paradigma tem mais possibilidades de nos humanizar que aquele que queimou no circo de Niterói. BOFF, L. *O profeta gentileza*, p. 2.

⁸¹ ROCHA, A., *Tradição profética e a teologia pública*, p. 72.

Gentileza, passa a ser um arquétipo performático da fé pública na cidade. É bem verdade que o texto em si não sistematiza a teologia pública, mas questiona o nascedouro e a direção dessa ‘palavra de Deus’ que se pretende pública. Um olhar estético e kenótico, o esvaziamento do eu para um encontro genuíno com um tu.

2018 - A primeira obra analisada nesse período foi “Fé cristã e ação política”, de Pedro Dulci. As influências que o autor aglutinou para a escrita dessa obra são de origem reformada, mas especificamente holandesa. Nomes como Abraham Kuyper, Groen van Prinsteres e Herman Bavink são um norte para o autor. O autor busca conexões entre o neocalvinismo e a teologia pública brasileira a partir, mas não só do pensamento reformado holandês.

Somente na modernidade, fraturada por seus dualismos profanos, que passamos a acreditar que teoria não tem nada a ver com prática e que quem pensa demais não age. Esse dualismo não faz parte da fé cristã, e quem insiste em repeti-lo demonstra que não pensa segundo a maneira bíblica de viver. A espiritualidade proposta pelas Escrituras sempre apresentou o ser humano como uma complexidade irreduzível – totalmente moldado por sua relação com Deus, com as pessoas e com a realidade ao seu redor.⁸²

Ao longo da escrita do livro, o autor busca expor a importância da religião, e em seu caso a religião cristã na esfera pública. Também busca analisar a relação da teologia com a “política não profissional”⁸³ e, por fim, analisa as propriedades políticas inerentes à comunidade local, seus postulados, direitos e obrigações com a sociedade como um todo. Também faz uma grande crítica às posturas revolucionárias travestidas

⁸² DULCI, P. L., *Fé cristã e ação política*, p. 31.

⁸³ Para melhor compreensão do termo precisamos retornar aos fundamentos do germe da democracia grega, é necessário relembrar que “a palavra democracia vem do grego (demos, povo; *kratos*, poder) e significa poder do povo. Não quer dizer governo pelo povo. Pode estar no governo uma só pessoa, ou um grupo, e ainda tratar-se de uma democracia — desde que o poder, em última análise, seja do povo. O fundamental é que o povo escolha o indivíduo ou grupo que governa, e que controle como ele governa. (RIBEIRO, R. J., *A democracia*, p. 7). Nesse sentido, falar de uma política não profissional é o exercício do poder da democracia do cidadão, enquanto o político profissional é aquele que se elege democraticamente e passa a servir ao povo como funcionário público a partir do poder que lhe foi outorgado pelo poder político/democrático do povo. Esse poder não se limita somente na escolha de seus representantes políticos profissionais, mas se estende às relações sociais, institucionais e legais. No entanto, o cidadão político através das suas tomadas de decisões representativas é quem influencia as supremas instâncias, a saber: poder legislativo, poder executivo e poder judiciário. *In nuce*, ser um político não profissional é ser um cidadão no sentido estrito da palavra.

de “justiça cristã”, sua proposta é a postura antirrevolucionária fundamentada em sua percepção de sujeito cristão segundo a bíblia.

Isso é o que foi chamado de ‘postura antirrevolucionária’. Com ela não estamos interessados em um culto saudosista a um período político holandês que nunca nos pertenceu aqui no Brasil. Em vez disso, trata-se de uma “crítica reformada ao *zeitgeist* revolucionário como um modelo instrutivo para os dias de hoje. Recusar a arrogância revolucionária é insistir na esperança da escatologia cristã. Se realmente estamos esperando o retorno do rei, então estamos livres da responsabilidade de rearranjar segundo nossas próprias medidas as dinâmicas sociais. A renovação de todas as coisas pertence a Cristo.⁸⁴

A segunda obra analisada neste ano foi a pesquisa que metodologicamente mais contribuiu para um mapeamento histórico da teologia pública no Brasil, sendo a tese de doutorado “Karl Barth e teologia pública: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e *res publica* no horizonte da teologia da cidadania”⁸⁵, de Jefferson Zeferino. Além da reflexão analítica das contribuições de Barth à teologia pública, o autor faz um exaustivo levantamento de mais de 500 textos acadêmicos publicados entre o ano de 2000 e 2017. O autor escolhe um caminho de mapeamento metodológico diferente do nosso, ele prefere separar o grande guarda-chuva da teologia pública em grupos temáticos, segue abaixo a tabela desenvolvida por ele:

Publicações em teologia pública no Brasil: relação de temas por grupos temáticos	
<i>Grupos temáticos</i>	<i>Temas</i>
Cidadania	pastoral da cidadania; teologia da cidadania; direitos cidadãos; constituição cidadã; cidades e espaço urbano.
Contemporaneidade	alta modernidade; contemporaneidade; globalização; modernidade; mundo pós metafísico; pós-modernidade; pós-secularidade, secularidade e secularização; século XVII; século XXI; sinais dos tempos; trans temporalidade.
Cultura e Literatura	arte; cinema; clássicos religiosos; culturas; estética teológica; música; narrativa; religião na literatura; teatro; Teologia e Literatura; teopoética; TV.

⁸⁴ DULCI, P. L., *Fé cristã e ação política*, p. 182.

⁸⁵ ZEFERINO, J., *Karl Barth e teologia pública*, 2018. Posteriormente, essa mesma obra deu origem a um artigo com o título “Teologia pública no Brasil: análise de um mapeamento” publicada em 2020.

Diversidade Cultural, Religiosa e Diálogo Inter-religioso	alcorão; crise da religião; crítica da religião; diálogo inter-religioso; diversidade religiosa; fé; interculturalidade; irmandade muçulmana síria; liberdade religiosa; movimento talibã; pluralismo cultural; pluralismo religioso; religião; religião e espaço público; religiões brasileiras; religiões orientais; sagrado; sensibilidade religiosa; sociedade pluralista; teologia das religiões; umbanda.
Ecologia	cuidado com o planeta; justiça ecológica-climática; Laudato Si'; movimento ecológico; Teologia da Criação; teologia da sustentabilidade; teologia das águas amazônicas; teologia ecológica/ecoteologia; terra habitável.
Educação	catequese; educação a distância; educação teológica; ensino religioso; pedagogia; religião e educação.
Cidadania Acadêmica e Epistemologia	conceito de religião; epistemologia da teologia pública; epistemologia teológica; hermenêutica; públicos da teologia; SOTER; teologia como profissão; teologia como vocação intelectual; Teologia e Ciências da Religião; Teologia e fé; teologia na universidade.
Espaço Público e Sociedade	consumismo; desenvolvimento/economia; esfera pública/espço público/praca pública; esfera pública deliberativa; Estado/máquina governamental; mídias/comunicação; mundo da vida; sociedade civil; teologia e sociedade; teoria social.
Ética	bem comum; bioética; ethos solidário; ética; ética barthiana; ética cristã; ética da responsabilidade; ética global/ethos mundial; ética teológica; fé encarnada; lei; moral; responsabilidade libertadora; teologia moral.
Igrejas e Ecumenismo	agenda pública das igrejas; CELAM; Concílio Vaticano II; Conferência de Aparecida; Conferência de Medellín; Conferência de Santo Domingo; cristianismo; diálogo ecumênico/ecumenismo; documentos católicos (outros); eclesiologia; evangélicos/igrejas evangélicas; igreja(s); igrejas asiáticas; Igreja Católica; igreja e gênero; Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil; Igreja Maronita; Igreja Metodista/metodismo; ministros batistas; Papa Bento XVI; Papa Francisco; pontificado; Puebla; teologia eclesiástica.
Protestantismo e Pentecostalismos	anabatistas; fundamentalismo/neofundamentalismo; identidade protestante/vocação protestante; pentecostalismos; protestantismos; Reforma; tradição reformada.
Política	mensalão/petrolão; participação política; política; religião e política/religião politizada; responsabilidade política; teologia política; teoria política.
Temas de Direitos Humanos e Democracia	democracia; dependência química; dignidade humana; direitos humanos e religião/teologia; gênero; HIV/AIDS; individualidade; juventudes; laicidade; liberdade; liberdade

	religiosa; lutas sociais; população em situação de rua; tolerância; violências.
Temas de Teologia Bíblica	apocalíptica; bem-aventuranças; epístola de Tiago; evangelho de Lucas; evangelho de Marcos; Gênesis; Jesus; lei/decálogo; leitura popular da bíblia; Paulo; profecia/profetias; teologia bíblica.
Temas de Teologia Prática	culto cristão/liturgia; diaconia; homilética; missão; pastoral; Teologia Prática.
Temas de Teologia Sistemática	apologética; cristologia; Deus; dogmática; escatologia/esperança/reino de Deus; graça/misericórdia/reconciliação; morte; niilismo; pneumatologia; sentido da vida; Teologia Fundamental/Sistemática; teologia natural; Trindade.
Teologias Contextuais	branquidade; gênero/justiça de gênero; pensamento decolonial/póscolonialismo/teologia decolonial; pobreza; teologia(s) da libertação; teologia da libertação negra; teologia da missão integral; teologia e mundo digital; teologia feminista/movimento feminista; teologia gay; teologia kairós; teologia pública da libertação.
Teologia Pública	Barth e teologia pública; bíblia e teologia pública; bioética e teologia pública; Bonhoeffer e teologia pública; Calvino e teologia pública; cidadania e teologia pública; clássicos religiosos e teologia pública; desenvolvimento e teologia pública; discurso público da teologia; ecumenismo e teologia pública; epistemologia e teologia pública; espiritualidade e teologia pública; estudos da religião e teologia pública; gênero e teologia pública; Habermas e teologia pública; HIV/AIDS e teologia pública; Igreja(s) e teologia pública; irmandade muçulmana síria e teologia pública; literatura e teologia pública; mensalão/petrolão e teologia pública; teologia metodista/metodismo e teologia pública; modelos/propostas de teologia pública; Moltmann e teologia pública; pastoral/pastoral pública/pastoral urbana e teologia pública; pluralismo religioso e teologia pública; política e teologia pública; pós-colonialismo/decolonialismo e teologia pública; protestantismo e teologia pública; público(s) da teologia; religião e teologia pública; Saúde e teologia pública; Taylor e teologia pública; teatro e teologia pública; teologia eclesial/eclesiástica e teologia pública; teologia kairós e teologia pública; teologia pastoral e teologia pública; teologia pública; teologia pública da libertação; teologia pública do idoso; teologia pública intercultural; teologia pública no Brasil/América Latina; Tillich e teologia pública; transdisciplinaridade e teologia pública; Trindade e teologia pública.

Tabela 1 – Publicações em teologia pública no Brasil 2000 - 2017

Apesar da inegável dimensão e robustez da pesquisa, nos parece que existem subdivisões em demasia. Ao ponto que, o assunto geral dos tópicos é teologia pública, mesmo assim há uma subdivisão que também se chama teologia pública. Para nós muitos temas são intercambiáveis e podem ser aglutinados, contudo, sabemos que as fronteiras temáticas são extremamente tênues e difíceis de se demarcar. Por isso, vale uma menção honrosa a esta pesquisa, que facilitou e facilitará em muito trabalhos futuros.

Para o autor:

Esta organização permite visualizar de forma mais prática a grande pluralidade de temas tratados sob a égide de teologia pública. Assim, a análise das publicações em âmbito brasileiro que utilizam o termo teologia pública permite ver que a caminho de sua maioria, contando desde 2001 com o início do programa de teologia pública do IHU da UNISINOS, vários temas teológicos têm sido tratados em relação com o termo. Não necessariamente os/as autores/as problematizam o que poderia ser compreendido por teologia pública, mas partem da noção de que na medida em que se trata da interface entre teologia e espaço público já se está fazendo teologia pública. Caso seja este o caso, o termo não traria nada de novo à longa tradição teológica que tem pensado aspectos da *res publica*. Por outro lado, a recorrente utilização do termo evidencia a emergência de temas em que a interface entre teologia e espaço público é exigida. Desde já, é possível apontar para a teologia da cidadania como um projeto de teologia pública em estágio de maior desenvolvimento, sendo o primeiro intento programático dentro do âmbito das pesquisas em teologia pública. Outro ponto que se destaca é a questão da teologia na universidade, a qual, por sua vez, tematiza a necessidade de uma fala adequada ao âmbito público.⁸⁶

De fato, podemos confirmar que o IHU da UNISINOS foi uma mola propulsora para o desenvolvimento da teologia pública no Brasil. Mais à frente trabalharemos melhor a sua história e suas particularidades, bem como suas ferramentas para divulgação acadêmica da teologia pública em solo tupiniquim. No próximo capítulo (3), também trataremos da teologia da cidadania, um caminho metodológico que a teologia pública brasileira tem se direcionado.

A terceira obra analisada neste ano é o sétimo volume da coleção teologia pública, uma parceria entre a Faculdade EST e a editora Sinodal. Esse texto também

⁸⁶ ZEFERINO, J., *Karl Barth e teologia pública*, p. 33-34.

é de autoria única, no caso, de von Sinner. A obra é uma reflexão teológica do papel social da igreja, em grande medida reúne mais de dez anos em pesquisa e textos publicados pelo autor.

Em certa medida, Sinner se justifica quanto a textos antigos e equivocadamente interpretados, principalmente quando se tratava da teologia da libertação: “Não há pretensão de ‘substituição’ da teologia da libertação no intuito de superá-la”.⁸⁷ Na visão do autor, que afirma ser assimilada a partir Hugo Assmann, é que há sim, uma necessidade de constante atualização da teologia, nesse sentido, precisamos ir além do que já foi formulado, pois vivemos em novos tempos e com novos interlocutores. É natural que com o desenvolvimento das sociedades avanços e retrocessos surjam, sendo assim, uma teologia pública pode e deve ser pensada para novos momentos.

A obra em si é de caráter mosaico, apesar de todos os assuntos serem conexos é possível que o leitor tenha experiências individuais na leitura de cada capítulo. Como foi dito antes, a obra é o compilado de dez anos de pesquisa do que, ao nosso ver, é o autor mais relevante quando se trata de teologia pública no Brasil.

2020 - A primeira obra analisada neste ano é o oitavo volume da série de teologia pública, uma parceria entre a Faculdades EST e a editora Sinodal. Mais uma vez podemos observar a sadia troca acadêmica entre a teologia pública brasileira e a sul-africana, seja na parceria com autores nativos, seja na parceria institucional com a Universidade de Stellenbosch, África do Sul. Neste volume o foco é nas possibilidades de diálogos entre a teologia e a política. Como é previsto em um livro formado por vários autores, temos duas temáticas principais, e estão divididas assim, uma primeira parte trabalha a teologia pública em si desenvolvida no Brasil e África do Sul, já a segunda parte tem um enfoque sobre direitos humanos, violência e protestos.

Nos chamou atenção uma dura crítica de Dion Foster, este que até então, era chefe do departamento de Teologia Sistemática e Ética de Stellenbosch, afirmando que:

Uma importante crítica final das teologias públicas (que também se aplica à Universidade de Stellenbosch, e eu ousaria dizer ao Brasil, à Alemanha e aos EUA) é uma crítica que se aplica às teologias públicas em todo o mundo. Ela é feita por expoentes feministas da teologia pública. Esther McIntosh, da Univerdidade St. Jhon de York, manifestou-se explicitamente sobre a natureza e o caráter patriarcal das

⁸⁷ SINNER, R. *Teologia pública num Estado laico*, p. 21.

teologias públicas em todo o mundo. Em particular, ela assinala com razão que a pesquisa teológica pública é denominada por teólogos do sexo masculino e por abordagens da teologia que podem excluir as mulheres e perspectivas feministas.⁸⁸

Para além da crítica de Foster, neste volume sentimos a menor quantidade de autores sul-africanos, não sabemos o motivo, mas de certa forma redimensiona o local de fala dos pesquisadores autóctones. Essa ressalva não empobrece a obra, mas deixa uma impressão de que poderia ser mais bem aproveitada a partir do lócus daqueles que experienciaram durante toda sua vida a imposição da realidade política e teológica sul-africana. Até o fechamento desse capítulo não foi publicado nenhum novo volume da série teologia pública, esta que já se mostra pioneira e relevante para os atuais e futuros pesquisadores da teologia pública no Brasil.

2.2

Teologia pública em diálogos internacionais

Nesse tópico almejamos pontuar sobre as aproximações de três guarda-chuvas metodológicos da teologia pública brasileira. O sul-africano, o norte-americano e o alemão. Essa escolha se deu pelo fato de boa parte das principais produções sobre teologia pública no Brasil se alimentarem academicamente de pesquisadores desses países. Ao que parece existem escolas mundiais de teologia pública, e o Brasil tem recebido e tem divulgado pesquisas extremamente úteis e interessantes, que podem auxiliar o bom diálogo entre teologia e espaço público. Mais à frente, no capítulo (3) desenvolveremos melhor o caminho da “escola brasileira de teologia pública”, no caso, estamos caminhando alvissareiramente em direção à teologia cidadã. Ou seja, uma teologia pública genuinamente brasileira.

⁸⁸ FOSTER, D., *Uma abordagem da teologia pública na África do Sul em diálogo crítico com influências selecionadas do Brasil, da Alemanha e dos Estados Unidos da América*, p. 131.

2.2.1

Diálogo Sul-africano

Falar de aproximações entre a teologia pública brasileira e a teologia pública sul-africana é falar de países que compartilham certas características em comum, dentre elas selecionamos algumas categorias de aproximação: 1- Colônias europeias; 2- Pobreza; 3- Política/Corrupção; 4- Racismo; 5- Violência; 6- AID's; 7- Religião. Obviamente esse ranking não representa a totalidade dos desafios similares que ambos os países enfrentam, no entanto, já são suficientemente complexos para serem alvos de abordagens da teologia pública. Lembramos que, nosso objetivo não é nos aprofundarmos excessivamente em cada uma dessas categorias de aproximação, nosso desejo é saltar aos seus olhos pontos de contato que justificam as academias teológicas brasileiras e sul-africanas desenvolvem pesquisas em parceria. Nós fizemos uma seleção, levando em conta obras de teologia pública que versem ou que se aproximem mais do conceito de cidadania, que é a proposta desta tese.

2010 - O texto que de certa forma inaugura os diálogos sobre teologia Sul-Sul⁸⁹ é o Apontamentos para uma teologia pública hoje, de Nico Koopman, publicado na revista "Protestantismo em Revista", do Programa de pós-graduação da Faculdade EST (PPG). Artigo que hoje, já é considerado como um clássico introdutório quando

⁸⁹ O diálogo Sul-Sul no contexto da teologia pública entre o Brasil e a África do Sul refere-se a uma troca de experiências e conhecimentos entre teólogos e teólogas dessas duas regiões, buscando compreender e enfrentar os desafios e questões específicas que surgem em seus contextos sociais, políticos, econômicos e religiosos. O diálogo Sul-Sul é uma abordagem que reconhece as similaridades e especificidades das realidades do Sul global, ou seja, países em desenvolvimento ou emergentes, e busca promover uma cooperação e intercâmbio horizontal entre eles. Nesse sentido, a teologia pública, como campo de estudo que envolve a reflexão crítica sobre questões sociais, políticas e éticas à luz da fé, também busca estabelecer diálogos e parcerias entre teólogos e teólogas do Sul global. No caso específico do diálogo entre o Brasil e a África do Sul no contexto da teologia pública, existem diversas temáticas que podem ser abordadas, levando em consideração os desafios e as lutas enfrentadas por esses países. Questões como justiça social, desigualdade, pobreza, direitos humanos, racismo, gênero, ecologia e políticas públicas são algumas das áreas em que esse diálogo pode se concentrar. Esse diálogo Sul-Sul na teologia pública pode ser enriquecedor, pois permite que as vozes e as perspectivas dos teólogos e teólogas do Brasil e da África do Sul sejam ouvidas e consideradas na busca por soluções e respostas diante dos desafios sociais e éticos que ambos os países enfrentam. Além disso, a troca de experiências e aprendizados entre as duas regiões pode contribuir para uma compreensão mais ampla e contextualizada dos problemas e para a construção de uma teologia mais engajada e relevante para esses contextos específicos. Nesse diálogo, é importante promover uma escuta atenta, respeito mútuo e disposição para aprender e compartilhar conhecimentos. O objetivo é construir uma compreensão mais abrangente e solidária das questões que afetam as comunidades e buscar caminhos conjuntos de transformação social e de promoção da justiça e da dignidade humana.

falamos de teologia pública. No referido artigo, Koopman apresenta duas abordagens diferentes de se fazer teologia pública, uma que se debruça sobre a natureza público-teológica das práticas congregacionais e a outra que privilegia o engajamento explícito da teologia com a sociedade.

Vemos no texto as duas principais escolas de teologia pública norte-americanas, a escola de Chicago, com David Tracy e a escola de Yale, com George Lindbeck, Hans Frei, Paul Holmer, Stanley Hauerwas e Ronald Thiemann. Ainda nos EUA, mas além dessas principais escolas vemos Max Stackhouse e os seus três modos de se fazer teologia⁹⁰: modo dogmático, modo polêmico e modo apologético. Além disso, o autor tenta fazer uma defesa da identidade da teologia pública frente as outras teologias contextuais, o que para a data de publicação do texto é compreensível. Segundo ele:

A teologia pública deve ser diferenciada das teologias da libertação, política, negra, feminista, africana e de outras teologias particularistas. A semelhança entre a teologia pública e essas teologias está em que todas elas esforçam-se por realizar um impacto redentor e transformador da sociedade. Nesse sentido, todas elas são teologias públicas. A agenda da teologia pública no sentido técnico em que é usado neste artigo, no entanto, inclui e transcende a agenda de cada uma dessas teologias.⁹¹

No final, utiliza-se de das seis formas da igreja, de Dirkie Smit. Smit faz distinção entre a (1) igreja como comunidade de culto, (2) congregação local, (3) denominação, (4) igreja ecumênica, (5) cristãos individuais em seis papéis cotidianos na família, trabalho e vizinhança e (6) cristãos individuais em seus papéis como voluntários em várias instituições da sociedade civil.⁹² Sobre as categorias elencadas em nossa introdução a questão que esse texto faz o link da teologia pública Sul-Sul é no aspecto da religião, no caso específico a teologia acadêmica. Afirmamos isso porque o texto é fortemente direcionado ao público acadêmico com o intuito de explicar o que é a teologia pública e como ela tem se desenvolvido em forma de área de pesquisa e prática. Caminho já esperado, pois esse é o texto inaugural.

⁹⁰ Para Stackhouse “representantes da abordagem dogmática são contrários à ideia de teologia pública. Eles limitam a tarefa da teologia à articulação da fé revelada à clarificação do dogma. [...] A polêmica esforça-se para desmascarar os falsos ensinamentos. A apologética intenta fazer as proposições da fé racionalmente acessíveis para aqueles que dividam ou não compartilham da fé”. KOOPMAN, N., *Apontamentos sobre a teologia pública hoje*, p. 39.

⁹¹ KOOPMAN, N., *Apontamentos sobre a teologia pública hoje*, p. 41.

⁹² KOOPMAN, N., *Apontamentos sobre a teologia pública hoje*, p. 41.

2011 - Em seu texto *Igrejas e os discursos público na África do Sul democrática*, Koopman se utiliza de três distintos autores, a saber: Reinhold Niebuhr, J. H. Oldham e Rubem Alves. Desses autores, em sua respectiva ordem ele aplica as categorias de análise: realismo cristão de Niebuhr, axiomas intermediários de Oldham e imaginação criativa de Alves. Esse arcabouço teórico tem por pretensão responder qual é o papel da religião na sociedade sul-africana.

O realismo cristão de Niebuhr nada mais é do que a teologia se encontra com a realidade social e a realidade da própria cristandade, nesse encontro percebemos que mesmo a igreja sendo direcionada à contribuição social objetiva, seja ela de qual natureza for, a sociedade tem uma demanda muito maior do que a própria cristandade consegue atender. Isso significa dizer que só podemos fazer o possível, nesse sentido nos deparamos com a fria realidade de que não vivemos em uma dicotomia entre bem e mal. No mundo, às vezes, precisamos escolher entre o mal menor ou mal maior.⁹³

À luz desse realismo sobre a finalidade humana e desse realismo sobre a esperança da redenção, os cristãos participam nos discursos das políticas públicas e estão abertos a fazer acordos.⁹⁴ Esse sentido de realismo, de certa forma, pode parecer muito rígido para aqueles que são mais idealistas, entretanto, essa dura fala de Niebuhr encontra guarita na também dura realidade da vida. Mas quando a teologia auxilia na construção de um discurso político direcionado à realidade da comunidade social, ela torna-se doadora de sentido motivacional e doadora de sentido material.⁹⁵ Se entendermos a teologia enquanto ciência acadêmica, como uma área do conhecimento hermenêutico, podemos dizer que ela é uma intérprete da vida humana, pois responde às perguntas fundamentais: Quem somos nós? O que estamos fazendo aqui? Para onde vamos? Por esta razão, ela justifica ações a partir da esperança escatológica transcendendo os discursos políticos. Concretamente, a fé cristã dá direcionamento moral às decisões políticas.

⁹³ NIEBUHR, R., *The children of light and the children of darkness*, p. 9.

⁹⁴ KOOPMAN, N., *Igrejas e os discursos públicos na África do Sul democrática*, p. 77.

⁹⁵ KOOPMAN, N., *Igrejas e os discursos públicos na África do Sul democrática*, p. 78.

Sobre o prisma dos axiomas intermediários⁹⁶ de Oldham, Koopman tenta responder sobre o real papel da religião nos discursos públicos, se é para doação de princípios gerais ou se de doação de princípios específicos.

Axiomas intermediários são desenvolvidos através do estudo ecumênico e interdisciplinar de questões públicas. Nesses estudos, os conteúdos abordados são ambos a perspectiva cristã e ética, por um lado, e as evidências empíricas relevantes por outro.⁹⁷

Num primeiro momento, é percebido que na aplicação efetiva dos axiomas intermediários o teólogo precisaria além de sua formação natural em teologia uma outra formação nas áreas de interesse público, como economia, ciências sociais, direito etc. Parece inviável tal exigência, isso ocorre porque seria muita pretensão achar que somente o conhecimento teológico seria suficiente para abarcar toda complexidade da sociedade moderna. Não conseguiríamos contemplar sozinhos o desenvolvimento democrático de centenas de anos, e mesmo que alguém tente afirmar que sim, este se tornaria incoerente, pois a própria teologia ao longo dos séculos vem dialogando interdisciplinarmente e transdisciplinarmente.

Um caminho propositivo seria a inclusão de outros atores sociais na construção dos axiomas intermediários. O conhecimento das pessoas marginalizadas ou minorizadas, o conhecimento intelectual constitutivo de saberes não teológicos a elite social e política são exemplos da tentativa da construção de um “meio termo”. Essa expressão foi a que melhor contempla a tentativa dos axiomas intermediários, não é a perfeita, mas ao nosso ver a que mais se aproxima e dialoga com a nossa língua.

Utilizando-se da pluralidade de vozes e necessidades é possível que os axiomas intermediários possam superar a temeridade de se tornar vago, não atingindo as camadas mais frágeis da sociedade e fortalecendo o *status quo* de uma elite social,

⁹⁶ A noção de axiomas intermediários, que foi desenvolvida por Oldham e apresentada na Conferência Vida e Trabalho, em 1937, em Oxford, pode ser muito útil para passar do nível das grandes orientações teológicas e morais, sob a forma de visão, crítica, narrativas e medidas éticas, para o nível das decisões e políticas concretas. KOOPMAN, N., *Igrejas e os discursos públicos na África do Sul democrática*, p. 79.

⁹⁷ KOOPMAN, N., *Igrejas e os discursos públicos na África do Sul democrática*, p. 79-80.

econômica e política. Seria, por fim, papel da igreja preparar-se sofisticadamente para a o debate público com propostas ricas para uma sociedade moderna.

Sobre Rubem Alves, Koopman reflete a sua crítica do realismo nos discursos públicos.

Ele escreve notavelmente sobre as decepções que seguem várias experiências de libertação. Após a Segunda Guerra Mundial, a expectativa era que as duas servas da razão – a ciência e a tecnologia – pudessem trazer paz, harmonia e prosperidade ao mundo. O que se seguiu, no entanto, foi uma época de muitas guerras, especialmente a assim chamada Guerra Fria, a corrida armamentista internacional, a crescente desigualdade entre ricos e pobres, entre e no interior de nações.⁹⁸

Essa decepção de Alves sobre os conflitos políticos internacionais não foi diferente das decepções sul-africanas pós-*Apartheid*. Apesar de fazerem certo progresso na construção de um país para todos, a pobreza impede que milhares de sul-africanos exerçam sua cidadania. Invisibilizados e marginalizados da festa e do progresso democrático.⁹⁹

Alves elenca três maneiras que as pessoas se comportam diante da decepção, o primeiro caso é o desistente do ideal, o segundo finge que a vitória já foi alcançada, já o terceiro caso é o realismo cristão de Niebuhr, em que o cristão tenta viver no espaço de tolerância. Entretanto, Alves rebate a desesperança com a esperança escatológica na criatividade divina. Porque a espera divina surge nos que padecem, e não nos abastados. De certa forma, esperança e sofrimento caminham juntos. Essa esperança não é científica e nem cognoscível como as esperanças frustradas da modernidade, essa esperança é sim, uma esperança da ação do Deus de amor. É um lançar-se do trapezista no abismo sem nenhum ponto de apoio, o que se tem é a esperança!¹⁰⁰

Todas as três visões têm grande contribuição à sociedade sul-africana, e dizemos, também à brasileira. A escolha de um caminho não inviabiliza o outro, na verdade eles podem se complementar.

Nossa participação em discursos públicos, em análise técnica e na busca de soluções viáveis e nossa consideração a respeito de alguns acordos inevitáveis na elaboração de

⁹⁸ KOOPMAN, N., *Igrejas e os discursos públicos na África do Sul democrática*, p. 81

⁹⁹ KOOPMAN, N., *Igrejas e os discursos públicos na África do Sul democrática*, p. 82.

¹⁰⁰ ALVES, R., *O que é religião?*, p. 125.

políticas em contextos de sociedades quebradas e imperfeitas são deveriam nunca significar que fechamos os olhos para o trabalho surpreendente e criativo do Deus trino.¹⁰¹

Por fim, vemos aproximações entre Brasil e África do Sul nas categorias já citadas na introdução deste tópico, um destaque para a categoria da religião, pobreza e política/corrupção. É bem verdade que não somos países espelhados, mas vemos que estes problemas encontram pontos de contatos com os problemas de nossa sociedade.

O segundo texto desse ano é o *Responsabilidade libertadora para transformação moral?* De Le Bruyns. Ele inicia o seu texto com o fatídico caso do “Vídeo de Raitz”¹⁰² com o intuito de levantar as seguintes problemáticas: qual é o papel da religião no desenvolvimento moral da sociedade? Até que ponto a teologia pública pode contribuir nos movimentos sociais?

O *Apartheid* perdurou de 1948-1994, um total de quarenta e seis anos de segregação, isso nos leva a compreender que os jovens universitários do caso *Raitz* passaram pelo menos metade de sua vida consciente achando que o *modus operandi* da sociedade sul-africana era a segregação racial. Não houve tempo hábil para desconstrução e nova construção de valores éticos e morais na sociedade. Perceba que não estamos justificando a ação deletéria dos universitários, mas apontando para o problema em si, não para as consequências decorrentes de toda uma construção política e social de segregação.

A sociedade não tem uma “virada de chave” imediata após o fim do *Apartheid*, e ela precisa de tempo para ser trabalhada a partir das instituições civis e nos núcleos familiares. Isso nos chama atenção para quais os melhores caminhos para adubarmos novas consciências sociais numa população dividida e oprimida. “Fé, igreja e teologia têm papéis importantes a desempenhar em benefício da luta de libertação em curso pela

¹⁰¹ KOOPMAN, N., *Igrejas e os discursos públicos na África do Sul democrática*, p. 84.

¹⁰² “Em fevereiro de 2008, a Universidade de Free State (UFS), em Bloemfontein, África do Sul, ganhou as manchetes do mundo pelo que ficou conhecido com o ‘vídeo de Raitz’. Raitz era um albergue estudantil habitado por estudantes brancos, que manifestaram sua rejeição ao novo programa de integração da universidade submetendo cinco funcionárias negras a atos muito desumanos. Essas mulheres, já de idade, foram forçadas a passar por vários rituais de iniciação ridicularizantes, tendo que beber urina, competir uma com a outra no centro de esportes, e assim por diante”. LE BRUYNS, C., *Responsabilidade libertadora para a transformação moral?*, p. 85. VAN REENEN, D.; VAN DER MERWE, J. C., *Transformation and legitimation in post-apartheid universities: rearing discourses from ‘Raitz’*, p. 9.; MARAIS, W.; JOHANN, C., *The Raitz video*, p. 27-42.

dignidade humana, pela igualdade de liberdade”.¹⁰³ O desafio está posto, se a cristandade sabe a sua missão, cabe a ela trilhar os melhores caminhos para lograr êxito no objetivo.

Um caminho apresentado no texto é o dos movimentos sociais. Apesar do problema ter uma forte dimensão moral e o cristianismo ser um doador de valores, a fé cristã tem dificuldades de pontos de contato com a dimensão real da vida quando os círculos sociais não são orgânicos. Verticalização ascendente de valores não consegue alcançar os mais necessitados, o caminho propositivo é a imanência com múltiplas direções de fala. Novamente o diálogo se faz necessário.¹⁰⁴

Ações de movimentos sociais não são exclusivos do contexto sul-africano, “no final do século XX, portanto, movimentos sociais haviam se tornado eficazes veículos da política popular em todo mundo democrático e democratizante”¹⁰⁵. Estes podem ser pontos de contato em que a teologia pode compreender a real necessidade social e ser doadora de valores, trazendo uma resposta a essas pessoas a partir do Cristo da fé. A teologia não pode se pôr à inocência de acreditar que o Estado garantirá aos oprimidos sua dignidade na dimensão real.

Não se limitando somente à sentenças de ordem e de resistência, Le Bruyns propõem a utilização da matriz de ação de Clodovis e Leonardo Boff, na obra “Como fazer teologia da libertação”. Um método para enfrentar problemas como corrupção, ausência da dignidade humana, abusos sexuais, moralidade desviada e outras questões enfrentadas pelo país.

A elaboração da Teologia da Libertação se processa em três momentos fundamentais, os quais correspondem aos três tempos do conhecido método pastoral: ver julgar e agir.

¹⁰³ LE BRUYNS, C., *Responsabilidade libertadora para a transformação moral?*, p. 89.

¹⁰⁴ Quando os movimentos sociais se organizam eles tiram da invisibilidade os oprimidos a quem eles labutam politicamente. Quando há essa emergência de necessidades e demandas públicas organizada é mais fácil a pressão dos governantes. “Poder empunhar, usar, cumprir os meios para a sobrevivência é já o poder. O que não-pode faz falta à capacidade ou a faculdade de poder reproduzir ou aumentar a vida pelo cumprimento de suas mediações. Um escravo não tem poder, no sentido que não-pode a partir de sua própria vontade (porque não é livre ou autônomo) efetuar ações ou funções institucionais em nome próprio e para seu próprio bem. Neste sentido, quanto ao conteúdo e à motivação do poder, a ‘vontade-de-vida’ dos membros da comunidade, ou do povo, já é a determinação material fundamental da definição de poder político. Isto é, a política é uma atividade que organiza e promove a produção, reprodução e aumento da vida de seus membros. Em enquanto tal, poderia denominar-se ‘vontade geral’ em um sentido mais radical e preciso que o de J. J. Rousseau”. DUSSEL, E., *20 teses de política*, p. 26.

¹⁰⁵ LE BRUYNS, C., *Responsabilidade libertadora para a transformação moral?*, p. 93.

Em Teologia da Libertação fala-se nas três mediações principais: mediação sócio-analítica, mediação hermenêutica e mediação prática. Diz-se ‘mediações’ porque representam meios ou instrumentos de construção teológica.¹⁰⁶

Para se fazer teologia pública é preciso compreender a realidade de opressão/libertação por intermédio do amor ao pobre. As três mediações elaboradas pelos irmãos BOFF consistem em: Mediação sócio analítica – é o momento de se compreender o contexto que levou a pessoa ou o grupo a esse contexto de opressão, é um momento pré-teológico. Mediação hermenêutica – esse é o momento teológico, nessa etapa busca a partir da bíblia o melhor plano de Deus para a situação. Mediação prática – este é o momento pós-teológico, em que vamos à prática em si, tentando superar os desafios impostos pela pobreza.¹⁰⁷

Uma afirmação que eu gostaria de fazer é que os atuais desafios de moralidade pública (criminalidade, corrupção, desrespeito etc.) podem ser melhor entendidos como um conflito de valores em torno da busca pela boa vida, ou dito de outra forma, nós temos visões diferentes e concorrentes da boa vida, sobre como viver bem conosco mesmos, com outros e em nossas instituições. Essas diferentes perspectivas e convicções são sintomáticas de problemas em tono da autoestima, da amizade e da justiça. Igrejas e teologia deveriam explorar uma colaboração crítica com movimentos sociais e organizações a respeito de como melhor servir nossas comunidades, atentando para esses problemas que conduzem a desafios morais na África do Sul.¹⁰⁸

Ao final do texto, vemos aproximações entre Brasil e África do Sul nas categorias já citadas na introdução deste tópico, com destaque para a categoria da religião, pobreza, política/corrupção, racismo e violência. É bem verdade que não somos países espelhados, mas vemos que estes problemas encontram pontos de contatos com os problemas de nossa sociedade.

2014 - O já citado texto de Le Bruyns, “O renascimento da teologia kairos e suas implicações para a teologia pública e a cidadania na África do Sul”, retorna para

¹⁰⁶ BOFF, L.; BOFF, C., *Como fazer teologia da libertação*, p. 44.

¹⁰⁷ No livro, Le Bruyns entende que “A mediação socioanalítica (ou histórico-analítica) atua na esfera do mundo dos oprimidos. Ela tenta descobrir por que os oprimidos são oprimidos. [...] Mediação hermenêutica atua na esfera do mundo de Deus. Ela tenta identificar qual é o plano de Deus para os pobres. [...] Mediação prática opera na esfera da ação. Ela tenta descobrir os rumos da ação que precisam ser seguidos, a fim, de superar a opressão, em conformidade com o plano de Deus”. LE BRUYNS, C., *Responsabilidade libertadora para a transformação moral?*. p. 100-101.

¹⁰⁸ LE BRUYNS, C., *Responsabilidade libertadora para a transformação moral?*. p. 100-104.

o bloco dos textos em diálogos internacionais. Nesta obra o autor fala sobre a teologia do kairós¹⁰⁹, um tipo de teologia da libertação própria da África do Sul. O objetivo do texto é refletir sobre a crescente desconexão entre as pessoas e a vida pública entre o “dizer ser livre” e o “exercer ser livre”. Em todas as democracias há questões que exigem a participação da sociedade civil e das instituições públicas e privadas, no entanto, uma parte do povo sul-africano está alheio à essa responsabilidade. Assim, a noção de democracia participativa ou cidadania ativa está politicamente em voga na África do Sul e fora dela hoje.¹¹⁰ Essa antítese se dá pelo fato que nem todas as pessoas têm interesse em assumir sua responsabilidade de cidadão, o grande problema é que as pessoas que menos se interessam em participar das agendas públicas da democracia tendem a ser mais oprimidas, pois não debatem suas mazelas adequadamente.

É agora um clichê destacar o fato de que algo aconteceu a nossos paradigmas teológicos durante a era pós-apartheid. Levantaram-se perguntas sobre nosso contexto, conteúdo, metodologia e aplicação teológica. Algumas pessoas cunham expressões provocativas para chamar a atenção para algumas dessas mudanças. Steve de Gruchy sugere que passamos da ‘luta da igreja para lutas da igreja’. Charles Villa-Vicencio sustentou que passamos das teologias da libertação para as de reconstrução. Etienne de Villiers falou sobre a passagem para uma ética de responsabilidade. McGlory Speckman enfatizou a passagem para o desenvolvimento. Isabel Phiri falou sobre um novo interesse por teologias da vida.¹¹¹

O texto é concluído em tom de alerta para a responsabilidade que a sociedade civil, principalmente os marginalizados precisam se inteirar às questões do debate público. Aponta para o que a maioria dos pesquisadores relevantes sul-africanos já tem sistematizado, que após o período traumático do *apartheid* os pontos de contato da luta por um problema de todos se esfriaram. Hoje, o discurso teológico busca caminhos para incentivar o exercício da cidadania com engajamento e responsabilidade social.

¹⁰⁹ Na África do Sul, a teologia do kairós tende a ser relegada à era do apartheid. É uma teologia profética para um tempo de luta. [...] Sua orientação liberatória, porém, não pode ser limitada à luta sul-africana contra o apartheid. Ao celebrarmos o Documento kairós sul-africano de 1985/1986, fica claro o enorme impacto que essa tradição teológica tem exercido sobre vários outros cenários e situações. LE BRUYNS C., *O renascimento da teologia kairós e suas implicações para a teologia pública e a cidadania na África do Sul*, p. 48.

¹¹⁰ LE BRUYNS C., *O renascimento da teologia kairós e suas implicações para a teologia pública e a cidadania na África do Sul*, p. 57.

¹¹¹ LE BRUYNS C., *O renascimento da teologia kairós e suas implicações para a teologia pública e a cidadania na África do Sul*, p. 53.

Das nossas categorias, aqui elencamos aproximações com a religião/teologia que tenta reacender a chama pelo cuidado da coisa pública e da política/corrupção que desestimula o cidadão a exercer seus direitos.

Outro texto de grande importância é o *Cidadania na África do Sul e democracia hoje?* De Rothney Tshaka. Nesta obra o autor procura analisar a perspectiva de cidadania no contexto da racialização¹¹² sul-africana. Além da segregação entre brancos e negros no *apartheid*, Tshaka assinala para agrupamentos étnicos competitivos entre os negros. Assim, ocorreu entre esses grupos uma distinção entre negros sul-africanos e outros negros do continente, um tipo de balcanização.¹¹³

O autor conclui que antes de alcançarmos um diálogo justo sobre cidadania primeiro precisamos trilhar caminhos para lidar com sistemas de discriminação. Essa conclusão não se limita apenas à África do Sul, mas pode ser estendida a todos os países que de alguma forma sofrem com a racialização. Como no *apartheid* o racismo passou a ser estrutural e durante longos anos, dois problemas são pinçados, o primeiro é o estado de tensão que as estruturas de poder ainda exercem sobre os negros, a segunda é a diluição da identidade negra, uma fuga do *self* negro. A essas questões a teologia da libertação tem urgência de ação.

Contudo, Tshaka nos alerta para deficiências teológicas ainda não superadas pela teologia da libertação, a saber:

¹¹² A racialização na África do Sul durante o *apartheid* foi um processo sistemático de categorização e subordinação das pessoas com base em sua raça. Essa classificação racial afetou todas as esferas da vida, desde o acesso a recursos básicos, como educação e saúde, até a participação política e o tratamento legal. A racialização criou divisões profundas na sociedade sul-africana, resultando em desigualdades e injustiças sistemáticas. Após o fim do *apartheid*, a África do Sul buscou enfrentar os efeitos da racialização por meio de medidas de reconciliação e construção de uma sociedade mais igualitária. No entanto, as consequências históricas da racialização ainda estão presentes na sociedade sul-africana, com muitas pessoas enfrentando desafios relacionados ao acesso a oportunidades, discriminação e marginalização com base em sua raça. A compreensão da racialização no contexto da África do Sul requer uma análise cuidadosa das dinâmicas sociais, históricas e políticas que moldaram essa realidade. É um conceito complexo que exige um engajamento crítico para abordar as injustiças e trabalhar pela construção de uma sociedade mais justa e inclusiva, onde a raça não seja mais um fator determinante na vida das pessoas.

¹¹³ Sustentar-se-á que a assim chamada democracia não trouxe necessariamente consigo todos os direitos e privilégios concedidos aos cidadãos e que isso é assim porque a natureza aistórica da constituição não leva em consideração o fato de que muitas pessoas brancas têm propriedades que foram adquiridas mediante a exploração da maioria negra. A frustração produzida pela percepção de que a democracia não significa necessariamente ter acesso à satisfação de necessidades humanas básicas influenciou muitas pessoas a começarem a ver o negro como o inimigo. Não por acaso que presenciamos os tumultos de 2008 contra africanos de outras partes do continente. TSHAKA, R., *Cidadania na África do Sul e democracia hoje?*, p. 93-94.

Embora tenha conseguido mobilizar cristãos no sentido de adotar uma abordagem hermenêutica negra frente à ideologia do *apartheid*, a teologia da libertação negra não conseguiu tornar o africano inteiro de novo. Basta pensar na grande quantidade de tempo que se gastou deliberando sobre as diferenças entre a teologia da libertação negra e a teologia africana. Com esse propósito, em muitas pessoas negras sul-africanas arraigou-se a pseudocrença de que é melhor conceber a si mesmo como sul-africano do que como africano.¹¹⁴

Em aproximação às nossas categorias, podemos evidenciar o fato de termos sido colônias europeias, a violência presente em nossa sociedade e a corrupção política endêmica.

O terceiro artigo desse ano é o *Cidadania na África do Sul hoje*, de Nico Koopman. Nesse texto, Koopman busca refletir o papel da teologia para o desenvolvimento da cidadania sul-africana pós-*apartheid*. Na leitura do texto percebemos que o autor reconhece o grande avanço que a sociedade sul-africana alcançou após o regime de segregação, contudo, reconhece que a missão está longe de ser finalizada. Ainda existem muitos que não foram plenamente alcançados de visão de dignidade, liberdade e justiça.

O autor sustenta que a confissão sobre as marcas da igreja: catolicidade, unidade, santidade e apostolicidade podem auxiliar para que as pessoas não contempladas plenamente pela dignidade, liberdade e justiça possam ser alcançadas. Para Koopman, no atual contexto da sociedade e das novas formas de se fazer teologia, falar de catolicidade é também falar de inclusão. Assim, ele aborda uma série de caminhos possíveis dialogando com as marcas da igreja e perspectivas de cidadania. Por primeiro a cidadania católica inclusiva, para ser universal é preciso também saber incluir os marginalizados. Por segundo, ele afirma que a cidadania traz união em busca de justiça, para o autor “a unidade da igreja é uma unidade ativa que busca reconciliação e justiça”.¹¹⁵ Nesse intento, novamente retornamos ao fato de que a cidadania é ativa e não passiva, e exige performance de todos os agentes envolvidos. Por terceiro, a cidadania santa e virtuosa, esta consiste na confissão da santidade da igreja, que pode fortalecer a busca pela virtude dos cidadãos, já que a santidade é devida

¹¹⁴ TSHAKA, R., *Cidadania na África do Sul e democracia hoje?*, p. 117.

¹¹⁵ KOOPMAN, N., *Cidadania na África do Sul hoje*, p. 81.

ao próprio Deus a motivação pela performance seria aumentada. Por quarto e último caminho, temos a cidadania apostólica e responsável, esta que o autor define como *missio Dei*, a missão de Deus no mundo, a obra redentora de Deus. Em suma, “a apostolicidade refere-se ao testemunho e missão, pregação e proclamação, celebrando os sacramentos, bem como o testemunho e missão abrangente da igreja”.¹¹⁶

Comparando com as nossas categorias, percebemos as aproximações no âmbito da política e da religião. Essas propostas públicas tentam sempre de alguma maneira pôr a teologia a serviço da sociedade ampla.

O próximo texto desse ano é o “Rumo a uma teologia decolonial”, de Felipe Buttelli. Sem dúvidas esse é o texto que melhor consegue exprimir de forma explícita o objetivo do tópico, que é de mostrar o diálogo e as semelhantes demandas entre a teologia pública brasileira e a teologia pública sul-africana. O objetivo do artigo de Buttelli é apresentar o colonialismo como problema comum aos países e o decolonialismo¹¹⁷ como lugar privilegiado para ação da teologia da libertação e a teologia pública agirem.

Sua pesquisa é dividida em três etapas, a primeira tenta elencar características próprias do hemisfério Sul que assemelham Brasil e África do Sul, seja pela contínua luta por libertação seja pelo modelo de espaço público. Em um segundo momento, entende-se que a colonialidade é presente na economia, na cultura, na política, na epistemologia e, também, na teologia.¹¹⁸ Sendo assim, a grande problemática é identificada como a teologia pode habitar nesse espaço e contribuir para a chamada decolonização, um giro que permita a valorização da cultura e valores antes do processo de colonização.

O autor conclui fazendo uma autocrítica à teologia da libertação, que foi caminhando degrau por degrau, desenvolvendo uma teologia latino-americana, mas que em sua epistemologia ela baseia-se no eurocentrismo. Esse poderia ser o último

¹¹⁶ KOOPMAN, N., *Cidadania na África do Sul hoje*, p. 87.

¹¹⁷ “Em uma palavra, Brasil e África do Sul precisam continuamente passar por um processo de decolonização. Esse processo, a título de exemplo, já é feito, sobretudo quando se procura encontrar na história, nas tradições ou nos modos de viver dos povos originários no Brasil e África do Sul conceitos, ideias, práticas que relativizam a experiência colonial e retomam outros modos de existir, como é o caso do ‘buen vivir’ latino-americano”. BUTTELLI, F. G. K., *Rumo a uma teologia decolonial*, p. 159.

¹¹⁸ BUTTELLI, F. G. K., *Rumo a uma teologia decolonial*, p. 152.

passo metodológico para a verdadeira alforria acadêmica, no entanto, esse não foi o momento. Apesar dessa crítica, é inegável o elevado papel da teologia da libertação na sociedade brasileira e sul-africana. Sobre nossas categorias de aproximação Sul-Sul, entendemos que a categoria do colonialismo é a que mais sobressai na apresentação dessa pesquisa.

O último texto desse ano é o “Igreja, gênero e Aids”, da Miranda N. Pillay. O referido texto aborda questões sensíveis a toda sociedade, como gênero, patriarcado, abuso sexual, assassinato e a Aids. A autora inicia sua obra relatando um dos inúmeros casos de violência sexual e assassinato de mulheres, uma triste realidade que assola algumas áreas da África do Sul. Esses crimes em certa medida são cometidos por gangues, o que nós aqui também chamamos de organizações criminosas. senão já bastasse o absurdo e terror de abusar e assassinar mulheres, quando elas sobrevivem aos ataques correm grande risco de contrair o vírus HIV.

Segundo Pillay:

Muitas mulheres e crianças sofrem em silêncio em culturas onde o patriarcado é tolerado e defendido como a ordem natural das coisas. Além disso, o *status* inferior atribuído às mulheres e crianças na família e na comunidade impacta na sua vulnerabilidade em um contexto de Aids.¹¹⁹

Para enfrentar esses terríveis problemas, a autora divide o seu texto em três momentos. No primeiro momento, parte para uma metodologia de micro histórias, relatos de pessoas que sofreram com o patriarcado, seja fisicamente, socialmente, economicamente ou religiosamente. No segundo, debruça-se sobre o poder vulnerabilizante do patriarcado em um contexto de Aids. No terceiro momento, tenta fazer uma contestação do patriarcado do próprio cristianismo, que em alguns casos, passa a ser um instrumento perpetuador da violência contra a mulher em troca da preservação do *status quo*.

A autora conclui que uma maneira possível da igreja responder ao problema do patriarcado é 1- arrepender-se do patriarcado histórico do cristianismo e 2- não ser mais

¹¹⁹ PILLAY, N., *Igreja, gênero e Aids*, p. 274.

cúmplice do androcentrismo das lideranças. Sobre nossas categorias de aproximação, aqui fica claro que os pontos de contato são a violência, a Aids e a religião.

Após apresentarmos os principais textos que fazem aproximações da teologia pública brasileira com a teologia pública sul-africana, percebemos o quão rico é o diálogo Sul-Sul. É possível que tenhamos deixado algum texto de lado, mas o que tentamos nesse tópico é de maneira objetiva refletir sobre os temas que mais se aproximam com a delimitação desta pesquisa. Entretanto, para não cometermos injustiça acadêmica, queremos citar Dirkie Smit, Jakub Urbaniak e Esther McIntosh.¹²⁰

2.2.2

Diálogo Norte-americano

Apesar de Niko Koopman, em seu clássico artigo ter nos explicado sobre a existência de “duas escolas norte-americanas”¹²¹ de teologia pública, no Brasil, quem realmente recebeu mais citações acadêmicas foi David Tracy, teólogo católico norte-americano.

David Tracy é um teólogo católico estadunidense. Doutorou-se em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. A maior parte de sua carreira acadêmica e docente tem sido na Faculdade de teologia da Universidade de Chicago. Conforme já mencionado, ele utilizou a expressão ‘teologia pública’ praticamente ao mesmo

¹²⁰ Dirkie Smit foi professor de teologia Sistemática na Universidade de Stellenbosch até sua aposentadoria em 2017 e é cofundador do BNC em Stellenbosch. Ele agora ocupa uma cátedra de Teologia Reformada e Vida Pública no Seminário Teológico de Princeton. [...] Jakub Urbaniak, também professor em Stellenbosch, atua nas críticas pós-coloniais e teologia públicas. [...] Por fim, Esther McIntosh trabalha o domínio dos homens, e de questões masculinas, na pesquisa da teologia pública em relação em relação à pesquisa da teologia pública feita no Beyers Naudé Center for Public Theology (BNC) da Universidade de Stellenbosch. FOSTER, D., *Uma abordagem da teologia na África do Sul em diálogo crítico com influências selecionadas do Brasil, da Alemanha e dos Estados Unidos da América*, p. 108-109.

¹²¹ “A escola de Chicago, com David Tracy como seu representante mais eminente, reconhece o fato de que a fragmentação da racionalidade dentro de contextos particulares inibe a possibilidade de alcançar consenso universal sobre assuntos públicos em seu contexto pluralista. Essa escola, no entanto, acredita que é importante explicar, justificar e defender as reivindicações teológicas de modo ‘público’ e procurar ao menos um nível de consenso e de universalidade. Desse modo, a teologia pública alcança sua intenção de tratar de questões que afetam a sociedade como um todo e de lidar com essas questões de uma maneira acessível a todos na esfera pública. A escola de Yale, com representantes como George Lindbeck, Hans Frei, Paul Holmesr, Stanley Hauerwas e Ronald Thiemann, considera que a tarefa da teologia não é apenas tornar as reivindicações de fé racionalmente acessíveis na esfera pública e procurar consenso público. Em vez disso, a teologia deveria descrever o modo pelo qual a verdade cristã reivindica função dentro de uma comunidade de fé particular”. KOOPMAN, N., *Apontamentos sobre a teologia pública hoje*, p. 39.

tempo que Martin Marty o fez, em 1974. A principal contribuição de Tracy para a reflexão em torno da teologia pública é seu livro *The Analogical Imagination: Christian Theology and Culture of Pluralism*, publicado originalmente em 1981.¹²²

Sua principal obra sobre teologia pública foi trazida pela UNISINOS, no Brasil o título ficou “A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo”. Neste texto o autor define os três públicos da teologia, estes que ele chama de *Publicness* um (razão dialogal); *Publicness* dois (razão hermenêutica) e *Publicness* três (razão místico-profética).¹²³

Segue abaixo as principais obras que dialogam com os conceitos de David Tracy com a teologia pública no contexto brasileiro:

A imaginação analógica (tradução).¹²⁴

A teologia na esfera pública (tradução).¹²⁵

Perspectivas hermenêuticas de uma teologia pública dos clássicos cristãos.¹²⁶

Hermenêutica e teologia pública.¹²⁷

Falar de Deus como harmonia sobrenatural.¹²⁸

Teologia pública e diálogos contemporâneos.¹²⁹

Concluimos esse tópico fazendo uma menção honrosa ao Max Lynn Stackhouse¹³⁰, também teólogo norte-americano. Apesar de sua presença em alguns

¹²² CALDAS, C., *Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil*, p. 37.

¹²³ “Sem visão o povo perece. A *Publicness* três, unida à *Publicness* um e dois, pode ajudar, e muito, a deprimida esfera pública de nossa sociedade, pondo à disposição os ricos recursos das tradições religiosas cristãs (e outras também). Uma vez somadas as teologias que sejam sensíveis às próprias responsabilidades públicas, tais filosofias da *Publicness* podem desempenhar um papel fundamental – público e não sectário – na esfera pública compartilhada”. TRACY, D., *A teologia da esfera pública*, p. 50-51.

¹²⁴ TRACY, D., *Imaginação analógica*, 2006.

¹²⁵ TRACY, D., *A teologia da esfera pública*, p. 29.

¹²⁶ LOPES, T. de F. *Perspectivas hermenêuticas de uma teologia pública dos clássicos cristãos*, 2016.

¹²⁷ ZEFERINO, J., *Hermenêutica e Teologia Pública*, p. 155.

¹²⁸ LOPES, T. de F., *Falar de Deus como Harmonia sobrenatural*, p. 188.

¹²⁹ ROCHA, O. S. X., *Teologia pública e diálogos contemporâneos*, p. 101861.

¹³⁰ Ele foi professor de Teologia Social na *Princeton Theological Seminary* e desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento e na promoção da teologia pública como um campo de estudo e prática. A teologia pública, como entendida por Stackhouse, é um empreendimento que busca explorar as dimensões éticas e morais da vida pública e engajar-se com questões sociais, políticas e econômicas. Ela envolve a aplicação das crenças e ensinamentos teológicos a questões públicas e a busca de contribuições construtivas para o bem comum. Stackhouse defendia que a teologia pública deveria ser um diálogo

textos, quem realmente contribuiu para o diálogo Brasil-EUA foi David Tracy. Entendemos que o desenvolvimento da pesquisa de Tracy é propositivo, ou seja, é teórico. Os pesquisadores que fazem diferentes leituras de sua obra é que tentam encontrar caminhos para utilização de sua noção de público da teologia.

2.2.3

Diálogo Alemão

Neste tópico objetivamos apresentar as aproximações da teologia pública brasileira com a teologia pública alemã. Nomes como Johann Baptist Metz, Dietrich Bonhoeffer, Jürgen Moltmann e Heinrich Bedford-Strohm são influências diretas às produções de teologia pública brasileira. Moltmann, provavelmente o mais propagado já é presente há muitos anos em terras brasileiras, principalmente dialogando com a teologia da libertação.¹³¹ Como caminho metodológico apresentaremos algumas das principais contribuições dos respectivos autores na forma de diálogo com produções brasileiras.

entre a teologia e outras disciplinas acadêmicas, como a filosofia, a ciência política, a economia e a sociologia. Ele acreditava que a teologia tinha uma voz única a oferecer nesse diálogo, trazendo uma perspectiva moral e ética que poderia ajudar a moldar as políticas e práticas sociais. Uma das principais contribuições de Stackhouse para a teologia pública foi seu enfoque na justiça social e na responsabilidade social. Ele enfatizava a importância de uma ética cristã engajada, que se preocupa com a promoção do bem-estar de todas as pessoas, especialmente das mais vulneráveis e marginalizadas. Ele defendia a necessidade de abordar as estruturas sociais e econômicas injustas e buscar a transformação social por meio de ações coletivas e políticas públicas. Além disso, Stackhouse também enfatizava a importância da liberdade religiosa e da participação da sociedade civil na teologia pública. Ele argumentava que a diversidade religiosa e o pluralismo eram elementos essenciais para um diálogo significativo e para a formação de uma sociedade justa e inclusiva. STACKHOUSE, M., *Civil religion, political theology and public theology*, p. 285-290.

¹³¹ Na tentativa de propor caminhos entre a teologia da esperança de Moltmann e a teologia da libertação, Cesar Kuzma afirma: “A teologia da esperança de Moltmann nasceu em uma situação distinta da teologia da libertação, o que faz com que ela seja marcada por outro contexto histórico e teológico, no qual se desvenda a sua escatologia. Este é um ponto que foi bem constatado no percurso do nosso trabalho. Entretanto, dentro da proposta cristã e da teologia que se concebe no percurso de sua obra, ela comunga e anseia por um mesmo projeto de esperança, que é entendido na linha de pensamento do Deus que vem com o seu futuro e que por suas promessas suscita esperança e que sua ação neste mundo se realiza diante da missão da esperança cristã, que é o tema de nossa tese. A esperança de que fala o autor é suscitada por um movimento de Deus em favor de sua criação; um Deus que se doa e se entrega totalmente em Cristo; um Deus que abre para a humanidade o seu futuro e a convida para a comunhão eterna. Trata-se da proposta do Reino de Deus. É uma proposta de Reino que irrompe na história, que permeia os seus momentos e a transforma diante daquilo que é prometido.” KUZMA, C. A., *O futuro de Deus na missão da esperança cristã*, p. 215-216.

Falaremos primeiro de Metz, o aluno bem conhecido aluno de Karl Rahner, que se distanciou de uma teologia transcendental e caminhou em direção à teologia política. Entendido como principal figura da teologia política, Metz utiliza-se das categorias memória, narrativa e solidariedade.¹³²

Sua teologia tem duas tarefas, uma negativa e outra positiva. Sobre a negativa: “consiste em ser um corretivo crítico diante da tendência da teologia à privatização, quer dizer, ela deve atuar no sentido de uma desprivatização”.¹³³ Sobre a positiva: consiste em desenvolver as implicações públicas e sociais da mensagem cristã. [...] assumindo a tarefa de desenvolver, também em teologia, uma nova relação entre teologia e práxis.¹³⁴ Para Metz, há uma relação de transcendência para baixo, um impulsionamento divino que nos impeli em ir à frente, sermos performáticos.¹³⁵

Não é possível afirmar com clareza a dimensão da influência da teologia política de Metz à teologia pública alemã, e conseqüentemente à teologia pública brasileira. Entretanto, vemos textos que trabalham o autor na perspectiva de diálogo entre a teologia e a esfera pública.¹³⁶

Sobre Dietrich Bonhoeffer, teólogo e mártir que seguiu o caminho contrário dos grandes teólogos de seu tempo. Enquanto os outros fugiram da Alemanha, Bonhoeffer decidiu ficar e lutar contra a opressão maligna. Já é percebido sua trajetória de diálogo no Brasil antes do termo teologia pública “entrar na moda”, já se vê suas contribuições com as teologias da libertação na América Latina. Não vamos nos aprofundar em seus textos nesse momento pois o capítulo (5) servirá para reflexão

¹³² Segundo Gibellini, “Ná época do diálogo entre cristãos e marxistas, o jovem teólogo católico Johann Baptist Metz (1928-2019), que com seu mestre, Karl Rahner, participava dos encontros organizados pela *paulusgesellschaft*, empregou várias vezes a expressão ‘teologia política’. Ela indicava a primeira elaboração (1965-1968) de um novo projeto teológico, que encontraria seu manifesto programático no texto da conferência pronunciada por Metz no congresso internacional de teologia em Toronto (Canadá, 20-24 de agosto de 1967) e seria incluído na obra *Sobre a teologia do mundo* (1968) – no quadro das relações entre Igreja e mundo, entendido como realidade social em seu devir histórico. A ‘teologia política’ – como deixa claro seu manifesto programático – tem dupla tarefa: negativa e positiva, que equivalem à *pars destruens* e à *par construens*”. GIBELLINI, R., *A teologia do século XX*, p. 301.

¹³³ GIBELLINI, R., *A teologia do século XX*, p. 301.

¹³⁴ GIBELLINI, R., *A teologia do século XX*, p. 302.

¹³⁵ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 105.

¹³⁶ “A tendência alemã de entender a teologia pública é pensá-la a partir de uma concentração política. Não será forçado afirmar que a *öffentliche Theologie* alemã é um desdobramento da *politische Theologie* (teologia política) elaborada especialmente por Johann Baptist Metz.” CALDAS, C. Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil, p. 29.

crítica de todos os textos aqui expostos e outras contribuições. Deixaremos abaixo textos que trabalham diretamente a teologia pública no contexto brasileiro:

Religião e política em Dietrich Bonhoeffer.¹³⁷

Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil.¹³⁸

Dietrich Bonhoeffer.¹³⁹

O humanismo cristão de Dietrich Bonhoeffer.¹⁴⁰

Vocação política da igreja em tempos sombrios.¹⁴¹

No Brasil, o pesquisador que, ao longo do tempo mais tem se debruçado sobre a teologia Bonhoefferiana e a teologia pública é Carlos Caldas, em seu livro, fruto de um pós-doutorado, ele afirma:

No caso, uma frase de Bonhoeffer, já citada, que em seu contexto literário original talvez passe despercebida: a já mencionada frase *Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist* – ‘A igreja só é igreja quando está aí para os outros’. A partir desta frase, que encapsula as compreensões eclesiológica, cristológica e ética de Bonhoeffer é possível construir uma base teórica para uma teologia pública.¹⁴²

“Igreja só é igreja quando está aí para os outros” capilariza boa parte da excelente pesquisa de Caldas. Mais à frente desenvolveremos melhor toda construção teológica bonhoefferiana, bem como seus possíveis diálogos com a teologia pública brasileira, por hora ficaremos apenas nesse mapeamento.

Falemos agora sobre Jürgen Moltmann, aquele que por muitos é considerado o principal teólogo protestante vivo.¹⁴³ Moltmann é um dos grandes representantes da

¹³⁷ CALDAS, C., *Religião e política em Dietrich Bonhoeffer*, p. 17.

¹³⁸ CALDAS, C. *Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil*, 185.

¹³⁹ PEREIRA, G. L., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 621.

¹⁴⁰ ZEFERINO, J.; von SINNER, R., *O humanismo cristão de Dietrich Bonhoeffer*, p. 37.

¹⁴¹ SELL, W.; CALDAS, R., *Vocação política da igreja em tempos sombrios*, p. 50.

¹⁴² CALDAS, C. *Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil*, 186.

¹⁴³ Para Kuzma, um dos especialistas em Moltmann no Brasil, “Jürgen Moltmann é um dos teólogos mais respeitados e influentes do mundo contemporâneo, possui uma teologia expressiva. Como ressalta Battista Mondin, talvez seja a figura mais representativa da teologia protestante contemporânea, depois de grandes líderes anteriores como Barth, Cullmann, Tillich e Bonhoeffer; É de confissão cristã reformada, nascido em 18 de abril de 1926 na cidade de Hamburgo, Alemanha. Logo cedo, aos dezessete anos, após ver sua cidade destruída em julho de 1943 e, também, por ser soldado recém-incorporado, foi convocado para o *front* do exército alemão, no qual, depois de seis meses, foi prisioneiro e levado ao

teologia contemporânea, seu principal conceito é a esperança, este que foi desenvolvido em diálogo com a fé e o sofrimento em meio à Segunda Guerra Mundial. O autor é extremamente prolífero em produções acadêmicas, suas categorias teológicas são refletidas em todos os círculos teológicos, com certeza uma referência na teologia moderna.

Moltmann é considerado o ‘fundador’ da teologia da esperança, movimento teológico contemporâneo que surgiu na Alemanha durante a segunda metade do século XX e, também, é seu principal expoente. Este movimento se caracteriza por diversas expressões, o que acontece em várias partes onde é apresentado e interpretado, traduzindo-se, na maioria das vezes, por uma teologia pública (*Öffentliche Theologie*).¹⁴⁴

Uma frase que aglutina o conceito moltmanniano é “a teologia cristã é teologia pública por causa do Reino”.¹⁴⁵ O Reino é para todos, por isso toda teologia precisa ir ao encontro desse “todo” para quem o Reino foi criado. Segue abaixo as principais obras que dialogam explicitamente com a teologia pública brasileira e Jürgen Moltmann:

A vinda de Deus.¹⁴⁶

Experiências de reflexão teológica.¹⁴⁷

Reavaliação da concepção de Deus a partir da hermenêutica pública de Jürgen Moltmann.¹⁴⁸

Jürgen Moltmann e a teologia pública no Brasil.¹⁴⁹

Jürgen Moltmann e os desafios de uma teologia pública no Brasil.¹⁵⁰

Diaconia no horizonte do Reino de Deus.¹⁵¹

campo de concentração de *Northon Camp*, na Inglaterra”. KUZMA, C. A., *A esperança cristã na teologia da esperança*, p. 445-446.

¹⁴⁴ KUZMA, C. A., *O teólogo Jürgen Moltmann e o seu caminhar teológico realizado na esperança*, p. 19.

¹⁴⁵ MOLTSMANN, J., *Experiências de reflexão teológica*, p. 26.

¹⁴⁶ MOLTSMANN, J., *A vinda de Deus*, 2003.

¹⁴⁷ MOLTSMANN, J., *Experiências de reflexão teológica*, 2004.

¹⁴⁸ LOPES, T. de F., *Reavaliação da concepção de Deus a partir da hermenêutica pública de Jürgen Moltmann*, p. 22.

¹⁴⁹ GONÇALVES, A. S., *Jürgen Moltmann e a teologia pública no Brasil*, p. 76.

¹⁵⁰ MENDES, A. da S., *Jürgen Moltmann e os desafios de uma teologia pública no Brasil*, p. 174.

¹⁵¹ MOLTSMANN, J., *Diaconia no horizonte do Reino de Deus*, p. 15.

O Deus crucificado¹⁵²

Esperança no futuro é paixão pelo presente: homenagem a Jürgen Moltmann¹⁵³

Por último falaremos de Heinrich Bedford-Strohm. Este ainda não é muito trabalhado no Brasil, mas tem um bom diálogo com von Sinner. Bedford-Strohm é pastor luterano e, desde 2014, é o presidente do conselho da Igreja Evangélica na Alemanha, também um dos grandes pensadores da teologia Bonhoefferiana, inclusive foi diretor do Centro de Pesquisa Dietrich Bonhoeffer de Teologia Pública (Bamberg, Baviera).¹⁵⁴

No que se refere à relação entre teologia e responsabilidade política, ocorreu, nos últimos decênios, ao menos no âmbito evangélico, mas possivelmente também em outras confissões, uma mudança significativa no modo de pensar. No meu tempo de estudo, nos anos 1980, ainda era uma questão muito controvertida se a igreja deveria manifestar-se em relação a problemas políticos ou econômicos. ‘Concentrem suas atenções na oração, do que vocês entendem alguma coisa, e deixem os negócios em nossas mãos’ – nesses termos dá para resumir a postura por trás da crítica a manifestações públicas da igreja. Isso mudou radicalmente. Muitas pessoas na política e na sociedade em geral atualmente esperam que as igrejas participem do debate público. Assim, a questão não é se elas devem participar, mas como elas irão participar.¹⁵⁵

Para o autor, a igreja precisa ser autêntica, isso significa dizer que ela deve irradiar performaticamente o que ela prega em seu púlpito. Questões como testemunho diaconal, piedade e engajamento político fazem parte da mesma dimensão de ação da igreja, elas não devem ser colocadas em conflito, devem sim, ser colocadas a serviço de Deus.

Após essa breve apresentação dos principais influenciadores alemães da teologia pública brasileira, percebemos que, apesar do contexto latino ser bem distinto do contexto alemão no que se refere a política e economia, o que nos une e cria pontos

¹⁵² MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, 2014.

¹⁵³ BASTOS, C. L., *Esperança no futuro é paixão pelo presente*, 2022.

¹⁵⁴ Segundo von Sinner, “as cinco diretrizes para a teologia pública propostas por Bedford-Strohm são: 1 o discurso da Igreja precisa estar fundamentado em sua tradição; 2 precisa ser bilingue, isto é, extremamente compatível com a razão pública; 3 deve ser adequado a seu objeto e, por isso, elaborado de forma interdisciplinar; 4 tem caráter crítico-constructivo e 5 se encontra num contexto global, ecumênico. Recentemente ele acrescentou ainda 6 um caráter profético”. von SINNER, R., *Teologia pública*, p. 350.

¹⁵⁵ BEDFORD-STROHM, H., *Teologia pública e responsabilidade política*, p. 85.

de contato que nos auxiliam na reflexão teológica pública é a questão inseparável da nossa humanidade. Novamente colocamos em questão aquilo que é um postulado da teologia pública, nós não devemos ter nenhum olhar privilegiado diferente daquilo que nos é indissolúvel e nos faz caminhar ao lugar comum, ou seja, a nossa humanidade. Se nosso olhar primevo for a humanidade, o rompimento das barreiras, sejam elas quais forem, cairão. Porque, enquanto humanos nos valeremos da contribuição de qualquer outro ser humano para humanizar quem ainda está no caminho da cidadania.

2.3

Teologia pública a partir das instituições acadêmicas e sociedades científicas

A teologia pública brasileira, em sua maioria, assume uma característica predominantemente institucional, com maior foco no âmbito acadêmico. Essa constatação surge a partir da observação realizada durante a pesquisa, na qual não se identificou um amplo desenvolvimento de movimentos orgânicos que abordem a teologia de forma pública e organizada, originados tanto das comunidades religiosas quanto da esfera pública em geral. Essa questão fica mais evidenciada se compararmos com a grande capacidade orgânica percebida na teologia da libertação.

Neste contexto, é importante fazer uma breve contextualização histórica e destacar algumas das principais contribuições das instituições acadêmicas e sociedades científicas brasileiras para o desenvolvimento da teologia pública no país. Dentre essas instituições, destacaram-se nesta tese a UNISINOS, a Faculdades EST, a SOTER e a ANPTECRE. É importante entender que, em grande medida, utilizamos as publicações disponibilizadas nos sites institucionais para realização deste tópico.

A opção metodológica por essas quatro instituições se deu pela relevância e pioneirismo. Primeiro, pelo fato da SOTER e da ANPTECRE serem as maiores instituições de divulgação acadêmico/teológica do país. Segundo, a UNISINOS e a Faculdades EST foram as primeiras instituições de ensino a receberem e desenvolverem pesquisas sobre a teologia pública no Brasil. Nesse sentido, sabemos que inúmeras outras instituições estão desenvolvendo teologia pública em solo

brasileiro, como a PUC – Paraná, a Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, a PUC – Minas, A Faculdade Unida de Vitória, a PUC – São Paulo entre outras. Entretanto, não haveria espaço para trabalhar especificamente cada uma delas, e não é o objeto central desta tese.

Essas instituições, juntamente com outras iniciativas acadêmicas e teológicas, têm contribuído para o fortalecimento da teologia pública brasileira, fornecendo uma base teórica e prática para o engajamento dos teólogos com as questões sociais, políticas e éticas do país. No entanto, é importante destacar que a teologia pública brasileira ainda enfrenta o desafio de se conectar de forma mais orgânica com as comunidades religiosas e a sociedade em geral, buscando uma atuação que vá além do ambiente acadêmico e que dialogue de maneira mais direta com as demandas e desafios do contexto brasileiro.

2.3.1

Contribuições da UNISINOS

Nesse tópico nós falaremos brevemente da formação do Instituto Humanitas e faremos apontamentos de textos selecionados com o contexto geral e objetivo da pesquisa. Devido ao enorme volume de publicações, não será possível trabalhar texto por texto, se assim o fizéssemos tornaríamos inviável qualquer tipo de comentário. Utilizamos como parâmetro se as publicações levavam o termo teologia pública em seus resumos, após essa verificação fizemos as leituras e avaliamos se utilizavam as características epistemológicas da teologia pública.

A contribuição da UNISINOS vem por intermédio do seu Instituto Humanitas (IHU). Foi no início dos anos 2000 que o IHU trouxe ao Brasil o termo teologia pública.¹⁵⁶ Em setembro de 2001 foi organizado o Simpósio Internacional – O Ensino

¹⁵⁶ “No Brasil, a teologia pública começou a ser discutida a partir do assim denominado programa do Instituto Humanitas da Unisinos, universidade jesuítica em São Leopoldo (RS). Fundado em 2001, o Instituto organiza 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 da teologia etc.). [...] Um tanto ironicamente, esse programa está localizado em uma universidade que se originou de um seminário fundado no início do século 20 por missionários jesuítas alemães, mas deixou de abrigar uma faculdade de Teologia. É, então, o Instituto Humanitas que garante mais explicitamente a presença da religião e da teologia no ambiente

social da igreja e a globalização, a partir daí surge o IHU. Ao longo desses vinte anos o IHU têm produzido e divulgado conteúdo dos mais diversos temas da teologia pública e da teologia da libertação, com um destaque privilegiado à perspectiva católica, tendo em vista que é uma instituição jesuíta.

Segundo o próprio IHU, eles afirmam que o seu objetivo é fazer apontamentos e desenvolver respostas para as mazelas de nosso tempo. Para alcançar esse objetivo, o IHU assume cinco grandes áreas disciplinares, a saber: Ética; Trabalho; Sociedade Sustentável; Mulheres: sujeito sociocultural e Teologia Pública.¹⁵⁷ O IHU também tem por missão dar continuidade ao trabalho dos seus mantenedores, os jesuítas, promovendo diálogo e o ensino teológico.

Por não ter um programa de teologia propriamente em sua oferta de cursos, a UNISINOS, por intermédio de seu IHU promove e divulga a Teologia Pública de duas maneiras: a série de Livros Coleção Theologia Publica e a série ‘Cadernos de Teologia Pública’.¹⁵⁸

Vejamos abaixo as quatro obras publicadas pela Editora UNISINOS:

MOLTMAN, Jürgen. *A vinda de Deus: escatologia cristã*. Coleção Theologia Publica. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

BEAUCHAMP, Paul. *A lei de Deus: de uma montanha à outra*. Coleção Theologia Publica. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

NEUTZLING, Inacio. *A teologia na universidade contemporânea*. Coleção Theologia Publica. São Leopoldo: UNISINOS, 2005.

TRACY, David. *Imaginação analógica*. Coleção Theologia Publica. São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

Vejamos abaixo alguns textos selecionados que trabalham estritamente a teologia pública do Caderno de Teologia Pública:

de uma grande universidade confessional particular com aproximadamente 25 mil alunos.” von SINNER, R., *Teologia pública no Brasil*, p. 18.

¹⁵⁷ IHU. *Gênese, missão e rotas*, DP 2.

¹⁵⁸ CALDAS, C., *Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil*, p. 57.

2004 - O primeiro texto é o “Teologia e a origem da universidade”, de Martin Dreher. Como o título sugere, o texto aborda as influências da teologia na criação da universidade, começa expondo a inclinação natural da tradição judaico-cristã ao ensino desde o período patrístico, cita nomes clássicos e suas contribuições ao desenvolvimento da academia, como Anselmo de Cantuária, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino e Guilherme Ockam. O texto é amplo no sentido de abordar um período muito grande, mas cumpre a missão própria desse período histórico brasileiro que era de mostrar a ligação acadêmica da teologia com o espaço acadêmico. Afirmamos isso, pois é nesse período que temos a teologia reconhecida como ciência pelo Ministério da Educação.¹⁵⁹

O segundo texto é o “Conceito e missão da teologia em Karl Rahner”, de Érico Hammes. O autor seleciona alguns textos de Rahner relativos ao conceito de estrutura, caráter e método da teologia. Estabelece diálogos entre teologia e a filosofia e teologia e as demais ciências. Das principais contribuições da teologia rahneriana o autor elege a necessidade do ser humano ser aberto a comunicação da palavra e assimilá-la na situação concreta do mundo. Por segundo, entender que a fé é transmitida pela igreja, porém, a teologia se dá a partir da igreja que se pretende comunicar com o mundo.¹⁶⁰ Em certa medida, o pensamento de Rahner contribui para o desenvolvimento da questão, ‘quem é o público da teologia pública?’. Após o Concílio Vaticano II, sua teologia teve influência relevante para a teologia da libertação e, posteriormente, à teologia pública.

O terceiro texto é o “Transformações recentes e perspectivas de futuro para a ética teológica”, de José Junges. Nesse texto vemos como a moral cristã foi uma das áreas que mais precisou ser trabalhada nos últimos tempos, isso se dá porque sua expressão prática, no caso, a ética, é oriunda do comportamento humano que sofre mutações de acordo com os desenrolares culturais. Para que a moral ainda seja relevante em seu tempo se faz necessário aliar dois elementos básicos que, quando unidos à reflexão ética são doadores de moral às sociedades carentes. Especificamente, estamos falando dos valores éticos da justiça do Reino anunciado por

¹⁵⁹ DREHER, M., *A teologia e a origem da universidade*, p. 31.

¹⁶⁰ HAMMES, E. J., *Conceito e missão da teologia em Karl Rahner*, p. 30.

Jesus e da configuração do contexto histórico das pessoas.¹⁶¹ Como já vimos em textos anteriores, principalmente as pesquisas desenvolvidas no contexto Sul-Sul, que sofrem fortemente com problemas como corrupção, desigualdade, pobreza e exclusão. Essa contribuição da teologia pública pode ser mais um elemento formador da ética social.

2006 - O primeiro texto desse ano é “A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg”, de Manfred Zeuch. Esse texto foi publicado em duas partes, mas para facilitar o entendimento dos conceitos lógicos pesquisados vamos tratá-lo aqui com um texto único. Esse é mais um texto fruto do contexto histórico da cidadania acadêmica da teologia, vemos que o autor reconhece que de tempos em tempos na história cristã a teologia é confrontada sobre sua relação, principalmente com a filosofia, mas também com outros saberes. Talvez, a mais celebre frase na história sobre esse confronto seja a de Tertuliano “O que tem Jerusalém a ver com Atenas, a Igreja com a Academia?”.¹⁶² De Pannenberg, o autor entende que seria um grande retrocesso se a teologia fosse retirada ou não fosse reconhecida como área científica, devido ao nosso elo com a autoridade divina.

Algumas afirmações como ‘Ao que crê lhe é proibido pensar, e aos que pensam é vedado o acesso à fé’ ou ‘fé sem ciência é tolice, ciência sem fé, loucura’ não auxiliam em nada no diálogo entre os saberes. Na verdade, só acirram as tensões e dificultam pensamentos interdisciplinares, essa pressão maniqueísta acaba por tornar a teologia aistórica, dificultando avanços em conjunto. Na sociedade e, conseqüentemente, no modo de se produzir conhecimento hoje em dia, vemos cada vez mais a necessidade não só da interdisciplinaridade, mas também da transdisciplinaridade de saberes. Como nós conseguiríamos fazer teologia pública sem a contribuição das demais áreas como: filosofia, sociologia e antropologia? A teologia tem a sua metodologia própria, pois parte da revelação, contudo, não podemos esquecer que ela se torna ciência hermenêutica, pois, ao mesmo tempo que doa sentido à sociedade ela também é nutrida pela resposta de fé dessa sociedade.

O segundo texto deste ano é “Teologia Pública”, editado por Inácio Neutzling. Diferentemente dos outros artigos científicos, esta obra é uma série de entrevistas

¹⁶¹ JUNGES, J. R., *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica*, p. 26.

¹⁶² ZEUCH, M. A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg, p. 5.

realizadas pelo IHU com grandes autores que pensam teologia e espaço público, não necessariamente fazem a teologia pública em si, mas publicizam o pensamento teológico em seus contextos particulares de pesquisa. Dentre os entrevistados citaremos alguns como: Bruno Forte; Jhon Milbank, Rosino Gibellini; Andrés Torres Queiruga; Luiz Carlos Susin; Maria Clara Lucchetti Bingemer; Clodovis Boff; Jürgen Moltmann; David Tracy; Walter Altmann e Faustino Teixeira.¹⁶³ Os assuntos são dos mais diversos, contudo, sempre orbitam na área geral da teologia pública e na teologia da libertação.

2009 - Neste ano o texto separado é o “Ética global para o século XXI”, de Águeda Bichels. A autora se propôs ao desafio de dialogar com a teologia de Han Küng e com a de Leonardo Boff. Para alcançar tal desafio ela divide o seu texto em três partes: a primeira parte é trabalhado a vida e obra de Küng, em que se destacam as motivações da sua teologia hoje, na segunda parte são desenvolvidas questões sobre a ética global, ethos e consenso ético, paz, política com responsabilidade e economia com responsabilidade. Na terceira e última parte, tenta-se convergir o pensamento de Boff com o de Küng, buscando proximidades entre Brasil e Europa.¹⁶⁴

2017 - O primeiro texto deste ano é o “Renovação do espaço público”, de Amos Yong. Iniciamos a abordagem deste texto ressaltando a escassa produção entre teologia pública e pentecostalismo, porque quase não se vê pesquisadores relevantes que produzam tal conteúdo. É um sinal de alerta para os teólogos pentecostais principalmente, pois paraa eles o pentecostalismo é um lugar comum, outro agravante é que boa parte da população evangélica brasileira também é pentecostal, numa pesquisa futura acreditamos que possa ser um terreno fértil para análises acadêmicas.

Em seu texto, Yong também identifica essa problemática, não só no contexto brasileiro, mas no contexto internacional também não encontramos análises críticas que pensam sobre esses dois assuntos em conjunto. Para ele, quando se fala de pentecostalismo é comum no ambiente acadêmico que missão e missiologia sejam assuntos correlacionados.

¹⁶³ NEUTIZLING, I. (Ed.). *Teologia pública*, p. 130.

¹⁶⁴ BICHELS, A., *Ética global para o século XXI*, p. 39.

Para mudar esse cenário, Yong acredita que a “espiritualidade pentecostal, particularmente suas práticas de oração, profecia e louvor” podem, de alguma maneira transpor barreiras culturais e políticas para que assim a teologia pública consiga caminhar junto de uma reflexão pentecostal.¹⁶⁵ O caminho encontrado pelo autor é o da espiritualidade pentecostal, isso se firma no fato de que para os pentecostais eles são agentes transformadores de Deus no mundo, imbuídos da experiência de capacitação no Espírito Santo, entendem que há uma vocação natural à missão na sociedade. O que ainda precisa ser refletido em ambas as partes é uma linguagem acessível à pentecostais e à esfera pública.

O segundo texto desse ano é o “Teologalidade das resistências e lutas populares”, de Francisco de Aquino Júnior. Nesse texto, o autor busca refletir sobre a importância da teologia da libertação como tema, dimensão e perspectiva teológica para uma reflexão não só acadêmica, mas de uma teologia que se situe no mundo real e prático. Sim, sabemos que o texto não é exclusivamente sobre teologia pública, mas entendemos que a teologia da libertação também é uma forma de publicizar a teologia, com algumas categorias diferentes, mas tentam também levar o que melhor entendemos de Deus à sociedade. Nessa labuta teológica acreditamos termos mais proximidades do que divergências.

Para Aquino Júnior, a teologia da libertação nasceu e se desenvolveu no seio das lutas populares. A participação de cristãos e comunidades cristãs na tentativa de auxiliar as lutas populares sociais trouxe à igreja um dilema reflexivo: como aliar fé, espiritualidade e demandas sociais? Um novo lugar social foi gestado, nesse lugar identificamos resistências, lutas e organizações sociais.¹⁶⁶ Uma teologia que em primeiro lugar busca identificar no oprimido um ser humano que necessita de auxílio é sem dúvida uma teologia se faz viva na esfera pública.

2018 - O primeiro texto deste ano é “A ética social do Papa Francisco”, de Juan Carlos Scannone. Scannone desenvolve esse artigo após uma longa pesquisa encomendada pela Editora Vaticana, posteriormente publicado em 2017. Lhe foi pedido para falar sobre a ética social do pontífice, este é o pano de fundo que origina

¹⁶⁵ YONG, A., *Renovação do espaço público*, p. 3-4.

¹⁶⁶ JÚNIOR, F. de A., *Teologalidade das resistências e lutas populares*, p. 30.

esse texto. Para o autor, o fio condutor da ética do Papa Francisco é a misericórdia, o seu desejo de ser uma ‘igreja pobre para os pobres’, e o cuidado com a mãe terra. Para desenvolver tais questões, o texto é dividido em três partes, a primeira trabalha a Boa nova da misericórdia, a segunda trabalha uma Igreja pobre para os pobres e, a terceira, o discernimento eclesial dos sinais dos tempos.¹⁶⁷

Não é novidade que o fato de o Papa Francisco ser latino-americano corroborou para suprir demandas da Igreja Católica Apostólica Romana e demandas do hemisfério Sul. É bem conhecida sua aproximação à teologia da libertação frente a secularização galopante do hemisfério Norte. O Papa Francisco tenta aliar a fé e o secularismo em sua teologia objetiva, podemos ver isso quando ele dialoga com o que no passado norteava as ações humanas, no caso a moral cristã, hoje, na modernidade, substituída pela ética. Também acreditamos ser um caminho frutífero, porque os valores de bondade e justiça – necessários e desejados por qualquer sociedade moderna – são lugares comuns à teologia cristã.

2020 - O último texto desse tópico é o “Teologia pública e práxis pastoral”, de Luiz Dalla Rosa. O referido texto versa falar sobre a teologia pública e prática pastoral. É relevante salientarmos que falar de práticas pastorais, a partir de uma visão Romana, é bem diferente de se falar em pastoral numa perspectiva protestante e latino-americana. Em grande medida, falar de pastoral Romana é falar de ações de cuidado da igreja com à sociedade e a própria igreja, diferentemente no contexto protestante, falar de pastoral é falar do exercício centralizado na figura do pastor, desde administração dos sacramentos, atividades internas e administração da própria igreja. Não podemos esquecer que a pastoral protestante se dirige em uma relação da igreja consigo mesma.¹⁶⁸

O debate proposto pelo autor se desdobra em três momentos, retoma a concepção de teologia pública, como um panorama do itinerário conceitual, mas que tem como fio condutor a obra “Teologia pública em debate (2011)”.¹⁶⁹ Assim, falar de uma práxis pastoral pública é falar do esgarçamento do estreito espaço comunitário da fé e da igreja. Afirma-se isso porque na proposta do autor a figura pastoral é

¹⁶⁷ SCANNONE, J. C., *A Ética social do Papa Francisco*, p. 3-4.

¹⁶⁸ ROSA, L. C. D., *Teologia pública e práxis pastoral*, p. 25.

¹⁶⁹ ROSA, L. C. D., *Teologia pública e práxis pastoral*, p. 5.

pedagógica, não no sentido denominacional ou de uma teologia exclusiva, seu processo pastoral-pedagógico é no desenvolvimento do ser humano, que almeja o “*kairos* do Verbo que se revela no encontro com o Outro”.¹⁷⁰

2.3.2

Contribuições da EST

Nesse tópico nós trabalharemos aspectos introdutórios da relação entre a Faculdades EST e a teologia pública. A Faculdades EST é um expoente na formação acadêmica da área teológica no Brasil, e é de origem luterana. A partir de 1824, um grande número de imigrantes chegou na região Sul do país. Devido às suas inúmeras demandas de formação, com o passar do tempo eles se organizaram formando cursos teológicos, capacitações ligadas à teologia e, por fim, após inúmeros desafios e superações históricas, sociais e culturais. Em 1984, a Faculdade de Teologia passou a constituir a Escola Superior de Teologia (EST) como a conhecemos hoje.¹⁷¹ Esta que

¹⁷⁰ ROSA, L. C. D., *Teologia pública e práxis pastoral*, p. 7.

¹⁷¹ “A história da Faculdades EST, em especial do Bacharelado em Teologia, está intimamente relacionada com a imigração alemã no sul do Brasil. A partir de 1824, um número expressivo de alemães de confessionalidade luterana chegou ao sul do país, iniciando o trabalho de edificação de comunidades. Inicialmente, esse trabalho era feito por pessoas leigas, ou por pastores vindos do exterior. Logo, sentiu-se a necessidade de uma formação teológica em terra brasileira. Num artigo publicado em 1920, já se constatava a necessidade, segundo o pastor Hermann Dohms, de pastores familiarizados com a situação do país, que conferissem à igreja o caráter de uma instituição arraigada no povo. Para tanto, foi criado, em 1921, um curso de formação humanística de ensino médio que se tornou, a partir de 1931, o Instituto Pré-Teológico - com sede própria no Morro do Espelho, São Leopoldo. Nesse Instituto, em 1940, iniciou-se um "curso teológico propedêutico", que teve que ser interrompido em 1942, com a declaração de guerra à Alemanha pelo Brasil. Terminada a Segunda Guerra Mundial, fundou-se o primeiro curso oficial de Teologia. Em 26 de março de 1946 foi constituída a primeira "Escola de Teologia" da IECLB. Esta foi transferida, em 1948, de uma modesta casa no Morro do Espelho para a Casa Sinodal, o prédio que abrigou o sínodo Rio dos Sinos e, mais recentemente, passou a ser a Secretaria Acadêmica da Faculdades EST. Em 1956, foi inaugurada a "Casa dos Estudantes", cujas dependências são conhecidas hoje por "prédio velho". Anteriormente pertencente ao Sínodo Rio-Grandense, a Faculdade de Teologia passou a ser, a partir de 1958, uma instituição da Federação Sinodal (hoje, IECLB - Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil), com abrangência nacional. Nessas primeiras décadas, o corpo docente da Faculdade era constituído, em sua maioria, por docentes provenientes da Alemanha. A partir de 1968, no entanto, o processo de abrasileiramento foi acelerado. Em 1984, a Faculdade de Teologia passou a constituir a Escola Superior de Teologia (EST). A EST surgiu abrigando cinco institutos: Faculdade de Teologia, Instituto de Pós-Graduação e Pesquisa (atual Programa de Pós-Graduação em Teologia), Instituto de Educação Cristã, Instituto de Capacitação Teológica Especial e Instituto de Pastoral. Posteriormente, foram criados o Instituto de Música e o Instituto de Formação Diaconal, a Escola Sinodal de Educação Profissional (Esep) e o Instituto Superior de Música de São Leopoldo (ISMSL). O conjunto de atividades desenvolvidas por esses diferentes institutos ao longo dos anos fez com que a EST passasse a ser uma instituição que atua em diferentes níveis: graduação, pós-graduação, extensão e

é membra fundadora da Rede Global de Teologia Pública, inclusive, pelo período de 2020-2023 tem em seu conselho executivo dois representantes do Brasil. Como presidente, Rudolf von Sinner, (PUC-PR) e vice-presidente Jefferson Zeferino (PUC-Camp).

Na Faculdades EST, a teologia pública começa a dar os seus primeiros passos em 2007.¹⁷² Seus principais meios de divulgação acadêmica são a série Teologia pública em debate, uma parceria com a editora Sinodal, e as revistas acadêmicas Protestantismo em Revista e Estudo teológicos.

Tendo em vista que já citamos por não poucas vezes todos os livros da Coleção Teologia Pública e artigos selecionados das suas revistas, deixaremos aqui somente de maneira organizada em ordem cronológica as referências das obras.

CAVALVANTE, R.; von SINNER, R. (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2011, vol. 1.

SINNER, R.; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, vol. 2.

JACOBSEN, E.; von SINNER, R.; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, vol. 3

BUTELLI, F. G. K.; LE BRUYNS, C.; von SINNER, R. (Orgs.). *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014, vol. 4

técnico. O Regimento Geral, aprovado em 2002, substituiu os antigos institutos por pró-reitorias, permanecendo a Escola Sinodal de Educação Profissional (Esep) e o Instituto Superior de Música de São Leopoldo (ISMSL). Em 2007, o regimento geral foi reformulado, visando integrar o IEPG, a ESEP, o ISM e a EST numa única instituição de ensino superior, sob a marca Faculdades EST, com seus respectivos cursos". EST. *História*. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/institucional/#historia>>. Acesso em 12 out. 2022.

¹⁷² "A EST, por sua vez, começou uma série de publicações para fomentar o debate ao redor do conceito e suas implicações. Três livros foram publicados, dos quais em está sendo publicado também em inglês por iniciativa de uma editora na Alemanha". A série de livros a que Sinner se refere atualmente já está na oitava edição. SINNER, R., *Teologia pública no Brasil*, p. 19.

GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. (Orgs.). *Teologia pública: deslocamentos e teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, vol. 5.

ROSA, L. C. D., *Economia para a vida: a rebelião dos limites e o itinerário teológico para uma economia solidária*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2016, vol. 6.

von SINNER, R., *Teologia pública num Estado laico: ensaios e análises*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2018, vol. 7.

von SINNER, R.; ULRICH, C. B.; FOSTER, D., *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: um diálogo teológico-político*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2020, vol. 8.

2.3.3

Contribuições da SOTER

A Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER)¹⁷³ é uma associação civil, não confessional e sem fins lucrativos, fundada em 1985 por teólogos e cientistas da religião do Brasil. Do mesmo modo que a ANPTECRE, a SOTER busca fomentar e divulgar o conhecimento acadêmico sobre a Área de Ciências da Religião e Teologia, contribuindo assim para o avanço da pesquisa nas distintas áreas de conhecimento.

Até o ano de 2022 a SOTER realizou trinta e quatro congressos nacionais e internacionais, contudo, só foram encontrados em seu site institucional os anais do 22º ao 34º congresso.

¹⁷³ Segundo seu site institucional, a SOTER se apresenta como “A SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – foi fundada em 1985 e se constitui como uma sociedade civil, de direito privado, sem fins lucrativos e econômicos e que, conforme seus estatutos, tem por objetivos: Incentivar e apoiar o ensino e a pesquisa no campo da Teologia e das Ciências da Religião. Promover o serviço de Teólogos, Teólogas e Cientistas da Religião a comunidades e organismos eclesiais, na perspectiva da opção preferencial pelos pobres. Contribuir para a publicação e divulgação dos resultados das pesquisas na Área de Ciências da Religião e Teologia. Facilitar a comunicação, o debate e a colaboração entre os membros da Sociedade e entre a Sociedade e instituições afins, em âmbito nacional e internacional”. SOTER. *Quem somos*. DP 1.

A partir do que tivermos acesso nesta pesquisa, para cada um destes congressos abaixo há um livro com as conferências (com exceção do de 2022, que está em preparação). Todos permeiam a questão da teologia pública:

As Religiões e a Paz Mundial (2010);

Religião e Educação para a Cidadania (2011);

Mobilidade Religiosa. Linguagens – Juventude – Política (2012);

Deus na sociedade plural. Fé – Símbolos - Narrativas (2013);

Espiritualidade e Dinâmicas Sociais: Memória – Prospectivas (2014);

Religião e Espaço Público: Cenários Contemporâneos (2015);

Tempos do Espírito: Inspiração e discernimento (2016);

Religiões em Reforma: 500 anos depois (2017);

Religião, ética e política (2018);

Decolonialidade e práticas emancipatórias: novas perspectivas para a Área de Ciências da Religião e Teologia (2019).

Religião, laicidade e democracia (2021);

Religiões e projetos de Brasil nos 200 anos da Independência (2022).

Em todos os anais dos eventos é possível ver textos que abordam questões da religião na esfera pública, alguns como realmente teologia pública, mas a maioria trata do tema indiretamente. Colocaremos abaixo os congressos disponíveis, contudo, colocaremos apenas os que tratem da teologia pública de maneira direta.¹⁷⁴

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 24., 2011, Belo Horizonte. *Anais...*
Belo Horizonte: PUC-MINAS, 2011, p. 1977.

¹⁷⁴ Segundo Caldas, “Em suma: a SOTER (e de igual maneira, a ANPTECRE) têm colaborado para fomentar a reflexão em torno do tema da teologia pública. Falando de uma perspectiva impressionista, parece que muitas das apresentações que até agora acontecidas foram feitas a partir de uma ‘onda’ do momento. Não se percebeu até o momento preocupação em definir teórica e metodologicamente o que se entende por teologia pública”. CALDAS, C., *Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil*, p. 82.

Tema: Religião e educação para a cidadania. Destacamos o grupo temático (GT) 5: Teologando espaço público e no mundo contemporâneo.¹⁷⁵ Uma tentativa inicial de se pensar teologia no espaço público. Segue abaixo os artigos que trabalham efetivamente a teologia pública em seu sentido estrito.

- A teologia e o bem comum: esquisso de uma teologia pública.¹⁷⁶
- A sociedade como *locus* teológico: uma aproximação ao pensamento de David Tracy na primeira parte de sua obra: a imaginação analógica.¹⁷⁷

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 25., 2012, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: PUC-MINAS, 2012, p. 2798.

Tema: Mobilidade religiosa: linguagem, juventude e política. Destacamos o grupo temático (GT) 5: Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo.¹⁷⁸ Segue abaixo os artigos que trabalham efetivamente a teologia pública em seu sentido estrito.

- A pastoral da saúde como teologia pública no exercício da cidadania.¹⁷⁹
- Epistemologia da teologia cristã: o lugar da teologia na sociedade, igreja e academia.¹⁸⁰
- Teologia e desenvolvimento: pensando em caminhos para a teologia pública no Brasil.¹⁸¹

¹⁷⁵ A ementa do GT 5 se apresenta como: “O GT aborda a Teologia enquanto Ciência da Fé que, ao refletir sobre os desafios da realidade, das relações sociais e internacionais, repensa os seus temas fundamentais e contribui para novas compreensões do papel da fé na sociedade atual. Como principais objetivos se propõe: 1) dialogar com os avanços científicos e tecnológicos; 2) propor uma compreensão transformadora da existência de fé no contexto político social do país; 3) trazer à consciência religiosa a necessidade de superação da violência em suas diferentes manifestações; 4) repercutir teologicamente os movimentos mundiais de correntes dos processos de globalização”. HAMMES, E.; PASSOS, J. D.; FELLER, V., *Teologando espaço público e no mundo contemporâneo*, p. 706.

¹⁷⁶ CARDITA, A., *A teologia e o bem comum: esquisso de uma teologia pública*, p. 727.

¹⁷⁷ LOPES, T. de F., *A sociedade como locus teológico: uma aproximação ao pensamento de David Tracy na primeira parte de sua obra: a imaginação analógica*, p. 754.

¹⁷⁸ HAMMES, E.; PASSOS, J. D.; FELLER, V., *Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo*, p. 906.

¹⁷⁹ DURÃES, J. S.; SOUZA, W., *A pastoral da saúde como teologia pública no exercício da cidadania*, p. 907.

¹⁸⁰ CUNHA, C. A. M., *Epistemologia da teologia cristã: o lugar da teologia na sociedade, igreja e academia*, p. 943.

¹⁸¹ BUTTELLI, F. G. K., *Teologia e desenvolvimento: pensando em caminhos para a teologia pública no Brasil*, p. 958.

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 26., 2013, Belo Horizonte. *Anais...*
Belo Horizonte: PUC-MINAS, 2013, p. 2146.

Tema: Deus na sociedade plural: fé, símbolos e narrativas. Grupo temático ligado à teologia pública (GT) 5: Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo.¹⁸² Neste ano nenhum texto trabalhou diretamente a questão da teologia pública.

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 27., 2014, Belo Horizonte. *Anais...*
Belo Horizonte: PUC-MINAS, 2014, p. 2747.

Tema: Espiritualidades e dinâmicas sociais. Destacamos o grupo temático (GT) 5: Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo.¹⁸³ Segue abaixo os artigos que trabalham efetivamente a teologia pública em seu sentido estrito.

- Direitos humanos e laicidade: o caso conflituoso do PLC 122/2006 e teologia pública.¹⁸⁴

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 28., 2015, Belo Horizonte. *Anais...*
Belo Horizonte: PUC-MINAS, 2015, p. 1690.

Tema: Religião e espaço público: cenários contemporâneos. Destacamos o grupo temático (GT) 5: Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo.¹⁸⁵ Segue abaixo os artigos que trabalham efetivamente a teologia pública em seu sentido estrito.

¹⁸² HAMMES, E.; FELLER, V., *Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo*, p. 585.

¹⁸³ HAMMES, E.; PASSOS, J. D.; FELLER, V., *Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo*, p. 906.

¹⁸⁴ SENGER, D., Direitos humanos e laicidade, p. 512-525.

¹⁸⁵ HAMMES, E.; PASSOS, J. D.; FELLER, V., *Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo*, p. 383.

- Teologia de fronteira: diálogo entre pensamento completo, método transdisciplinar e teologia pública.¹⁸⁶

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 29., 2016, Belo Horizonte. *Anais...*
Belo Horizonte: PUC-MINAS, 2016, p. 1305.

Tema: Tempos do Espírito: inspiração e discernimento. Destacamos o grupo temático (GT) 5: Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo.¹⁸⁷ Segue abaixo os artigos que trabalham efetivamente a teologia pública em seu sentido estrito.

- Teologia pública e espiritualidade cristã.¹⁸⁸

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 30., 2017, Belo Horizonte. *Anais...*
Belo Horizonte: PUC-MINAS, 2017, p. 1592.

Tema: Religiões em reforma: 500 anos depois. Destacamos o grupo temático (GT) 5: Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo.¹⁸⁹ Segue abaixo os artigos que trabalham efetivamente a teologia pública em seu sentido estrito.

- Reformando a teologia: provocações decoloniais.¹⁹⁰

- Teologia pública em relação com a saúde e os cuidados paliativos.¹⁹¹

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 31., 2018, Belo Horizonte. *Anais...*
Belo Horizonte: PUC-MINAS, 2018, p. 1725.

¹⁸⁶ CUNHA, C. A. M., *Teologia de fronteira*, p. 438.

¹⁸⁷ HAMMES, E.; PASSOS, J. D.; FELLER, V., *Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo*, p. 321.

¹⁸⁸ CUNHA, C. A. M., *teologia pública e espiritualidade cristã*, p. 378.

¹⁸⁹ KUZMA, C. A. et al., *Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo*, p. 221.

¹⁹⁰ CUNHA, C. A. M., *Reformando a teologia*, p. 255.

¹⁹¹ MELO, M. I. A. A. et al., *Teologia pública em relação com a saúde e os cuidados paliativos*, p. 264.

Tema: Religião, ética e política. Destacamos o grupo temático (GT) 5: Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo.¹⁹². Neste ano nenhum texto trabalhou diretamente a questão da teologia pública.

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 32., 2019, Belo Horizonte. *Anais...*
Belo Horizonte: PUC-MINAS, 2019, p. 1449.

Tema: Decolonialidade e práticas emancipatórias. Destacamos o grupo temático (GT) 5: Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo.¹⁹³. Neste ano nenhum texto trabalhou diretamente a questão da teologia pública.

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 33., 2021, Belo Horizonte. *Anais...*
Belo Horizonte: PUC-MINAS, 2021, p. 2102.

Tema: Religião, laicidade e democracia: cenários e perspectivas. Destacamos o grupo temático (GT) 13: Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo.¹⁹⁴. Segue abaixo os artigos que trabalham efetivamente a teologia pública em seu sentido estrito.

- A contribuição da religião no espaço público na encíclica *Fratelli Tutti*.¹⁹⁵
- Um balanço dos 'públicos' da teologia no atual contexto brasileiro.¹⁹⁶

Apesar de não haver um GT ou um Fórum Temático (FT) específico sobre teologia pública, percebemos que o GT 5 e o GT 13 são os que mais se aproximam da temática e concentram alguns textos sobre teologia pública em si. Isso mostra que ainda há um campo muito grande para ser explorado dentro das pesquisas de nossa área. Entretanto, vemos em muitos GT's e FT's o assunto da teologia pública sendo

¹⁹² KUZMA, C. A. et al., *Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo*, p. 245.

¹⁹³ KUZMA, C. A. et al., *Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo*, p. 295.

¹⁹⁴ KUZMA, C. A. et al., *Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo*, p. 1051.

¹⁹⁵ ROSSI, A. L., *A contribuição da religião no espaço público na encíclica Fratelli Tutti*, p. 1053.

¹⁹⁶ MORI, G. de., *Um balanço dos 'públicos' da teologia no atual contexto brasileiro*, p. 1140.

contornado, isso se diz porque não foram trabalhos epistemologicamente, o que se desenvolveu, na verdade, foram temas que são públicos da teologia, contudo, eles trazem as categorias de análise pertinentes às teologias da libertação. Sobre os GT's e FT's citamos: Teologia(s) da libertação; Pluralidade espiritual e diálogo inter-religioso; Religião e educação; Religião, arte e literatura; Religião, ecologia e cidadania planetária; Religião, política e espaço público; Interface bioética, saúde e espiritualidade; Gênero, religião e violências; Racismo religioso e educação.

2.3.4

Contribuições da ANPTECRE

A ANPTECRE é uma associação civil, não confessional, sem fins lucrativos, criada em 2008, tem seu principal interesse no apoio à pesquisa à área da Ciência da Religião e Teologia. Qualquer instituição de Pós-Graduação reconhecida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pode filiar-se a ela. Teve congressos nacionais e internacionais realizados bianualmente, com exceção do primeiro em São Paulo no ano de 2008 – que infelizmente não possui informações sobre o evento em seu site institucional. Até o ano de 2022, houve sete congressos, a partir do quarto congresso já é possível a identificação dos grupos temáticos (GTs) e das sessões temáticas (STs), que de alguma maneira trabalham a teologia na esfera pública. A busca de todas as informações apresentadas neste tópico foi feita exclusivamente no site institucional da ANPTECRE.¹⁹⁷

Apesar da ANPTECRE indexar em seu site todas as revistas acadêmicas dos programas de pós-graduação parceiros, nós vamos apresentar abaixo somente as pesquisas apresentadas nos anais de seus congressos que trabalhem diretamente a teologia pública.

¹⁹⁷ Segundo Caldas, “observe-se que, devido à natureza ‘dupla’ da ANPTECRE – entidade que engloba programas de pós-graduação em teologia e em ciências da religião – os trabalhos até o momento apresentados variam de teologia pública propriamente para análises variadas sobre religião e sociedade ou religião no espaço público. Esta tendência muito provavelmente continuará nos próximos anos. Observe-se ainda que até o momento poucos têm sido os trabalhos preocupados em apresentar um fundo teórico propriamente, que discuta o estatuto epistemológico da teologia pública. Mas a tendência é que esta lacuna seja preenchida”. CALDAS, C., *Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil*, p. 82.

CONGRESSO NACIONAL DA ANPTECRE, 1., 2008, São Paulo. *Anais...* São Paulo, 2008.

Infelizmente não conseguimos encontrar nenhuma informação sobre esse evento, somente o título citado acima.

CONGRESSO NACIONAL DA ANPTECRE, 2., 2009, Minas Gerais. *Anais...* Belo Horizonte, 2008.

Infelizmente não conseguimos encontrar nenhuma informação sobre as publicações desse evento, somente o título citado acima e a chamada para o evento.¹⁹⁸

CONGRESSO NACIONAL DA ANPTECRE, 3., 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2008, p. 186.

Os anais desse evento não constam informações de publicações, somente apresentam os GT's, seus representantes e as ementas.

CONGRESSO NACIONAL DA ANPTECRE, 4., 2013, Pernambuco. *Anais...* Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2013, p. 2320.

¹⁹⁸ “O 2º Congresso da ANPTECRE é o principal evento, em 2009, da Sub-Comissão de Teologia, à qual estão associados os PPGs de Teologia e Ciências da Religião. Ele dá continuidade às discussões dos últimos anos sobre a epistemologia própria a esses dois âmbitos do saber, que antecederam ao processo de criação, em agosto de 2008, da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião – ANPTECRE. O tema da epistemologia se prolonga neste 2º Congresso com o dos dois principais métodos de abordagem do fenômeno religioso no último século: o da fenomenologia e o da hermenêutica. A permanência na temática epistemológica se deve ao momento histórico pelo qual passam os PPGs de Teologia e Ciências da Religião no Brasil. Inseridos até o momento na Área da Filosofia, eles encetaram um rico percurso juntos, visando à sedimentação da pesquisa nesses âmbitos importantes do saber em nosso país, que é o religioso em geral e o cristianismo em particular. Esse percurso tem sido de grande enriquecimento para os dois tipos de programa, apesar das distintas epistemes de ambos”. ANPTECRE. *Congressos anteriores*. Disponível em: <<https://www.anptecre.org.br/pagina/congressos/congressos-antecedentes-jqcH>>. Acesso em 10 out. 2022.

Tema: O futuro das religiões no Brasil. Destacamos a sessão temática (ST) 10: Religião e esfera pública. Segue abaixo os artigos que trabalham efetivamente a teologia pública em seu sentido estrito.

- Estado democrático de direito, religião e esfera pública: tensões e dissonâncias.¹⁹⁹

CONGRESSO NACIONAL DA ANPTECRE, 5., 2015, Paraná. *Anais...* Curitiba, 2015.

O tema desse congresso foi Religião, direitos humanos e laicidade. Não foi encontrado no site institucional os anais desse congresso, somente as informações de divulgação.²⁰⁰

CONGRESSO NACIONAL DA ANPTECRE, 6., 2017, Goiás. *Anais...* Goiânia: PUC-GO, 2017, p. 899.

Tema: Religião, migração e mobilidade humana. O destaque, dessa vez negativo é a ausência de GT's, pelo menos não há menção deles nos anais, todos os

¹⁹⁹ JUNIOR, M. R. de M., *Estado democrático de direito, religião e esfera pública*, p. 1209.

²⁰⁰ O V Congresso da ANPTECRE tem por finalidade reunir professores/as, pesquisadores/as e estudantes de Pós-Graduação do Brasil dedicados às Ciências da Religião e à Teologia. O evento pretende também divulgar e discutir os trabalhos em andamento nos diversos Programas da área de estudos da religião, de modo a motivar o crescimento desses domínios do saber no país e a aperfeiçoar os aspectos metodológicos e críticos de sua abordagem. O congresso quer ainda consolidar e ampliar na ANPTECRE a prática de articulação dos debates acadêmicos em Sessões Temáticas, como embriões de futuros Grupos de Trabalho. Propõe-se enfim promover intercâmbio científico entre grupos de estudos e de pesquisa. Neste ano o congresso tem como tema Religião, Direitos Humanos e Laicidade, propondo-se a discutir esses conceitos, sua formação histórica e seu potencial mobilizador nas diversas configurações sociais, na construção de uma ética e na criação de instrumentos de proteção dos Direitos Fundamentais dos Seres Humanos em um Estado laico. O congresso quer também aprofundar o debate sobre os desafios que persistem na sociedade contemporânea relativos á presença e convivência das diversas religiões. A religião teve e tem uma grande importância na história da vida do ser humano, interferindo nos valores, comportamentos, sentimentos, e inclusive nas normas que advêm do pensamento e das regras religiosas, apesar de muitos negarem isto. Desta forma, o evento pretende revisitar os conceitos acima propostos e esclarecer sua inter-relação. ANPTECRE. *Congressos anteriores*. Disponível em: < <https://www.anptecre.org.br/pagina/congressos/congressos-antiores-jqcH>>. Acesso em 10 out. 2022.

textos foram colocados tematicamente ministrados e na ordem alfabética dos autores. Neste congresso também não foi encontrado pesquisas que trabalhem epistemologicamente a teologia pública.

CONGRESSO NACIONAL DA ANPTECRE, 7., 2019, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2019, p. 805.

Tema: Religião e crise socioambiental. Destacamos a sessão temática (ST) 10: Religião, espaço público e política. Esta trabalha de maneira indireta a questão da religião no espaço público, mas não encontramos nenhuma pesquisa que de fato trabalhe os postulados da teologia pública.

Ao final da análise de todos os congressos disponíveis da ANPTECRE, percebemos que não há um volume de publicações expressivas, na verdade nem há de fato um GT ou ST que trabalhe especificamente a teologia pública. Esse fato nos causa uma dúvida, pois nesse início de século XXI já possuímos inúmeros textos específicos, fica a questão, o problema está na falta de interesse dos pesquisadores sobre teologia pública ou a não existência de GT's específicos afasta os interessados? Talvez, até ambas as situações podem estar acontecendo, carecemos de uma pesquisa mais específica para elucidar melhor tal questionamento. Entretanto, não podemos deixar de mencionar GT's que tangenciam a teologia no espaço público, não trabalham diretamente, mas já fazem uma tímida abordagem: gênero, teologia e ecologia; violência e religião; pluralismo, competitividade, alteridade e intolerância religiosa e por fim, temas de educação e religião.

3

Teologia e cidadania

*“Quem sou eu? Também me dizem
que suporto os dias do infortúnio
impassível, sorridente e ativo,
como alguém acostumado a vencer”²⁰¹*

A teologia tem desempenhado um papel importante no desenvolvimento da sociedade ao longo dos séculos. Na sociedade contemporânea, a teologia enfrenta novos desafios e oportunidades, à medida que busca manter sua relevância e contribuir para o bem-estar espiritual, ético e social da humanidade. Neste capítulo, exploraremos o papel da teologia na sociedade contemporânea, analisando como ela se envolve em um diálogo com a esfera pública e a importância da sistematização da teologia da cidadania.

Primeiramente, abordaremos a função da teologia na sociedade contemporânea, destacando sua contribuição para o entendimento e o diálogo entre pessoas, a promoção da justiça social e o enfrentamento das questões éticas e morais que surgem no contexto atual. Em seguida, examinaremos como a teologia se engaja no diálogo com a esfera pública, considerando a importância de uma abordagem inclusiva e pluralista que permita o intercâmbio de ideias e perspectivas teológicas em um ambiente cada vez mais diversificado e globalizado. Discutiremos como a teologia pode desempenhar um papel crucial na promoção do entendimento mútuo e da cooperação entre o indivíduo e a igreja em questões de interesse público.

Por fim, nos concentraremos na sistematização da teologia da cidadania, explorando como esta abordagem teológica busca integrar os princípios e valores da fé com as demandas e responsabilidades da vida pública. Discutiremos como a teologia da cidadania pode oferecer uma base sólida para o engajamento ético e social dos crentes. Ao longo deste capítulo, buscaremos demonstrar a relevância e o potencial da

²⁰¹ MILSTEIN, W., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 85.

teologia como um recurso valioso para a sociedade contemporânea, destacando sua capacidade de promover o entendimento, a cooperação e a transformação social em um mundo cada vez mais complexo e interconectado.

3.1

Papel da teologia na sociedade contemporânea

No capítulo anterior, nós nos dedicamos exaustivamente no falar sobre teologia pública, contudo, não podemos esquecer que todo pensamento teológico imanente precisa, em certa medida, desaguar em um contexto de facticidade, caso contrário ele incorrerá num sério risco de se perder na abstração do pensamento humano. Entendemos que na sociedade moderna se faz necessário nos preocuparmos com os desafios de nosso *zeitgeist*, e eles são concretos e pertencentes ao mundo real.

Nesse “espírito de realidade” acreditamos que o pensar epistemologicamente a teologia pública não é suficiente para poder exercê-la, precisamos também pensar sobre o local comum a todos nós, seres humanos. Nada mais coerente ao próprio nome que carrega a nossa dimensão teológica – no caso, teologia pública – que falemos da esfera pública.²⁰² A esfera pública é o palco de atuação dos atores sociais, é nela que todos precisam ter direito e espaço para dialogar sobre o que entendem ser o bem comum.²⁰³

Estamos experienciando um retorno da religião ao espaço público²⁰⁴, muito por causa das influências das universidades (no caso brasileiro), que por ganho da sua digna cidadania acadêmica reconhecida, começaram a buscar caminhos para superar a tentativa de privatização da fé. É sabido que a antítese Igreja x Estado²⁰⁵ imposta pelo

²⁰² “Em termos gerais, a esfera pública tem sido descrita como um espaço de interação política: por meio desses espaços, a sociedade discute temas de seu interesse, rumo à solução de problemas comuns. Mesmo que o nome possa sugerir uma existência espacial, como advertem Leonardo Avritzer e Sérgio Costa, o conceito diz respeito às relações difusas que ocorrem em uma sociedade, concretizando e condensando intercâmbios comunicativos oriundos de diversos campos da vida social”. JACOBSEN, E., *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública*, p. 41.

²⁰³ LAGES, B. S., *Laicidade à brasileira*, p. 45.

²⁰⁴ CAVALIERI, E., *Abordagem fenomenológica da religião*, p. 38.

²⁰⁵ Em pesquisa anterior realizada, entendemos que: “Ao longo das obras de Habermas, é possível observar a percepção do autor a respeito da transição das estruturas sociais. Enquanto nas comunidades tradicionais os diversos sentidos da vida social estão diretamente alicerçados nas convicções religiosas e metafísicas, os aspectos como a ‘cultura, as normas sociais, o mundo segundo qual cada pessoa deve se comportar, assim como a divisão de trabalho, a hierarquia social e a organização da produção

secularismo²⁰⁶ foi muito mais agressiva no “Velho Continente”, aqui na América Latina o processo foi mais ameno e de cunho elitizado. Ainda somos uma população muito religiosa, seja pelo aumento dos cristianismos, seja pela multiplicação das religiões, em ambos os casos a dinâmica da esfera pública pede novos posicionamentos e explicação quanto ao papel da religião em nossa sociedade, se é apenas de cunho privado ou se é de interesse público?

Portanto, uma teologia pública que se pretenda refletir sobre a contribuição que as igrejas podem dar no espaço público, visando ao bem ou bem-estar comum, deve tanto incentivar essa contribuição entre as pessoas que tendem a ver o mundo como mal e a se enclausurar em suas igrejas como a comunidade dos que esperam a segunda vinda de Cristo quanto restringi-la entre as que desejam impor sua crença, seus valores, interesses corporativos e poder ao todo da sociedade. Ambos os fenômenos estão presentes globalmente, também no Brasil. uma teologia pública visa dar orientação às igrejas quanto à sua atuação além de sua membresia, em diálogo constante com a sociedade civil e a universidade, a economia, a mídia e outros ‘públicos’.²⁰⁷

No contexto brasileiro, em certo momento são as próprias igrejas que se afastam do debate público, diferentemente da Europa onde em alguns contextos específicos há uma pressão social e política para o afastamento da coisa pública. Esse afastamento é deletério á comunidade de fé porque causa 1 – dissociação do “ser” enquanto propriedade mais preciosa que Deus nos deu; 2 – negação da responsabilidade terrena; 3 – estabelecimento da dicotomia entre o ambiente da comunidade de fé e o ambiente secular. Mais à frente, no tópico (3.3) trabalharemos os pormenores que a teologia da cidadania tem em resposta às consequências deletérias desse afastamento da igreja frente à sociedade.

dependem diretamente de uma visão de mundo aceita pelos membros da comunidade’. Ao longo do período de racionalização social, as diretrizes normatizantes garantidas pela própria tradição perdem paulatinamente capacidade de aglutinação social, de maneira geral vão sendo substituídas pela ação comunicativa, fazendo com que a autoridade do sagrado seja substituída pela autoridade do consenso obtido dentro da comunidade”. LAGES, B. S., *Laicidade à brasileira*, p. 46.

²⁰⁶ “A secularização ocorreu apenas parcialmente; a influência religiosa na esfera pública não desapareceu e até mesmo aumentou em alguns casos. Contudo, o pluralismo religioso cresceu em praticamente todos os lugares, tanto através da diferenciação interna no Brasil como através da migração na Europa. O pluralismo, o respeito por outras opiniões e a negociação são elementos essenciais para uma sociedade democrática e seu discurso público.” von SINNER, R., *Teologia pública em debate: um olhar global*, p. 12.

²⁰⁷ SINNER, R., *Teologia pública em debate: um olhar global*, p. 12.

Por ora, é pertinente que de maneira breve, mas consistente, estabeleçamos ponderações e respostas satisfatórias às seguintes questões: a- o que é esfera pública?; b- como o discurso teológico chega à esfera pública?. Para refletir e tentar encontrar um caminho plausível utilizaremos majoritariamente o conceito de esfera pública de Jürgen Habermas e o conceito de público de David Tracy. Só após tais alicerces estabelecidos será possível responder à questão primeira – “qual o papel da teologia na sociedade contemporânea?”

Nós podemos dividir o pensamento habermasiano em dois momentos, sendo o primeiro Habermas um filósofo que entendia a esfera pública numa dimensão física de espaços de convivência e num tom majoritariamente europeu junto à sociedade burguesa. Esse primeiro Habermas não via um futuro para as religiões, uma influência ainda da tradição iluminista e eurocentrista o fazia entender que as religiões simplesmente sucumbiriam frente aos avanços da modernidade. Após o atentado terrorista do 11 de setembro, nos EUA, Habermas passa a repensar principalmente seu conceito de papel da religião na esfera pública, pois como algo fadado ao término poderia ser mola propulsora para tal ato? Após muitas críticas sobre sua noção de esfera pública, Habermas retorna à reflexão, agora inundado por novas possibilidades de esfera pública a partir das novas plataformas de mídia (internet)²⁰⁸ e movimentos sociais.²⁰⁹ Por fim, juntou-se em um diálogo histórico com o Joseph Ratzinger, e juntos pensaram sobre razão e religião²¹⁰ na contemporaneidade. Assim, dividimos Habermas em dois momentos.

²⁰⁸ “A generalização do espaço público é muito bem expressa pelas novas plataformas de mídia, em que qualquer indivíduo pode estar conectado lendo, escrevendo, ouvindo ou enxergando o debate público”. HABERMAS, J., *Direito e democracia*, p. 92. Talvez a principal mudança hermenêutica habermasiana tenha sido a não limitação do espaço pública ao espaço físico, a tecnologia nos possibilita hoje múltiplas esferas públicas. Sobre isso, LOSEKANN, C., *A esfera pública habermasiana, seus principais críticos e as possibilidades de uso desde conceito no contexto brasileiro*, p. 41. Afirma: “Em um segundo momento, mais atualizado da não de espaço público, há a ampliação desta noção, em que instâncias como espacialidade, composição estrutural e multiplicidade de esferas públicas são redimensionadas para compreender a complexa estrutura social”.

²⁰⁹ A principal crítica à esfera pública de Habermas era a ausência da importância da mulher na sociedade, isso foi percebido em muito por causa da multiplicação de textos que refletiam as demandas feministas. Em suma, o patriarcado não era uma força de influência apenas de foro familiar, mas era sim, uma influência em todo contexto social, pois as dinâmicas de poder eram majoritariamente inclinadas ao domínio masculino.

²¹⁰ “Pretendo propor que a secularização cultural e social seja entendida como um processo de aprendizagem dupla que obriga tanto as tradições do iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites. Quanto às sociedades pós-seculares, é preciso responder à

No primeiro Habermas vemos a esfera pública como fruto das novas dinâmicas sociais advindas da modernidade. O continente europeu é o centro efervescente da mudança estrutural do espaço público. Questões como desenvolvimento do mercantilismo e os espaços de convivência (bares, cafés, praças etc.) trazem ao público os costumes que antes eram relegados aos mais próximos pois o comércio é de necessidade comum, assim as trocas favoreciam os mercadores culturalmente e economicamente.

Essa sociedade burguesa²¹¹ enriqueceu a partir do conceito capitalista de mercado e passou a possibilitar a partir de seus filhos uma “geração literária”, esta que com oportunidade de formação acadêmica passou a utilizar o ensino formal para pressionar o Estado almejando melhores condições jurídicas, econômicas e sociais.

Questões como a propriedade privada e as liberdades básicas de contrato e de empreendimento passaram pelo debate público antes de serem definidas. As novas leis, baseadas na igualdade e na liberdade, refletiam aquelas do livre mercado, em que o preço, a oferta e a procura escapam à influência individual, mas dependem de iniciativas privadas. O princípio da igualdade, determinante tanto para a nova configuração do Estado quanto para essa esfera pública de leitores e de proprietários, ancorava-se no pressuposto de que qualquer um poderia se tornar um burguês e, por extensão, um cidadão politicamente influente.²¹²

Já o segundo Habermas, supera as tradições iluministas que acreditava na derrocada da religião e passa a chamar essa sociedade pós-iluminista de sociedade pós-secular.²¹³ A sociedade iluminista encantava-se com seus filósofos, estes reproduziam

pergunta: quais orientações cognitivas e expectativas normativas o estado liberal precisa exigir de seus cidadãos crentes e não crentes no relacionamento mútuo”. HABERMAS, J.; RATZINGER, J. *Dialética da secularização*, p. 25-26.

²¹¹ Segundo Habermas, “A esfera pública burguesa pode ser entendida, antes de mais nada, como a esfera de pessoas privadas que se reúnem em um público. Elas reivindicam imediatamente a esfera pública, regulamentada pela autoridade, contra o próprio poder público, de modo a debater com ele as regras universais das relações vigentes na esfera da circulação de mercadorias e do trabalho social – essencialmente privatizada, mas publicamente relevante”. HABERMAS, J., *Mudança estrutural na esfera pública*, p. 135.

²¹² JACOBSEN, E., *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública*, p. 67.

²¹³ “A expressão pós-secular foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes. Na sociedade pós-secular impõe-se a ideia de que a modernização da consciência pública abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como

“uma mensagem profética” de que o avanço da ciência e da técnica supririam as necessidades humanas. Contudo, isso não ocorreu, na verdade, só geraram mais “deuses”, e o fim da fé profetizado pelos iluministas se revelou fracassado, pois não só o cristianismo, mas as religiões de maneira geral têm crescido de maneira constante. Falar de um conceito pós-secular é compreender que a religião não somente sobreviverá, mas manterá um papel importante na promoção de sentido e orientação moral.²¹⁴

O estado secular não pode mais construir sua legitimação sobre bases metafísicas ou religiosas, pensa Habermas, porque seus cidadãos não são mais religiosos no seu conjunto, são plurais quanto à cosmovisão e somente uma fundamentação neutra quanto à cosmovisão pode ser aceita por todos. Os cidadãos religiosos devem aceitar tal situação plural, em atitude aberta ao diálogo e à pluralidade e não fundamentalista. Essa última pretenderia inferir exigências legislativas de modo imediato, a partir de uma leitura literal dos textos sagrados. O Estado, por sua vez não, pode exigir dos cidadãos religiosos algo que seja incompatível com sua fé.²¹⁵

Para Habermas, na atual estrutura da sociedade moderna não há espaços para intolerâncias, sejam elas vindas do Estado, da sociedade secular ou da sociedade religiosa. Nossa sociedade contemporânea é plural e dinâmica, e a intolerância, seja ela de qual direção venha, é improdutiva e oprime o direito de exercício da ação comunicativa no espaço público. O Estado democrático de direito deve ser garantidor das liberdades de expressão religiosa e não religiosa, assim haverá um equilíbrio e possibilidade de busca do bem comum, em que todos possam contribuir a partir de suas esferas de atuação pública e privada, esse é um exercício de civilidade e cidadania.²¹⁶

profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem, em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem complementar, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública”. HABERMAS, J., *Entre naturalismo e religião*, p. 137. Provavelmente a primeira vez que Jürgen Habermas utiliza-se do termo “sociedade pós-secular” foi no ano de 2001. Pronunciava o seu discurso intitulado *Crer e saber*, quando ganhava o Prêmio da Paz, pela associação das livrarias alemãs, um pequeno tempo após a atentado de 11 de setembro em Nova Iorque.

²¹⁴ LUCHI, J. P., *O lugar das religiões numa sociedade pós-secular*, p. 90. As comunidades a qual Habermas se refere são racionais, estas não tentam impor suas doutrinas com violência, entendem que estão inseridas em uma sociedade moderna e precisam se pôr como instituições (atores sociais) de seu tempo.

²¹⁵ LUCHI, J. P., *O lugar das religiões numa sociedade pós-secular*, p. 91-92

²¹⁶ “A sociedade moderna vivenciada no Estado liberal proporciona a concepção da expressão pós-secular. Espera-se que a partir da liberdade proporcionada pelo Estado, as religiões compreendam seu papel funcional na sociedade como um todo, engajando-se na esfera pública. Esse processo não é

Respondendo o primeiro questionamento, sobre o que é a esfera pública habermasiana, podemos dizer é o espaço 1- democrático; 2- plural e 3- tolerante em que o poder civil, as instituições sociais e políticas (atores sociais) confrontam-se na dinâmica do convívio social. Por fim, Habermas define instancias a serem seguidas para que a religião tenha um papel positivo na esfera pública. Apesar de em nosso texto nós falarmos de maneira abrangente utilizando a palavra religião, nossa intenção aqui é subentender que a fé cristã está incluída em uma categoria maior no âmbito da esfera pública, no caso, nossa categoria maior é a da religião. Caso no exercício reflexivo da leitura não consigamos aceitar esse enquadramento que nos é dado pela própria sociedade, já fracassaríamos na visão habermasiana de papel social da religião na esfera pública, pois tamparíamos para si um pressuposto de privilégio, assim impedido o diálogo justo e igualitário, próprio da ação comunicativa para o bem comum.

Só uma cidadania marcada pela tolerância evita uma luta política de grupos religiosos – ou científicos – por privilégios. Em linhas gerais, a tolerância entre indivíduos e instituições – como a eclesiástica e o Estado liberal – matizam a cosmovisão e a axiologia de cada cidadão ou instituição numa fragmentação crescente. A tolerância finca suas raízes na tradição democrática liberal ao equacionar igualdade social e liberdade individual. Tradição que valoriza o pluralismo e um convívio com o dissenso tanto entre crentes quanto entre estes não-crentes.²¹⁷

Respondendo à questão de como o discurso teológico chega à esfera pública, seguimos com as instancias necessárias habermasianas: 1 – As religiões precisam assimilar cognitivamente o encontro com os diferentes, seja religioso ou não. Não pode haver possibilidade de uma religião estatal ou dominante, independentemente de sua maioria numérica, o que importa é a liberdade e atuação cidadã no espaço público. 2 – As religiões precisam adaptar-se à autoridade da ciência, essa sim, detêm o monopólio do conhecimento objetivo do ser humano. 3 – As religiões precisam adaptar-se ao Estado democrático de direito, não se pode em nome de uma moral religiosa impedir o

independente, as instituições religiosas são formadas de sujeitos comunicativos; antes mesmo de essas pessoas integrarem qualquer função na esfera pública, eles são cidadãos”. LAGES, B. S., *Laicidade à brasileira*, p. 45.

²¹⁷ BARREIRA, M. M., *Uma proposta de redescritção neopragmática do religioso da “sociedade pós-secular”*, p. 136.

exercício de cidadania de outra pessoa, pois é um direito garantido constitucionalmente.²¹⁸

Após definirmos qual é o papel da religião em Jürgen Habermas, vamos agora refletir sobre os públicos teológicos de David Tracy²¹⁹, na tentativa de, pelo menos, delimitarmos o que venha a ser uma teologia da cidadania. A teologia no espaço público tem pelo menos dois parceiros identificados para poder dialogar, a saber: a sociedade e o Estado.²²⁰ Num primeiro olhar, é possível interpretar que existem limitações fundamentais quanto as possibilidades de interação da teologia pública, isso pode se dar, caso não se perceba que ao falarmos de sociedade estamos falando de todo o universo complexo que compõem a sociedade moderna. De igual modo, ao falarmos de Estado estamos nos referindo ao seu duplo caráter, sendo eles o objetivo e o sistêmico. Por essas questões, isso não significa dizer que só temos possibilidades de reflexão sobre essas instâncias sociais (sociedade e Estado), porque elas por si só já nos trazem o horizonte muito amplo para atuação da teologia pública, mas aqui, é bem verdade que a cidadania encontra mais conforto e carência para ser desenvolvida.

Em princípio, sociedade e academia não são relações ou públicos puramente exteriores para o teólogo responsável. De fato, o processo de socialização também assegurará que eles não sejam meramente exteriores às atitudes de qualquer teólogo. Se os teólogos partilharem uma compreensão similar de igreja como realidade tanto sociológica quanto teológica, é provável que eles também reconheçam duas outras necessidades. Primeiro, eles devem explicar as estruturas básicas de plausibilidade de todos os três públicos mediante a formulação de argumentos de plausibilidade e critérios de adequação como um modelo teológico geral para discussões abalizadas sobre conflitos aparentemente ou reais a respeito de questões particulares. Segundo, eles devem dar continuidade ou recuperar os recursos clássicos da tradição da igreja em aplicações genuinamente novas para o dia de hoje.²²¹

²¹⁸ HABERMAS, J., *Fé e saber*, p. 7.

²¹⁹ Segundo Caldas, “David Tracy é um teólogo católico estadunidense. Doutorou-se em teologia pela pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. A maior parte de sua carreira acadêmica e docente tem sido na Faculdade de Teologia da Universidade de Chicago. Conforme já mencionado, ele utilizou a expressão teologia pública praticamente ao mesmo tempo que Martin Marty o fez, em 1974. A principal contribuição de Tracy para a reflexão em torno da teologia pública é o seu livro *The analogical imagination*”. CALDAS, C., Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil, p. 37.

²²⁰ SINNER, R., *Teologia pública*, p. 31-32.

²²¹ TRACY, D., *A imaginação analógica*, p. 71.

Especificamente, em Tracy, os públicos aos quais o teólogo se dirige são: a acadêmica, a sociedade e a igreja.²²² Em cada momento expressivo do teólogo e da teóloga, eles de alguma maneira se direcionam a esses públicos, reivindicando para si um palco de atuação no espaço público.²²³ Segundo von Sinner, um outro público que pode ser incluído é a economia²²⁴, seja no âmbito privado, seja no âmbito público, essa visão de economia como público da teologia pública ainda não tem grande relevância no contexto brasileiro, mas já é lugar comum no contexto norte-americano, por exemplo.²²⁵

Como foi percebido no capítulo (2), teologia e espaço público são magneticamente atraídos, assim como Cristo tem sua missão junto ao mundo, a Igreja tem sua missão na sociedade, por consequência, a língua falada nessa missão é a teológica. Neste sentido, a sociedade torna-se um elemento da teologia redescoberto, pois fazemos uma teologia olhando para ela e a partir dela. No passado, Jesus tinha por hábito a utilização de parábolas para expressar verdades espirituais e factuais, falava um linguajar do povo do campo, com elementos agrários como terra, semente, ovelha, trabalho e peixe. Além disso fazia curas, milagre e multiplicava pães e peixes. Todo esse conjunto didático pedagógico era teologicamente alcançável pelos mais humildes, porque Jesus tinha um discurso teológico que preenchia demandas espirituais e sociais. Não seremos forçosos ao afirmar uma cristologia pública, mas não podemos negar elementos em comum na atividade fim dos discursos.

Todo teólogo ou teóloga em sua trajetória de vida pode se encontrar conjunturalmente ou estruturalmente com os três públicos teológicos já citados anteriormente. Falamos de um encontro conjuntural quando fatores externos podem levá-lo a esses públicos, como uma mudança de lei imposta pelo Estado, ou um acontecimento relevante na sociedade que demande novas reflexões teológicas

²²² TRACY, D., *A imaginação analógica*, p. 19-72.

²²³ Segundo von Sinner, “ao descrever os diferentes públicos, i. e., plateias às quais o teólogo responde, Tracy refere-se explicitamente aos textos de Marty sobre religião pública e teologia pública. Ele fala da sociedade, da academia e da igreja. A sociedade é, além disso, subdividida em três âmbitos: a estrutura tecnoeconômica, a comunidade política e a cultura”. von SINNER, R., *Teologia pública no âmbito global*, p. 29.

²²⁴ SINNER, R., *Teologia pública*, p. 31.

²²⁵ Essa leitura de Sinner sobre a inclusão da economia como público teológico é uma leitura de Stackhouse, especificamente em seu texto *Authentic religious public*, 2007.

propositivas. Quando falamos de uma condução estrutural, isso tem a ver com a própria interação do teólogo com o espaço público e consigo mesmo, são orientados por princípios valorativos, geralmente da sua própria interpretação da fé cristã, mas também podem ter vínculos com seus círculos sociais íntimos. Um exemplo são os teólogos de diferentes denominações que superam suas diferenças hermenêuticas em busca do bem comum.

A teologia é, de fato, um termo genérico, não para uma única disciplina, mas para três: teologia fundamental, teologia sistemática e teologia prática. Cada uma dessas disciplinas necessita critérios de adequação explícitos. Cada uma delas tem a ver com todos os três públicos. Cada uma está irrevogavelmente implicada em pretensões a sentido de verdade. Cada uma é, de fato, determinada pelo impulso incessante na direção da pluralidade genuína de e para todos os três públicos.²²⁶

Para Tracy, a teologia fundamental está para a academia, a teologia sistemática está para a igreja e a teologia prática está para a sociedade. É sabido que com as dinâmicas multifacetadas da vida social, nós não conseguimos compartimentar a nossa vida em caixas herméticas de pensamento e propósito, nossas interdiscursividades nos fazem flutuar sobre essas três direções da teologia na maior parte do tempo. Por isso, chamar algo de teologia pode significar tudo e nada, pois como constatou Tracy, o termo ‘teologia é genérico’ quando não conseguimos estabelecer o “quem fala”, “como falar” e “para quem essa fala” é direcionada. Em suma, sua sistematização dos públicos nos é muito pertinente, pois coaduna com a noção de esfera pública habermasiana, ambos têm conceitos que nos auxiliam na construção de uma teologia entendida como cidadã.

Para não deixarmos pontas soltas nesse tópico, acreditamos que um diálogo introdutório entre as percepções de von Sinner, David Tracy e Jürgen Habermas nos conduzam a um lugar comum sobre o papel da religião na sociedade contemporânea, dentre as aproximações e distanciamentos acreditamos que a busca do bem comum é o que une o pensamento dos três pesquisadores. Esclarecendo qual o papel da religião cristã na sociedade como um todo, nos surgem novos desafios e duas questões já se evidenciam nesse horizonte: sabendo que a teologia busca o bem comum, como e em

²²⁶ TRACY, D., *A imaginação analógica*, p. 72.

que medida se dá o diálogo com a esfera pública? Outra pergunta é, como organizarmos sistematicamente as contribuições da teologia da cidadania na esfera pública? Tais questões serão mais bem trabalhadas nos próximos tópicos (3.2) e (3.3).

3.2

Teologia em diálogo com a esfera pública

Nesta parte trabalharemos a teologia política como um campo de estudo complexo, com muitas abordagens e interpretações. No contexto brasileiro, é consenso que a religião, principalmente o cristianismo, tem uma grande influência na política. podemos perceber que a religião está presente tanto nas instituições sociais quanto na escolha de políticos profissionais. A fé é um elemento importante na sociedade e não pode ser ignorada em análises políticas. A teologia também não pode ser pensada sem levar em consideração a estrutura social complexa. Veremos no pensamento de Lefort, como ele nos alerta sobre a importância de entender a relação entre a sociedade e a fé. A questão de como nomear este campo de estudo, seja como 'política e teologia pública brasileira', 'religião e política à brasileira' ou 'teologia política à brasileira', pode ser mais aprofundada em pesquisas futuras.

Outro fato relevante é a relação entre democracia e religião no contexto brasileiro, especificamente sobre o papel do cristianismo e dos evangélicos. Após o término da Segunda Guerra Mundial, o Brasil passou por um período de efervescência política ideológica e teológica, coincidindo também com o período conhecido como Guerra Fria. A Igreja Católica, que sempre foi a maioria na população brasileira, passou a ter um olhar horizontal, ou seja, um olhar privilegiado aos pobres, deixando um alívio de poder que foi aproveitado pelos evangélicos

Também abordaremos a história e as consequências do protestantismo de missão no Brasil. É possível argumentar que o protestantismo de missão foi influenciado pela ideologia liberal e pelo individualismo do capitalismo, o que acarretou na exacerbação do moralismo e à falta de reflexão teológica sobre as tensões políticas, sociais e democráticas da sociedade brasileira. Veremos uma metáfora para ilustrar a insuficiência eclesiológica da igreja, comparando o desenvolvimento da nossa

eclesiologia a uma planta transplantada de outro solo que não é o original nem é uma espécie nativa. Por fim, faremos apontamentos sobre o “movimento Gospel” como um exemplo contemporâneo desse problema.

3.2.1

Fé em diálogo com a política

A teologia em diálogo com a política ou a teologia política podem ser encaradas como um campo de estudo, pois existem inúmeras abordagens e empregos dos conceitos na modernidade. Esta variedade polissêmica aponta para uma complexidade, inclusive abordada por outras áreas do saber para além da teologia, como a filosofia, sociologia, antropologia e a própria ciência política. À medida em que desenrola-se a trama desse campo de pesquisa percebe-se o esgarçamento de percepções e construções de pretensões de verdade, mesmo se falarmos de um modelo “à brasileira”. O que de certa maneira inclina-se para uma não conceituação unívoca do que venha ser a fé em diálogo com a política. Nossa pretensão é estabelecer caminhos possíveis nesse horizonte a partir dos já citados pressupostos alcançados no tópico anterior (3.1) sobre o papel da religião na sociedade contemporânea.

O que há de consenso em nosso contexto brasileiro é que a religião, majoritariamente representada pelo cristianismo sempre teve grande influência no contexto político brasileiro.²²⁷ Ainda no período moderno a religião se faz presente, seja como ator social (instituições), seja elegendo políticos profissionais. Essas questões capilarizam a fé no tecido social, fazendo com que fique inviável desassociar a representatividade política da sociedade sem pensar em conjunto suas premissas de crença e religião.

diz respeito à elaboração de uma forma política – em virtude da qual são fixadas a natureza e a representação do poder, a natureza e a representação da divisão social,

²²⁷ Segundo Lages, “o Brasil de maneira geral recebeu muita influência do catolicismo romano, pois desde a sua descoberta foi colonizado por professantes dessa fé. A partir desse fato observa-se que as estruturas sociais e estatais partilhavam inclinações religiosas, até porque, o país viveu boa parte de sua história dentro do regime do padroado, nesse período havia um acordo entre o Vaticano e a Coroa portuguesa, em que um legitimava a ação do outro no território brasileiro”. LAGES, B. S., *Laicidade à brasileira*, p. 6.

(divisão de classes e grupos) e, simultaneamente, são agenciadas as dimensões de uma experiência do mundo – e o que diz respeito à elaboração de uma forma religiosa – em virtude da qual o visível atesta uma profundidade, os vivos são designados por meio da relação com os mortos, a fala dos homens encontra sua garantia em um acordo primordial, os direitos e os deveres são formulados em referência a uma lei originária.²²⁸

O pensamento de Lefort nos chama a atenção pelo seu alerta, de que não é prudente tentar pensar a sociedade sem o elemento religioso que a compõem. Toda análise que incorrer nesse equívoco será fada há limitação analítica. Esse alerta pode ser entendido como bilateral por nós, teólogos, pois da mesma maneira que não é inteligente pensar a sociedade sem pensar sua fé, também não é o melhor caminho pensar uma teologia que se direciona ao espaço público sem levar em consideração a complexa estrutura social.

Qual seria o melhor caminho a se definir, ‘política e teologia pública brasileira’, ‘religião e política à brasileira’ ou ‘teologia política à brasileira’? Reconhecemos que essa questão pode ser mais aprofundada em pesquisas futuras, inclusive temos bastante interesse, mas no momento acreditamos que a nomenclatura e os postulados que podem acompanhar a semântica das palavras não são nossa prioridade agora, nossa preocupação maior é o diálogo possível com a teologia. Para tanto, seguiremos abaixo no caminho de primeiro estabelecer algumas conceituações pertinentes quanto a política e a teologia.

Numa visão latino-americana, Panotto afirma que:

Isso implica vários elementos a considerar: reconhecer a pluralidade de discursos e identidades em nossos contextos, questionar paradigmas unidimensionais (se politicamente como o religioso), a partir de experiências individuais, social e corporal dos crentes e comunidades religiosas, destacam a contingência de toda construção teológica, entre outros. Como dissemos na seção anterior: falar da pluralidade do religioso como contribuição para a construção de um espaço democrático implica uma epistemologia teológica que reconhece a contingência de todo discurso de fé e que em seu tempo promove a sensibilidade à diferença e à alteridade que atravessam nossas sociedades; aqui, inclusive, a dimensão pastoral do teológico, em sua capacidade inclusiva.²²⁹

²²⁸ LEFORT, C., *Pensando o político*, p. 259.

²²⁹ PANOTTO, N., *Religión e incidencia política*, p. 18.

Na perspectiva de Panotto, vemos que elementos como pluralidade e democracia são questões fundamentais para o diálogo entre fé e política. No autor a pluralidade tem mão dupla, no primeiro sentido faz referência aos diversos cristianismos que habitam a América-Latina. Já não é novidade a crescente pulverização hermenêutica cristã, sendo então, inviável afirmar um cristianismo puro ou monolítico, mesmo dentro das principais denominações existem uma pluralidade de experiências distintas. Numa segunda perspectiva, o autor fala da pluralidade de individualidades na sociedade complexa latino-americana. Principalmente, segundo o autor devemos ter um olhar especial às minorias e grupos identitários marginalizados, pois estes não conseguem imposição social pelo fato de serem minorias, assim têm dificuldades em defesa de suas aspirações políticas. Finalizando a visão do autor, sobre a democracia vemos que ela é o sistema político que melhor possibilita a ação plural da teologia no espaço público, por isso, Panotto destaca a importância da pluralidade e da democracia para a ação política da teologia.

Numa visão mais atualizada do contexto brasileiro temos as percepções de Magali Cunha:

A relação entre religião e política não é nova e sempre existiu. A questão que se coloca no tempo presente é como se dá a relação de fronteira entre a religião e a política, entre o público e o privado. O estado laico é uma construção; a laicidade do Estado é um processo. Não existem Estados totalmente laicos, como não existem Estados totalmente democráticos. Assim como a democracia é um processo de construção social e política, o Estado laico também é. O Estado brasileiro não nasceu laico, não é totalmente laico e vive um processo de laicização.²³⁰

As ponderações feitas pela autora são, em grande medida uma crítica ao papel político exercido pelos cristãos no atual contexto político brasileiro. As críticas são tanto para evangélicos quanto católicos, segundo a autora bandeiras como fundamentalismo e o neoconservadorismo²³¹ são orientações ideológicas da ampla

²³⁰ CUNHA, M. N., *Entre dúvidas e perplexidades*, p. 108.

²³¹ “Historiadores do protestantismo brasileiro têm destacado frequentemente que forças conservadoras sempre estiveram presentes nas igrejas implantadas no Brasil. Este conservadorismo, em sua expressão religiosa, inspirava-se na teologia dos avivamentos norte-americanos, especialmente naquele ocorrido no século XIX que, sob forte influência do metodismo e do movimento de santidade (*holiness*), identificava-se com o anti-catolicismo, o perfeccionismo e o conservadorismo. Os missionários que vieram para este país, além de trazerem consigo esta teologia, transportaram para cá também o

maioria daqueles que utilizam a fé como alavanca para a política profissional. Em especial, nos últimos anos os pentecostais são os que mais tem buscado presença na política profissional. Como alertado na citação, tanto a democracia quando a laicidade são processos inacabados em qualquer sociedade, entretanto, quando a maioria (de cristãos) tenta impor suas verdades fundamentalistas uma parcela da sociedade torna-se desamparada, era esperado que os parlamentares cristãos da Frente Parlamentar Evangélica²³² ou Frente Parlamentar Católica Mista²³³ buscassem interesses mais virtuosos e condizentes com o Reino. No entanto, não é isso tem ocorrido na atualidade.

Agora, sobre uma visão específica sobre os pentecostais, esses que são os que mais tem tido aproximação com a política profissional vemos:

Frente à política, o pentecostalismo tem adotado concretamente, ao longo do seu percurso histórico as seguintes atitudes: 1) Pentecostalismo apolítico. Este marcou as primeiras décadas do pentecostalismo brasileiro, com a demonização da política, concebendo-a como dimensão profana. Vem daí o dito: crente não se mete em política. Certamente contribui para essa postura sea escatologia dispensacionalista e escapista, de quem apenas espera o fim do mundo e a *parousia*, restando apenas o quietismo religioso em relação às questões políticas e sociais. 2) Pentecostalismo político. Este teve início praticamente na década de 80 com a participação pentecostal, inclusive elegendo vários deputados estaduais e federais. Esta tendência prevalece atualmente com expressiva presença pentecostal na esfera política, por meio da chamada bancada

divisionismo denominacionalista típico do ambiente estadunidense”. ROSA, W. P., *No fio da navalha*, p. 13.

²³² “A bancada evangélica, que indubitavelmente marca uma nova presença na cena pública nacional, dá visibilidade às igrejas evangélicas, mas ainda não se mostrou capaz de orientar com eficácia e legitimidade nenhuma mudança de rota nos rumos do Brasil. O Congresso Nacional é o palco onde o segundo maior grupo religioso do país se exhibe e busca reconhecimento, mas é também uma escola onde os recém-chegados representantes dessas igrejas aprendem com seus pares não religiosos, às vezes com muita dificuldade, as lições do jogo político-partidário, no qual a urna democrática se sobrepõe ao altar dos deuses, no qual os acordos e as negociações, e mesmo o duvidoso toma lá dá cá, são regidos por interesses e códigos alheios às palavras de livros sagrados, no qual o fazer da lei dispensa a revelação divina e a unção religiosa”. PRANDI, R.; SANTOS, R. W., *Quem tem medo da bancada evangélica?*, p. 210.

²³³ “A Igreja Católica tem participado ativamente da vida política brasileira, sua história e relações com o Estado brasileiro acompanham a própria história do Brasil, desde 1500, e o que marca essa legitimidade religiosa e política é o resultado de um longo processo, iniciado ainda no período colonial, quando da promoção de um modelo de catolicismo conhecido como cristandade, onde a Igreja era uma instituição subordinada ao Estado e a religião oficial funcionava como instrumento de dominação social, política e cultural. Atualmente, através da Frente Parlamentar Mista Católico Apostólico Romana, ela ainda possui grande força e influência no legislativo federal, juntamente com outras frentes parlamentares de bases religiosas cristãs, uma vez que “dispõe de força suficiente para impedir que projetos referentes ao aborto ou aos direitos civis de homossexuais sejam aprovados no Congresso, ou seja, conseguem barrar projetos que são contrários aos princípios cristãos”. FARDIN, D. V., *Religião na câmara dos deputados*, p. 29.

evangélica. Essa presença é caracterizada pela atuação pautada em torno de questões morais tais como aborto, sexualidade, família etc.²³⁴

Para Albano a inserção dos pentecostais se dá em duas fases, uma primeira de negação e demonização e uma segunda com o rompimento desses paradigmas estabelecidos. Esse período é muito importante para os pentecostais porque é o momento da “terceira onda”²³⁵ de pentecostais no Brasil, muito marcado pelo mediatismo e milagres televisivos, de outro lado, temos um período de ascensão econômica da classe média, estabilização do câmbio com o plano real e estímulo da inserção da mulher no mercado de trabalho por causa do neopentecostalismo. Todo esse caldeirão fomentou um interesse pela desprivatização dos pentecostais. O problema é que suas pautas políticas de acordo com o autor ainda são, em grande medida do tempo em que limitavam à expressão provada da sua fé. Não há uma real preocupação com o bem comum, somente uma releitura de suas doutrinas aplicadas ao Estado democrático de direito. Essa maneira de publicizar a teologia achata qualquer pensamento plural e de agregação da sociedade como um todo, afirma Albano.

Em Eneida Jacobsen, nós vemos uma visão do diálogo entre a teologia e a política a partir de Habermas:

O mundo da vida, por si só, no entanto, já não é mais capaz de assegurar a integração social como ainda lhe era possível em sociedades antigas fundadas em um sistema total de crenças e relações de autoridade em grande medida inabalável. Em sociedades pluralistas, onde convicções particulares não são compartilhadas por todas as pessoas, o risco do dissenso constitui uma ameaça constante a uma ordem política que se pretenda fundada na ação comunicativa. Diante desse problema, Habermas afirma a centralidade do direito moderno como instância capaz de arbitrar entre as diversas concepções particulares sem privilegiar uma delas em específico. Além de assegurar a integração social por meio da juridificação de conflitos antes resolvidos com base no costume e valores comuns, o direito possibilita a intermediação entre, de um lado, a ação comunicativa e, de outro, a ação estratégica. Essa intermediação ocorre à medida que o sistema é submetido ao escrutínio da ação comunicativa concretizada em

²³⁴ ALBANO, F., *A ação do Espírito no mundo*, p. 173.

²³⁵ “A partir de um recorte histórico-institucional, a ideia inicialmente exposta por Paul Freston no Brasil – já que nos Estados Unidos tanto a metáfora marinha quanto o conceito neopentecostal já eram conhecidos – ganha novo fôlego com a utilização da expressão “neopentecostal”, utilizada por inúmeros estudiosos do Pentecostalismo no Brasil, especificamente para se referir às igrejas da terceira onda, nascidas a partir da década de 1970, e que teriam como características básicas – apesar da falta de homogeneidade – posturas menos sectárias e ascéticas, uma postura mais liberal e tendências a investir em atividades extra-igreja, quando comparadas com suas antecessoras do Pentecostalismo clássico e do Deuteropentecostalismo”. MORAES, G. L., *Neopentecostalismo*, p. 2.

resoluções que institucionalizam juridicamente os mercados e as organizações burocráticas.²³⁶

A compreensão da autora nos revela que em sociedades modernas a complexidade de suas estruturas não nos permite fundamentarmos a organização social a partir dos sistemas de crenças e valores, como em sociedades mais simples, por exemplo tribos indígenas. Isto posto, fica uma problemática evidente, como conciliar as diferentes demandas de uma sociedade complexa e plural se os sistemas de crenças e valores não conseguem abarcar toda diversidade presente nessa sociedade moderna? A resposta é objetiva e democrática, o Estado passa a ser o fiel da balança. A partir do nosso contrato social, em que outorgamos representatividade de maneira democrática os julgamentos do certo e errado passam a ser norteadas por um ente estabelecido por nós mesmos e que deve buscar o bem comum. Nesse sentido, tentar fazer com que costumes religiosos tornem-se princípios Estatais feriria o princípio democrático.

Após analisarmos a visão do diálogo entre a fé e a política em nosso contexto podemos enumerar alguns princípios quem devem ser respeitados para que esse diálogo aconteça de maneira democrática e dialogal. Questões como pluralidade e bem comum são princípios positivos e que devem nos nortear na tentativa de uma teologia pública voltada à cidadania, já a questão do fundamentalismo parece ser o problema mais complexo que enfrentamos quando tentamos dialogar a fé com a política à brasileira.²³⁷ Esse caldeirão efervescente carece de uma linguagem performática comum a todos, um caminho que permita não uma fala uníssona, mas uma fala que pelo menos seja compreendida por todos os atores políticos e que facilite a tradução da linguagem religiosa numa linguagem humana.

²³⁶ JACOBSEN, E., *Teologia e teoria política*, p. 73.

²³⁷ “torna-se uma urgência oferecer um entendimento e contribuir para a construção de uma nova alternativa ao poder dominante, que se trasveste de aspectos religiosos, sensíveis a grande parte da população (que no caso do Brasil é maciçamente cristã), mas que investe em um status de domínio e de opressão. É algo totalmente incoerente e que se afasta totalmente da proposta do Evangelho, por seus princípios, e daquilo que se entende como papel da religião/igreja na sociedade, em sua dimensão pública”. KUZMA, C. A., *A urgência de uma teologia política*, p. 85.

3.2.2

Fé em diálogo com a democracia

Falar de democracia no contexto brasileiro é, em muitos sentidos, afirmar que ainda estamos aprendendo! Com essa afirmação não buscamos nenhum subterfúgio retórico ou distanciamento do objeto analisado, já que, muitos dos nossos familiares e professores viveram, ou melhor, sobreviveram aos anos que antecederam a redemocratização. Sabemos que o Brasil não foi “descoberto” a partir da Ditadura Militar, mas temos consciência de que o século XX foi transformador e traumático para a sociedade brasileira, bem como para a sua teologia. Por isso, ao falarmos de fé e democracia acreditamos ser pertinente uma atenção ao papel democrático do cristianismo nesse período. Devido a enormidade de ponderações, escolhemos por caminho metodológico focarmos no papel dos evangélicos, estes que em nossa percepção histórica foram os que mais se aproximaram do poder junto ao Estado, aliando conservadorismo religioso e repressão estatal, nesse período foram feitas escolhas que vivenciamos as suas consequências até hoje.

Logo após o término da Segunda Guerra Mundial, passamos para uma nova modalidade de conflitos internacionais conhecido como Guerra Fria, de 1947 até 1991. Esse foi um grande período de efervescência mundial, conflitos abertos e velados, revoluções armadas, ditaduras de ambos os espectros e teologias, principalmente a teologia da libertação eclodia no mundo dito moderno. A população mal havia se reerguido das grandes chagas da segunda guerra e já se entrincheirava numa guerra política/ideológica protagonizada pelo capitalismo norte-americano versus o socialismo soviético.

Historicamente, o Brasil sempre foi um país maciçamente cristão, muito por causa do seu modelo colonial, em que a religião era instrumentalizada para acimentar um modelo social apazível à Coroa Portuguesa. Até hoje a Igreja Católica ainda é maioria da população brasileira, mas com certeza seu engajamento com as elites do Estado e das instituições civis foi sendo deixada de lado, já em meados da metade do século XX. O evento histórico que abriu convidativamente as portas para uma mudança estrutural no catolicismo foi o Concílio Vaticano II, de 1962 até 1965. Assim, a Igreja

Católica de, sobremaneira, na América Latina passou a ter um olhar horizontal, as pessoas passaram a ser a preocupação maior. Essa decisão acabou deixando um vácuo de poder que rapidamente foi aproveitado pelos evangélicos, agora estes que se sentiam perseguidos, passarão a ser perseguidores.

Vale ressaltar que o surgimento das Federações de Igrejas Evangélicas no Continente pode ser visto nas primeiras décadas do século XX. São consequência direta das decisões políticas do Comitê de Cooperação para a América-Latina. Este que tomou corpo após a Conferência Pan-Americana de Missões (Panamá-1916). Evento que é merecidamente bem trabalhado pelos teólogos da libertação, mas que infelizmente é quase esquecido pelos teólogos evangélicos brasileiros.²³⁸

Logo no início da década de cinquenta, no Brasil, surgem missionários oriundos da Europa e América do Norte. Temos que destacar dentre muitos, Richard Shaull, um dos ícones do movimento ecumênico, missionário norte-americano muito identificado com as lutas dos menos favorecidos. Shaull, era um teólogo presbiteriano reconhecidamente ecumênico, além do Brasil também foi missionário na Colômbia, Peru, Uruguai e México. No Brasil atuou como professor do seminário Presbiteriano do Sul, Campinas, e foi grande influência nos movimentos jovens da época. É atribuído a ele ser um dos precursores da “teologia da revolução” e um dos fertilizantes que deram origem à grande floresta pulsante da teologia da libertação.

Há homens que veem mais longe que os outros e apontam para horizontes novos. Um deles foi Richard Shaull, missionário norte-americano. Estrangeiro, ele nos entendeu, melhor que nós mesmos, e nos revelou o nosso destino. Identificou-se com a América Latina e assumiu-a como sua pátria. Tornou-se um profeta, e toda uma geração de estudantes universitários, seminaristas, jovens e leigos comprometidos com o destino do nosso continente foi marcada pelo seu pensamento e pelos seus atos. (...) naqueles anos, meados da década de 50, antes do Concílio Vaticano II, início da década de 60, antes de qualquer coisa que se parecesse com Teologia da Libertação, antes das Comunidades Eclesiais de Base, as palavras de Shaull eram profecias, visões de futuros ainda não nascidos.²³⁹

Em um olhar histórico, as igrejas protestantes europeias não foram seduzidas pelo poder latino-americano como as brasileiras. Ao contrário, logo após a Segunda

²³⁸ FILHO, J. B., *ISAL e seu contexto*, p. 20.

²³⁹ ALVES, R., *Quase uma apresentação*, p. 13-14.

Guerra assumiram uma postura conjunta com os povos que viviam periféricamente ao capitalismo, no Terceiro Mundo. Essa articulação em muito se deu pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI). Esses ajuntamos fortificaram e aglutinaram pensadores dentro e fora do cristianismo, muitas das bases ideológicas oriundas desse contexto deram origem ao que chamamos de protestantismo histórico no Brasil e na América-latina. Os patrocínios recebidos pelo CMI foram o pontapé inicial para uma mudança hermenêutica das igrejas brasileiras quanto a preocupação com questões sociais, no ano de 1954, em Evaston, Illinois o CMI já oficializava sua preocupação com as chamadas “rápidas transformações sociais” oriundas do pós-guerra. Como reflexo a esses estímulos, no ano de 1961 foi criada a Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade, posteriormente conhecida como ISAL.²⁴⁰

Seguindo o desenrolar dos acontecimentos, em 1955 a Confederação Evangélica Brasileira (CEB), convoca de maneira não oficial consultas sobre o papel da Igreja e sua responsabilidade social. Comissões especiais foram organizadas: formação de lideranças eclesiais para o trabalho social; incremento de programas de

²⁴⁰ FILHO, J. B., *ISAL e seu contexto*, p. 22. ISAL significa Igreja e Sociedade na América Latina. Ainda no pensamento de Filho, “falar de ISAL é contar a história de um tempo e de pessoas que decidiram ser fiéis a este tempo, movidas pela indignação ética e pela solidariedade, ambas nascidas no terreno de sua fé cristã e protestante. É falar também de uma utopia histórica de que as nações latino-americanas pudessem sair de sua condição servil e coadjuvante para se tornarem nações soberanas, igualitárias e democráticas. [...] A fundação da Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade, que mais tarde se tornaria o movimento *Iglesia y Sociedad en America Latina* (ISAL), representou um marco histórico na medida em que, pela primeira vez, evangélicos de todo o Continente discutiram em conjunto o papel dos cristãos e das igrejas frente ao processo social. Pela primeira vez as igrejas descortinavam a possibilidade de que o contexto sociopolítico e econômico pudesse vir a ser definidor de suas estratégias de ação. Na ocasião se podia delimitar duas tendências: uma que considerava a participação social como um ministério particular, ao lado dos demais; e outro que considerava o tratamento da questão social imprescindível para a tarefa evangelizadora. Porém, para ambas, a reunião de Lima (1961) representou um impacto visto que a tomada de consciência quanto à realidade social latino-americana, utilizando-se referências bíblico-teológicas próprios, representava uma absoluta novidade. Os presentes tiveram a oportunidade de cortejar as estreitezas das incipientes organizações eclesiais que representavam com magnitude do desafio missionário que se apresentava. Para muitos, pela primeira vez, pelo uso do instrumental científico, foi possível precisar e identificar o atrelamento das agremiações eclesiais – por força de sua forma o atrelamento das agremiações eclesiais – por força de sua forma de implantação – com determinados projetos políticos. A Junta estabeleceu em publicação oficial, a revista *Cristianismo y Sociedad*, que comportava como propósito fundamental: superar a filosofia tradicional e ação social nas igrejas – o assistencialismo como a melhor expressão da caridade e da piedade cristãs – e lançá-la imaginativamente ao descobrimento e à aplicação de novas formas de ação e serviço, capazes de contribuir decisiva e positivamente à renovação integral dos países latino-americanos”. Num primeiro momento a revista era impressa em Montevideo, Chile (1963-1973). A partir do golpe de Estado no Uruguai, em 1973, a edição passa a ser feita em Buenos Aires, Argentina sob o selo *Tierra Nueva* até 1980. Posteriormente Santo Domingo de 1981-1982, México (1983-1995) e Guayaquil (1996-1999).

serviço social; orientações sindicais; e aproximação com a Igreja Católica no campo específico da ação social.²⁴¹ Inspirados pelo ecumenismo e pela preocupação social da Igreja, de maneira agora oficial, fez-se a Segunda Conferência, com o tema: A Igreja e as rápidas transformações sociais.

O diálogo ecumênico latino-americano, as oposições acirradas entre “direita” e “esquerda”, as tensões políticas e economias mundiais somado ao risco das democracias e revoluções eram um forte estimulante para a produção teológica. Todo esse caldeirão culminou no principal evento ecumênico promovido pelo protestantismo brasileiro, a Conferência do Nordeste, Recife (1962), como o tema “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”.

A convocação dessas conferências representava o estuário dos empreendimentos que os setores ligados à responsabilidade social tiveram êxito em implantar. O ápice desse processo se deu com a Conferência do Nordeste (1962) – ‘Cristo e o processo revolucionário brasileiro’. Nela o protestantismo brasileiro adquiriu uma projeção nacional inédita. A realização do evento no Recife – uma das capitais mais importantes do Brasil no plano político da época – a cobertura da imprensa secular e religiosa, a presença de cientistas sociais renomados, demonstrando a indispensabilidade da mediação científica, as recomendações dos grupos de estudos, a publicação de manifestos e a nova abordagem bíblico-teológica foram alguns dos ingredientes que fizeram dessa Conferência o mais importante evento ecumênico que o protestantismo brasileiro já pôde promover.²⁴²

No turbilhão da coragem/esperança de mudança, e a repressão fundamentalista política/religiosa entre os dias 22 a 29 de julho de 1962, líderes das principais igrejas evangélicas brasileiras foram convocados pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja para a 4ª Reunião de Estudos Sobre Responsabilidade Social da Igreja.

Paradoxalmente, a década de 60 foi o período de maior diálogo e de maior repressão da história brasileira.²⁴³ Apesar dos movimentos sociais, das igrejas e das

²⁴¹ FILHO, J. B., *ISAL e seu contexto*, p. 20.

²⁴² FILHO, J. B., *ISAL e seu contexto*, p. 21.

²⁴³ Manifesto da Igreja Metodista do Brasil (IMB), promulgando o seu Credo Social (1960) a favor das liberdades humanas. Nesta mesma década tivemos a criação do Seminário Presbiteriano do Centenário, em Campinas, fazendo parte da comemoração do centenário da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB). Tivemos a criação da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE) 1961, com o forte apoio do CMI. A criação da União Nacional de Estudantes (UNE) 1961. Criação das Ligas Camponesas, capitaneadas pelo deputado Francisco Julião, na década de 60 já estava presente em treze estados brasileiros. Concílio Vaticano II (1962-1965). Encíclicas Papais *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1962) de João XXIII. Encíclica Papal *Populorum Progressio* (1967), de Paulo VI. II Conferência

minorias buscarem caminhos para melhoramento do *status quo* da sociedade brasileira como um todo, a repressão dos políticos conservadores, das Forças Armadas, dos direitistas e dos fundamentalistas religiosos culminaram no Golpe Militar de 1964.

Foi a partir de 1968, enquanto o clero católico se afastava do regime militar que os evangélicos passaram a dar um apoio ostensivo aos militares. Isso ocorreu tanto com pastores e leigos presbiteriano, presbiterianos independentes, metodistas, batistas, luteranos (em parte) e outros mais. Esse apoio pode ser facilmente rastreado nos jornais evangélicos da época, quer no noticiário como nos editoriais ou na ação de alguns líderes que chegavam a denunciar leigos de suas respectivas comunidades para as forças de segurança. Os pastores aliciados pelo regime cooperaram também participando de cursos da Associação de Diplomados da Escola Superior de Guerra (ADESG) e na ministração de aulas de moral e civismo em colégios públicos e particulares. Alguns evangélicos foram premiados com a indicação para cargos de governadores estaduais. Outros ocuparam altos escalões da administração pública municipal, estadual e federal.²⁴⁴

Como resultado dos acirramentos geracionais que dividiam as igrejas evangélicas no início dos anos 50, um movimento repressor pairou sobre os estudantes dos seminários teológicos, sem distinção denominacional o fundamentalismo fazia com que alunos fossem expulsos por supostamente serem influenciados e influenciadores de ideologias comunistas. Essa “faxina ideológica” foi sofrida também pelos professores, acusados de heresia. Interessante que a palavra heresia vem do vocábulo grego *haíresis*, que significa “ter opinião”. É incrível como os opressores condenam com tanta facilidade o simples fato da liberdade do pensar, se alegram com o obscurantismo da autoridade e torcem o sorriso à criatividade. Algemam-se a um passado utópico celebrando o reacionarismo, tentam ceifar sonhos, vidas e ideias. Estes também se achavam cidadãos de bem.

Zwinglio Mota Dias acredita que esse comportamento social das igrejas evangélicas brasileiras pode ser explicado a partir das nossas raízes históricas

Geral do Episcopado Latino-Americano (CELAM), em Medellin (1968). Manifesto da Assembleia Convencional Batista (1963) com o lema “e, corajosamente, desfraldemos, em nome de Cristo, a bandeira da redenção total da criatura. Da redenção temporal e eterna do povo brasileiro”. ARAÚJO, J. D., *Memória da década de 1960*, p. 39-42.

²⁴⁴ CAMPOS, L. S.; SILVA, E. M.; BELLOTI, K. K. (Orgs.). *Religião e sociedade na América Latina*, p. 170.

teológico-pastorais. O autor classifica dois pontos cruciais de sua análise, 1- as limitações teológicas do protestantismo brasileiro e 2- a insuficiência eclesiológica.²⁴⁵

Sobre o primeiro ponto, as limitações teológicas, o autor entende que a concepção ingênua de sociedade, oriunda do pietismo hipertrofiado conduzido pela empresa missionária, norteadada pela aculturação não conseguiu perceber as particularidades da sociedade brasileira, que nitidamente, é bem diferente da sociedade norte-americana.²⁴⁶ As propostas vindas com os missionários não encontraram ressonância em nossa sociedade porque sua matriz teológico-doutrinária não trazia transformação no âmbito sociocultural e na política nacional. As consequências dessa matriz foram igrejas que por décadas eram alienadas e alienantes da sua comunidade, terreno fértil para teologias escapistas, verticais e desassociadas da realidade.

Outra questão eclesiológica era o forte interesse no rigor moralista. O rigor moral age de maneira antitética às preocupações sociopolíticas e socioeducacionais, pois ao invés de compreender as raízes dos males sociais do país, creditava-se qualquer mazela como sendo consequência de práticas não condizentes com a moralidade da comunidade. A exacerbação do moralismo serviu em muito como cabresto social, mas com o avanço da modernidade, puxado no Brasil pelo pós-guerra deixou de fazer tanto sentido assim.

Nosso protestantismo é o da era missionária, isto é, do período da expansão dos povos capitalistas, em que a ideologia liberal incentiva o individualismo e o desempenho como instrumentos de ascensão social. O mau desempenho do indivíduo era atribuído ao seu pecado, que nada mais era do que a vida em desacordo com os padrões éticos da cultura capitalista. A salvação consistia na conversão dos indivíduos àqueles padrões, isto é, o seu reajustamento ao modo de vida da sociedade tida como cristã e, portanto, perfeita. Toda a Bíblia era vista como repetidas histórias de conversões. A noção da relação do povo de Israel com Deus se perdeu; prevaleceu a ideia da relação de indivíduos com Deus.²⁴⁷

Nesse sentido, a constante replicação dos padrões norte-americanos pôde ter feito sentido por um período específico, mas à medida que a sociedade brasileira foi se complexificando com as tensões políticas, sociais e democráticas a igreja não

²⁴⁵ DIAS, Z. M., *Cristo e o processo revolucionário brasileiro*, p. 61-66.

²⁴⁶ DIAS, Z. M., *Cristo e o processo revolucionário brasileiro*, p. 61.

²⁴⁷ DIAS, Z. M., *Cristo e o processo revolucionário brasileiro*, p. 62.

conseguia encontrar uma reflexão teológica que se aproximasse da realidade da comunidade, assim refugiava-se na moralidade e na religiosidade para manter o distanciamento da igreja frente o “mundo”. Isto posto, podemos entender que o Protestantismo de Missão no contexto brasileiro é de sobremaneira, fruto dos movimentos missionários estadunidenses concentrados entre o século XVIII e o século XIX. Suas principais consequências foram o antimodernismo, conservadorismo, fundamentalismo e o conversionismo.

Sobre o segundo ponto, para falar da insuficiência eclesiológica o autor utiliza-se de uma metáfora. Segundo ele, o desenvolvimento da nossa eclesiologia é semelhante ao plantio de uma espécie inédita de planta, que ao ser acomodada em nosso solo esqueceram de retirá-la de seu próprio vaso, deixando-a em sua terra antiga. Suas raízes não cresceram em nosso solo, mas somente se nutriam do solo de sua antiga pátria, ao cair os seus frutos e geminarem novas sementes, agora em solo diferente, essa planta gera uma subespécie, pois não é a original porque está em solo bem diferente, e também não é uma planta nativa porque sua semente não nos pertence e nem é semelhante às nossas espécies.

Um exemplo prático contemporâneo é o chamado “movimento Gospel”. Este que pertence à mesma espécie de planta que nos foi trazida, veio com a intenção de modernizar nossa liturgia envelhecida e carcomida. Entretanto, como não pode negar geneticamente a sua espécie foi totalmente incompetente em conseguir incluir em seu bojo a nossa rica cultura devocional e musical. Nesse sentido, nossas igrejas têm desenvolvido uma função deculturizadora²⁴⁸, porque a palavra que nós anunciamos não nasce no meio do nosso povo, mas é oriunda da matriz missional original.

Se historicamente as posições de privilégio são ocupadas por essa matriz missional original é esperado uma paulatina diminuição da matriz cultural cristã brasileira. Esse vácuo cresceu e gerou chagas profundas em nosso meio, como o individualismo e o mercantilismo da fé alheia. Na pluralidade teológica da teologia da libertação encontrou-se um olhar especial à nossa cultura, ao nosso povo. Uma teologia que buscava trazer o propósito de Deus aos pequeninos.²⁴⁹

²⁴⁸ DIAS, Z. M., *Cristo e o processo revolucionário brasileiro*, p. 64.

²⁴⁹ “A teologia da libertação, em suas várias vertentes, com suas limitações, reducionismos e carências tem o mérito de ser a primeira expressão teológica autenticamente latino-americana e, por isso mesmo,

Para melhor elucidação, seguiremos a linha cronológica de Rosa, fazendo uma breve revisão e dividindo os períodos do protestantismo no Brasil em: fase de implantação, fase de consolidação e por último fase de fragmentação.²⁵⁰ Sobre a implantação, existem ainda três subdivisões dentro dessa fase, a saber: projeto liberal modernizador, projeto educacional e confronto com o catolicismo.

É sabido que o germe do protestantismo no Brasil é a vinda da família real portuguesa para o Rio de Janeiro, ocasionada pelas ameaças feitas por Dom João VI e Napoleão de invasão a Portugal. O sucesso da viagem e a segurança militar contou com o apoio da Inglaterra. Após esse apoio houve um acordo comercial e de liberdade religiosa entre Brasil e Inglaterra (1810), como os ingleses são protestantes, logo diversos protestantes começaram a desembarcar nos portos brasileiros. Primeiramente, da Inglaterra, depois, luteranos alemães. Um fato interno que facilitou esse horizonte foram as primeiras iniciativas para abolição da escravidão, abrindo espaço para mão de obra de imigrantes. Esse período é conhecido como protestantismo de imigração.²⁵¹

Por volta do século XIX, por conta dos grandes avivamentos norte-americanos chegam ao Brasil os protestantes puritanos e pietistas. Esses são conhecidos como protestantismo de missão²⁵², a quem já citamos anteriormente. Sobre os protestantes de missão, ainda no livro de Wanderley Rosa, o autor os classifica com três características:

1- Projeto liberal modernizante: O conceito liberalismo está encarno em questões como: liberdade de expressão; liberdade individual; democracia; laicidade; livre comércio; livre iniciativa e uma abertura em geral para o progresso na direção da modernidade. A vivência dessas questões no contexto brasileiro estimulou um rigor moralista muito grande, pois a comunidade brasileira assimilou o progresso liberal à rígida moralidade, no entanto, aqui foi exacerbada.

também brasileira. Devemos a ela a redescoberta de que toda reflexão teológica deve sempre começar a partir da consciência da situação concreta em que nos encontramos”. DIAS, Z. M., *Cristo e o processo revolucionário brasileiro*, p. 67.

²⁵⁰ ROSA, W. P. *A igreja evangélica brasileira dos últimos 50 anos (1962-2012)*, p. 87-110.

²⁵¹ ROSA, W. P. *A igreja evangélica brasileira dos últimos 50 anos (1962-2012)*, p. 88.

²⁵² “O protestantismo que analisamos nunca articulou, espontaneamente, uma ética social. O seu problema é outro. Preocupe-se com a salvação da alma. Por isto a questão da transformação do mundo sempre lhe pareceu um desvio perigoso. A sua ética é individual e não social”. ALVES, R. A., *Protestantismo e repressão*, p. 216.

2- O projeto educacional. A igreja católica já estava estabelecida em terras brasileiras há séculos, conseqüentemente sua visão de mundo também permeava a formatação educacional brasileira, os jesuítas encapsulavam grande parte da educação em nossa sociedade. Os protestantes de missão, norte-americanos traziam novos conceitos educacionais pautados na educação pragmática, na ciência e na técnica cientificista.²⁵³ Em grande medida o protestantismo de contribuições positivas na renovação do sistema educacional brasileiro, gerando uma nova classe voltada à política e ao empresariado.

3- Confronto com o catolicismo. O catolicismo era a religião oficial do Brasil, com o estabelecimento do protestantismo de missão confrontos começaram a eclodir. Muito por causa da sua herança pietista/puritana, os missionários tinham a arrogância de que eram superiores aos católicos, nutridos pelo individualismo e moralismo faziam apologia anticatólica. Sua estratégia para a ação anticatólica era a desmoralização da fé alheia através de pregações e publicação de textos e livros. Assim fechamos a fase de implantação.

Sobre a fase de consolidação, ela é entendida de 1920 até 1960. Profundas mudanças ocorreram na dinâmica internacional e, conseqüentemente, influenciaram as engrenagens sociais do nosso contexto brasileiro, como já citamos anteriormente. Dentro dessa fase, Rosa destaca o 1- projeto de movimento ecumênico; 2- O movimento Igreja e Sociedade; 3- A conferência do Nordeste.

1- O projeto de movimento ecumênico internacional tem seu início em 1910, na Escócia, o Congresso de Edimburgo é a bandeira inicial para este movimento, seus

²⁵³ “Desde a Reforma no século XVI, ficou claro aos protestantes que a expressão do movimento dependia, dentre outros fatores, da capacidade de a população saber ler. O analfabetismo era uma barreira para o avanço da missão protestante que proclamava o livre exame das escrituras. Os missionários também entendiam que uma educação cristã seria o caminho para construção de uma civilização cristã nos moldes norte-americanos. Destarte, os missionários se lançaram na empresa de implantação de escolas voltadas para a elite em várias partes do território nacional. Os presbiterianos fundam a Escola Americana em São Paulo que daria origem à Universidade Mackenzie; o Colégio Internacional de Campinas, mais tarde transferido para Lavras, Minas Gerais, que se tornaria o Instituto Gammon; em Recife fundam o Colégio Agnes Erskine; em Guaranhuns, também em Pernambuco, fundam o XV de Novembro onde foi construída a primeira quadra de basquete do Brasil. Os metodistas fundam na cidade do Rio de Janeiro em 1888 o Colégio Bennet; em Juiz de Fora, Minas Gerais, o Colégio Granbery em 1889; o Izabel Hendrix em Belo Horizonte em 1904. Os batistas iniciam a obra educacional com a criação dos colégios Americanos Batistas. Em Recife, ele foi fundado em 1906 tendo passado por suas carteiras personalidades de destaque como Ariano Suassuna e Gilberto Freyre”. ROSA, W. P. *A igreja evangélica brasileira dos últimos 50 anos (1962-2012)*, p. 90.

desdobramentos chegam à América-Latina 1916, no já também citado Congresso do Panamá. Apesar de termos muitas lideranças da América Latina e, conseqüentemente, do Brasil, foram os norte-americanos que tiveram a liderança do evento, dando o tom acusativo de que somos ignorantes e atrasados por sermos hegemonicamente católicos.²⁵⁴ Uma das boas conseqüências após o evento foi a criação da CEB, 1934. As denominações fundadoras foram: Igreja Episcopal Brasileira, Cristã do Brasil, Metodista do Brasil, Congregacional do Brasil, Presbiteriana Independente e Presbiteriana do Brasil, além de nove organizações missionárias e duas sociedades bíblicas.²⁵⁵

2- O movimento Igreja e Sociedade foi o embrião da ISAL. Essa transição se deu muito pela influência do missionário Richard Shaull. Sua teologia crítica que englobava questões do Reino de Deus como algo presente, e não futuro, sua teologia reflexiva da sociedade/política/economia despertaram mentes que se aqueceram com essa nova forma de se pensar teologia. Um grupo mais politizado decidiu seguir seu caminho como ISAL. No entanto, esse não foi o único motivo, precisamos nos lembrar do contexto internacional do pós-guerra, industrialização do país e urbanização acelerada. E, por último, a grande influência dos pentecostais, que na virada dos anos 60 para 70 passam a ser o grupo majoritário, influenciando as denominações tradicionais e gerando o movimento de igrejas renovadas. Todos esses acontecimentos culminaram no 3- A Conferência do Nordeste, já suficientemente trabalhada em páginas anteriores.

Na terceira e última fase proposta por Rosa, temos o momento que ele chama de fragmentação. Período que vai de 1964-2012. Parece-nos que o momento que representa a ruptura definitiva e fragmentária do protestantismo culmina no golpe de 64.²⁵⁶ A aproximação de lideranças evangélicas com o governo militar rompeu com muitos laços construídos desde o início do século XX, antes a busca era por uma relevância política e social da igreja, antagonicamente, agora a busca era por poder e autoridade. O que antes era posto à mesa em acalorados debates, agora é obscurecido pelos porões da ditadura. Duas denominações se destacaram negativamente nesse

²⁵⁴ ROSA, W. P. *A igreja evangélica brasileira dos últimos 50 anos (1962-2012)*, p. 94.

²⁵⁵ ROSA, W. P. *A igreja evangélica brasileira dos últimos 50 anos (1962-2012)*, p. 94.

²⁵⁶ ROSA, W. P. *A igreja evangélica brasileira dos últimos 50 anos (1962-2012)*, p. 98.

período, a Igreja Presbiteriana do Brasil e a Metodista do Brasil, chegou-se a se falar numa “ditadura eclesiástica”.

Utilizando a tipologia para classificação dos grupos formadas a partir do golpe de 64, temos cinco grupos que nos auxiliam a compreender o rumo tomado pela igreja evangélica brasileira. O primeiro foi o grupo dos ecumênicos, os que não se envolveram oficialmente com o governo militar se aliaram ao CMI, como a Igreja de Confissão Luterana no Brasil, a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (posteriormente Igreja Presbiteriana Unida do Brasil) e outros tantos líderes dissidentes de diversas denominações. Dois caminhos se apresentaram a esse grupo, um caminho foi o de atuação a partir de ONG's ecumênicas, o outro foi a atuação em centros e departamentos evangelísticos/ecumênicos ligados ao CMI.

O segundo grupo foi o dos evangélicos. Esse movimento caracterizava-se por em meio as turbulências da ditadura e dos conflitos ideológicos internacionais criticavam o fundamentalismo e a influência dogmática estadunidense. O grande questionamento era a impossibilidade de se fazer teologia fora dos padrões norte-americanos, afinal, não se pode fazer teologia refletindo sobre o nosso contexto cultural? Essa crítica se desvela na antítese da moralidade estadunidense, pois a nova consciência trouxe à luz a necessidade da transformação social, e não apenas individual. Tomados por esta consciência, teólogos como Renné Padilha, Samuel Escobar e Orlando Costa desenvolveram o que ficou conhecido como teologia da Missão Integral.²⁵⁷

O terceiro grupo é dos conservadores e fundamentalistas. Estes ainda são maioria da população brasileira, mesmo nos dias atuais e não mudaram a sua cartilha moral pietista/puritana. Ainda militam pela agenda da reta Doutrina, em que a obsessão pela moralidade os faz míopes às realidades contextuais do povo. O quarto grupo é os dos pentecostais. Em grande medida os pentecostais seguem a cartilha conservadora e fundamentalista. Com o lema “irmão vota em irmão”, somado ao crescimento econômico dos membros e das lideranças, os pentecostais se inseriram cada vez mais na esfera pública, atuando especificamente na política profissional. A alienação política foi deixada de lado junto com o início do governo militar. Uma forte característica dos

²⁵⁷ ROSA, W. P. *A igreja evangélica brasileira dos últimos 50 anos (1962-2012)*, p. 102.

pentecostais é a confusão do papel da Igreja e do papel do Estado, seus candidatos frequentemente confundem seus cargos públicos com suas pregações denominacionais. Por último, falaremos dos neopentecostais, esse grupo é caracterizado principalmente como expressão maior da pós-modernidade, propagam a teologia da prosperidade e tem uma relação de consumo com a fé, distanciando-se dos pentecostais clássicos pela mudança da forma de experienciação com Deus.

Segue abaixo uma tabela adaptada com o panorama do Protestantismo Brasileiro segundo Rosa.

Panorama do Protestantismo Brasileiro		
Século XIX		Características e Estratégias
Protestantismo de Imigração		Projeto Liberal Modernizador
Protestantismo de Missão (Ortodoxos com traços do avivamento - Evangélicos)		Projeto Educacional
Congregacionais; Presbiterianos; Metodistas e Batistas		Confronto com a religião Oficial
Século XX até 1964		Características e Estratégias
Luteranos e Anglicanos (Evangélicos) Ecumênicos		Projeto Ecumênico Movimento Igreja e Sociedade Conferência do Nordeste (1962)
(Evangélicos) Conservadores Fundamentalistas Pentecostais		Moralismo rigoroso
Século XX pós 1964		Características e Estratégias
Ecumênicos		ONG's
Evangélicas		Teologia da Missão Integral
Conservadores e Fundamentalistas		Manutenção do status e salvar almas
Pentecostais		Projeto político
Neopentecostais		Projeto de religião pós-moderna

Tabela 2 – Panorama do Protestantismo brasileiro²⁵⁸

²⁵⁸ ROSA, W. P. *A igreja evangélica brasileira dos últimos 50 anos (1962-2012)*, p. 92-106.

Analisando todas as informações descritas acima, percebemos que a fé cristã tem um grande potencial de transformação na sociedade brasileira. Elencamos três caminhos possíveis, um caminho pautado no diálogo, um caminho pautado no fundamentalismo e outro caminho pautado no distanciamento. Ao longo dessa breve exposição histórica entendemos que a teologia pública que se propõem a desenvolver uma cidadania não se enquadraria nos caminhos do fundamentalismo nem do distanciamento. O fundamentalismo não conseguiria ultrapassar as barreiras físicas de suas igrejas, o que seria um impeditivo para a busca do bem comum, já os que optam pelo caminho do distanciamento não tem nenhum interesse em olhar para além das suas quatro paredes. Nos parece mais adequado o caminho pautado no diálogo, este que nem sempre conseguirá atender plenamente todas as demandas da plural sociedade brasileira, mas que tem a bandeira da humanidade e do bem comum. Portanto, falar de fé e democracia é falar de continua evolução e abertura de diálogo com os múltiplos atores sociais na esfera pública, é compreender o papel do Estado no desenvolvimento laico de políticas públicas e políticas de Estado, é compreender que o papel do cristão na sociedade moderna deve ser semelhante ao de Cristo Jesus, salvar e transformar seres humanos em humanos de fato.

3.2.3

Fé em diálogo com a justiça

A justiça de Deus é, em grande medida vida. Já, a injustiça é morte! O Reino dos Céus é feito de justiça e amor, tudo é perfeito e esclarecido porque Cristo nos justifica e nos ilumina. Nós que vivemos a esperança do “já, mas ainda não” procuramos fazer com que nossa existência, de alguma maneira, mesmo que bem pequena, possa refletir os ensinamentos do Mestre. Buscamos viver esse convite à esperança da justiça perfeita frente a nossa justiça imperfeita. Falar de uma teologia pública que associa a fé e justiça é falar de uma teologia firmada na esperança da promessa escatológica. No livro “*O espírito da vida*”, Moltmann afirma que:

É uma peculiaridade da vida humana que ela pode ser negada, e que por isso, para ser vivida, ela tem que ser afirmada. Vida negada e recusada, e que por isso, para ser vivida, ela tem que ser afirmada. Vida negada e recusada é morte. Vida aceita e afirmada é felicidade. Pode-se negar a vida a outras pessoas. Então elas perdem seus direitos. Contestasse-lhes o direito à existência. As pessoas ficam privadas de seus direitos, deixam de ter direito. Ficam expostas à morte prematura. Estes sem direito são os condenados da terra. Também podemos negar a vida a nós mesmos. Então a gente torna-se injusto e violento para com os mais fracos e tira a vida dos outros. Neste caso, porém, estamos na realidade nos tirando a vida a nós próprios, estamos de certa forma cometendo suicídio. São estes injustos que condenam a vida e que destroem a terra. Como poderá a vida retornar a este mundo de injustiça, onde uns são privados de seus direitos e outros se tornaram injustos?²⁵⁹

Nos evangelhos são acentuadas atitudes vitais norteadas pela justiça, embora sejam descritas também situações objetivas de injustiça que merecem rejeição. Trata-se do programa do Reino de Deus, que indica como e onde ele é encontrado. Propõe-se um estilo de vida contracultural e inconformista.²⁶⁰ Um cristianismo instalado na sociedade é o contrário do dinamismo do Sermão da Montanha. Em nome da prudência e do realismo se desqualifica a expectativa do Reino, na qual outro mundo é possível. O Sermão do Monte é a utopia cristã por antonomásia, que serve de referente e

²⁵⁹ MOLTSMANN, J., *O Espírito da vida*, p. 122.

²⁶⁰ Mt 7.13-14

regulador inspirador de como é preciso comportar-se no presente e por que é preciso apostar no futuro de justiça.²⁶¹

Pode-se dizer que atualmente vivemos a necessidade da superação de um paradigma teológico, a saber: “uma teologia voltada à instituição religiosa”. O cristianismo de maneira geral foi caminhando naturalmente para a sua institucionalização, desde a igreja dos primeiros séculos a tendência após ser elevada como religião nacional era esse fatídico caminho. Entretanto, a institucionalização em si não parece o problema, não somente porque gerou alguns benefícios, mas por ser um caminho natural na sociedade. Dentre os benefícios da institucionalização podemos citar a relevância política, econômica e social. Porém, como já falamos anteriormente, o nível do engessamento devido a institucionalização gerou um estrangulamento do sujeito e da comunidade. Percebemos que o imbróglio se encontra justamente na direção da teologia que é produzida por essa instituição. Ela é voltada para si? Ela é voltada para os seres humanos?

O ‘cristianismo’ tem sua essência e seu fim não em si mesmo e na própria existência, mas vive de alguma coisa, e existe para alguma coisa, que alcança muito além dele. Caso se queira compreender o mistério de sua existência e de suas formas de comportamento; necessário se faz perguntar pela sua missão. Caso se queira descobrir sua essência, é preciso perguntar pelo futuro em que ela coloca suas expectativas. E se o cristianismo se tornou inseguro e sem orientação em meio às novas relações sociais, é preciso perguntar, mais uma vez, sobre a razão por que existe e o fim para qual caminha.²⁶²

Para Moltmann, o cristianismo não existe por si e nem para si, ele não é o seu próprio *ethos*. Existe algo de superior que nos norteia, à medida que buscamos compreender o seu mistério devemos nos perguntar pela sua missão, e à medida que buscamos compreender a sua essência devemos nos perguntar pelo seu futuro. Nesse sentido, o autor coloca a partir da sua leitura do Novo Testamento, que a missão da igreja se desvela em um horizonte escatológico de esperança, e que o seu futuro aponta para o ressuscitado que acolhe o mundo todo pelo seu sacrifício, justificando os injustiçados.

²⁶¹ SOBRINO, J., *Centralidad del reino de Dios em la liberación*, p. 109-110.

²⁶² MOLTMANN, J., *Teologia da esperança*, p. 404.

Sendo assim, sua proposta supera o atual momento hegemônico da teologia, porque segue o caminho contrário, seguir o caminho do olhar para baixo e perceber as possibilidades de ações que nós, crentes e cheios do Espírito podemos exercer na imanência. Não se limita às divagações teóricas que relembram discussões bizantinas, ou podemos falar de uma pobreza franciscana quanto a resolução dos problemas práticos das comunidades eclesiais de base.

Moltmann, identifica “uma crise dupla: a crise da relevância e a crise da identidade. Ambas as crises estão relacionadas. Quanto mais a teologia e igreja tentam ser relevantes nos problemas atuais, mais se aprofundam em uma crise de sua própria identidade cristã”.²⁶³ À medida que as igrejas tentam fundamentar sua identidade em dogmas e tradições morais, elas vão se desconectando da realidade mundana, ou seja, se tornam irrelevantes e conseqüentemente injustas. A teologia para ter relevância na vida cristã precisa dialogar com as realidades sociais, a perda de contato e a cegueira diante da realidade tornam a teologia e igrejas progressivamente obsoletas. Muitos abandonaram o estudo de teologia, estudam sociologia e psicologia.²⁶⁴

Quando se fala em identidade cristã, é bom que fique claro que refletimos sobre a própria fé do crente. Soa um pouco esquizofrênico a profissão de uma fé que não se externaliza em absolutamente nada, não tem uma materialização que se possa apresentar. O Cristo nos alertou para que nos acautelássemos, pois conheceríamos a árvore pelo fruto!²⁶⁵ A boa árvore gera bons frutos, nesse sentido, ela gera comportamento, transformação de vida, uma mente que se renova e não se conforma com a injustiça, ela é performática. Só assim poderemos experimentar a vontade de Deus.²⁶⁶

A fé não pode se mostrar desconexa da realidade histórica do ser humano, se ela distancia-se da criação, – nisso entendemos a humanidade e a natureza – torna-se associal. Perde sua relevância e fertilidade, torna-se estéril. Contudo, em sua antítese, a teologia que se volta à miserabilidade humana é uma teologia genuinamente cristã,

²⁶³ MOLTSMANN, J., *O Deus crucificado*, p. 23.

²⁶⁴ MOLTSMANN, J., *O Deus crucificado*, p. 23.

²⁶⁵ Mt 7.13-24

²⁶⁶ Rm 12.1-3

pois imita ao Deus que se despiu de sua glória para habitar no meio de nós, nos ensinar a ser humanos.²⁶⁷

A ‘igreja para o mundo’, porém, não significa solidariedade sem ideias e sem esperanças, mas serviço em favor do mundo e ação no mundo, no lugar e do modo como Deus quer e espera. A vontade e a expectativa de Deus tornaram-se conhecidas na missão de Cristo e dos apóstolos. Para o mundo, a passagem do grupo todo se realiza na missão da igreja.²⁶⁸

Fica claro que para o autor, a igreja deve ser voltada para o mundo pois o Cristo veio para o mundo dar esperança aos fracos e caídos, veio perdoar os pecadores e trazer ânimo aos cansados. Em Moltmann, vemos um horizonte de igreja que aponta para o Reino, o autor acredita que a fé nutre a esperança no porvir, assim, é possível que o presente possa ser reflexo escatológico de justiça e amor na realidade humana.

A propagação da fé como apontamento do Reino gera transformação social. A esperança apresentada por Moltmann consiste no fato de que o ato de pregar o Reino em perspectiva futura, deve também apresentar-se como perspectiva de transformação histórica na vida do ser humano. O evangelho de Cristo tem dupla função, ambas podemos considerar como salvíficas, entretanto, uma salva o espírito pela fé, esse mistério é dado pelo próprio Deus, portanto, não é mérito nosso, mas é graça de Deus. O exercício de amor do Pai em entregar ao seu filho aos pequeninos é ato unilateral, sendo assim, é eleição e justificação por misericórdia de um Deus que não quer que ninguém se perca. Por outro lado, a segunda perspectiva salvífica faz referência a realidade histórica do sujeito. Se eu prego um Reino de amor, é coerente que o apontamento bíblico que me leve a crer em uma esperança futura de amor se reflita em prática cotidiana de amor. Talvez, seja difícil para o sujeito apreender o que seria esse amor no Reino, porém, pela leitura do texto bíblico, podemos suspeitar que a vivência seria como de irmãos, nesse sentido, um apontamento de convivência fraterna no porvir deve ser expressado no aqui e agora. Podemos então, fazer a pergunta que já possui resposta, quem é meu irmão ou irmã a quem devo partilhar desse amor fraterno? Jesus já nos respondeu, meus parentes são todos aqueles que estão “lá fora”.

²⁶⁷ Fp 2.7-8

²⁶⁸ MOLTSMANN, J., *Teologia da esperança*, p. 407.

Pode-se dizer que a sociedade atual é uma sociedade totalmente plural, com grandes diversidades culturais, religiosas, políticas e sociais. Com isso, a teologia se depara com um grande desafio, não apenas de compreender o mundo a partir da fé, mas de ser corresponsável por este mundo, ajudando a construir uma sociedade mais justa e digna diante do Deus que acredita, do ser humano, da igreja ou de sua comunidade de fé (ou religião) e da sociedade. Conforme falamos anteriormente, não mais uma teologia privada, mas uma teologia pública, que se sinta responsável pelo mundo em que está inserida.²⁶⁹

Não há uma distinção de pessoas, o que existe é o posicionamento hermenêutico no ato da leitura. Há quem prefira valorizar os domésticos na fé, há quem perceba que o próprio Deus encarnado não fez acepção de pessoas, mas ao contrário, se sacrificou por todos, ressuscitou e enviou seu consolador para habitar no mundo. Como ser cristão e dizer que pregamos um reino de amor e justiça se invisibilizamos constantemente pessoas?

A perda de contato e a cegueira diante da realidade tornaram a teologia e a igreja progressivamente obsoletas. A teologia produzida pelos teólogos deve ser uma teologia que vá de encontro a realidade da sua comunidade de fé, essa realidade é social, cultural, política e econômica. Nesse sentido, uma teologia que só olha para a instituição ou que não estabelece pontos de contato com a realidade histórica do ser humano é estéril, não é quente e nem é fria, não transforma a vida de ninguém.

Enquanto reflexão de justiça social, a teologia pode dialogar com realidades sociais diversas, cada uma delas tem seus anseios e crises. Uma sociedade que só pensa em acumular riqueza por exemplo, é uma sociedade que tende a não dividir com o outro que não tem nem o mínimo para existir dignamente. Indivíduos que levam essa lógica do acúmulo de capital à igreja tendem a formá-las a partir dessa mesma lógica, ou seja, uma igreja que também não pensa em dividir, mas só em acumular e enriquecer. Entretanto, qual o sentido de enriquecer uma igreja? Senão é possível levar essa riqueza para o porvir?

A reflexão lógica é que a igreja não tem por função ser um banco. A igreja é mediadora e cuidadora entre os próprios homens, enquanto mediadora deve usar as ofertas e dízimos que recebe para partilhar com os que tem falta. Assim a comunidade

²⁶⁹ KUZMA, C. A., *A teologia no universo científico e sua especificidade epistemológica*, p. 67.

é valorizada, não a instituição, afinal, a pregação do Reino é esperança de salvação humana, e não material. Ao que parece, as igrejas têm pregado qualquer outra boa-nova, não a boa-nova do Reino dos céus.

Em uma perspectiva política, a opção pela religião política não segue o facho de luz que aponta para o Reino, nem tão pouco a esperança escatológica produzida pela pregação do evangelho do Cristo ressuscitado. O problema da religião política é que ela não tem por objetivo último a justiça, mas sim, fazer política para benefício da instituição. Na verdade, ela passa a ser mais uma instituição como qualquer outra na esfera pública, não se diferencia em nada de um conglomerado de grandes empresas que fazem *lobby* para seu benefício – geralmente o econômico.

A Igreja não é algo separado do mundo, um local de refúgio, mas um instrumento de transformação social. Esta vida não é mera passagem. É avida para ser vivida em sua plenitude e abundância. É vida para ser celebrada. Porém, celebrada não apenas por alguns, mas por todos os seres humano. Todos têm direito à vida plena, felizes e à liberdade. A Igreja deve ter como compromisso fundamental o papel profético de denúncia e enfrentamento das injustiças que roubam de muitos o direito a esta vida.²⁷⁰

O que podemos fazer é ter uma visão teológica cristã, crítico-política e voltada à justiça. A visão teológica crítica liberta o interesse institucional e dogmático da religião, cabe o reforço de que o pensar assim se justifica devido a religião tender a apensar majoritariamente na instituição, enquanto a igreja composta por cristãos tender a pensar em sua realidade local. O papel do teólogo que se identifica com a comunidade é qualificar de maneira política o anseio daqueles que formam a igreja em si, ou seja, o ser humano. Isso não deve diminuir os pertencentes a congregação nem tão pouco distorcer o pertencimento do teólogo da comunidade, até porque, se o teólogo não tem pertencimento de comunidade dificilmente consegue catalisar o anseio dela para a esfera pública. Em suma, uma teologia cristã crítica-política voltada à justiça é aquela que a partir da esperança de transformação age no possível para melhoramento da pessoa humana na sociedade.

A esperança no porvir torna o ser humano responsável no aqui e agora, isso se dá porque o futuro já foi revelado em essência e prática no ressuscitado. É necessário

²⁷⁰ ROSA, W. P. *A igreja evangélica brasileira dos últimos 50 anos (1962-2012)*, p. 99.

a compreensão de que, nesse sentido, a esperança deve ser entendida a partir do verbo esperar, ou seja, agir, animar-se, estimular-se para algo. Assim, entender a esperança como ponto escatológico não significa espera ou apatia, é justamente o contrário, quem tem esperança no Cristo age como Ele, porque entende que sua vida é apontamento para o Reino. O elemento que nutre essa ação no ser humano é a fé.²⁷¹ A fé do crente deve conduzi-lo ao Reino, mesmo que em nossa realidade ainda enxerguemos de maneira turva a realidade da esperança escatológica.²⁷²

Devido a humanidade ser o alvo da redenção, parece plausível que a esperança (esperançar) humana seja praticada no próprio ser humano, afinal, Jesus morreu e ressuscitou para dar salvação aos pecadores. Voltar-se à esperança escatológica é se humanizar, à medida que compreendemos que não podemos fazer nada para Deus nos amar mais ou nos odiar, - até porque o sacrifício pela humanidade já foi feito - o que temos de mais valioso para cuidar é a vida humana. Nesse sentido, (Mt 25, 35-45) explicita bem o esperar do humano para o humano em Cristo Jesus. O Senhor toma a palavra e afirma: “me destes de comer, de beber, me deste abrigo e acolhimento, os discípulos perguntaram, - quando fizemos isso? E Jesus responde - quando fizestes a qualquer um dos meus pequeninos”.²⁷³

A fé no Reino que não se torna em esperança performática e justa é estéril. Não nos faltam exemplos de ações cristãs, nem tão pouco nos faltam necessitados dessa justiça, a pergunta que se faz é por que não agimos? Esse problema não nos parece uma exclusividade brasileira, na verdade vemos isso como um problema global. Pensamos que uma possibilidade para enfrentamento desse imbróglio é repensamos a direção da nossa teologia. Porque uma teologia feita para a instituição não dá esperança ao humano, visto que o Reino não será feito de instituições, diferente é uma teologia que é feita para os nossos “pequeninos”, essa sim, dá justiça e esperança àqueles que realmente comungarão eternamente, e que na verdade são os que importam para a pregação do evangelho de justiça.

²⁷¹ Hb 11,1

²⁷² 1 Co 13,12-13

²⁷³ KUZMA, C. A., *Por uma esperança responsável*, p. 290-295.

3.3

Sistematização da teologia cidadã

No tópico (3.1) foi levantado as consequências deletérias do afastamento da igreja do espaço público. Nos tópicos abaixo vamos tentar trazer possibilidades de respostas as questões 1 – alienação dos membros quanto ao seu papel de cidadão; 2 – insensibilidade da comunidade quanto a miserabilidade humana e 3 – esterilidade da missão terrena da Igreja de Cristo. Na tentativa de responder a tais questões, nos debruçaremos majoritariamente sobre a teologia da cidadania²⁷⁴ de von Sinner, este que sem dúvidas é o mais destacado pensador nessa área. Suas obras se sobressaem em volume e profundidade reflexiva. A obra que von Sinner trabalha mais extensivamente o conceito de cidadania é *The churches and democracy in Brazil*, nela encontramos paulatinamente o desenvolvimento deste conceito, contudo, o autor retoma os conceitos em outras obras em português, sendo assim, daremos preferências aos textos do autor em português.

Um fato relevante que devemos pôr à mesa é a utilização do termo cidadania por Sinner, que ao longo de tantos anos pesquisando e escrevendo sobre a proposta de uma teologia da cidadania, em certos momentos foi-lhe questionado sobre qual seria a interação entre a já bem estabelecida teologia da libertação e essa perspectiva cidadã da teologia pública. Para Sinner, em nenhum momento, é tentado abolir ou expurgar a grande contribuição da teologia da libertação à América Latina, o próprio termo cidadania vem de um dos pesquisadores mais proeminentes da libertação, Hugo Assmann. “Teologia da cidadania e da solidariedade deveria ser a continuação da teologia da libertação”²⁷⁵, afirma Assmann, em 1994. Essa afirmação de Assmann tinha a intenção de propor um horizonte maior no debate teológico, permitindo a entrada de outras dominações que rejeitavam inicialmente a palavra ‘libertação’.

²⁷⁴ “Cidadania, como o conceito é utilizado no Brasil, denota mais um campo conceitual do que um conceito claramente definido, devido a sempre crescente pluralidade de sujeitos, temas, objetivos e políticas. Historicamente, o conceito foi forjado no Ocidente, tendo como suas referências iniciais Atenas e Roma e passando pelas revoluções do século XVIII, no EUA e na França. De lá é que uma noção liberal de cidadania influenciou a Constituição Imperial de 1824 e a futura história constitucional do país. Outra questão é como foi aplicada e como tem funcionado ou não no Brasil, dado as disparidades culturais e sociais neste país”. SINNER, R., *Igrejas e democracia no Brasil*, p. 252.

²⁷⁵ SINNER, R., *Cidadania no Brasil*, p. 14.

Cidadania tornou-se o termo chave da democracia no Brasil após a transição, ou seja, a partir da segunda metade dos anos 1980, como tal, substituiu ‘sociedade civil’, ‘autonomia’ e ‘oposição aos militares’. Inicialmente, marca *status* legal que se aplica aos(às) cidadãos(ãs) nacionais e, em menor grau, a estrangeiros(as) residentes. No entanto, é também uma ‘identidade sociopolítica’. Inclui não apenas direitos e deveres, mas também virtudes cívicas, uma atitude da parte dos cidadãos e das cidadãs em relação ao seu *status* e à relação para com os outros e outras e o Estado que está implícito no conceito.²⁷⁶

Da mesma maneira que trabalhamos uma dimensão da democracia no tópico (3.2.2) e percebemos como um nível baixo de democracia é impeditivo para a vivência prática da cidadania, Sinner afirma que as bandeiras hasteadas no período da ditadura foram substituídas por outras na redemocratização. Um movimento natural, pois estávamos vivendo um momento de transição política nacional. Outro aspecto importante da leitura do autor é a dialética estabelecida entre Estado e cidadão, elevando a discussão para além da já consensual relação de direitos e deveres.

Sinner reconhece que no Brasil ainda é desconhecido por ele uma teoria robusta sobre a cidadania. Temos autores que trabalham a questão, mas de uma perspectiva mais histórica e não de fundamentação filosófica ou epistemológica. O autor afirma que dentre os textos em que teve acesso em sua pesquisa existem caminhos comuns aos pesquisadores. O primeiro é do sociólogo britânico Thomas H. Marshall (1893-1981). Analisando a Grã-Bretanha, este entende que a ordem de aquisição dos direitos foram os civis (XVIII), políticos (XIX) e sociais (XX). Em contraposição a Marshall, Sinner evoca a análise de José M. de Carvalho, cientista político brasileiro. Este afirma que o processo de aquisição dos direitos que englobam o guarda-chuva da cidadania foi invertido no Brasil. 1º direitos sociais (Ditadura do Estado Novo, com Getúlio Vargas 1937-1945). Destaca-se a criação do Ministério do Trabalho, da Indústria e do Comércio, Leis trabalhista na CLT. (nesse período os direitos políticos eram limitados pela censura); 2º direitos sociais (Governo Militar 1964-1985). Destaca-se a unificação dos sistemas de pensões e o FGTS. (nesse período os direitos políticos sofriam mascaramentos das instituições democráticas e do limitado direito ao voto). Por fim, Sinner acrescenta mais um elemento a discussão, o marxismo. Com essa nova vista o

²⁷⁶ SINNER, R., *Cidadania no Brasil*, p. 15.

autor concorda com a perspectiva de que em nosso contexto, a cidadania não foi adquirida através de lutas oriundas das classes populares, mas sim, outorgada pelo Estado, o que nos faz questionar se a cidadania brasileira em sua análise história foi regulada ou tutelada pelas elites que guiavam o Brasil.²⁷⁷

3.3.1

Quanto ao ser cidadão

Ser cidadão não tem a ver com algum direito adquirido ou outorgado, ser cidadão é um direito inerente a nossa humanidade. A atribuição do ‘ser’ é capitaneada pelo ‘humano’, essa relação é indissociável e inegociável em uma sociedade democrática. Nesse sentido, qualquer tentativa de desumanização do sujeito é um ataque a propriedade mais básica do cidadão, que é o ‘ser’. A ação do ‘ser’ é própria de todos os seres vivos, inclusive a própria Terra. Numa linguagem teológica a capacidade de ‘ser’ nos foi dada por Deus enquanto suas criaturas.

Ser cidadão(ã): dignidade e direitos. Há uma falta lamentável de atenção à cidadania própria e suas implicações, tanto em relação a direitos e deveres quanto em relação à atitude diante da sociedade e do Estado. Isso se aplica, especialmente, àqueles que têm sido humilhados demais para se enxergar como cidadãos(ãs), e para eles ou outros que pensam de si como não fazendo (plenamente) parte da sociedade. A gratuidade da justificação e a atribuição da dignidade pelo Criador, sem condições, são ênfase aqui. A teologia luterana insiste na justificação pela graça mediante a fé extra nos, recebida como dádiva, que junto com uma teologia da criação focada no ser humano feito à imagem e semelhança de Deus fundamenta a cidadania. A pessoa é cidadã não por características ou méritos específicos, mas simplesmente por ser um ser humano, que tem sua dignidade intrínseca atribuída. Ninguém pode roubá-la dela; contudo, pode ser invisibilizada. Nesse caso, importa torná-la visível novamente e possibilitá-la como experiência concreta para a pessoa.²⁷⁸

A teologia pública com um olhar privilegiado à cidadania preocupa-se não somente pela existência legal da dignidade do ser humano, mas preocupa-se acima de tudo, na facticidade do exercício desse direito. Sinner utiliza de textos como Gn 1,27 e

²⁷⁷ SINNER, R., *Igrejas e democracia no Brasil*, p. 252-254.

²⁷⁸ SINNER, R., *Cidadania no Brasil*, p. 38-39.

Gl 3,28²⁷⁹ para fundamentar esse nosso direito do ser a partir na nossa criação, imagem e semelhança de Deus. Nós também seguiremos o caminho bíblico teológico, pois segundo Lévinas, “a bíblia é o livro dos livros onde se dizem as coisas primeiras, aquelas que deviam ser ditas para que a vida humana tenha um sentido”.²⁸⁰

3.3.2

Quanto ao viver como um cidadão

Não podemos jamais esquecer a razão última da nossa fé, ela é inspirada no ressuscitado, naquele que sofreu injustiça para nos trazer justiça. Quando Cristo caminhou por sobre a Terra, ele riu e chorou, se fartou e teve fome, ensinou e aprendeu como todos nós, também nos mostrou civilidade e responsabilidade enquanto um cidadão.²⁸¹ Apesar de toda especificidade do contexto de opressão, Jesus mostrou que há possibilidade de exercermos de maneira responsável nossa cidadania. Tirar dinheiro da boca de um peixe é um milagre, mas o que nos chama a atenção é o ato de “ir pescar”, nos traz um simbolismo que alude a nossa parte enquanto seres humanos. Aquilo que é possível para nós, isso devemos sempre fazer.

O evento Cristo nos deixou o perfeito exemplo do “ser” humano, daquele que despiu-se de sua glória e habitou entre nós.²⁸² A encarnação do Verbo nos trouxe múltiplas ações pedagógicas, já destacamos no tópico acima os ensinamentos sobre o “ser” enquanto humano, agora destacamos o ser enquanto cidadão que assume sua responsabilidade terrena.

Sinner tem uma visão mais voltada a realidade eclesiológica, afirma o autor:

Viver como cidadão(ã): confiança no contexto da desconfiança. Enquanto a confiança interpessoal e a institucional são indispensáveis para qualquer democracia, essas são ausentes ou restritas no Brasil num nível alarmante. As igrejas, ao mesmo tempo, estão entre as instituições consideradas mais confiáveis, o que lhes confere um alto potencial e responsabilidade. O fato de que sua fé significa confiança em Deus vai muito além de tal confiança necessária para o funcionamento da democracia, mas pode fortalecê-

²⁷⁹ SINNER, R., *The churches and democracy in Brazil*, p. 285.

²⁸⁰ LÉVINNAS, E., *Éthique et infinit*, p. 13.

²⁸¹ Mt 17,24-27

²⁸² Jo 1,14

la e renová-la. Daí é possível arriscar-se novamente em confiar – e mostrar-se digna da confiança dos outros. Nesse sentido, é possível viver como cidadão(ã).²⁸³

Outra contribuição de Sinner, que para nós está dentro da perspectiva da vivência é sua visão de perseverança.

Perseverar como cidadão/ã: a ambiguidade da existência. Viver neste mundo significa viver numa situação ambígua. Isso se torna especialmente palpável no Brasil, onde relações sociais, política e sexualidade, mas também a religião é vivida de forma altamente ambígua pela população, com diferentes posturas, ações e pertenças coexistindo, alternando ou mesclando-se. Ao mesmo tempo, algumas igrejas tentam superar a ambiguidade, ou apontando o Cristo como único que poderá trazer mudança – neste caso, o mundo seria todo mau, uma tendência presente nas AD –, ou oferecendo uma solução total, imanente para o problema numa escatologia realizada, como pregada pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Outrossim, um legalismo moralista também pode ser visto como tentativa de superar a ambiguidade, em vez de, com amor e realismo, enxergar-se e a outros como *simul iusti et peccatores, justos in spe*, na esperança, e pecador *in re*, na verdade, como diria Lutero. Antes de ser um pessimismo, como alguns pensaram, considero essa visão realista. Isso significa, também, que a confiança conforme exposto acima não pode ser uma confiança ingênua, mas cautelosa e informada. Para os cristãos, sempre há desconfiança diante dos seres humanos, tanto de si mesmos quanto de outros, de acordo com sua consciência do poder do pecado. De qualquer forma, sendo capaz de aguentar a ambiguidade como parte intrínseca da vida, pode-se perseverar como cidadão(ã).²⁸⁴

Para fazer sua reflexão acerca da cidadania, Sinner faz a escolha metodológica de pensar a questão a partir de denominações e da ambiguidade da vida. Apesar de entendermos sua escolha nós preferimos pensar a cidadania com base cristológica, essa opção justifica-se na procura do viver ideal e só o Cristo pode nos dar efetivamente esse caminho. Jesus se apresenta como o caminho, a verdade e a vida.²⁸⁵ A verdade cristã não está em uma dimensão do conhecimento, na verdade, está para o acolhimento experienciado no encontro com a face do eu com a face de um tu.

A experiência irreduzível e última da relação me parece, de fato, estar noutra lugar: não na síntese, mas no face a face dos humanos, na socialidade, em sua significação moral. Mas é preciso compreender que a moralidade não vem como uma esfera secundária, sob uma reflexão abstrata sobre a totalidade e seus perigos; a moralidade tem uma força independente e preliminar. A filosofia primeira é uma ética.²⁸⁶

²⁸³ SINNER, R., *Cidadania no Brasil*, p. 39.

²⁸⁴ SINNER, R., *Cidadania no Brasil*, p. 39-40.

²⁸⁵ Jo 14,6

²⁸⁶ LÉVINNAS, E., *Éthique et infinit*, p. 71.

A ética levinasiana não é uma ética normativa ou moralista, é sim, uma ética que existe a partir e em consequência da interação humana. O autor se distânciava dos sistemas éticos fechados e lança o desafio ao sujeito que vive em sociedade, pois só é possível o entendimento do que é ser humano na comunidade, onde os rostos se encontram e clamam por uma resposta justa.

O encontro da nossa face com a face do outro não elimina a nossa liberdade porque é convite à responsabilidade de existência no lugar comum, e no próximo momento, a vivência das nossas faces neste lugar comum nos faz perceber a face de Deus em justiça, pois não só vemos, mas agora vivemos a justiça na face do próximo porque assemelha-se ao cordeiro crucificado. A direção da justificação é de Deus para com o homem, mas direção da justiça é dialética entre os próprios homens, tornando-a mensagem vivida em alteridade de qualquer outro.

3.3.3

Quanto ao servir como cidadão

Nesse tópico nós também aglutinamos duas perspectivas de Sinner, a do servir e a do ser um cidadão cristão. Acreditamos que essa opção metodológica seja mais objetiva. Nesse sentido, trazer essas duas perspectivas separadas pode soar como compartimentação da vida, coisa que não acreditamos ser o melhor caminho. Entendemos que o indivíduo é completo em todas as esferas da vida objetiva. Propomos a categoria da “existência” pois nós somos nós mesmos em todo tempo, não é o ambiente que nos faz agir ou não como cristãos, mas sim nossa performance ética que transborda nosso caráter de fé.²⁸⁷

Servir como cidadão(ã): liberdade e serviço. A questão da motivação para a cidadania também merece destaque, uma motivação que não apenas considera os próprios direitos, nem apenas seus deveres. Tal motivação, pela qual os/as cristãos(ã)s têm fundamentação teológica específica, nem cai numa autonomia mal entendida como mero interesse individual, nem numa heteronomia como subserviência cega, mas procura o serviço livre na liberdade. Mediante a justificação pela fé, os cristãos se

²⁸⁷ Mt 15,11

tornam criaturas novas, livres do cativeiro do mal, enquanto estão numa posição para servir, no meio do pecado e do mal. Em seu famoso tratado da liberdade cristã, Lutero mostra claramente que tal liberdade não é, simplesmente, uma liberdade de escolha, mas de serviço: ser, ao mesmo tempo, um “senhor libérrimo” e “a todos sujeito”, por vontade própria, não por coerção. Assim, cidadania pode ser descoberta como serviço. Diante da ênfase comum apenas em direitos e não deveres, tal atitude é, especialmente, importante.²⁸⁸

Sobre o ser um cristão, em Sinner:

Ser um(a) cidadão(ã) cristão(ã): servindo a Deus sob dois regimentos. Alguns cristãos e igrejas têm a tendência de separar religião e política, igreja e Estado, de uma forma a serem dispensados, indevidamente, de suas responsabilidades em relação ao conjunto da sociedade. Outros tendem a confundir as esferas e procuram impor sua fé e igreja sobre os demais. Ambas as tendências precisam ser superadas pelo cidadão cristão que se enxerga como servindo a Deus sob dois regimentos. Para Lutero, numa época de cristandade, era claro que Deus reinaria por meio de ambos os regimentos. Esse não pode ser um ponto de partida hoje, em tempos de pluralismo religioso e num Estado secular, i.e., neutro em assuntos da religião. Contudo, a distinção de papéis ainda importa hoje para evitar uma intromissão indevida de ambos os lados. [...] É, portanto, um desafio para qualquer cidadão cristão servir a Deus sob dois regimentos, o espiritual e o secular.²⁸⁹

Apesar de von Sinner fazer cinco distinções sobre a cidadania, nós escolhemos por razões metodológicas aglutinar viver como cidadão(ã) com perseverar como cidadão(ã) e servir como um cidadão(ã) com ser um(a) cidadão(ã) cristão(ã). Assim, em nossa pesquisa acreditamos nesses três grandes caminhos para uma teologia pública da cidadania: 1- Ser um cidadão; 2- Viver como um cidadão e 3- Servir como um cidadão.

A responsabilidade evocada no servir pode ser capilarizada em uma das perguntas mais extraordinárias feitas a Jesus: quem é o meu próximo?²⁹⁰ O problema que se constitui a partir desse questionamento, hoje nos soa aos ouvidos como um ‘museu cheio de novidades’. Uma passagem que perdura por tanto tempo inalterada, mas ainda se teima em não aceitar a boa e velha resposta do Mestre, o amor que não se limita.²⁹¹ A grosso modo, o próximo é todo aquele que está em situação de necessidade,

²⁸⁸ SINNER, R., *Cidadania no Brasil*, p. 40.

²⁸⁹ SINNER, R., *Cidadania no Brasil*, p. 40-41.

²⁹⁰ Lc 10, 25-37

²⁹¹ JEREMIAS, J., *As parábolas de Jesus*, p. 201.

e é minha responsabilidade ajudá-lo em tudo aquilo que eu posso. A parábola do bom samaritano é um dos grandes, senão o exemplo mais objetivo de como servir, elementos econômicos, étnicos, sociais, religiosos e éticos são superados pela ação responsável objetiva. Nós não devemos nos limitar somente às causas intermediárias ou grupos para defender especificamente, porque isso de certa forma gera ainda mais divisão, nós devemos sim, lutar por aquilo que é o bem comum, aquilo que agregará na vida de todos, o que é a causa última, e nesse texto o bem comum é a humanidade.

A narrativa do texto de Lucas pode ser dividida em dois momentos cruciais. Num primeiro momento do versículo 25 ao 28, em que o mestre da lei pergunta a Jesus sobre como herdar a vida eterna, continua com o seu próprio entendimento acerca da lei e termina com a resposta de Jesus, ‘faze isso, e viveras’. Num segundo momento, do versículo 29 ao 37. Esta segunda parte é iniciada com uma das perguntas mais extraordinárias feitas a Jesus, contudo, termina com uma resposta inacabada.

Ainda sobre o primeiro momento do texto, percebemos que o doutor da lei já sabia a resposta da sua pergunta, ele realmente era um conhecedor das orientações normativas da lei, seu intuito, ao que parece era instigar Jesus se ele também era conhecedor dos textos. Isso fica bem claro quando ele afirma “de todo o seu coração”, expressão de muito valor para a cultura da época.²⁹²

O fato de Jesus surpreendentemente remetê-lo ao agir como sendo a vida para a vida, deve se entender a partir igualmente desta situação concreta: todo o conhecimento teológico de nada serve, se o amor para com Deus e para com o próximo não determinar a direção da vida.²⁹³

Nesse sentido, vemos que a causa última terrena do ser humano é o próprio ser humano. amar ao próximo como a nós mesmos é em primeiro lugar é um convite ao amor, respeito e responsabilidade consigo mesmo, num segundo momento esses sentimentos que nos acolhem devem ser transbordados no encontro com o outro. Jesus

²⁹² “A expressão ‘de todo seu coração’ era de intenso significado para a cultura hebraica da época. No coração encontrava-se o intelecto; era aquele, portanto, a base da vida física e psicológica do ser humano. O coração evocaria também a vontade e a afetividade humana. Na religiosidade hebraica, esperava-se do justo o amor a Deus e, por conseguinte, a observação da Lei em seu próprio coração, como nos diz o Salmista”. CHACON, D. R. A.; ALMEIDA, F. S., *Quem é meu próximo?*, p. 30.

²⁹³ JEREMIAS, J., *As parábolas de Jesus*, p. 202.

não dá uma lista de afazeres práticos ou sínteses moralistas, ele nos convida ao amor responsável, que tem consciência que não estamos sozinhos, mas que reconhecemos no outro a nossa própria face.

Passando ao segundo momento da narrativa, vemos a superação das barreiras limitantes do bem comum, barreiras estas que impedem o encontro entre o eu e um tu, barreiras que nos desumanizam e que não deixam as escamas caírem de nossos olhos para enxergar a face do infinitamente outro que se põem fragilizado em nosso caminho. Barreiras econômicas, étnicas, sociais, religiosas e éticas foram superadas quando o samaritano encontrou o rosto daquele homem, porque a responsabilidade que o convida a performance não é contratual ou moralista, é na verdade transcendente na humanidade do outro.²⁹⁴

Por fim, após tamanha personificação do amor em forma de parábola, no versículo 36, Jesus pergunta ao doutor da lei, ‘qual, pois destes três te parece que foi o próximo daquele que caiu nas mãos dos salteadores?’. Numa resposta inacabada o doutor da lei afirma: ‘o que usou de misericórdia para com ele’. Perceba que o doutor nem se quer ousou falar o nome samaritano, este povo que era marginalizado pelos judeus.²⁹⁵ Jesus, percebendo que o intérprete da lei compreendeu o ensinamento, mas em seu coração ainda não foi desenvolvida a responsabilidade de agir assim para com o próximo, termina a períclope o convidado a fazer o mesmo. Isso nos evidencia que o conhecimento ético normativo/teológico não é o suficiente para que alcancemos o bem comum, é preciso que ele se torne performático na vida como um todo, pois se assim não o fizer, seremos estéreis e negaremos nossa missão terrena.

Em última análise sobre a cidadania brasileira, Sinner faz três afirmações fundamentais e que servem como finalização momentânea da nossa exposição inicial sobre a teologia pública cidadã. 1º- As leis que fundamentam o Estado são oriundas do consenso social *a priori*, afinal de contas a sociedade teria dificuldades em conviver com leis que não se sentissem confortáveis previamente. 2º- a lei enquanto simples

²⁹⁴ LÉVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 112.

²⁹⁵ “Nesse sentido, a irrupção do samaritano como protagonista da parábola constitui numa severa crítica que subvertia o ‘sistema moral-social’ da Judeia no século primeiro, pois, conforme elucidamos, o samaritano era ícone do ódio e do desprezo, devido a questões étnicas, políticas e religiosas, e, portanto, antípoda dos valores vigentes”. CHACON, D. R. A.; ALMEIDA, F. S., *Quem é meu próximo?*, p. 37.

formulação jurídica é inacabada, para alcançar a sua completude ela precisa ser aplicada e percebida pelo próprio cidadão. 3º- A cidadania é composta por falas e ações no espaço público, seja no âmbito nacional ou internacional. Sobre a teologia pública da cidadania, acreditamos que sua causa última é alcançar o bem comum na esfera pública, contudo, devido às complexas estruturas sociais, incluindo a vivência da nossa fé cristã no espaço comunal, tal objetivo se torna deveras difícil de equacionar-se à teologia pública. Temos consciência dessa dificuldade, mas creditamos que é possível fazer uma teologia que busque caminhos de diálogo.

O bem comum em nossa percepção teológica é a intercessão do ser (que está para a humanidade); do viver (que está para o espaço público); e da ética/responsabilidade (que está para o servir). A grosso modo, afirmamos que teologia da cidadania é teologia do bem comum. Para fazer teologia do bem comum é preciso passar por essas dimensões interdependentes do ser humano, as dimensões não são herméticas, mas são fluídas na maior parte do tempo, senão em todo tempo. O ser humano deve ser observado na complexidade das suas intersubjetividades e não compartimentado em partes insipientes.

Teologia pública da cidadania

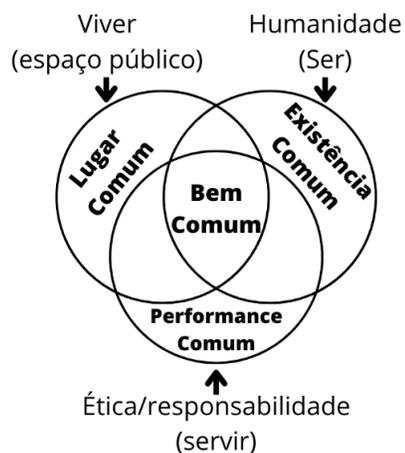


Figura 1 – Teologia pública da cidadania

Quanto à praticidade e facticidade das questões levantadas no tópico (3.1) podemos refletir quês: 1 – sobre a dissociação do “ser” enquanto propriedade mais preciosa que Deus nos deu. Acreditamos que a primeira reflexão teológica do ser, deve partir da ação miraculosa da criação. A imagem e semelhança que Deus nos conferiu é em certa medida a propriedade de ser, a existência pousou de forma temporária e incompleta em nossa vida terrena. Ser, é ser humano imagem e semelhança no amor de Deus; 2 – a negação da responsabilidade terrena tem dupla consequência, a primeira é a insensibilidade quanto a injustiça, a segunda é a da desumanização do outro e de nós mesmos. Como já vimos em parágrafos anteriores a responsabilidade é um convite ao olhar na face do outro e nos percebermos enquanto nós mesmos, ou um outro que se reflete a quem olha a nossa face. A negação desse convite é a negação do ser enquanto imagem e semelhança de Deus, aflorando a maldade e todas as incontáveis consequências deletérias advindas dessa negação; 3 – o estabelecimento da dicotomia entre o ambiente da comunidade de fé e o ambiente secular não é um caminho que acreditamos. O ser, é em todos os momentos e em todas as circunstâncias ser em sentido completo, quando tentamos dividir ou compartimentar o ser em sua expressão de vivência comunitária – seja religiosa ou secular – criamos uma distopia vivida no âmago do ser, porque o sujeito não saberá viver em ambiente estranho às suas aspirações religiosas. Essa é a concretude do escapismo teológico e da negação prática da revelação de Deus.

4

A vida, obra e martírio de Dietrich Bonhoeffer

*“Sou mesmo o que os outros dizem a meu respeito?
Ou sou apenas o que eu sei a respeito de mim mesmo?
Inquieto, saudosos, doente, como um pássaro na gaiola,
respirando com dificuldade, como se me apertassem a garganta,
faminto de cores, de flores, do canto dos pássaros,
sedento de palavras boas, de proximidade humana,
tremendo de ira por causa da arbitrariedade e ofensa mesquinha,
irrequieto à espera de grandes coisas,
em angústia impotente pela sorte de amigos distantes,
cansado e vazio até para orar, para pensar, para criar,
desanimado e pronto para me despedir de tudo?”²⁹⁶*

O século XX foi manchado por terríveis guerras que afetaram as estruturas mundiais. Dentro deste cenário muitos personagens icônicos surgiram nesse conturbado período. Em nosso contexto teológico homens e mulheres lutaram bravamente com sua teologia, muitas vezes doando suas próprias vidas, alguns sem nenhum reconhecimento mundial, mas com ações que ecoaram nos corações daqueles que receberam ajuda. Já outros, como Bonhoeffer, tiveram seus feitos publicizados pelo mundo. Para nós, falar que vida e teologia bonhoefferiana não se confundem é tentar fazer uma análise dicotômica da vida humana. Acreditamos que não podemos compartimentar a nossa vida, sendo assim, entendemos que vida e teologia bonhoefferiana devem ser vistas naturalmente como algo indissociável.

É comum dentre os estudiosos internacionais de Dietrich Bonhoeffer utilizarem duas coleções específicas para consulta, a *Dietrich Bohoeffter Werk* (DBW) versão alemã e a versão em língua inglesa *Dietrich Bonhoeffer Works in English* (DBWE). Esta é até o momento a mais rigorosa coleção acadêmica sobre Bonhoeffer que temos

²⁹⁶ MILSTEIN, W., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 85.

disponível, seu caráter é de análise histórica e crítica sobre as obras do autor, tem um total de 16 volumes e mais um índice, além de todas as obras publicadas por Dietrich, essa coleção abriga documentos, cartas, diários e sermões. Por motivo de acessibilidade à língua e a disponibilidade do material, utilizaremos a coleção de língua inglesa ou os livros já traduzidos para a língua portuguesa, desde que não haja diferença significativa na tradução. Como opção metodológica, quando utilizarmos qualquer obra da coleção, colocaremos a abreviação DBWE (coleção), seguida do volume e a página, por exemplo: *DBWE 5*, p. 30.

O presente capítulo pretende apresentar um panorama da vida, obra e martírio de Dietrich Bonhoeffer, um exemplo de união entre teologia e vida no espaço público. Apesar de todas as dificuldades impostas não teve medo de pregar o evangelho da maneira que acreditamos ser a mais contundente, ou seja, com a própria vida. Em nosso contexto brasileiro Bonhoeffer surge principalmente como subsídio teológico para a divulgação das teologias da libertação, seus pensamentos são trabalhados para além do nosso país, também percorrem a América Latina, mostrando como um homem temente a Deus enfrentou o terceiro Reich e derramou a sua própria vida em prol de suas convicções e fé.

A vida e a obra de Dietrich Bonhoeffer possuem uma relação significativa com a teologia pública brasileira. Bonhoeffer, foi um defensor da ideia de que a fé cristã não deve ser confinada apenas ao âmbito privado, mas deve ser vivida e testemunhada no espaço público, abrangendo questões sociais, políticas e éticas.

A teologia pública brasileira também busca trazer a fé cristã para o contexto social e político, promovendo uma reflexão ética e uma ação transformadora na sociedade. Nesse sentido, há diversos pontos de convergência entre a visão de Bonhoeffer e a teologia pública brasileira que pretendemos analisar.

Uma das principais contribuições de Bonhoeffer para a teologia pública é sua ênfase na responsabilidade social dos cristãos. Ele acreditava que os seguidores de Cristo não podem se isolar do mundo, mas devem se envolver ativamente nos desafios e combate às injustiças presentes na sociedade. Essa perspectiva ressoa na teologia pública brasileira, que busca promover uma atuação engajada e transformadora dos cristãos nas questões sociais e políticas do país. Como opção metodológica, decidimos

fazer aproximações deste capítulo (4), com os capítulos (2) e (3) apenas na conclusão. Entendemos que assim não haverá “quebras” ou interrupções abruptas durante a construção do presente capítulo.

4.1

Dietrich Bonhoeffer, família e formação teológica

Dietrich Bonhoeffer nasceu no dia 4 de fevereiro de 1906, em Breslau, Alemanha, hoje, com novas conjunturas geográficas, Wrocław, Polônia. Vindo de uma família de classe média alta, sendo o seu pai Karl Bonhoeffer²⁹⁷, professor de neurologia e psiquiatria em Breslau e posteriormente em Berlin (1912). Ele era descendente de uma família de classe média que residia em Schwäbisch Hall, uma cidade no sul da Alemanha, desde o século XVI. Julie Tafel, a avó de Bonhoeffer era uma mulher cuja personalidade foi moldada por ideias revolucionárias e socialistas. Paula von Hase, mãe de Bonhoeffer, vem de uma família religiosa, seu pai, Karl Alfred von Hase, era pastor na Igreja de Breslau, seu avô era Karl August von Hase, conhecido historiador da igreja em Jena. A avó de Bonhoeffer, era a condessa Clara von Kalckeuth, de família artística e aristocrata prussiana. Inclusive, Clara teve aulas de piano com Clara Schumann e Franz Liszt.²⁹⁸ Paula von Hase foi a responsável pela instrução das crianças Bonhoeffer, uma empregada que se destacou nessa área foi Maria Horn. Está era reconhecida e amada pelas crianças. Além da instrução geral dada pela Paula, ela também se empenhava em instruir seus filhos na fé cristã.

²⁹⁷ “Karl Bonhoeffer era uma personalidade rígida e controladora. Um de seus colegas disse dele: Assim como ele não gostava de tudo o que é imoderado, exagerado ou indisciplinado, assim também em sua própria pessoa tudo era completamente controlado. Academicamente, ele não tinha utilidade para a psicanálise de Sigmund Freud ou Carl Gustav Jung, que buscava sentimentos inconscientes ou reprimidos; isso também foi verdade em seu filho Dietrich, que sempre permaneceria cético sobre emoções em autorreflexão. A própria abordagem de Karl Bonhoeffer foi baseada na neuropatologia. Embora sensível em suas relações pessoais com os outros, ele considerava o domínio dos próprios sentimentos uma virtude. Ele desprezava a conversa fiada em si mesmo e nos outros. As crianças Bonhoeffer só podiam falar à mesa quando era sobre os acontecimentos de seu dia. No entanto, as crianças se importavam profundamente com seu pai e sempre souberam sua importância para ele”. TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 9. Tradução livre

²⁹⁸ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 9-11.

Bonhoeffer tinha uma irmã gêmea, Sabine Bonhoeffer. Eram o sexto e sétimo filho da casa.²⁹⁹

Sua mãe, no entanto, sempre foi responsável por sua instrução religiosa. Ela dava graça à mesa, orava com as crianças toda noite, e contava-lhes histórias bíblicas. Supõem-se que todas as crianças seriam confirmadas na fé cristã, mas a família quase não frequentava a igreja.³⁰⁰

Em 1912, toda a família muda-se para Berlim, primeiramente em um apartamento no centro da cidade, próximo ao zoológico. Após o décimo aniversário de Bonhoeffer, a família muda-se novamente, agora para uma vila em Grunewald. Seguindo a herança artística familiar, Bonhoeffer tinha o costume de estudar piano e fez uso do instrumento até sua prisão, na casa da família Bonhoeffer era costumeiro tocar música juntos. Outro local de convivência familiar era uma casa de verão localizada nas montanhas de Harz, uma antiga casa de um guarda florestal onde a família passava as suas férias.³⁰¹

No período de 1919 a 1923 Bonhoeffer estudou nas escolas Friedrichswerder Gymnasium e depois o Grunewald Gymnasium. Ambas as escolas eram conhecidas pelas suas influências humanistas. Nessas escolas Dietrich conheceu e desenvolveu interesse pela história, literatura, filosofia e artes. Ainda na juventude praticou o escotismo e teve contato com o Movimento Juvenil de Berlim. Teve a oportunidade de

²⁹⁹ Dentre os irmãos de Bonhoeffer podemos afirmar: “Karl-Friedrich tornou-se físico, Walter morreu aos dezoito anos como soldado na Primeira Guerra Mundial, e Klaus tornou-se advogado. Úrsula casou-se com o advogado Rüdiger Schleicher e Christine casou-se com o advogado Hans von Dohnanyi. Ambos os homens, juntamente com Klaus e Dietrich Bonhoeffer, fariam parte da conspiração política contra Adolf Hitler; tudo pago por isso em 1945 com suas vidas. Sabine casou-se com o jurista Gerhard Leibholz, e Susanne casou-se com um teólogo, Walter Dress”. TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 11. Tradução livre

³⁰⁰ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 1. Tradução livre

³⁰¹ Posteriormente, em uma carta escrita da prisão destinada a Eberhard Bethge, em 12 de fevereiro de 1944, Bonhoeffer relata “Você já está vendo algum sinal da primavera? Aqui o inverno está apenas começando. Na imaginação, passo muito tempo ao ar livre, nas montanhas do meio da terra no verão, na verdade, nas clareiras da floresta perto de Friedrichsbrunn ou nas encostas onde se pode olhar através de Treseburg até o Brocken. Deito-me de costas na grama, observando as nuvens flutuarem no céu azul com a brisa e ouvindo os sons da floresta. É notável como toda a nossa perspectiva é moldada por impressões de infância como essas, de modo que parece impossível para mim e contra a minha natureza que pudéssemos ter uma casa nas altas montanhas ou à beira-mar! São os planaltos centrais que são meu ambiente natural” *DBWE* 8, 293-294. Tradução livre

vivenciar a Revolução de Novembro de 1918, que formou a República de Weimar³⁰² e o assassinato do ministro Walter Rathenau. Inclusive, pôde ouvir de sua sala de aula os sons dos disparos que mataram Rathenau.

Em certo sentido, houve uma surpresa em sua família quando Dietrich anunciou que queria estudar teologia. A surpresa inicial se justificava em grande medida porque a Igreja institucional não desempenhava papel relevante no dia a dia na família. Mas seja qual foi o motivo que levou Bonhoeffer a essa escolha, nós não sabemos.

Talvez um dos motivos tenha sido a morte prematura de seu irmão Walter em abril de 1918 no front, cinco dias depois de ser ferido na França. Toda a família ficou arrasada com essa perda, e a mãe de Bonhoeffer teve dificuldade em se recuperar disso. Ela sofreu por semanas sob forte depressão, o que certamente era difícil para um menino de doze anos. Por sua confirmação Dietrich Bonhoeffer recebeu a Bíblia de seu irmão; ele guardou para o resto de sua vida para ler e usá-la enquanto preparava seus sermões.³⁰³

Em 1923, na primavera de Tübingen, o jovem Bonhoeffer começa seus estudos em teologia, agora frequentava a universidade que seu pai estudara. Sua temporada não foi longa, apenas dois semestres, mas nesse período participou da mesma fraternidade que seu pai, fez exercícios militares e frequentou eventos acadêmicos, na área de

³⁰² Termo utilizado para definir a República Alemã no intervalo pós Primeira Guerra e regime Nazista (1919-1933). “Na Alemanha, após 1918, a Revolução parecia uma alternativa real, e foi na República de Weimar que se observou uma efervescência intelectual e cultural sem precedentes: literária, artística, científica, musical e filosófica; as alternativas políticas floresciam em todos esses campos da atividade humana. Na impossibilidade de estudar toda a Europa no período do entre guerras, a Alemanha pós-1918 é o Estado que oferece. [...] Nos primeiros anos da nascente República de Weimar, as opções que se apresentaram no cenário político alemão eram três: a social-democracia, representando um modelo de democracia parlamentar e que colocaríamos na categoria de Partido da Ordem; a Revolução, cujo modelo bolchevique triunfara na Rússia em 1917; e um novo modelo que surgia na Europa, de características ainda pouco definidas: um governo baseado em premissas nacionalistas, um Estado forte e uma economia centralizada. Com a evolução dos acontecimentos, este novo modelo irá ocupar o papel de intérprete da Ordem. [...] É a social-democracia que proclama a República e transfere a capital para a cidade de Weimar. [...] A nova república, alicerçada num acordo entre o exército e o SPD (Partido Social-Democrata Alemão), seria consolidada pela criação de um arcabouço institucional representado pela Constituição da República de Weimar. O modelo republicano parlamentar que a social-democracia instalou veio ao encontro das ideias professadas pelas democracias vencedoras da I Guerra – França, Inglaterra e EUA – nas Conferências de Paz em Paris. É nesse cenário que o embate entre a Revolução e a Ordem vai, gradualmente, assumir um papel preponderante: sai dos bancos do parlamento para os jornais e para as ruas, criando um clima de instabilidade social e institucional que leva à derrubada da República e do Estado instituídos em Weimar”. FERRAZ, J. G., *Ordem e revolução na República de Weimar*, p. 10-12.

³⁰³ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 13-14. Tradução livre

teologia aprendeu com Adolf Schlatter³⁰⁴ e Karl Heim³⁰⁵, já na filosofia teve contato mais intenso com Karl Groos.³⁰⁶

Antes de retornar a Berlim, em 1924, Bonhoeffer e seu irmão Klaus decidiram fazer uma viagem à Roma, onde passaram duas semanas e meia. Ao percorrer a cidade, conheceu monumentos cristãos e frequentou missas. Este provavelmente foi embrião do engajamento ecumênico de Dietrich, que só foi se concretizar posteriormente em Barcelona, pois na experiência católica ele encontrou uma adoração com sentido, perdão dos pecados e confissão dos crentes na comunidade de fé. Provavelmente, esse foi o germe para sua percepção do amplo papel da igreja na fé do crente, questões que foram desenvolvidas em sua tese de doutorado e na habilitação de docência.³⁰⁷ Posteriormente passaram na Sicília e Trípoli, norte da África.

Em seu retorno a Berlim, Bonhoeffer tem acesso aos principais pensadores de seu tempo, Adolf von Harnack³⁰⁸, por exemplo, oferecia seminários restritos que contavam com a presença de Dietrich.

³⁰⁴ Adolf Schlatter foi um renomado teólogo alemão, sua área de atuação era a teologia do Novo Testamento e teologia sistemática. “Aí, neste retrato do passado, o caso é que o Evangelho assumiu interface social. O Reino de Deus viria do futuro para invadir o presente e com isso a teologia respiraria os ares da escatologia no cotidiano. Isto até que o luteranismo histórico, sob o pretexto de neutralizar o marxismo e as leituras revolucionárias de transformação da realidade social optou por reforçar a autoridade e a ordem constituída sob pretexto de adequar-se a Romanos 13”. KRUSE, M., *O fracasso protestante*, p. 72.

³⁰⁵ Karl Heim foi professor de dogmática de Bonhoeffer, dentre suas pesquisas, destaca-se a tentativa de relacionar a ação de Deus com os eventos quânticos. KARL, H., *Christian faith and natural Science*, p. 82-107. Tradução livre

³⁰⁶ Karl Groos era um filósofo e psicólogo alemão, sua pesquisa orbitava o ato de brincar como processo de aprendizagem. “No início do século XX o psicólogo Karl Groos apontou que a ênfase da arte, assim como do jogo, estava no momento de recepção, identificando a presença estética ativa como um importante elemento. Antes disso, dizia-se que somente as atividades de representação e musicais é que possuíam esse valor artístico, pois eram feitas na presença de um público que apreciava o ato”. LEMOS, C. F.; OLIVEIRA, A. M., *Gamearte*, p. 249. Tradução livre

³⁰⁷ A Tese de doutorado de Bonhoeffer tem por título *Sanctorum Communio* (publicado originalmente em alemão – 1930), nela vemos o autor trabalhar uma teologia do Cristo existindo como igreja-comunidade, e utiliza-se da filosofia social e da sociologia para tentar interpretar essa percepção de igreja. Já seu texto de habilitação *Akt und Sein* (Agir e Ser), Bonhoeffer continua seu diálogo entre a teologia e filosofia, tenta refletir sobre Deus a partir de um horizonte antropológico, assim o revelar-se de Deus dá-se em sua Palavra dirigida à humanidade.

³⁰⁸ Das principais obras de Harnack temos: Manual de história do dogma e A essência do cristianismo. Sem dúvida um dos grandes teólogos do século XX, promotor do Evangelho Social. “A fórmula breve que, na reconstrução histórica de Harnack, sintetiza o conteúdo do evangelho é: ‘Deus e a alma, alma e seu Deus’. Mas qual é o lugar de Cristo na essência do cristianismo? Segundo a lapidar afirmação da oitava aula: ‘O evangelho, como Jesus o praticou, não anuncia o Filho, mas somente o Pai’, Harnack excluía toda e qualquer cristologia eclesialística como fruto da contaminação do pensamento grego; ‘toda a construção da cristologia eclesialística passa longe da personalidade concreta de Jesus Cristo’. Ele simplesmente não podia aceitar que uma doutrina vasta e difícil lesasse a simplicidade do evangelho de

Naquela época, os professores da faculdade de teologia da Universidade de Berlim foram os principais estudiosos em seus campos. Enquanto o renomado historiador da igreja Adolf von Harnack era emérito desde 1921, ele continuou a oferecer seminários para um pequeno círculo de estudantes, para o qual Bonhoeffer foi convidado. Eles leem textos dos primeiros séculos cristãos. Bonhoeffer ficou impressionado com esse mestre da chamada teologia geral, que tinha sido a tendência dominante na teologia protestante por um século. Tal teologia criticava os dogmas tradicionais da igreja e enfatizava religiosidade individual dimensionada. Bonhoeffer estava completamente cético em relação à proposta de Harnack. abordagem, pois ao mesmo tempo estava se familiarizando com os conceitos da grande crítico da teologia liberal, Karl Barth. Ao defender sua dissertação perante a faculdade teológica, no entanto, Bonhoeffer declarou claramente sua dívida para com Harnack.³⁰⁹

Outros seminários em que Bonhoeffer teve presença assídua foram os de Karl Holl, especialista na teologia de Lutero. Lutero, foi o autor que mais influenciou Bonhoeffer ao longo de sua caminhada teológica, em seguida, Karl Barth. Sendo Lutero citado muitas centenas de vezes em seu texto e Karl Barth algumas dezenas. Sob a orientação de Reinhold Seeberg, Bonhoeffer, aos vinte e um anos conclui seu doutorado com a tese *Sanctorum Communio*. Em sua tese é defendido que o ser humano não é ser autônomo/racional como o iluminismo pregava, mas o ser humano se concretiza no encontro com o outro que nos faz reconhecer a nós mesmos na fé cristã.³¹⁰ Em suma, neste livro o ser humano só se enxerga enquanto humano no confronto com outro humano, isso se dá porque somos seres sociais, e se somos também cristãos, essa cristandade deve transparecer em nossa interação social.

Entre os anos de 1928-1931, Bonhoeffer teve algumas experiências internacionais, em fevereiro de 1928 nosso autor chega a Barcelona para realizar seu treinamento como vigário na congregação de língua alemã da região, aproveitando uma oportunidade oferecida por Max Diestel, Superintendente da igreja em Berlim. Fez muitas viagens, conhecendo e compartilhando cultura em Madri, Maiorca e Andaluzia.

Jesus, que ele captava como poucos teólogos. Desde a primeira aula ele protestava: ‘não, a religião cristã é algo elevado, simples, e um só é o seu ponto de referência: a vida eterna inserida no tempo, na força e diante dos olhos de Deus’”. GIBELLINI, R., *A teologia do século XX*, p. 14.

³⁰⁹ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 20. Tradução livre

³¹⁰ “Comunidade cristã significa comunidade por meio de Jesus Cristo e em Jesus Cristo. Não há comunidade cristã que seja mais do que isso, e nenhuma que seja menos do que isso. Seja um encontro breve e único ou a comunidade diária de muitos anos, a comunidade cristã é apenas isso. Pertencemos uns aos outros somente por meio e em Jesus Cristo”. *DBWE 5*, p. 30. Tradução livre

Para Bonhoeffer, esse foi o desenvolvimento de sua vivência ecumênica, questão que se desenrolará no futuro em sua luta contra o etnocentrismo dos cristãos alemães e seu ativismo pela paz. Suas atividades paroquiais eram divididas com o seu mentor, pastor Friedrich Olbrich. Havia respeito e até uma certa competitividade cavalheiresca, com a chegada de Bonhoeffer e suas novas ideias e sermões os cultos de domingo começaram a se avolumar de ouvintes, o que acarretou uma tomada de decisão inusitada de Friedrich Olbrich, ele parou de anunciar com antecedência quem seria o pregador do culto.³¹¹ Outras boas atividades exercidas por Bonhoeffer foram uma classe de escola dominical ofertada às crianças e um ministério dedicado à caridade para os necessitados irmãos alemães de Barcelona. Graças a essas atividades que ele desenvolveu, uma percepção amplificada sobre as pessoas, aprendendo a identificar os que se dizem cristãos dos que realmente são, habilidade que o auxiliaria futuramente nos momentos de prisão.³¹²

Em fevereiro de 1929, Bonhoeffer retorna da Espanha para se preparar para o seu segundo exame teológico, ao mesmo tempo que prepara sua tese de habilitação, sua pretensão era conseguir uma cátedra na universidade. O texto que Bonhoeffer enviou à faculdade de teologia em Berlim, no mês de março de 1930, se concentrava na questão de como conceituar a epistemologia da fé, em contraste com a epistemologia filosófica. Em setembro de 1931, foi publicado como *Act and Being: transcendental philosophy and ontology in the systematic theology* (Agir e Ser: filosofia transcendental e ontologia na teologia sistemática) tradução livre. Inclusive, em sua palestra inaugural (ato que finalizou seu processo de qualificação da habilitação) na Universidade de Berlim (Humboldt), em 31 julho de 1930, resumiu as principais questões da sua tese. Trabalhando de sobremaneira o conceito de igreja como sociedade/comunidade daqueles que creem em Cristo, em que o encontro com Cristo se dá de fato na pregação da palavra, nos sacramentos e nos crentes em comunhão.

Em 5 de setembro de 1930, Bonhoeffer parte em direção aos EUA após ter ganho uma bolsa de estudos do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico. Seu destino era o Union Theological Seminary, em Nova Iorque (destacado centro

³¹¹ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 25.

³¹² TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 27.

acadêmico do liberalismo teológico). Na experiência de Bonhoeffer, a convivência com os professores e amigos foi muito proveitosa, entretanto, a teologia era questionável. “Não há teologia aqui. Embora eu esteja basicamente tendo aulas e palestras em dogmática e filosofia da religião, a impressão é esmagadoramente negativa”.³¹³ Ele afirmava que se pregava sobretudo, menos Jesus Cristo, pecado, perdão, morte e vida. No Union Theological Seminary deste período acreditava-se muito em um progresso a partir do idealismo ético e social, passando longe da percepção antropológica e teológica de Bonhoeffer. Outra questão que rondava o autor era o fato dele ser um alemão, é sabido que as consequências da Primeira Guerra ainda eram vivas nos corações e mentes dos cidadãos americanos, então era comum nosso autor dar algumas explicações a partir das suas experiências internas.

Um dos amigos que Bonhoeffer conseguiu nesse período foi Frank Fisher, estudante afro-americano que apresentou a Bonhoeffer a repugnância do racismo nos EUA. Nosso autor não conseguia entender como um país com tantas afirmações sobre liberdade e fraternidade cultivava sentimentos tão terríveis com pessoas negras. Apesar de conhecer esse lado norte-americano, nosso autor também conheceu toda leveza e originalidade dos cultos nas igrejas negras, a principal vivência foi na Igreja Batista Abissínia, no Harlem. Lá, ele teve a oportunidade de ensinar na escola bíblica, era convidado para visitar os lares e pregava nos cultos, em certos momentos fazia suas atividades sozinho e em outras tinha a presença de Frank Fisher.³¹⁴

Em 24 de julho de 1931, Bonhoeffer escreve uma carta ao seu amigo de ministério Erwin Sutz, na carta Bonhoeffer faz alguns comentários sobre seu encontro com Karl Barth.

Acredito que raramente me arrependi de não ter feito algo em meu passado teológico tanto quanto agora me arrependo de não ter ido ouvir Barth antes. Agora são apenas três semanas que posso estar aqui nas palestras. [...] Mas é importante e surpreendente

³¹³ *DBWE 10*, p. 264.

³¹⁴ “Com Frank Fisher, não há nenhum contato documentado. Embora Fisher tenha sido fundamentalmente importante para a introdução de Bonhoeffer à Igreja Abissínia do Harlem e para insights sobre a discriminação e o estresse que afligem as comunidades afro-americanas, a correspondência entre Fisher e Bonhoeffer caducou. Bonhoeffer ficou claramente descontente com esse lapso, insinuando que havia tentado se comunicar com Fisher, embora não tenhamos documentação disso. Em uma carta a Lehmann, ele mencionou esse arrependimento de maneira casual, mas também com um raro tom sarcástico”. *DBWE 11*, p. 12. Tradução livre

ver como Barth ainda está além de seus livros. Há uma abertura, uma vontade de ouvir um comentário crítico direcionado ao tema em questão, e com isso tanta concentração, veemência e insistência no tema, pelo qual ele pode falar com orgulho ou humildade, dogmaticamente ou com absoluta incerteza, de uma forma que certamente não se destina principalmente a avançar sua própria teologia. Está se tornando cada vez mais fácil para mim entender por que é incrivelmente difícil compreender Barth através da literatura. Estou impressionado com sua discussão ainda mais do que com seus escritos e palestras. Ele está realmente totalmente presente. Nunca vi nada parecido nem pensei que fosse possível. Minha visita à casa dele ontem, sobre a qual eu estava realmente um pouco hesitante, especialmente porque eu sabia o quão ocupado ele está no momento, foi como você me disse quando descreveu tais ocasiões. A princípio, falamos - é claro - de você. Barth, falando muito calorosamente de você, disse que sempre achou que você era um personagem pouco confiável, que depois de ter olhado as coisas por tempo suficiente de dentro para fora, você foi tentado a olhar para elas de repente do ponto de vista. [...] Chegamos rapidamente ao problema ético e tivemos uma longa discussão. Ele não queria me conceder o que eu esperava que ele tivesse que fazer. Ele disse que havia, além de a única grande luz da noite, muitas outras pequenas luzes, os chamados critérios éticos relativos, embora ele não pudesse tornar seu significado e natureza compreensíveis para mim. Havia apenas a simples referência à Bíblia. No final, ele disse que achava que eu estava transformando a graça em um princípio e estava matando todo o resto com ela. Naturalmente, discordo dele no primeiro ponto e gostaria de saber por que todo o resto não deve ser espancado até a morte. Se você estivesse lá, teríamos uma terceira frente de batalha, e talvez algumas coisas tivessem ficado ainda mais claras. Mas fiquei muito feliz por poder ouvir detalhadamente a opinião de Barth. Depois conversamos sobre muitas outras coisas. [...] Este é realmente alguém de quem se pode aprender alguma coisa, e ali se senta na pobre e desolada Berlim e fica desanimado porque não há ninguém com quem se possa aprender teologia e outras coisas úteis junto com ela. Mas é verdade que, em última análise, não é isso que faz a maior diferença, e não se deve pedir muito. Hoje à noite fui convidado a participar de um grupo de alunos mais próximos de Barth para a noite, e depois disso é o pequeno grupo de discussão. Tudo acaba na próxima terça. Eu não vou querer ir para casa.³¹⁵

Barth era professor de teologia sistemática em Bonn. Então Bonhoeffer viaja até lá para assistir as suas aulas, mesmo com certa relutância, pois ele não queria incomodar Barth que já possuía avolumado trabalhado. Entretanto, depois das aulas Barth, Bonhoeffer têm uma longa conversa teológica e uma descontraída conversa. Nesse momento Barth incentiva Dietrich na escrita de um artigo para publicação e o convida para participar de um grupo de estudos teológicos reservado. Uma amizade foi formada neste primeiro encontro, um grato encontro de gerações de grandes teólogos do século XX, é uma infelicidade que a carreira de Bonhoeffer tenha durado tão pouco. Houve outros encontros, Bonhoeffer tinha em Barth um alguém mais experiente para buscar conselhos, mesmo depois de preso o nosso autor pediu um exemplar do segundo

³¹⁵ *DBWE 11*, p. 36-38. Tradução livre

volume da dogmática de Barth e quando estava preso em Tegel ficou muito satisfeito por receber um charuto enviado pelo próprio Barth.

Ainda em 1931, Dietrich participou da Aliança Mundial para Promoção da Amizade Internacional através das Igrejas em Cambridge, seu primeiro compromisso ecumênico oficial. O pedido veio por intermédio do seu mentor Max Diestel, nesta ocasião Dietrich foi convidado a exercer um dos três cargos como secretário internacional da juventude. Essa iniciativa não foi vista com bons olhos por todos, as tensões políticas internacionais dificultavam o diálogo entre as nações. Entretanto, Bonhoeffer acreditava que a igreja poderia pavimentar esse caminho de diálogo já desgastado pelas vias políticas. Ele tentou esboçar uma teologia para o movimento ecumênico, que no entendimento dele carecia de uma estruturação teológica mais elaborada, caminhando no sentido de uma igreja para os povos ao invés de várias igrejas aos povos.

Bonhoeffer levantou questões-chave: como essa proclamação mundial deveria ser concebida? Qual deve ser a natureza das declarações da igreja sobre política atual, questões sociais e éticas, e como elas devem ser abordadas? Como em particular a igreja deveria falar sobre a questão da paz?³¹⁶

Para nosso autor a igreja precisava abandonar os generalismos éticos ou a normatização moralista da vida. O papel da igreja é desenvolver uma ética própria que dialogue com as constantes demandas advindas da contemporaneidade, tomando para si a responsabilidade e a competência sobre os problemas experienciados pela sociedade. Se o movimento ecumênico emerge de uma nova autocompreensão da igreja ele deve produzir uma nova teologia, senão conseguir, é sinal de que esse o movimento ecumênico não passa de uma nova igreja, entretanto, não exigimos nenhuma teologia dessa organização, somente uma ação concreta para uma tarefa concreta.³¹⁷

Na conclusão deste tópico queremos destacar pontos de contato entre o que apresentamos sobre Bonhoeffer (4.1) e a teologia pública brasileira (2); (3). 1- Bonhoeffer pertence à uma família bem abastada e estruturada, sempre teve oportunidade de estudar em boas escolas, teve acesso à cultura, saúde e não sofreu com

³¹⁶ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 45. Tradução livre

³¹⁷ *DBWE 11*, p. 356.

todas as mazelas que a miserabilidade ocasionada pela pobreza pode trazer ao ser humano. Entretanto, nenhum desses privilégios que a vida lhe proporcionou o impediram de olhar o outro como igual, sem distinção e preconceitos. A fé performática na sua ética foi o seu lugar de fala. 2- Também destacamos o seu pastorado aos imigrantes, realizado no período de 1928-1931. Suas atividades concentravam-se no cuidado de crianças e famílias pobres alemães. 3- Bonhoeffer também se envolveu na luta contra os preconceitos raciais e sociais nos EUA. Na igreja negra do Harlem, Bonhoeffer aprendeu sobre a realidade racial, também contribuiu através do ensino, da visita e das pregações.

Um dos fatores importantes que influenciaram esse envolvimento extraordinariamente intenso com crianças da classe trabalhadora berlinense foram as experiências que ele teve no bairro afro-americano de Nova York, Harlem, durante seu ano de estudo no Union Theological Seminary, experiências que ele considerou entre as mais comoventes de toda a sua estadia nos Estados Unidos.³¹⁸

4- Por último, destacamos o seu importante papel ecumênico como secretário da Aliança Mundial para Promoção da Amizade Internacional. Bonhoeffer foi firme em seus questionamentos sobre o papel político e social da igreja frente os desafios apresentados no contexto das tensões internacionais, principalmente proposições sobre a paz.

4.2

Teologia, coerência e prática social

Provavelmente esse tópico foi o mais difícil de se dividir metodologicamente. como já dissemos na introdução deste capítulo, Bonhoeffer é um daqueles autores em que é constrangedora a maneira como a sua teologia se torna em carne e osso através da sua vida cotidiana. Contudo, seguimos com as nossas duas subdivisões históricas para mostrarmos momentos específicos de sua caminhada. Iniciamos no primeiro momento que é inaugurado com sua consagração ao ministério pastoral e terminamos

³¹⁸ *DBWE 11*, p. 480. Tradução livre

com suas atividades na coordenação do seminário da Igreja Confessante. No segundo momento, trataremos do início da sua clandestinidade até sua prisão em Tegel.

Além disso, perceberemos pontos de contato com a teologia pública brasileira que serão mais bem trabalhados no capítulo (6), porém, traremos aproximações nas conclusões dos subtópicos (4.2.1) e (4.2.2). Bonhoeffer enfatizava a importância do diálogo e da ação em conjunto com pessoas de diferentes perspectivas e religiões. Ele via a necessidade de uma teologia que ultrapassasse as barreiras denominacionais e dialogasse com outros campos do conhecimento, como a filosofia, a sociologia e a política. Essa abordagem dialogal é também um aspecto presente na teologia pública brasileira, que busca a construção de pontes entre diferentes atores sociais e religiosos em busca de um bem comum.

A noção de seguimento radical de Bonhoeffer, que envolve um compromisso ativo com os valores do Reino de Deus, também ressoa na teologia pública brasileira, que busca uma atuação transformadora e comprometida com a justiça social e a dignidade humana. Assim, a vida e a obra de Dietrich Bonhoeffer oferecem uma base teológica e uma inspiração para a teologia pública brasileira, fortalecendo sua busca por uma atuação ética e responsável no espaço público. A visão de Bonhoeffer de uma fé vivida e comprometida com a transformação social encontra eco na teologia pública brasileira, que busca trazer a mensagem do Evangelho para o contexto social e político, contribuindo para uma sociedade mais justa e solidária.

4.2.1

Vocação teológica e pastoral

No dia 15 de novembro, de 1931, na Igreja de São Mateus, em Berlim, Dietrich Bonhoeffer é ordenado ao ministério pastoral. A partir deste momento, ele passou a exercer a função de capelão escolar na Technical College em Charlottenburg. Suas atividades se concentravam no aconselhamento pastoral, ensino e confirmação dos jovens. Devido aos grandes problemas socioeconômicos dos cinquenta jovens que Bonhoeffer acompanhava até a confirmação, ele decidiu mudar-se para mais perto deles durante o período de seis meses, assim poderia tê-los inclusive visitando sua casa

e ele visitando a família dos jovens da difícil área de Berlim.³¹⁹ Como recompensa, no final do período de confirmação, Bonhoeffer ainda conseguiu levar um grupo de jovens com ele para a casa de veraneio de seus pais.

De 1931 até 1933, Bonhoeffer teve suas primeiras oportunidades da Universidade de Berlim. Durante os semestres de inverno de 1931 até 1932, ministrou seminários sobre a teologia sistemática no século XX e sobre o diálogo entre a teologia e a filosofia. Já no verão de 1932, os temas dos seus seminários foram a ética cristã e a natureza da igreja. No semestre de inverno de 1933, seu foco foi na teologia sistemática e na psicologia da religião. De modo geral, Dietrich seguiu o curso natural de utilizar em grande medida os textos *Sanctorum Communio* e *Agir e Ser*.

Em 30 de janeiro de 1933, Adolf Hitler foi nomeado Chanceler da Alemanha, uma caminhada que vinha sendo trilhada paulatinamente no seio alemão. Naquele momento, provavelmente, ninguém teria noção dos horrores que o povo estava trazendo para si no porvir. Desde 1920, já era possível perceber a volúpia dos nacionais-socialistas e dos nacionalistas, um sentimento que foi intensificado no povo alemão por se sentirem extremamente prejudicados com as reparações exigidas no tratado de Versalhes³²⁰ e pelo fracasso da República de Weimar.

Dietrich Bonhoeffer analisou esses desenvolvimentos em uma palestra de rádio que havia sido há muito planejado em ‘O *Führer* e o indivíduo na geração mais jovem’; isso foi transmitido apenas dois dias depois que Hitler assumiu o poder e foi cortado porque Bonhoeffer ultrapassou o tempo estipulado. Bonhoeffer falou incisivamente sobre a posição de Hitler como potencial sedutor sem nomeá-lo.³²¹

³¹⁹ *DBWE 11*, p. 77.

³²⁰ “O Tratado de Versalhes é o mais importante dos vários acordos impostos pelas nações vitoriosas – lideradas pelos Estados Unidos da América, o Reino Unido, a França e a Itália – aos vencidos de 1918: Alemanha, Império Austro-Húngaro, Bulgária e Turquia. Tendo todos os tratados sido preparados em conjunto, e obedecendo todos à mesma lógica, é comum confundir-se a parte – Versalhes (imposto à Alemanha, tida como responsável pelo desencadear da guerra, e contendo a Carta da Sociedade das Nações) – com o todo. O Tratado de Versalhes, ambicioso e assente numa visão otimista do futuro, marcou de forma indelével o período 1919--1945, em primeiro lugar por ter sido visto nos anos 20 e 30 como demasiado duro para com a Alemanha (tanto pela maioria dos alemães, como por muitos nos países aliados, que rapidamente se arrependeram do que tinham negociado), e depois, no final da Segunda Guerra Mundial, por ter sido usado como exemplo de como não pôr cobro a uma guerra”. MENESES, F. R., *O Tratado de Versalhes (1919)*, p. 2.

³²¹ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 56. Tradução livre

Não foi só a massa da população alemã que foi seduzida pela retórica hitlerista, ele também fez investidas em direção à Igreja alemã. Sua estratégia era a utilização do entrelaçamento da fala religiosa com a fala política, oferecendo mais poder e influência à Igreja, faziam-nos pensar que estavam alinhados na causa última do povo alemão. Infelizmente muitos líderes foram cooptados com essas investidas. Um movimento conhecido como ‘Movimento de fé dos cristãos alemães’ (1932-1945) foi o mais proeminente, pois já compartilhava pensamentos antissemitas e racistas. Esse movimento auxiliou no alinhamento ideológico entre o partido nazista e a Igreja Evangélica Alemã.

Os ventos do discurso hitlerista logo trouxeram à Igreja Alemã o desejo por unificação norteadada pelo princípio do *Führer*, entretanto, foi a partir da publicação do parágrafo ariano³²² que aconteceu uma rachadura na igreja. Algumas Igrejas Evangélicas Alemãs passaram a se identificar com a *Kirchenkampf* (Luta da Igreja). A lei passou a ser implementada no dia primeiro de abril de 1933, mas ficou a cargo do povo a pressão para regulação de cada igreja regional. Dentro da liderança da igreja não houve uma adesão imediata, somente após as eleições nacionais da igreja, durante a primavera e o verão de 1933, que o parágrafo ariano passou a regular educadores cristãos e ministros no território alemão.

Bonhoeffer sofreu diretamente os impactos do parágrafo ariano em seu círculo de amizade. Dentre os mais próximos podemos citar Franz Hildebrandt (amigo e mãe judia); Gerhard Leibholz (cunhado, por parte de Sabine e de família judia). A essa altura, podemos afirmar que Bonhoeffer construiu sua vida acadêmica pensando majoritariamente a Igreja, e ser confrontado com as medidas impostas por Hitler o fez novamente se debruçar em uma palavra diretamente voltada à Igreja. Sua reação foi de escrever “A Igreja e a questão judaica”, publicado em junho de 1933.

Esse texto pode ser dividido em três partes. No primeiro momento, Dietrich faz alusão ao poder e autoridade do Estado segundo a tradição Luterana, nesse sentido, cabe a sentença de que não é papel da igreja interferir nas decisões políticas do Estado,

³²² A parte que mais afetou os judeus foi o parágrafo 3, número 1. Qualquer descendente de não-arianos, especialmente pais ou avós judeus, é considerado não-ariano. Esta disposição se aplica mesmo se apenas um dos pais ou um dos avós não for de ascendência ariana. Este princípio é particularmente válido se um dos pais ou um dos avós era de fé judaica.

pois são tarefas distintas e divinas dadas por Deus. No segundo momento, nosso autor faz uma severa crítica ao conceito de autoridade luterana da época, pois enquanto incumbência divina o papel primordial do Estado é promover responsabilmente justiça e ordem. Fica a pergunta, será que o Estado alemão está promovendo a justiça e a ordem com essa tomada de decisão sobre os judeus?³²³ Ainda na segunda parte do texto, Bonhoeffer afirma que independentemente da posição do Estado o papel da igreja é caritativo, ou seja, enquanto instituição seguidora de Cristo nosso papel não é de questionar raça, cor, etnia, gênero ou qualquer outro separador social. Nossa obrigação está com o necessitado, e o nosso lugar como é a humanidade.

Na terceira e última parte, Bonhoeffer afirma:

A terceira possibilidade não é apenas curar as feridas das vítimas sob a roda, mas para agarrar a própria roda. Tal ação seria ação política direta por parte da igreja. Isso só é possível e chamado se a igreja vê que o Estado está falhando em sua função de criação lei e ordem, isto é, se a igreja percebe que o Estado, sem quaisquer restrições, criou muito ou pouco direito e ordem.³²⁴

Nesse momento do texto nosso autor faz um chamamento à igreja para sair da passividade ‘não é apenas curar as feridas das vítimas sob a roda’. Na primeira e segunda parte do texto, a igreja era colocada como reativa às ações do Estado. Por mais que seja importante a participação da igreja no espaço público, momentos extremos podem nos impulsionar à ação. Essa ação nada mais é do que o posicionamento político e militante da causa cristã, contudo, essa ação da igreja se dá tão somente quando o Estado está falhando em sua função de criação da lei e da ordem.

Como consequência direta, no dia 11 de setembro de 1933, Bonhoeffer, Martin Niemöller e alguns pastores indignados fundaram a Liga Emergencial de Pastores, primordialmente a função do grupo era auxiliar no sustento dos pastores que devido ao parágrafo ariano ficaram impedidos de exercer suas funções. No dia 27 de setembro do mesmo ano, esse grupo apresentou uma carta de protesto ao sínodo nacional alemão, em Wittenberg, na Alemanha. O teor da carta era uma crítica ao desvirtuamento da

³²³ *DBWE 12*, p. 362-364.

³²⁴ *DBWE 12*, p. 364-365. Tradução livre

igreja alemã, que se transformou no reino desse mundo, se abstendo da verdade do evangelho pautadas no amor e na justiça.

Após as duras declarações de Bonhoeffer sobre a formatação da nova igreja do Reich, o bispo Ludwig Müller o convocou para justificar-se sobre tais alegações. Entretanto, isso não abalou o nosso autor. No dia 17 de outubro de 1933, em Londres, Bonhoeffer assume as Congregações Evangélicas Alemãs de St. Paul's e de Sydenham-Forest Hill. Essa drástica mudança não foi compreendida pela Igreja Confessante de resistência, o que motivou Barth a escrever uma carta de exortação com tons de convocação ao seu companheiro.

[...] eu realmente não posso fazer outra coisa senão chamá-lo: 'Volte ao seu posto em Berlim imediatamente!' O que é isso de 'ir para o deserto', 'a calma do ministério paroquial', e assim por diante, quando você é necessário na Alemanha? Você, sabe disso tão bem quanto eu [...] sob tais circunstâncias você deveria estar interpretando Elias sob o zimbro ou Jonas sob a cabaça; você precisa estar aqui com todas as armas em punho! Qual é o sentido de cantar louvores do outro lado do Canal? [...] pense apenas em uma coisa: que você é um alemão, que a casa da sua igreja está pegando fogo, que você sabe bem o suficiente, para poder ajudar e, de fato, você deve retornar ao seu posto no próximo navio!³²⁵

De início, a carta de Barth não causou esmorecimento nas convicções de Dietrich, ele continua desenvolvendo seu trabalho em Londres. Suas atuações concentravam-se em auxiliar os refugiados alemães, iniciou uma escola bíblica dominical para crianças e desenvolvia atividades especiais com os jovens. Um dos traços da vida de Bonhoeffer é entender uma prioridade ministerial nas fazes iniciais da vida do cristão, não fica claro uma justificativa teológica para essa metodologia, no entanto, nos parece um caminho muito adequado para processos que necessitam de rupturas nos paradigmas sociais retrógrados, seja no seu período de vigário, como ministro e futuramente como diretor do seminário de Finkenwalde.

Nesse período de ministério em Londres, Bonhoeffer só acompanhava os desdobramentos dos acontecimentos na Alemanha de maneira relativamente distante, até que em 13 de novembro de 1933, Reinhold Krause, líder do exército alemão em Berlim falou sobre uma Igreja Alemã ariana, no Sport Palace. Krause falou abertamente

³²⁵ *DBWE 13*, p. 39-40.

sobre a rejeição ao Antigo Testamento judaico e a pura aceitação do evangelho em Jesus, que coaduna com o Nacional-socialismo, assim, aprazível ao coração alemão.³²⁶ A Liga Emergencial de Pastores conseguiu pressionar o bispo do Reich para que houvesse uma suspensão temporária de Krause. Com isso a aplicação do parágrafo ariano na igreja prussiana foi adiada. Com os acontecimentos no Sport Palace o vento nas velas oposicionistas da igreja aos cristãos alemães ficou mais forte, a oposição acreditava que haviam chegado a um ponto de inflexão.³²⁷

Em janeiro de 1934, um grande volume de pastores alemães em comunidades inglesas – inclusive Bonhoeffer – ameaçaram um racha entre suas congregações com a Igreja Evangélica da Alemanha, inúmeros telegramas foram enviados manifestando o descontentamento com a nova doutrina da igreja, sua causa última era o pedido de renúncia do Bispo Ludwing Müller. Evidentemente, houve um completo insucesso das petições. A resposta aos ministros da Inglaterra foi um pronunciamento do então supervisor das congregações estrangeiras, bispo Theodor Heckel. Em seu texto podemos ver:

Em particular, devo informar urgentemente o clero no exterior a necessidade da maior discricção possível em relação à política da Igreja Alemã. Assim como o soldado da frente não está em condições de avaliar o plano, mas deve cumprir as funções que lhe dizem respeito imediatamente, do mesmo modo o clero no exterior distinga entre sua própria tarefa particular e a tarefa das autoridades eclesiásticas que tem o objetivo de moldar a Igreja Evangélica Alemã.³²⁸

No mês seguinte, em fevereiro de 1934, o bispo Theodor Heckel visitou as congregações de Londres para tentar convencer os pastores na adesão das novas diretrizes da igreja do Reich. Sua tentativa foi um completo fracasso, os pastores estavam irredutíveis em suas convicções de condenação às atitudes tomadas pela Igreja Alemã. Após essa visita, Bonhoeffer sentiu que o apoio ecumênico internacional era extremamente necessário, visto que estavam numa iminência de ruptura com a igreja do Reich. O principal companheiro de Bonhoeffer nessa questão foi o bispo George Bell, ministro anglicano, presidente do Conselho Ecumênico para a Vida e o Trabalho.

³²⁶ DBWE 13, p. 404-405.

³²⁷ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 71-72.

³²⁸ DBWE 13, p. 90-91. Tradução livre

Em 15 de abril de 1934, Bonhoeffer faz um chamamento a Bell, afirma que definitivamente é chegado o momento de um posicionamento definitivo do movimento ecumênico diante das injustiças da igreja do Reich.³²⁹

O sínodo da Igreja Evangélica Alemã em Wuppertal-Barmen, 29 a 31 de maio de 1934, revelou-se decisiva para os meses que se seguiram. Em 22 de abril, uma reunião de líderes da oposição da igreja declarou que eles representavam a verdadeira Igreja na Alemanha, e em 29 de maio o primeiro sínodo confessional das Igrejas Prussianas lançaram as bases para o que se tornaria a Igreja Confessante. Isso foi seguido em 30-31 de maio por um sínodo nacional da Igreja Alemã, contavam com a presença de 139 representantes das vinte e seis igrejas regionais. Impulsionados por sua oposição ao extremismo dos cristãos alemães, esses delegados aprovaram por unanimidade a Declaração Teológica de Barmen.³³⁰

A declaração de Barmen em grande medida foi escrita por Karl Barth e é dividida em seis pontos principais. Em sua introdução há um apelo às congregações evangélicas e aos cristãos na Alemanha bem como uma crítica teológica à situação da igreja. Sobre as seis partes que se dividem, o grosso da declaração é possível identificá-las como: 1º Cristo é a única Palavra de Deus; 2º Todas as áreas de nossa vida pertencem a Jesus; 3º Rejeição às imposições políticas sobre a Igreja Alemã; 4º Não existe outro líder da igreja sem ser o próprio Cristo; 5º Afirmação das naturezas distintas do Estado e da Igreja; 6º Rejeição à instrumentalização da Igreja Alemã para benefícios mundanos. O objetivo primeiro da declaração era o combate às heresias proferidas pela igreja e pelos cristãos alemães, propondo a negação que qualquer teologia estranha.

Analisando um pouco fora da especificidade das questões teológicas, em 14 de outubro de 1933, a Alemanha deixou a Liga das Nações, essa atitude deixou a situação política internacional ainda mais delicada. Nesse imbróglio um dos poucos caminhos para o diálogo e denúncia internacional era a via religiosa, quando O Conselho Ecumênico para a Vida e Trabalho organizava uma conferência em Fano, na Dinamarca, Bonhoeffer deixou claro que os concílios ecumênicos precisavam convidar oficialmente um membro da Igreja Confessante, esse seria o caminho para o reconhecimento do Sínodo de Barmen. De igual modo, essa atitude do Conselho

³²⁹ DBW 13, p. 128.

³³⁰ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 74. Tradução livre

Ecumênico daria autonomia às falas e anseios dos ministros integrantes da Confissão de Barmen. A resolução após o evento do conselho foi morna, se de um lado as palavras foram de fraternidade e paz internacional, de outro lado o Conselho deixou expresso em texto que manteria relações amigáveis com a Igreja Evangélica Alemã (Igreja do Reich). Nesse mesmo evento Bonhoeffer, juntamente com Karl Koch foram eleitos consultores do Conselho de Vida e Trabalho.

Nosso autor teve a oportunidade de realizar uma palestra sobre a igreja e os povos do mundo, acentuando a importância do diálogo ecumênico entre as nações. Independentemente de as igrejas terem suas bases culturais particulares o chamamento ecumênico deveria impulsioná-las ao bem comum, independente das particularidades e percepções políticas, o anseio pela manutenção da dignidade humana precisa avançar sobre essas barreiras secundárias. Em seu discurso, Bonhoeffer questionou a todos se Deus por algum acaso no chamou para prepararmos tanques de guerra e gases venenosos para matar nossos inimigos? Ele responde a pergunta retórica com um sonoro não! Deus nos chamou à paz entre os homens em obediência a Deus, e se alguém porventura decidir questionar seus mandamentos sem antes obedecê-lo, já o nega.³³¹ Após a reunião do Conselho ecumênico todos retornaram às suas lutas domésticas, com o avanço dos meses houve um segundo sínodo da Igreja Confessante, agora em Dahlem, evento realizado nos dias 19 e 20 de outubro, de 1934. Foi declarado um estado de emergência e organizaram um governo distinto da Igreja do Reich, a maioria das igrejas na Inglaterra endossaram o movimento.

Em abril de 1935, Bonhoeffer retorna à Alemanha, sua missão agora é no Conselho de Irmãos Confessante para dirigir um novo seminário de pregadores. Devido a lei de emergência proferida no sínodo de Dahlem, a Igreja Antiga da União Prussiana decidiu supervisionar toda a formação teológica dos seus futuros pastores. Em agosto do mesmo ano, Bonhoeffer torna-se o diretor de um seminário de pregadores, os trabalhos foram realizados primeiramente na Pomerânia e posteriormente em Finkenwalde. Devido às condições acanhadas de materiais, os alunos recebiam ajuda das comunidades simpatizantes das redondezas. Essas ajudas eram recíprocas à medida que os estudantes doavam seu tempo e energia no auxílio das comunidades parceiras.

³³¹ *DBWE 13*, p. 307.

Viagens missionárias, sermões e a ministração de aulas estavam entre as atividades dos alunos. A principal mantenedora do seminário foi Ruth von Kleist-Retzow, originária da nobreza alemã, Ruth tinha uma grande propriedade aos arredores do seminário onde vivia com seus netos.³³²

No dia 6 de setembro, de 1935, Bonhoeffer escreve uma carta de intenções gerais sobre o seminário de Finkenwalde. Em sua ideia básica, considerava estabelecer uma “Casa de Irmãos Protestantes na qual desejamos, como pastores, levar uma vida cristã comunitária”.³³³ Sua preocupação era agravada pela situação dos pastores mais jovens que sofrem com o isolamento da Igreja do Reich, se eles não fossem formados e enviados às comunidades seus ministérios não seriam aproveitados.³³⁴ Faz-se então necessários a formação de um grupo de pastores livres e comprometidos com a pregação verdadeira da Palavra de Deus, com o discernimento do Espírito Santo para enfrentarem as lutas futuras e presentes da igreja. Um grupo de pastores totalmente livres e comprometidos é necessário para pregar a palavra de Deus para decisão e discernimento do Espírito nas lutas presentes e futuras.³³⁵ A intenção não era um isolamento monástico, mas sim a concentração mais intensa, na visão de Bonhoeffer o pastor em seu exercício ministerial precisa, em certos momentos, de um local para poder descansar e renovar as suas forças para o ofício pastoral, que aconteceria por uma vida cristã rigorosa na oração, meditação, reflexão bíblica e discussões teológicas com seus irmãos.³³⁶ Nesse sentido, a visão do seminário de Bonhoeffer romperia com as necessidades primárias de formação de pregadores, mas pretendia também a renovação dos ministros já formados, um local de encontro de gerações e constante vivência cristã e teológica, literalmente uma comunidade santa. Apesar de não evoluir muito a questão, mais adiante faz a menção do acesso dos leigos a essas comunidades de formação. Foi nesse período em Finkenwalde que Dietrich elabora o livro *Discipulado (Nachfolge)*.

³³² TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 86.

³³³ *DBWE 14*, p. 94.

³³⁴ *DBWE 14*, p. 95.

³³⁵ *DBWE 14*, p. 96.

³³⁶ *DBWE 14*, p. 96.

Essa ‘Casa de Irmãos’ formada para apoiar o seminário era composta por homens solteiros com total foco na formação de seminaristas. O suporte era dado aos seminaristas e ex-seminaristas, havia uma organização de circulares mensais em que era relatada a vida dos companheiros e ex-companheiros. Às vezes, as notícias não eram agradáveis, pois relatavam a prisão de companheiros ou morte em batalhas pelo exército, mas no geral incluía meditações e sermões para exortação de todos na comunhão e vida cristã. A circular mais se assemelhava a um jornal, pois além dos sermões, também podia ser visto artigos e listas de textos da bíblia, tudo com o desejo que os irmãos mantivessem uma meditação e experiência comum da teologia.

Bonhoeffer era bem rígido com os seminaristas, estabelecia regras para meditações matinais, devocionais matinais e noturnas, leituras bíblicas, cântico de hinos e confissões entre os irmãos. Bethge o havia alertado sobre sua grande rigidez com os seminaristas, rapidamente ganhou fama de legalista.³³⁷ Questão que foi veementemente rechaçada por Bonhoeffer em uma carta a Karl Barth, no dia 19 de setembro de 1936. No início desta carta Bonhoeffer relembra questões teológicas com Barth, principalmente sobre o Sermão da Montanha e a justificação paulina, depois faz um desabafo sobre suas metodologias de convivência e a crítica recebida. Mas deixa claro que apesar de tudo foram momentos inesquecíveis e importantíssimos em sua vida acadêmica e pastoral.

É certo, porém, que o trabalho teológico, assim como a verdadeira comunidade pastoral, emerge apenas de dentro de uma vida definida pela reflexão matutina e vespertina sobre a palavra e por tempos fixos de oração, e isso é provavelmente também apenas um resultado do que você mesmo articulou tão claramente em relação a Anselmo de Cantuária. A censura de que é de alguma forma legal não me preocupa realmente. O que é legalista se um cristão deve aprender o que significa orar e passar boa parte de seu tempo aprendendo a fazê-lo? Um líder da Igreja Confessante disse-me recentemente que ‘não temos tempo agora para meditação; os candidatos devem aprender a pregar e a dirigir as aulas de catecismo’; esta afirmação atesta ou uma total falta de conhecimento do que os jovens teólogos realmente são hoje ou uma blasfema falta de conhecimento a respeito de como um sermão e uma catequese acontecem.³³⁸

³³⁷ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 90.

³³⁸ *DBWE 14*, p. 254. Tradução livre

Um pensamento que rodeava a mente de Dietrich era a possibilidade de uma vivência a partir do Sermão da Montanha. Na visão de Bonhoeffer, o sermão da montanha não se constitui em uma simples lista de princípios normativos e éticos, mas uma exemplificação do que seja o seguimento de Jesus Cristo. Esse constante revisar do Sermão do Monte o influenciou durante suas atividades em Finkenwalde, durante todo o tempo de existência do seminário Bonhoeffer ministrou sobre o discipulado. Há um nítido paralelismo entre as experiências de vida e o contexto histórico na qual nosso autor está inserido e a formatação do livro discipulado, questões como vida cristã e a luta da igreja são evidentes.

A situação financeira da Igreja Confessante era frágil, como era um grupo pequeno, se comparado à Igreja do Reich sua arrecadação era menor. Essa falta de recursos desaguava também no seminário de Finkenwalde. Grande parte dos pastores com congregação eram sustentados pelo Estado, como uma das bases da Igreja Confessante foi de resistência aos atos cruéis do Reich, todos ficaram sem recursos para pagar as suas contas, ficando em uma situação de fragilidade.³³⁹ Outro agravante foi o 5º Decreto de Implementação da Lei de Restauração da Ordem na Igreja Evangélica Alemã, aprovado em 2 de dezembro de 1935. Esse decreto proibiu a Igreja Confessante de formar e ordenar ministros sem aprovação prévia da Igreja do Reich. De 17 a 22 de fevereiro de 1936, houve o sínodo da Igreja Confessante para discutir, em grande medida a disputa de alguns pastores que assinaram a Confissão de Barmen, mas devido as condições financeiras precárias afirmavam que trabalhar para o Estado era necessário e de acordo com a confissão luterana. Assim, geravam conflitos internos e rejeitavam as estruturas antes por eles aceitas. Dietrich, evidentemente ficou indignado e escreveu um manifesto para combater tais práticas.

³³⁹ “As circunstâncias da Igreja Confessante tornaram-se consideravelmente mais difíceis durante os primeiros meses do seminário de pregadores. Após o início de 1935, os escritórios financeiros da Antiga Igreja da União Prussiana estavam sob controle do Estado. As disputas da Igreja tinham de ser tratadas por uma divisão do Ministério do Interior. Em adição, um Ministério para Assuntos da Igreja foi estabelecido com Hanns Kerrl como diretor, que imediatamente introduziu comitês da igreja em que os diferentes as facções da igreja deveriam trabalhar juntas. Nesse contexto, Bonhoeffer assinou uma petição, ‘Aos nossos irmãos no ministério’, em que deixou claro que essas medidas contradizem as decisões tomadas em Barmen e Dahlem. Qualquer oportunidade de trabalho em compromisso com o Estado deve ser rejeitada. Bonhoeffer viu a prontidão de muitos na Igreja Confessante para trabalhar para o Estado como errado. Ele escreveu a Martin Niemöller que ‘já é hora de criar um Liga de agências dentro da Liga de Emergência’. TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 96. Tradução nossa

As notícias perturbadoras aumentaram de tal forma recentemente que não podemos mais permanecer calados. É horrível ver quantos de nossos colegas que disseram sim a Barmen e Dahlem estão agora silenciosamente recusando obediência aos Conselhos de Irmãos e à Administração Provisória da Igreja e, em vez disso, estão se voltando para os comitês estaduais. Não se pode justificar tal mover com base nas Escrituras ou nas confissões. Talvez essas pessoas nem queiram mais. Isso nada mais é do que apostasia indisciplinada. Eles estão simplesmente cortando seus laços com a Igreja Confessante. Esta é uma hora de grande tentação para todos nós. ‘Tendo começado com o Espírito, agora você está terminando com a carne?’ (Gálatas 3,3) Foi somente com fé e obediência que a igreja iniciou sua batalha prescrita. Obteve sua orientação exclusivamente da palavra. Fico feliz em desistir de todas as preocupações, segurança e amizade do mundo por seu Senhor. Nosso caminho também passou pela tribulação. Mas o Senhor nos amarrou de tal forma que não nos desviamos desse caminho. E hoje queremos nos desviar dela em troca da amizade do mundo? Queremos vender nossa promessa em troca do ensopado de lentilhas de um futuro seguro?³⁴⁰

Em 5 de agosto de 1936, Bonhoeffer teve seu direito de lecionar na Universidade cassado, uma das razões que embasaram sua cassação foi uma viagem ecumênica à Suécia e Dinamarca com alguns alunos de Finkenwalde, fora as atividades na Igreja Confessante, questão amplamente conhecida pelo Estado. Ao longo de sua jornada, Bonhoeffer sempre tentou costurar um apoio internacional às necessidades e problemas vividos na Igreja Alemã hitlerista, contudo, não obteve muito sucesso. O triste final do seminário de Finkenwalde foi no dia 28 de setembro de 1937, fechado pela Gestapo, a mando de Heinrich Himmler, chefe da SS.

Sobre as aproximações deste subtópico com os elementos antes trabalhados da teologia pública brasileira, destacamos: 1- Mais uma vez Bonhoeffer mostra o seu trabalho pastoral com a juventude pobre. Agora, são os jovens berlinenses que recebem o ensino, aconselhamento e confirmação de fé do autor. 2- Apontamos o caráter prático e acadêmico de Bonhoeffer. Mesmo exercendo atividades pastorais, não deixou de lado a formação acadêmica, inclusive, com aulas interdisciplinares, em que buscava dialogar a teologia com outros saberes. 3- Apontamos a sua coragem denunciadora, quando criticou os discursos de Hitler publicamente em uma rádio, demonstrando grande preocupação com a juventude alemã. 4- Combate ao preconceituoso parágrafo ariano. Este que culminou em um texto, hoje, extensamente trabalhado internacionalmente “A igreja e a questão judaica”. Nesta militância, Bonhoeffer

³⁴⁰ *DBWE 14*, p. 189-190. Tradução livre

exerceu um papel individual como cidadão na produção de textos contra a posição de Hitler, também exerceu sua militância eclesial, organizando movimentos com ministros na Igreja Alemã. 5- Rompimento com a igreja do Reich, por total discordância teológica, ética, e sobretudo, humana. Bonhoeffer participou da confissão de Barmen, esta que posteriormente serviria como base para a Igreja Confessante, a igreja da militância. 6- Trabalhou como coordenador do seminário de Finkenwalde, com o objetivo de dar uma formação teológica sólida aos jovens pastores, e distante da visão de mundo nazista. 7- Por fim, sua militância cristã, política e social foram alvo da perseguição política e policial nazista. Suas lutas pela justiça e liberdade fizeram com que seu direito de exercer a sua profissão de professor fosse cassada. O seminário de Finkenwalde também foi fechado, pois se opunha à doutrina nazista.

4.2.2

Vocação política e social

Mesmo após a proibição de formação dos seminaristas, Bonhoeffer continuou suas atividades na ilegalidade. Infelizmente, as prisões foram se tornando cada vez mais frequentes, seja de protestantes ou católicos, todos que de alguma maneira discordavam do modo como a Igreja Alemã se portava era considerado criminoso e merecedor da prisão. Martin Niemöller, um dos grandes líderes da Igreja Confessante também foi preso em 1 de julho de 1937. Essa onda de repressão trouxe preocupações a Bonhoeffer e à sua família, o temor de acontecer algo de ruim a ele era iminente.³⁴¹

Em dezembro de 1937, a formação clandestina dos seminaristas continuou, agora divididos em duas regiões, o primeiro grupo permaneceu na Pomerânia, que se dividia em dois grupos, um em Köslin e o outro em Grob-Shlönwitz, que tinha por diretor Eberhard Bethge. O segundo grupo foi para Sigurshof. Os seminaristas viviam de doações das congregações vizinhas, tudo organizado às sombras para não serem pegos pela repressão da Igreja Alemã. No final de 1939, o grupo de Köslin foi fechado devido a guerra, infelizmente os jovens eram pegos pelo recrutamento militar obrigatório, isso acabou esvaziando por completo o seminário.

³⁴¹ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 104.

Os problemas da Igreja Confessante continuam se agravando com as novas diretrizes impostas pela Igreja da União Prussiana, a partir do dia 20 de abril de 1938, todos os pastores deveriam fazer um juramento de lealdade a Hitler. “Juro que serei fiel e obediente a Adolf Hitler, o Führer da Alemanha. Homem, Reich e povo, que observarei conscienciosamente as leis e cumprirei os deveres do meu ofício, que Deus me ajude”.³⁴²

Qualquer ministro que recusasse efetuar o juramento seria afastado pela Igreja do Reich. Essa medida afetava diretamente os novos pastores, pois só poderiam ser designados para congregações após fazer o juramento, para àqueles que já tinham suas próprias congregações havia uma possibilidade de resistência, desde que a igreja apoiasse o pastor. Em oposição a essa medida, no dia 11 de agosto de 1938, Bonhoeffer escreve ao sínodo da Antiga Igreja Prussiana. De início, ele faz agradecimentos aos anos de apoio que este sínodo deu à Igreja Confessante, muito diferente de outros sínodos da Igreja Evangélica Alemã que rapidamente se dobraram ao Reich. Contudo, ele retoma o assunto do juramento de fidelidade a Hitler, questionando a forma como o sínodo estava tratando a questão, chega a afirmar que “nunca um sínodo confessional deixou seus jovens pregadores tão sozinhos como nesta decisão irrevogável”.³⁴³ Essa ação acabou por isolá-lo frente os líderes da Igreja Confessante, isso fez com que ele buscasse agregar outros pastores independentes, mas sem sucesso.

Mais um nefasto capítulo é iniciado na Alemanha nazista, nos dias 9 e 10 de novembro de 1938, ocorre a Noite dos Cristais, um pogrom³⁴⁴ contra todos os judeus. Nesta data Bonhoeffer marca em sua Bíblia a parte b do Salmo 74,8, “Eles queimaram

³⁴² BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 600. Tradução livre

³⁴³ *DBWE 15*, p. 70

³⁴⁴ O termo pogrom é utilizado para descrever uma série de ataques violentos e organizados direcionados contra comunidades judaicas. Historicamente, os pogroms foram mais comuns na Europa Oriental, especialmente durante os séculos XIX e XX. Os pogroms geralmente envolviam a violência física, a destruição de propriedades e a perseguição sistemática dos judeus. Eles eram motivados por uma combinação de antisemitismo, tensões sociais, políticas e econômicas, bem como por rumores e estereótipos negativos em relação aos judeus. Muitas vezes, os pogroms eram instigados por grupos populares, incentivados por autoridades locais ou até mesmo pelo Estado. Os pogroms representam um capítulo trágico e sombrio na história judaica, resultando em perdas humanas, sofrimento e deslocamento em larga escala. Eles foram parte de um contexto mais amplo de discriminação e perseguição enfrentada pelos judeus ao longo da história. Hoje, o termo "pogrom" é usado para descrever qualquer ataque violento e organizado direcionado a uma determinada comunidade étnica, religiosa ou social. É importante lembrar e aprender com os pogroms do passado para evitar a repetição de tais atrocidades e promover a coexistência pacífica e o respeito mútuo entre diferentes grupos.

todos os locais de reunião de Deus na terra’ e escreveu ao lado uma meditação ‘Não vemos os nossos sinais; já não há profeta, e não há ninguém entre nós que saiba quanto tempo’.³⁴⁵ Essa reflexão é uma constatação decepcionantemente e realista das possibilidades de ação enxergadas por Bonhoeffer da Igreja Confessante, sua relevância se esvaia paulatinamente, ao ponto de começar a se questionar sobre a assertividade das ações que os levaram a esse momento. A reflexão na palavra o fez perceber que personagens bíblicos e históricos também passaram por provações e adversidades, então busca em sua memória aquilo que lhe dá esperança.³⁴⁶ Paulo e Lutero por exemplo, lhe mostram que é necessário resistir pacientemente.

Em 20 de novembro de 1938, Bonhoeffer escreve à Casa de Irmãos sobre recentemente estar trabalhando e refletindo sobre o conceito no Novo Testamento de paciência. Ao longo da jornada, ficou bastante claro para ele que, chegaram exatamente na essência, a única questão em jogo é se estavam dispostos a aprender com o Evangelho o que realmente significa ser perseverante e paciente. Para Bonhoeffer, a questão mais grave é que a impaciência deseja sempre pregar-nos peças tão sujas, ao ponto que se finge ser uma espécie de obediência muito especial e nos desvia para a infidelidade, sucumbindo amplamente a um pensamento nada menos que perigoso. Acredita que estão agindo de maneira responsável à medida que reconsidera a questão de saber se o caminho que iniciaram era o certo. Se convence de que já não tinha a alegria e a certeza no caminho escolhido ou, coisa pior, que Deus já não estava com eles. Apesar de tudo estavam tentando contornar o que o Novo Testamento chama de paciência e provação.³⁴⁷ Em suma, ele convida todos em exortação a perseverar, “queridos irmãos, a nossa verdadeira crise não é de todo a dúvida sobre o caminho que iniciamos, mas sim nossa falta de paciência do que virá”.³⁴⁸

Bonhoeffer sentiu-se abandonado pelos seus irmãos e amigos, em seus pensamentos a união do grupo era importantíssima para manutenção da resistência frente a Hitler. Uma brisa em meio à tempestade acalmou Bonhoeffer, pois em janeiro de 1939, o sínodo da Antiga União Prussiana declarou oficialmente uma negação a

³⁴⁵ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 107.

³⁴⁶ Lm 3, 21-24.

³⁴⁷ *DBWE 15*, p. 96-98.

³⁴⁸ *DBWE 15*, p. 97.

qualquer cooperação com a Igreja do Reich. Um grande alívio e uma possibilidade de recomeço encheu os espíritos dos membros da Igreja Confessante.

O golpe mais duro em Bonhoeffer não foi o da instabilidade na liderança da Igreja Confessante, mas sim quando seus ex-alunos começaram a se unir à Igreja do Reich, e ainda tentavam argumentar com o sínodo da Antiga União Prussiana que esse era um caminho correto. No dia 18 de fevereiro de 1939, Dietrich recebe uma carta de Gerhard Krause, ponderando sobre suas diferenças teológicas e o legalismo (juramento de fidelidade a Hitler) imposto pelo sínodo da Antiga Igreja Prussiana. Krause declara que fala com franqueza e principalmente aguarda reciprocidade dos irmãos e amigos (das Casas de Irmãos e dos Seminários). Ainda agradece Bonhoeffer pelas críticas escritas tão claramente quanto achou necessário, também por ter apontado todos os tipos de julgamentos teologicamente imprecisos e injustificados. Suas ideias são apenas uma compilação rápida de pensamentos que em parte não são só dele, mas que apresentou a amigos para críticas. Sendo assim, na medida do possível, seguiu os conselhos de Bonhoeffer, permanecendo em silêncio até que a igreja se pronunciasse. Somente em conferências e em algumas cartas inadiáveis ele transmitiu os seus pensamentos. Nesse sentido, a própria Igreja Confessante foi além das suas ideias esboçadas. Krause foi ouvido em muitos lugares, mas a Igreja Confessante não quis e provavelmente não tenha podido concordar com suas ideias. Krause deixa claro que sua sugestão era uma boa solução, não em particular para a Igreja do Reich, mas uma ajuda para a Igreja Confessante, pois cessariam as opressões do Estado e os pastores e seminaristas poderiam voltar às suas atividades normais.³⁴⁹

Um dos temores de Bonhoeffer era a obrigatoriedade do serviço militar alemão, como ele era de 1906, seu prazo estava se esgotando. Apesar de se compreender como um “combatente da resistência” era inadmissível para Dietrich pegar em armas para assassinar outras pessoas na guerra promovida por Hitler. Sua negação a essa possibilidade era tão grande que ele cogitava em sair da Alemanha, assim poderia escapar do serviço obrigatório.³⁵⁰ Em março de 1939, nosso autor decidiu visitar a sua irmã gêmea Sabine, em Londres, pois ela já havia imigrado com seu marido e filhos

³⁴⁹ *DBWE 15*, p. 157-159.

³⁵⁰ *DBWE 15*, p. 165.

para lá devido a ascendência judaica por parte de seu esposo. Nessa gratificante viagem de cinco semanas, Bonhoeffer conheceu Willem Visser't Hooft³⁵¹ que logo desenvolveram uma forte amizade e companheirismo na resistência, também esteve com o Bispo George Bell, amigo e parceiro de longa data.

Em 2 de junho de 1939, Bonhoeffer parte de Londres com seu irmão Karl-Friedrich em direção aos EUA. Ao longo da viagem, o nosso autor era acometido de diversas dúvidas sobre sua atitude ser correta ou não, em sua primeira saída foi uma carta de Barth que o fez ferver o espírito de retorno, agora, novamente as dúvidas lhe assombram as decisões.

Bonhoeffer já estava com dúvidas se havia feito a coisa certa durante a viagem de barco para os Estados Unidos. Ele continuamente pensava sobre a situação na Alemanha e a situação dos irmãos em Finkenwalde. Em seu diário de viagem, Bonhoeffer escreveu na segunda pessoa do plural, pensando em toda a comunidade que ele havia deixado para trás na Pomerânia.³⁵²

Em menos de um mês, Bonhoeffer decide retornar à Alemanha com seu irmão. No final do mês de junho de 1939, pouco antes do seu retorno, Bonhoeffer escreve uma carta de desculpas a Niebuhr.

³⁵¹ Willem Adolph Visser 't Hooft nasceu em 20 de setembro de 1900, em Haarlem (Holanda) e cresceu como o meio de três filhos em circunstâncias de classe alta: seu pai era um respeitado e influente advogado, seu avô materno, deputado de longa data no Parlamento holandês. Ele se tornou religioso através de sua família na Igreja Arminiana. A primeira atividade no sentido religioso foi a reavivalista *Nederlandse Christen-Students Association (NCSV)*. Dessa época resultou sua decisão de ao terminar o colegial em 1918, começar a estudar teologia na tradicional universidade liberal de Leiden. Através do NCSV, Visser 't Hooft entrou em contato pela primeira vez com o movimento ecumênico internacional. A Conferência Missionária Mundial em Edimburgo, em 1910, é geralmente considerada o início da considerado como um movimento ecumênico "moderno". No início de agosto de 1914, poucos dias antes do início da Primeira Guerra Mundial, a Aliança Mundial para o Trabalho de Amizade Internacional das Igrejas foi fundada. Na década de 1920 o movimento desenvolveu-se para o Cristianismo prático, o que no primeiro voltou-se para os problemas sociais e éticos da paz. Em 1925 esteve na primeira conferência mundial da igreja deste movimento em Estocolmo. Do lado americano aproximou-se, portanto, do teólogo Reinhold Niebuhr, que conhecera em sua primeira viagem aos Estados Unidos, em 1925 e a quem ele via como um lutador pela justiça social e ao mesmo tempo um feroz oponente das teorias do evangelho social. SCHUBERT, J., *Willem Adolph Visser't Hooft (1900-1985)*, p. 21-26. No período de contato com Bonhoeffer, Willem era secretário geral do Conselho Mundial de Igrejas, sobre esse período é possível afirmar que “ ele esteve com Bonhoeffer na primavera de 1939, conheceu pessoalmente em Londres. O teólogo combativo que rapidamente tornou-se de longe o parceiro alemão mais importante no ecumenismo internacional, praticou a resistência com sua justificativa ética e grande influência. Por duas vezes, em março e setembro de 1941 estiveram juntos, tudo isso foi durante a guerra na Suíça. Conversaram sobre a situação ecumênica da Igreja Confessante na Alemanha”. SCHUBERT, J., *Willem Adolph Visser't Hooft (1900-1985)*, p. 55. Tradução livre

³⁵² TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 116. Tradução livre

Sentado aqui no jardim, tive tempo para pensar e orar sobre minha situação e a de minha nação, também sobre a vontade de Deus para me esclarecer. Cheguei à conclusão de que cometi um erro ao vir para a América. Devo viver este período difícil de nossa história nacional com o povo cristão da Alemanha. Não terei o direito de participar da reconstrução da vida cristã na Alemanha depois da guerra se não compartilhar as provações deste tempo com meu povo. Meus irmãos do Sínodo Confessional queriam que eu fosse. Eles podem ter razão ao me incitar a fazê-lo; mas eu estava errado em ir. Tal decisão cada homem deve tomar por si mesmo. Os cristãos na Alemanha enfrentarão a terrível alternativa de desejar a derrota de sua nação para que a civilização cristã possa sobreviver, ou desejar a vitória de sua nação e assim destruir nossa civilização. Eu sei qual dessas alternativas devo escolher; mas não posso fazer essa escolha em segurança.³⁵³

Sua primeira parada foi na Pomerânia para tentar retomar suas atividades com seus alunos, mas agora ele estava com o grupo de Sigurdshof. As atividades não duraram muito tempo, devido a invasão à Polônia por Hitler, em 1 de setembro de 1939, a situação clandestina do seminário ficou ainda mais insalubre, e em 18 de março de 1940 o seminário em Sigurdshof também foi fechado. Para a aparente tranquilidade do nosso autor, Hans von Dohnanyi, seu cunhado que trabalhava na Inteligência Militar, conseguiu uma dispensa para Bonhoeffer, contudo, a carta de troca para não participar como soldado no front da guerra era classificá-lo como uma espécie de civil que poderia ser utilizado estrategicamente pela inteligência. Quando Bonhoeffer ainda estava nos EUA, Dohnanyi já havia lhe informado que uma conspiração estava sendo planejada e contava com nomes como o Almirante Wilhelm Canaris e o General Hans Oster. O desejo da Inteligência Militar Alemã era usar Bonhoeffer como espião, devido aos seus contatos internacionais, entretanto, Bonhoeffer se tornou um agente duplo, pois na realidade pega as informações da Inteligência e levava às lideranças ecumênicas.

Nos anos seguintes, Bonhoeffer viajou três vezes para a Suíça, bem como para a Noruega com Helmuth James Graf von Moltke (que trabalhou para a Inteligência Militar também), e para a Suécia e Itália. Bonhoeffer discutiu a situação política a ação e os planos de golpe com diferentes líderes da igreja, falando também com eles sobre a tarefa da igreja durante a guerra e a eventual reconstrução pós-guerra. Bonhoeffer se reuniu com vários contatos, incluindo Karl Barth em Zurique, Willem Visser 't Hooft em Genebra, George Bell em Sigtuna, Suécia, e com representantes da resistência da

³⁵³ *DBWE 15*, p. 215. Tradução livre

igreja na Noruega. Atuando em nome do General Ludwig Beck, Bonhoeffer compartilhou com Bell os nomes dos conspiradores mais importantes. Os círculos de resistência esperavam um sinal dos Aliados de que, no caso de um golpe, os Aliados não assumiriam militarmente a Alemanha - um sinal que poderia mover líderes militares alemães relutantes em se juntar ao golpe. Os esforços de Bell para convencer os líderes britânicos da esperada solidariedade fracassaram; os líderes aliados estavam esperando por prova mais confiável da oposição alemã.³⁵⁴

Assim como Bonhoeffer, muitos homens e mulheres desejavam o fim da guerra e de tudo o que representava o nazismo, mesmo que estas pessoas atuassem direta ou indiretamente no Estado Nazista.³⁵⁵ Havia um certo consenso entre os organizadores do golpe que o melhor caminho para o bem comum era terem uma mínima organização interna, pois o receio pós a queda de Hitler era uma administração externa no país, obviamente liderado pela Aliança (neste momento era composta por Inglaterra de França). Eles entendiam que era possível reeducar o país, e para Bonhoeffer, em especial, a verdadeira igreja teria um papel fundamental nesse novo tempo. Enquanto atuava na Inteligência Militar fazia sempre o possível para auxiliar os oprimidos pela guerra, como por exemplo na fuga de judeus que se intensificou após outubro de 1941, porque o Estado tornou oficial as deportações de não arianos.

Em 13 de janeiro de 1943, Maria von Wedemeyer escreve a Bonhoeffer confirmando o desejo de se casar com ele. Apesar de começarmos pela conclusão, essa história inicia-se em 1938, quando Bonhoeffer conhece a sua futura noiva por intermédio da avó de Maria, a senhora Ruth von Kleist-Retzow. Num segundo encontro, agora em junho de 1942, a jovem Maria havia acabado de fazer dezoito anos e foi visitada por Bonhoeffer, com trinta e seis anos. Após uma conversa entre os três, Bonhoeffer e Maria passeiam na propriedade da família e conversam trivialidade. Com a passar dos meses ambos vão declarando seus sentimentos um ao outro, ao ponto que manifestam o desejo da união matrimonial. Devido aos receios sobre o relacionamento do jovem casal, Ruth pede aos dois que esperem o prazo de um ano para então

³⁵⁴ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 120. Tradução livre

³⁵⁵ “Em 1942, Bonhoeffer se envolveu com o círculo de Freiburg, um grupo de ex-especialistas de diversas áreas que elaboravam sugestões para a reestruturação de diferentes instituições e organizações alemãs após a guerra; isso ficou conhecido como o memorando de Friburgo. Ele fez várias sugestões, mas não se envolveu realmente esboçando-o. Em 8 de setembro de 1944, Constantín von Dietze, um dos principais membros do círculo, foi preso e acusado de preparar o golpe por meio de seus planos para a reorganização da Alemanha; Bonhoeffer foi citado na acusação de von Dietze como tendo iniciado o memorando”. TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 121. Tradução livre

formalizar a sua união. Infelizmente, a união não foi concretizada porque Bonhoeffer acabou sendo preso.

Fechamos este subtópico fazendo os seguintes apontamentos com a teologia pública brasileira trabalhada nesta tese: 1- Agora, a militância de Bonhoeffer passa a ser resistência clandestina, principalmente sobre a formação dos jovens pastores independentes no seminário de Finkenwalde. 2- Oposição ao juramento de fidelidade a Hitler, imposto aos novos pastores. Sobre essa questão, Bonhoeffer tentou organizar uma resistência eclesial com o Sínodo da Antiga Igreja Prussiana. 3- Crítica à sua própria resistência após o pogrom. Bonhoeffer ficou decepcionado com a forma que a igreja e seus pastores lidaram com essa desumana situação. 4- A solidão da resistência. Bonhoeffer sentiu um duro golpe após ver membros da igreja e alunos que, antes militavam com ele, mas agora, estavam passando para o lado da opressão nazista. Pode parecer que a solidão não seja uma das categorias apresentadas dentro da perspectiva de teologia pública desta tese. Entretanto, ela está relacionada com o esvaziamento de sentido que habita o “ser” do indivíduo, trabalhado do subtópico (3.3.1). 5- Participação na conspiração, atuando como espião e contraespião. Vemos aqui um dilema ético e cristão que será mais bem trabalhado no capítulo (7).

4.3

Da prisão ao martírio

No dia 5 de abril de 1943, Bonhoeffer, sua irmã Christine e seu cunhado Dohnanyi foram levados ao interrogatório na prisão de Tegel. Nos meses que se seguiram foram descobertos os textos que comprovavam a tentativa de conspiração de Bonhoeffer e de outros companheiros de resistência por Manfred Roeder, um juiz militar do Reich. Após doze dias, a primeira carta recebida por Bonhoeffer após a sua prisão foi a de seus pais, que apesar de estarem extremamente preocupados com sua situação em Tegel, guardam firmes na memória as lembranças em família, principalmente as cantatas feitas em casa.³⁵⁶ Sua família acredita que logo essa questão será resolvida e que poderão se reencontrar novamente. Em resposta, Bonhoeffer tenta

³⁵⁶ *DBW* 8, p. 54.

confortar o coração de sua família, afirmando estar em uma situação relativamente boa, apesar de estar preso. Como o próprio afirma “é perfeitamente possível saciar o apetite matinal com pão seco”.³⁵⁷ Ele tenta encarar essa situação como uma espécie de banho de vapor para a alma, as privações parecem fazer com que sua mente esteja mais concentrada no que realmente importa, a solidão e a abstinência do fumo não lhe causaram tanto impacto psicológico quanto ele esperava.³⁵⁸

Entretanto, a relatório pessoal de Bonhoeffer sobre seus dias na prisão foi mais sincero do que suas cartas aos seus familiares, afirmou ele:

Os procedimentos de admissão foram realizados corretamente. Pela primeira noite, fiquei trancado em uma cela de recepção; os cobertores da cama fediam tão abominavelmente que, apesar do frio, era impossível cobrir-se com eles. Na manhã seguinte, um pedaço de pão foi jogado em minha cela, de modo que tive de recolhê-lo do chão. Um quarto do café na xícara era pó. Pela primeira vez, de fora da minha cela vieram os palavrões infligidos aos detidos para interrogatório pelos funcionários da prisão; desde então, tenho ouvido o abuso diariamente, de manhã à noite. Quando tive que fazer fila para inspeção com os outros recém-chegados, fomos tratados como “canalhas” etc., etc. por um guarda. Cada um de nós foi questionado por que fomos presos, e quando eu disse que não sabia, o diretor respondeu com uma risada zombeteira: “Você descobrirá em breve!”³⁵⁹

A situação ficou bem melhor quando souberam quem era a família de Bonhoeffer. mudaram ele para uma cela mais silenciosa, passaram a oferecer-lhe mais comida, sua cela passou a ser higienizada e começou a ter banho de sol. Os interrogatórios continuaram por seis meses, Bonhoeffer resistiu bem a questão, inclusive acabou desenvolvendo uma reflexão sobre a verdade, já que por estar sob investigação de conspiração não poderia falar o que realmente estava acontecendo. Justificando que a verdade ou a mentira proferida só vão se concretizar como verdade ou mentira dependendo de quem e das circunstâncias do interlocutor que pede a verdade, assim dava sentido distinto ao que seja a verdade.³⁶⁰

³⁵⁷ *DBWE* 8, p. 56.

³⁵⁸ *DBWE* 8, p. 56-57.

³⁵⁹ *DBWE* 8, p. 343. Tradução livre

³⁶⁰ O ensaio “o que significa dizer a verdade?” foi escrito em 15 de dezembro de 1943, na prisão de Tegel. Não desenvolveremos o assunto aqui, pretendemos fazê-lo em uma outra pesquisa futura. “Estou novamente trabalhando no ensaio sobre ‘o que significa dizer a verdade?’ O significado da confiança, da fidelidade, do sigilo é trabalhado em forte contraste com a concepção “cínica” da verdade, pela qual todos esses títulos não existem. ‘Mentiras’ são a destruição e a inimizade contra o real como é em Deus, quem diz a verdade cnicamente está mentindo”. *DBWE* 8, p. 223-224. Tradução livre

Bonhoeffer passou um total de dois anos preso, período muito sofrido de resistência ao Reich. Dietrich não esteve sozinho, seu amigo e companheiro Eberhard Bethge (casou-se com a sobrinha de Bonhoeffer posteriormente, Renate Schleicher) e sua noiva Maria von Wedemeyer, ambos o auxiliavam muito com as cartas. Enquanto esteve preso, estudou, meditou e escreveu uma grande quantidade de material teológico e poético, escreveu até um sermão de casamento para Eberhard e Renate, posteriormente um sermão de batismo para o bebê deles. Ele foi muito prolífero em reflexões. Em 22 de setembro de 1944 a Gestapo descobriu arquivos sobre a conspiração da resistência em Zossen, a partir de então já não havia mais esperanças de soltura para Bonhoeffer, teve até a opção de escapar da prisão, mas recusou com medo de que seu irmão Klaus e sua noiva Maria sofressem alguma retaliação por sua fuga. Em 8 de setembro de 1944, foi transferido para a sede da Central de Segurança do Reich, lá as condições eram mais precárias, pois as celas eram subterrâneas. Sua última parada foi no campo de concentração de Flossenbürg, no dia 7 de abril de 1945. Por fim, foi sentenciado a morte em 8 de abril e no dia seguinte foi assassinado por enforcamento pelos nazistas.

Dietrich Bonhoeffer é um teólogo inspirador para muitas gerações. Sua entrega à vida acadêmica e pastoral são ímpares na contemporaneidade. Apesar de sua teologia ser de um caráter fragmentário (devido aos textos incompletos ou fragmentos) percebemos uma grande profundidade em sua reflexão, principalmente em sua cristologia e eclesiologia. Dietrich fez teologia com a sua vida e martírio, um ser humano que encarnou o ser igreja para os outros, até em seus últimos momentos preso. Acreditamos que acima de tudo, a reflexão ético teológica de Bonhoeffer nos convida a viver a vida responsável, que mostra Jesus quando nos importamos com o outro. Quando buscamos o bem comum! Bonhoeffer fez teologia pública com a própria vida.

4.3.1

Cronologia da vida de Dietrich Bonhoeffer³⁶¹

1906

4 de fevereiro

Dietrich Bonhoeffer e sua irmã gêmea Sabine nascem em Breslau.

1912

Primavera

A família Bonhoeffer se muda para Berlim, onde Karl Bonhoeffer assume posição no Berlin Charité Hospital.

1918

28 de abril

O irmão mais velho de Dietrich, Walter, é morto na Primeira Guerra Mundial.

1923

1 de março

Dietrich Bonhoeffer faz os exames do ensino médio.

Verão

Bonhoeffer inicia seus estudos teológicos em Tübingen.

1924

abril-junho

Bonhoeffer e seu irmão Klaus viajam para Itália e Norte de África. Em junho Bonhoeffer continua seus estudos teológicos em Berlim.

1927

17 de dezembro

Bonhoeffer recebe seu doutorado *summa cum laude* sob Reinhold Seeberg por sua dissertação *Sanctorum Communio* (publicado em 1930).

1928

17 de janeiro

Bonhoeffer passa seu primeiro exame para ordenação.

³⁶¹ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 179-190. Tradução Livre

Fevereiro

Início da assistência estrangeira de Bonhoeffer (ou seja, período como vigário) em uma congregação alemã em Barcelona.

1929

Fevereiro

Retorno à Alemanha.

Semestre de verão

Bonhoeffer assume um cargo de assistente de Wilhelm Lütgert e começa a trabalhar em sua dissertação de pós-doutorado.

1930

8 de julho

Bonhoeffer passa em seu segundo exame para ordenação.

18 de julho

Habilitação em Teologia Sistemática com a tese de habilitação *Ato e Ser: Filosofia Transcendental e Ontologia em Teologia Sistemática* (publicada em alemão em 1931).

Depois de setembro

Ano de estudo no Union Theological Seminary em Cidade de Nova York.

1931

Junho

Retorno dos Estados Unidos.

Julho

Visita de três semanas com Karl Barth em Bonn.

Depois de agosto

Assistente sob a supervisão de Wilhelm Lütgert.

1 a 5 de setembro

Participação no Encontro Mundial Aliança para a Promoção da Amizade Internacional através das Igrejas; Bonhoeffer eleito como um dos três secretários de juventude.

2 de novembro

Bonhoeffer inicia suas funções como conferencista na Universidade de Berlim.

15 de novembro

Bonhoeffer ordenado na Igreja de São Mateus em Berlim. Ele se torna o capelão estudantil na Technical College em Charlottenburg, e dá aulas de confirmação na igreja de São no centro Berlim.

1932

19 a 29 de março

Retiro de confirmação em Friedrichsbrunn.

20 a 30 de julho

Participação na Conferência de Paz da Juventude da Aliança Mundial em Ciernohorské Kúpele, Checoslováquia.

25 a 31 de agosto

Participação na Conferência da Juventude do Mundo Aliança e o Conselho Ecumênico para a Vida e Trabalho em Gland, Suíça.

Semestre de inverno

Palestras na Universidade de Berlim sobre “Criação e Queda” (publicado em 1933 como Creation and Fall).

1933

30 de janeiro

Adolf Hitler nomeado Chanceler do Reich de Alemanha.

1 de fevereiro

Bonhoeffer dá uma palestra de rádio, “O Führer e o Indivíduo na Geração Mais Jovem”.

7 de abril

Lei para a Restauração da Função Pública (inclui o chamado parágrafo ariano).

Abril

Bonhoeffer escreve o ensaio “A Igreja e o Questão Judaica” (publicado em junho).

Semestre de verão

Bonhoeffer dá palestras sobre Cristologia.

Agosto

Bonhoeffer envolvido no trabalho na Confissão da Igreja Bethel.

5 a 6 de setembro

Parágrafo da Igreja Ariana implementado nas Antigas igrejas Unidas da Prússia.

11 de setembro

Fundação da Liga de Emergência de Pastores com Martin Niemöller e outros.

27 de setembro

Bonhoeffer e outros protestam em sínodo em Wittenberg.

17 de outubro

Bonhoeffer inicia serviço como estrangeiro pastor de duas congregações alemãs em Londres.

13 de novembro

Comício alemão Christian Sports Palace em Berlim.

1934

8 a 9 de fevereiro

Delegação do Ministério das Relações Exteriores da Igreja Alemã liderada por Theodor Heckel visita igrejas em Londres.

31 de maio

Declaração Teológica de Barmen aprovada pelo Sínodo da Igreja Evangélica Confessante Alemã em Wuppertal-Barmen.

18 a 30 de agosto

Participação nas conferências da Aliança Mundial e o Conselho Ecumênico em Fano, Dinamarca; Bonhoeffer dá palestra sobre “A Igreja e os Povos do mundo”.

1935*Primavera*

Bonhoeffer visita monastério cristão comunidades na Inglaterra.

15 de abril

Bonhoeffer regressa à Alemanha

26 de abril

Bonhoeffer assume funções como diretor de um Seminário de pregadores da Igreja Confessante, primeiro em Zingst, então a partir de junho em Finkenwalde. Eberhard Bethge participa da primeira sessão. Bonhoeffer dá palestras sobre “discipulado” em todas as cinco sessões (o livro é publicado em 1937).

Bonhoeffer conhece Ruth von Kleist-Retzow e sua neta Maria von Wedemeyer Cair. Estabelecimento de uma Casa de Irmãos para supervisionar o trabalho em Finkenwalde.

Semestre de inverno

Bonhoeffer palestra em Berlim sobre “discipulado”.

2 de dezembro

Promulgação do Quinto Decreto de Implementação de a Lei para Restaurar a Ordem na Alemanha Igreja Evangélica, bem como proibições de Exames e ordenação da Igreja Confessante.

1936

29 de fevereiro a 10 de março

Bonhoeffer viaja com seus seminaristas para Dinamarca e Suécia.

Junho

Bonhoeffer escreve o ensaio “Sobre a questão da Comunhão da Igreja”.

5 de agosto

A permissão de Bonhoeffer para ensinar na universidade é retirada.

21 a 25 de agosto

Bonhoeffer participa da conferência do Concílio Ecumênico em Chamby.

1937

1º de julho

Prisão de Martin Niemöller.

29 de agosto

Os seminários de pregadores da Igreja Confessante são banidos.

28 de setembro

A Gestapo fecha o seminário de pregadores em Finkenwalde.

5 de dezembro

Bonhoeffer continua a treinar seminaristas ilegalmente através do subterrâneo coletivo do pastorados na Pomerânia.

1938*11 de janeiro*

Gestapo proíbe Bonhoeffer de viajar.

20 de abril

Todos os pastores ordenados a fazer juramento de lealdade a Hitler.

9 de setembro

Gerhard e Sabine Leibholz emigram para Londres.

Setembro Outubro

Bonhoeffer trabalha na Vida em Comunhão, o livro sobre as experiências em Finkenwalde (publicado em 1939).

9 de novembro

Noite dos cristais “Kristallnacht” em toda a Alemanha e Áustria.

1939*Março e abril*

Bonhoeffer viaja para Londres, visitando sua irmã Sabine e se encontra com o Bispo Bell, Willem Visser't Hooft e Reinhold Niebuhr.

2 de junho

Partida com seu irmão Karl-Friedrich para Nova Iorque via Londres.

12 de junho

Chegada em Nova Iorque.

20 de junho

Bonhoeffer decide regressar à Alemanha.

7/8 de julho

Bonhoeffer deixa Nova Iorque junto com seu irmão, retornando à Alemanha via Londres.

26 de julho

Chegada na Alemanha.

1 de setembro

Invasão da Polônia e início da Segunda Guerra Mundial.

Final de outubro

Começo do subterrâneo final pastorado em Sigurdshof.

1940

Publicação do Livro de Oração da Bíblia: Uma Introdução aos Salmos (Orando com Salmos)

18 de março

Gestapo fecha os pastorados clandestinos.

22 de agosto

Bonhoeffer proibido de falar ao público em todo o Reich.

Provavelmente final de outubro

Bonhoeffer recebe nomeação como agente secreto para o Gabinete de Inteligência Militar através do seu cunhado Hans von Dohnanyi; atribuído ao escritório de Munique. Começa a trabalhar em sua Ética (publicado por Eberhard Bethge em 1949),

particularmente entre novembro de 1940 e fevereiro 1941 no mosteiro beneditino de Ettal.

1941

19 de março

Bonhoeffer proibido de fazer publicações.

24 de fevereiro a 24 de março

Bonhoeffer viaja para a Suíça em nome da Inteligência Militar.

29 de agosto a 26 de setembro

Bonhoeffer viaja para a Suíça em nome da Inteligência Militar.

1942

10 a 18 de abril

Bonhoeffer viaja para a Noruega com Helmuth James von Moltke.

11 a 26 de maio

Bonhoeffer faz sua terceira e última viagem à Suíça.

30 de maio a 2 de junho

Bonhoeffer viaja à Suécia; encontra com o bispo Sino.

8 de junho

Bonhoeffer reencontra Maria von Wedemeyer.

26 de junho a 10 de julho

Bonhoeffer viaja com Hans von Dohnanyi para a Itália; conversas com funcionários do Vaticano.

1943

13 de janeiro

Noivado com Maria von Wedemeyer.

5 de abril

Bonhoeffer preso, junto com Hans e Christine von Dohnanyi; Bonhoeffer levado para Tegel prisão militar; interrogado por Manfred Roeder. Dentro de dois anos que se seguem Bonhoeffer escreve da prisão cartas para sua família e Eberhard Bethge (*Letters and papers from prison*, publicado pela primeira vez na Alemanha em 1951), bem como as cartas a Maria von Wedemeyer (*Love Letters from Cell 92*, publicado em inglês em 1995).

1944

20 de julho

Tentativa fracassada contra a vida de Hitler por Claus Schenk Graf von Stauffenberg.

22 de setembro

Descoberta do arquivo secreto de Dohnanyi em Zossen.

Outubro 1

Prisões de Klaus Bonhoeffer e Rüdiger Schleicher.

8 de outubro

Dietrich Bonhoeffer mudou-se para a prisão subterrânea na Sede de Segurança Central do Reich.

1945

7 de fevereiro

Bonhoeffer mudou-se com outros prisioneiros para campo de concentração de Buchenwald.

3 de abril

Bonhoeffer transportado de Buchenwald.

6 de abril

Transporte prisional para em Schönberg, Baviera.

8 de abril

Bonhoeffer levado para a concentração de Flossenbürg e no acampamento é condenado à morte.

9 de abril

Bonhoeffer é enforcado em Flossenbürg juntamente com Hans Oster e Wilhelm Canaris.

5

Ética da responsabilidade em Dietrich Bonhoeffer

*“Quem sou eu? Este ou aquele?
Sou hoje este e amanhã um outro?
Sou ambos ao mesmo tempo? Diante das pessoas um hipócrita?”³⁶²*

Dietrich Bonhoeffer desenvolveu esta ética ao longo de sua vida, e ela é amplamente considerada como uma das principais contribuições dele à teologia. A ética da responsabilidade de Bonhoeffer se concentra na necessidade de os indivíduos e comunidades assumirem responsabilidade por suas ações e suas escolhas, especialmente em situações de crise ou injustiça. Ele argumenta que essa responsabilidade é a base para a autenticidade e a liberdade, e que é necessário para o desenvolvimento de uma verdadeira comunidade cristã. Ele também afirma que essa ética exige uma constante reflexão crítica sobre as nossas ações e suas consequências, bem como a disposição para mudar de direção quando as coisas estão erradas.

5.1

Ética da responsabilidade nos textos selecionados

Como subsídios bibliográficos sobre a ética da responsabilidade de Dietrich Bonhoeffer fizemos a opção metodológica de trabalharmos três textos específicos. Entretanto, isso não significa que os outros serão deixados de lado, pois são importantíssimos para a progressão intelectual do autor.

“*Sactorum Communio*” é uma obra teológica profunda e influente que apresenta a visão de Dietrich Bonhoeffer sobre a natureza da igreja como uma comunidade santa e sua relação com Cristo. O livro estabelece as bases para o pensamento teológico e ético posterior de Bonhoeffer, destacando a importância da vida comunitária e da responsabilidade social na vida cristã.

³⁶² MILSTEIN, W., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 85.

"Ética", publicado pela primeira vez em 1949, é considerado sua obra principal sobre essa ética. Neste livro ele desenvolve as suas ideias sobre a responsabilidade individual e coletiva, a autenticidade e a liberdade e como essas se relacionam com a fé cristã.

"Depois de dez anos", é uma carta escrita por ele em 1942 na véspera de Natal enquanto ele estava preso, consideramos uma das suas obras mais importantes sobre a ética da responsabilidade. O autor faz uma reflexão sobre o seu trabalho enquanto resistência nazista.

5.1.1

Sanctorum Communio

Foi provavelmente entre o final de outubro de 1940 e fevereiro de 1941, em um mosteiro beneditino de Ettal que Bonhoeffer escreve o seu maior texto sobre a ética. Contudo, somente em 1949 foi publicado por Eberhard Bethge. O início da escrita da obra ética foi posterior ao fechamento dos pastorados clandestinos e da proibição de Bonhoeffer poder falar em público, ordenanças editadas e executadas pelo Reich. Como vimos no capítulo anterior, a trajetória da vida de Bonhoeffer foi uma construção de si mesmo a partir de suas interpretações teológicas e suas aspirações eclesiológicas. Não nos parece o mais adequado afirmarmos que o autor passou a viver uma nova fase de sua vida com o início da Segunda Grande Guerra. Entendemos que suas percepções e sobretudo, suas ações são consequências humanamente naturais das interdiscursividades vividas por ele.

A ética enquanto elemento de reflexão sempre fez parte de sua vida, desde o início acadêmico quando finalizou a sua tese, *Sanctorum Communio*. Esta que foi a sua primeira grande obra. A partir do desenvolvimento dessa pesquisa que o jovem teólogo, aos 21 anos recebe o seu doutorado em teologia. Nesta primeira obra podemos apontar, por exemplo, seu ensaio sobre o ser cristão e a comunidade. Em grande medida a obra se propõe analisar a igreja nos aspectos sociológico e da filosofia social cristã. Logo no início do seu texto, ele lança as bases fundamentais da problemática que pretende desenvolver. Tanto a sociedade quanto a filosofia social só existem por causa das

peças que a compõem. Numa metodologia indutiva, o autor segue o caminho de análise: sociedade > sociedade cristã > igreja > pessoa. Sendo assim, ele afirma que: “Só se entende plenamente conceitos como ‘pessoa’, ‘estado originário’ e ‘revelação’ em relação com a sociedade”.³⁶³ Ou seja, as relações éticas cristãs e não cristãs se dão na esfera pública. Em certa medida, esse pensamento facilita o diálogo que já estabelecemos aqui (3.1) sobre o que entendemos do papel da teologia na sociedade contemporânea. “A tolerância finca suas raízes na tradição democrática liberal ao equacionar igualdade social e liberdade individual. Tradição que valoriza o pluralismo e um convívio com o dissenso tanto entre crentes quanto entre estes não-crentes”.³⁶⁴

Em sua obra "Sanctorum Communio", ele aborda a importância da comunidade para a vida cristã. Ele argumenta que a verdadeira espiritualidade só é alcançada através do contato constante com outros crentes. Além disso, ele discute sobre o papel da igreja como uma comunidade de santos, e como essa comunidade deve ser vista como uma família espiritual onde os membros se apoiam uns aos outros. Ele também destaca a importância da disciplina espiritual e do crescimento contínuo na fé.

Para Bonhoeffer, “o conceito de igreja só poderá ser entendido como a revelação dos corações que amam quando tiver sido apreendida a relação cristã fundamental como relação eu-tu”.³⁶⁵ É importante relacionar o conceito de pessoa com o de comunhão cristã e igreja, dizemos isso porque é na comunhão cristã *ad intra* e *ad extra* que se enxerga os frutos de uma relação ética que transcende a percepção egoísta de apenas um eu, mas vai além da miopia naturalmente humana e enxerga um tu. Sobre essa questão Bonhoeffer esclarece que:

Conceito cristão de pessoa é como doravante será denominado o conceito de pessoa que é constitutivamente pressuposto pelo conceito da comunhão cristã, isto é, em termos teológicos, não se trata do conceito de pessoa do ser humano originário, mas do conceito de pessoa do ser humano posterior à queda e, portanto, daquele que não vive em comunhão intacta com Deus e os seres humanos, mas daquele que sabe o que é bom e mau.³⁶⁶

³⁶³ BONHOEFFER, D., *A comunhão dos santos*, p. 9.

³⁶⁴ BARREIRA, M. M., *Uma proposta de redescoberta neopragmática do religioso da “sociedade pós-secular”*, p. 136.

³⁶⁵ BONHOEFFER, D., *A comunhão dos santos*, p. 10.

³⁶⁶ BONHOEFFER, D., *A comunhão dos santos*, p. 31

Quando o autor aponta que o ser humano da qual está sendo tratado é o do “pós queda”, ele está sinalizando para a autonomia do conhecimento obtido por ele, por isso frisa a questão do conhecimento da bondade e da maldade. Essa é uma pessoa adulta que tem conhecimento de Deus, de si e do outro. Sendo assim, a afirmação de Bonhoeffer é que a forma com que o eu se relaciona com o tu deve ser definida pelo confronto entre o tu e eu, e isso é uma decisão ética!

5.1.2

Ética

Em sua obra intitulada *Ética*, Bonhoeffer desenvolve o conceito de 1-comunhão, que é a ideia de que a vida ética é uma vida em comunhão com Deus e com os outros. Ele argumenta que a ética não é apenas sobre seguir regras, mas sim sobre viver uma vida de amor e de compromisso com os outros. 2- A importância da liberdade e da responsabilidade na vida ética. Bonhoeffer enfatiza que a liberdade é essencial para a vida ética, mas também que essa liberdade traz consigo uma grande responsabilidade de agir de forma ética. 3- A importância da fé cristã na vida ética. Bonhoeffer argumenta que a fé cristã é o fundamento da ética e que sem ela, a ética se torna vazia e inútil. 4 - A relação entre a fé e a ação. Bonhoeffer argumenta que a fé e a ação são indissociáveis e que a fé verdadeira sempre se manifesta em ação.

Em suma, Bonhoeffer em sua obra ética reflete sobre a compreensão da vida cristã como uma vida comunitária, faz argumentações de que a vida cristã não é algo individual, mas sim uma vida compartilhada com outros crentes. Ele afirma que a comunidade é essencial para a vida cristã, pois é através dela que os indivíduos são capazes de se apoiar uns aos outros e crescer juntos na fé. Vemos também sua ênfase na importância da vida comunitária para o desenvolvimento espiritual individual e coletivo. Isso se dá porque a comunidade é o lugar onde as pessoas são capazes de experimentar a presença de Deus e crescer na fé conjuntamente. Ele também argumenta que a comunidade é onde as pessoas são desafiadas a viver de acordo com os ensinamentos de Jesus. Além disso, Dietrich pondera que a comunidade é essencial para ajudar as pessoas a se tornarem mais responsáveis e solidárias, pois é através dela

que as pessoas são capazes de se colocar no lugar dos outros e aprender a amar comunitariamente. Ele também enfatiza a importância da vida comunitária para ajudar as pessoas a superar a tentação de se tornarem egocêntricos e autossuficientes.³⁶⁷

Segundo Bonhoeffer:

A esta vida, vivida em resposta à vida de Jesus Cristo (como o Sim e o Não à nossa vida), chamamos “responsabilidade”. Este conceito de responsabilidade denota a totalidade e a unidade da resposta à realidade que nos é dada em Jesus Cristo, em oposição às respostas parciais que poderíamos dar, por exemplo, a partir de considerações de utilidade, ou com referência a certos princípios. À luz da vida que nos encontra em Jesus Cristo, tais respostas parciais não bastarão, mas apenas a resposta completa e única da nossa vida. A responsabilidade significa, portanto, arriscar a própria vida em sua totalidade, consciente de que sua atividade é uma questão de vida ou morte.³⁶⁸

Para o autor, o conceito de responsabilidade vai além de sua matriz luterana quando trabalha a questão da vocação. Bonhoeffer não está, ou não parece mais estar interessado no chamamento de Deus às pessoas em forma de discipulado.³⁶⁹ A vocação é percebida a partir do chamamento de Deus em Jesus Cristo, assim o ato performático passa a ser pautado na humanidade ensinada em Cristo. À medida que somos responsivos à humanidade de Jesus nós entendemos que ser humano é ser responsável por mim e pelo próximo. Sem distinção de cor, raça, gênero ou classe social. Afinal de contas Jesus deu a si mesmo por todos.

Bonhoeffer busca entender como se manifesta estruturalmente o que ele denomina como vida responsável. Ele entende que para alcançar essa compreensão é necessário partir do entendimento já estabelecido da ação representativa vicária com a realidade humana, assim assumindo questões como culpa e liberdade. A busca pela facticidade da vida responsável nos impele a questionar se realmente há um lugar privilegiado para sua existência concreta. A ética da responsabilidade num primeiro momento tende a manifestar dúvidas enredadas, principalmente quanto ao seu horizonte e limite de atuação. O que está no horizonte da minha responsabilidade e o que não está nesse limite? É plausível tomarmos para nós mesmos a responsabilidade

³⁶⁷ DBWE 6, p. 256-288.

³⁶⁸ DBWE 6, p. 254-255. Tradução livre

³⁶⁹ HUBER, W., *Ethics of responsibility in a theological perspective*, p. 194.

das miserabilidades humanas ou podemos ser espectadores da história de maneira “*en passant*”, desde que o meu espaço particular esteja pacificado? É sensato consumir-se no enfrentamento impotente a toda sorte de injustiças praticadas em nossa míope sociedade?³⁷⁰

Para entendermos e posteriormente tentarmos responder os questionamentos propositivos de Bonhoeffer precisamos, acima de tudo, esclarecer que para o autor é na humanidade de Jesus que o ser humano encontra a graça divina, e é nessa graça que somos reivindicados. Independentemente de qualquer questão que nos diferencie pelas categorias científicas, o Verbo se fez carne para salvar seres humanos³⁷¹, feitos a sua imagem e semelhança. Este é o local privilegiado que nos tornamos um com Ele! O chamado chega até nós como gentio ou judeu, escravo ou livre, senhor ou mulher, casado ou solteiro. Onde quer que estejam, os seres humanos devem ouvir o chamado e deixar-se reivindicar por ele. Não é como se isso implicasse uma justificativa para escravidão, é justamente o contrário, em Jesus somos tão livres que nos damos conta da responsabilidade desse chamamento.³⁷²

Essa nova vida responsável em Cristo Jesus distancia-se de um engano comuns, a saber: o monaquismo.

As pessoas não cumprem a responsabilidade que lhes foi confiada seguindo fielmente as suas obrigações vocacionais terrenas como cidadãos, trabalhadores e pais, mas ouvindo a chamada de Jesus Cristo que, embora os conduza também às obrigações terrenas, nunca é sinônimo destas, mas sim sempre os transcende como uma realidade que está antes e atrás deles.³⁷³

Bonhoeffer entende que no Novo Testamento a aceitação ao chamado de Jesus não era uma abdicação das responsabilidades naturais do homem inserido na sociedade. Ele faz uma comparação com o próprio Lutero, sua saída do monastério é um ‘sim’ à vocação divina no espírito do Novo Testamento. “É literalmente uma posição contra o mundo é tomada dentro do mundo”.³⁷⁴ Quando somos chamados por Cristo dizemos

³⁷⁰ DBWE 6, p. 256-288.

³⁷¹ Jo 1,14

³⁷² DBWE 6, p. 290.

³⁷³ DBWE 6, p. 290. Tradução livre

³⁷⁴ DBWE 6, p. 291.

um forte sim a Deus e proporcionalmente dizemos um não para o mundo, entretanto, esse ‘não’, não nos exime da responsabilidade que agora temos com este mundo que é a criação de Deus. O ‘sim’ para Deus é sim para a vida, tudo aquilo que foi criado por Ele e para Ele, Nosso ‘não’ é para o pecado e a injustiça.

O grande engano do monaquismo medieval é não entender o conceito de mundo enquanto sociedade e criação, mas sim da concepção de mundo enquanto pecado. À medida que nos afastamos dos pequeninos de Deus não agimos responsabilmente segundo a vocação que recebemos no chamamento em Jesus. A fuga do mundo enquanto pecado também se tornou miopia às mazelas da criação, esse caminho não nos tornou e nem nos tornará mais santos, na realidade a chance maior é que nos tornemos mais desumanos, ignorando o ser humano e a criação. Dois erros crassos podem ser apontados à luz do chamado responsável. O primeiro é que a vida responsável fica relegada somente ao espaço monástico, o segundo é limitar o compromisso com o chamamento de Deus em apenas uma das instâncias, seja ela social ou monástica. Ao que parece essa visão é bem dicotômica e não consegue contemplar a integralidade da responsabilidade no espaço sagrado (monastério) e no espaço profano (mundo como um todo).

O cumprimento da própria vocação terrena na responsabilidade perante o chamado de Jesus Cristo a consciência livre e alegre que brota da comunhão com Jesus Cristo. Assim, a boa e livre consciência não provém do cumprimento das próprias obrigações vocacionais terrenas como tal. Nesse plano, o conflito não resolvido entre múltiplas obrigações permanecerá sempre uma ferida aberta para a consciência, e nunca se conseguirá mais do que um compromisso com a consciência semi limpa. Nas ações concretas, a consciência só pode ser liberta cumprindo a própria vocação concreta na responsabilidade com o chamado de Jesus Cristo, isto é, somente a partir do conhecimento do devir humano de Jesus Cristo. Só o chamamento de Cristo, seguido responsabilmente na própria vocação, supera o compromisso e a consequente incerteza da consciência.³⁷⁵

Segundo o autor a realização de sua vocação terrena é responsabilidade diante da chamada de Jesus Cristo e conduz a uma consciência livre e alegre que surge da comunhão com Jesus Cristo. Assim, a boa e livre consciência não é resultado da realização de obrigações terrenas como tal. Nesta perspectiva, o conflito não resolvido

³⁷⁵ DBWE 6, p. 292. Tradução livre

entre obrigações múltiplas permanecerá sempre uma ferida para a consciência e nunca se conseguirá algo além de um compromisso com uma consciência parcialmente limpa. Nas ações práticas, a consciência só pode ser libertada ao cumprir sua própria vocação concreta com responsabilidade em relação ao chamado de Jesus Cristo, ou seja, a partir do conhecimento da humanidade de Jesus Cristo. Só o chamado de Cristo, seguido de forma responsável em sua vocação, supera o compromisso e a incerteza da consciência.

A busca pelo entendimento do lugar e dos limites da responsabilidade nos levou ao conceito de vocação. Porém, esta resposta é válida somente quando a vocação é compreendida em todas as suas dimensões. O chamado de Jesus Cristo é um chamado à plena pertença a Cristo; é o endereço e o apelo de Cristo no ponto em que esse chamado me atinge; a vocação engloba tanto o trabalho com objetos e questões quanto as relações interpessoais. Além disso, ao estar relacionado com Jesus Cristo, o "campo definido de atividade" é libertado de qualquer isolamento. As fronteiras da vocação foram ultrapassadas, não somente verticalmente, ou seja, por meio de Cristo, mas também horizontalmente, em relação à extensão da responsabilidade.

Para dar uma concretude à reflexão proposta imaginemos que você seja um professor.³⁷⁶ Quando estamos diante do estudante dentro da sala de aula a nossa responsabilidade não se limita apenas à passagem e assimilação do conteúdo programático elaborado pela instituição de ensino ou pelo Estado. Nossa responsabilidade é com todos os influenciadores desse processo cognitivo do estudante, seja no âmbito interno ou externo. O ato concreto do professor é ensinar os conteúdos aos estudantes, no entanto ele tem uma responsabilidade que perpassa a individualidade do estudante, as interdiscursividades do meio sociopolítico que este estudante está inserido, dos laços afetivos e familiares que, em muito, influenciam a percepção de mundo do estudante, e por fim, o professor deve respeitar as orientações dos órgãos superiores e legisladores de ensino. A responsabilidade concreta do professor é ensinar, no entanto, essa não é sua única dimensão performática, pois um cidadão responsável compreende e aceita responsabilmente a responsabilidade com o ser humano representado pelo estudante. Podemos facilmente fazer um exercício de imaginação e

³⁷⁶ Originalmente Bonhoeffer faz essa reflexão com o exemplo de um médico, contudo, acreditamos ser melhor ao nosso contexto refletirmos sobre a ótica da educação encarnada da figura do professor.

perceber que podemos esgarçar esse exemplo para todos os seres humanos, independentemente de sua função ou posição, pois a vida responsável necessita da reflexão complexa.

A direção que seguirá será determinada pela ética da responsabilidade bonhoefferiana é de liberdade diante do chamado de Jesus Cristo. A vocação está diretamente ligada ao chamado de Cristo. Há uma delimitação correta e errada da responsabilidade, assim como uma ampliação adequada e inadequada. Há uma transmissão exagerada dos limites e também uma criação legalista de limites. É difícil, ou até mesmo impossível, determinar de fora se uma ação em questão é responsável ou se é resultado do entusiasmo ou do legalismo.³⁷⁷

Inconscientemente, Nietzsche fala no espírito do Novo Testamento quando repreende o mal-entendido legalista e tacaño do mandamento de amar o próximo com as seguintes palavras: “Você se aglomera em torno do seu próximo e tem boas palavras para isso. Mas eu vos digo: o vosso amor ao próximo é o vosso mau amor a vós próprios. Vocês fogem de si mesmos para o próximo e gostariam de fazer disso uma virtude: mas eu vejo através de sua 'abnegação'. Mais cedo, eu deveria aconselhá-lo a fugir daqueles que estão mais perto de você e amar aqueles que estão mais longe.” de nós, a saber, o próprio Jesus Cristo, que é verdadeiramente Deus. Quem não conhece este “mais distante” atrás do “mais próximo”, e ao mesmo tempo este “mais distante” como este “mais próximo”, não serve ao próximo, mas a si mesmos, e evita o ar livre e aberto da responsabilidade para se esconder na mais confortável estreiteza do cumprimento de um dever.³⁷⁸

O mandato de amar o próximo não limita a responsabilidade pessoal em relação aos outros que se encontram em circunstâncias semelhantes, como compartilhar um local, cidadania, profissão ou família. O próximo pode ser encontrado tanto em quem está perto quanto em quem está longe. “No entanto, todas essas exortações permanecem vinculadas ao chamado de Jesus Cristo e, portanto, não são restrições legalistas contra o exercício da livre responsabilidade para com esse chamado”.³⁷⁹

Bonhoeffer faz uma contundente crítica aos pastores contemporâneos alemães. Na labuta da igreja alemã, muitos pastores se recusaram a abordar publicamente a dor de seus colegas e de pessoas perseguidas, pois suas próprias

³⁷⁷ DBWE 6, p. 294.

³⁷⁸ DBWE 6, p. 295. Tradução livre

³⁷⁹ DBWE 6, p. 295.

congregações ainda não haviam sido afetadas. Eles não agiram por medo ou falta de vontade, mas por acreditarem que seria uma transgressão à sua vocação designada de proteger sua congregação em suas provações. No entanto, quando suas próprias congregações foram afetadas, muitas vezes isso resultou em uma ação responsável com autoridade e liberdade. Não há intenção de fazer julgamentos precipitados, mas sim proteger o mandamento do amor ao próximo contra limitações falsas, preservando a liberdade dada pelo evangelho ao conceito de vocação.

5.1.3

Depois de dez anos

Depois de dez anos é um ensaio escrito por Dietrich às vésperas do Natal de 1942, e foi endereçado a Bethge. Nessa carta o autor escreve sobre a união dos diversos aspectos de sua vida e obra. Ele foi um dos poucos a pedir proteção para os perseguidos como uma ação política necessária e convocou sua igreja, tradicionalmente ligada ao Estado, a lidar com as consequências desse vínculo. A luta da igreja foi um dos tópicos que Bonhoeffer mais se debruçou. A abordagem teológica e política de Bonhoeffer foi central. Os debates sobre o parágrafo ariano na igreja o convenceram de que as antigas tradições estavam ultrapassadas. Em vez disso, ele defendeu o areligioso em um mundo maduro, um lugar onde as velhas certezas e valores foram substituídos por cinismo e ideologia. Bonhoeffer tentou estabelecer que tipo de fé cristã era viável nesse novo mundo, não para renunciar a sua fé, mas para alcançar uma nova compreensão da mesma e transmiti-la às gerações futuras.³⁸⁰

O ensaio é dividido em onze partes, sendo a primeira uma introdução, a segunda sobre a coragem civil, a terceira sobre o sucesso, a quarta sobre a estupidez a quinta sobre o desprezo da humanidade, a sexta sobre a justiça imanente a sétima sobre a

³⁸⁰ “Nas páginas seguintes, quero tentar dar conta de algumas das experiências e percepções compartilhadas que nos foram impostas nestes tempos, não experiências pessoais, nada sistematicamente organizado, não argumentos e teorias, mas conclusões sobre a experiência humana - alinhadas lado a lado, conectados apenas por experiências concretas - que foram alcançados juntos em um círculo de pessoas afins. Nada disso é novo; ao contrário, é algo com o qual estamos familiarizados há muito tempo, algo que nos foi dado para experimentar e compreender de novo. Não se pode escrever sobre estas coisas sem que cada palavra seja acompanhada pelo sentimento de gratidão pela comunidade de espírito e de vida que em todos estes anos se preservou e se mostrou valiosa”. *DBWE* 8, p. 37. Tradução livre

confiança, a oitava sobre o sentido da qualidade, a nona sobre a simpatia, a décima sobre o otimismo e uma conclusão que ao nosso ver encapsula três tópicos, mas que no geral é um convite à percepção teológica vista de baixo. Ou seja, uma teologia com um olhar privilegiado aos desumanizados.

Na primeira parte, ele inicia sua reflexão sobre o tempo, afinal, nada mais justo refletir sobre o elemento mais perecível do ser humano, ainda mais um ser humano preso. “O tempo perdido é um tempo não realizado, vazio. Certamente não foi assim que foram os últimos anos”.³⁸¹ Bonhoeffer reflete sobre a intrepidez de uma minoria que está lutando contra o Reich, homens e mulheres que dedicaram as suas vidas em prol de uma visão de mundo que eles entendiam como correta. Suas motivações eram nutridas pelo seguimento a Cristo e entendiam que “no entanto, assim como a capacidade de esquecer é um dom da graça, da mesma forma a memória, a repetição dos ensinamentos recebidos, faz parte da vida responsável”.³⁸² Isso significa dizer que os reveses vão sendo deixados para trás, porque independentemente da situação, suas ações almejavam a vida responsável, uma responsabilidade que não se limitava a si, mas se estendia a todos.

Ainda em sua introdução, Bonhoeffer faz ponderações sobre como nós, seres humanos nos portamos diante da apresentação do mal. Sobre nossa capacidade de resiliência diante às adversidades, pergunta-se sobre “quem se manterá firme no fim?” Ele elenca quatro tipificações de pessoas, os primeiros são os “razoáveis”, estes que sempre são cheios de boas intenções, contudo, sua boa intenção é encoberta por uma leitura equivocada da realidade, o que faz com que sua boa intenção se torne em resultados ruins, buscam sempre fazer justiça por todos os cantos, mas quando são apequenados por forças naturais contrárias caem em desânimo e se isolam na sua pequena visão de mundo. O segundo é o fanático ético, este sim é capaz de fazer grande estrago na sociedade. Ele acredita ter capacidade de enfrentar o mal com apenas um princípio, com apenas um vislumbre de atendimento, comporta-se semelhante ao toro bravo que busca atacar a bandeira vermelha, porém, ele não consegue enxergar que há alguém para a bandeira vermelha e que a controla. No fim, cansa-se de perseguir a

³⁸¹ *DBWE* 8, p. 37. Tradução livre

³⁸² *DBWE* 8, p. 37.

bandeira e não consegue tomar nota do toureiro. O terceiro é chamado por Bonhoeffer como homem de consciência, este toma para si o fiel da balança, quando se depara com dilemas busca em seu interior a melhor e mais correta ação possível. Porém, o mal é astuto e se apresenta de múltiplas formas ao homem de consciência, que se dilacera em dúvidas e medos sobre o que ou não fazer, ao final, estafado e oprimido pelos seus receios acaba por cauterizar sua consciência, enganando-se a si mesmo para falsear uma vida de consciência salva. Por último, Bonhoeffer fala do homem de dever, o mais complexo de todos. Este que age de acordo com a sua liberdade prefere a ação necessária à consciência límpida, sacrifica princípios infrutíferos por compromissos frutíferos, tem certa tolerância com o mal menor para evitar um mal maior, contudo, tende a divinizar seu universo particular e ignorar o espaço público, porque sobre ele não tem ingerência e sua liberdade não lhe dá oportunidade na publicidade. Sua inquietude pode torná-lo hipócrita e mesquinho, satisfazendo-se apenas com o jardim imaculado da sua particularidade.³⁸³

Chegamos à grande questão, quem se manterá firme?

Quem permanece firme? Somente aquele cujo padrão último não é sua razão, seus princípios, consciência, liberdade ou virtude; somente aquele que está disposto a sacrificar tudo isso quando, na fé e em relação somente a Deus, é chamado a uma ação obediente e responsável. Tal pessoa é a pessoa responsável, cuja vida deve ser apenas uma resposta à pergunta e ao chamado de Deus. Onde estão esses responsáveis?³⁸⁴

A firmeza resiliente para enfrentar o mal não está nos razoáveis, nos fanáticos, nos conscientes nem tão pouco no homem de dever. Ela está sim, no homem responsável! A responsabilidade não tem a ver com nossas faculdades capacitivas, ela tem a ver com a disponibilidade do sacrifício de nossas vontades na fé diante do chamado de Deus. A vida do ser humano responsável é ativa e responsiva ao nosso relacionamento com Deus.

A segunda parte do seu desenvolvimento é sobre a coragem civil. O autor critica a ausência de coragem do povo alemão diante do mal personificado no terceiro Reich, contudo, mesmo com a crítica contundente sobre a ausência de coragem, ele pondera

³⁸³ *DBWE 8*, p. 37-40.

³⁸⁴ *DBWE 8*, p. 41. Tradução livre

que historicamente o povo alemão acostumou-se a obedecer, nunca teve problema em olhar para cima e servir. Essa tradição evoca o trinômio chamado comissão, trabalho e carreira. Postulados erguidos em Lutero e desenvolvidos historicamente até o Idealismo alemão. O caminho pré-determinado e satisfação no trilhar desse caminho acabaram não sendo suficientes para aglutinar forças quando foi exigido. Para Dietrich, somente a liberdade da responsabilidade em Deus é capaz de mover a humanidade em unidade e preocupação com o outro.

Só hoje os alemães estão começando a descobrir o que significa livre responsabilidade. Funda-se num Deus que chama ao livre empreendimento da fé para uma ação responsável e que promete perdão e consolação a quem por causa dessa ação se torna pecador.³⁸⁵

Sobre o sucesso, Bonhoeffer aponta que não é verdadeiro a afirmação de que o alcance do sucesso justifique más ações. Contudo, também é ingenuidade acreditar que o sucesso é estéril à ética. Ele questiona a relevância ética do sucesso quando alcançado por meios malignos, afirma que é importante ser corresponsável pela construção da história, mesmo diante de derrotas inevitáveis, e que a questão fundamentalmente responsável é como as próximas gerações continuarão vivendo. Conclui que é mais fácil encarar uma situação com base em princípios e que as gerações mais jovens terão um futuro mais seguro se a ação for feita em termos de uma vida responsável.

Na quarta parte, Bonhoeffer fala sobre a estupidez. Particularmente acreditamos que esse pequeno ensaio merecia ter mais tempo para ser elaborado pelo autor. O autor argumenta que a estupidez é mais perigosa do que a malícia, pois não pode ser combatida com protestos ou uso da força, e muitas vezes as pessoas estúpidas estão satisfeitas consigo mesmas. A estupidez não é um defeito intelectual, mas um problema sociológico e um concomitante psicológico de certas condições externas, como a forte ascensão de poder na esfera pública, geralmente por forças que transcendem a individualidade como a religião e a política. Portanto, é preciso entender a natureza da estupidez para combatê-la, e é mais difícil lidar com uma pessoa estúpida do que com uma maliciosa. Também descreve a ideia de que o poder de uma pessoa depende da

³⁸⁵ *DBWE* 8, p. 41. Tradução livre

estupidez de outra, e que o poder pode levar à perda da independência interior das pessoas, pois a pessoa estúpida é descrita como sendo teimosa e incapaz de estabelecer uma posição autônoma, e é facilmente influenciada por slogans e palavras de ordem. A única forma de superar a estupidez é através da liberação interna, que só pode ser alcançada depois de uma liberação externa. O autor enfatiza que a liberação interna só é possível através do temor de Deus e da vida responsável diante Dele. Bonhoeffer conclui que a maioria das pessoas não é estúpida em todas as circunstâncias e que tudo depende se aqueles em poder esperam mais da estupidez ou da independência e sabedoria interior das pessoas. “A palavra da Bíblia de que o temor de Deus é o princípio da sabedoria declara que a libertação interna do ser humano para viver a vida responsável diante de Deus é a única forma genuína de vencer a estupidez”.³⁸⁶

Na quinta parte somos advertidos sobre o perigo de cair no desprezo pela humanidade, que pode levar a uma relação infrutífera com os seres humanos. Ele argumenta que o desprezo nos leva a cometer os mesmos erros que criticamos nos outros e que esperamos mais dos outros do que de nós mesmos. O autor sugere que devemos considerar os seres humanos com mais sobriedade, reconhecendo sua tentabilidade e fragilidade. A única relação frutífera com os seres humanos particularmente com os fracos entre eles é o amor, isto é, a vontade de entrar e manter a comunidade com eles. Deus não desprezou os seres humanos, mas tornou-se humano por causa deles.³⁸⁷

Na sexta parte o autor fala sobre a justiça imanente. O mal é frequentemente estúpido e impraticável, e a suspensão dos mandamentos de Deus para preservação terrena é contraproducente. Existem leis na vida humana mais fortes do que qualquer tentativa de superá-las, e é imprudente desrespeitá-las. A ética aristotélica-tomista valoriza a sabedoria como uma das virtudes cardeais, e o sábio é capaz de discernir os limites impostos pelas leis da convivência humana em cada situação. Embora ações históricas muitas vezes ultrapassem esses limites, é importante reconhecer a diferença entre transgressões e sua abolição em princípio.

³⁸⁶ *DBWE* 8, p. 44. Tradução livre

³⁸⁷ *DBWE* 8, p. 45.

Na sétima parte o autor fala sobre declarações de fé. O autor acredita que Deus é capaz de trazer o bem mesmo das situações mais difíceis e que isso requer a cooperação humana. Ele também acredita que em momentos difíceis, Deus nos dará força para resistir, mas essa força não é dada antecipadamente para evitar a confiança em nós mesmos. Além disso, o autor acredita que até nossos erros e deficiências não são em vão e que Deus espera e responde a orações e ações responsáveis. Ele enfatiza a importância da fé e da confiança em Deus para superar o medo do futuro. Na oitava parte Bonhoeffer comenta sobre a confiança. Ele fala sobre a importância da confiança e como ela é rara em um mundo envenenado pela desconfiança. Mesmo tendo passado por experiências de traição, é possível aprender a confiar sem reservas nas pessoas. A confiança é vista como um presente valioso e animador, que deve ser fortalecido e promovido sempre que possível. É necessário evitar semear e alimentar a cautela. A confiança é uma aventura que pode ser afirmada com alegria, mas sempre surge contra o fundo escuro de uma confiança necessária.³⁸⁸

Agora, na nona parte de seu ensaio Bonhoeffer fala sobre o sentido da qualidade. Destaca-se a importância de estabelecer limites entre os seres humanos e lutar por eles, pois a falta de coragem para fazê-lo pode levar à anarquia de valores humanos e à rendição diante da insolência. A imprudência, resultado do desprezo por esses limites, é uma característica da rale. Quando perdemos o sentido da qualidade humana e a força para respeitar os limites, o caos se instala. É responsabilidade do cristianismo, em particular, defender o respeito pelos limites humanos e pelas qualidades humanas. É importante estabelecer limites entre as pessoas e lutar por eles, além de defender a nobreza como algo baseado em satisfazer, coragem e respeito mútuo. O autor também critica a ideia de nivelamento social e defende a redescoberta da qualidade em diversas áreas da vida, como na cultura e na escolha de amizades.

Na décima primeira discute-se como a maioria das pessoas só adquire sabedoria por meio de suas próprias experiências, o que explica a falta de ação preventiva e sensível em relação ao sofrimento dos outros. Apesar de existir alguma justificativa ética e psicológica para essa atitude, falta uma grandeza de coração que é exemplificada por Cristo. Enquanto não somos capazes de redimir o mundo, podemos participar da

³⁸⁸ *DBW* 8, p. 46.

ação responsável e simpaticamente libertadora de Cristo por meio da solidariedade e ação em relação aos nossos irmãos. Falando sobre o otimismo, Dietrich desaprova o otimismo como uma maneira de lidar com a vida, afirmando que, embora exista um otimismo estúpido e covarde, o otimismo como vontade de futuro é um poder de vida e de esperança que nunca abandona o futuro ao adversário. O autor critica a visão pessimista que se resigna com a situação presente e se afasta da responsabilidade pela vida e pela construção de um futuro melhor. Ele defende a importância de se preparar para um futuro melhor na terra e não esperar apenas pelo dia do julgamento.³⁸⁹

Por fim, o autor observa que nos últimos anos nos tornamos mais familiarizados com a ideia da morte e que estamos quase nos reconciliando com ela. Embora não queiramos morrer de bom grado, também não fazemos da morte um herói. Ainda amamos a vida, mas acreditamos que não podemos mais ser esmagados pela morte. Não são as circunstâncias externas, mas nós mesmos que faremos de nossa morte o que ela pode ser, uma morte consentida e livre voluntariamente.

A experiência de testemunhar más ações pode nos tornar desconfiados e cínicos em relação aos outros, levando-nos a adotar a ofuscação e a fala equívoca. O autor questiona se ainda temos alguma utilidade e sugere que precisamos de seres humanos simples, descomplicados e honestos para resistir ao que nos foi imposto e encontrar o caminho de volta à simplicidade e à honestidade. Bonhoeffer também aborda a importância do olhar para a história mundial do ponto de vista dos desumanizados e oprimidos. O autor destaca que essa perspectiva pode nos fazer ver coisas grandes e pequenas com novos olhos, além de nos tornar mais humanos e justos. No entanto, o autor alerta que não devemos ser advogados daqueles perpetuamente insatisfeitos, e sim buscar uma satisfação superior que afirme a vida em todas as suas dimensões.³⁹⁰ Em suma, vemos constantemente no ensaio de Bonhoeffer a valorização do ser humano e como a vida responsável é compreendida a partir do chamado de Cristo, pois Ele é o caminho lúcido para a humanidade.

No tópico apresentado (5.1), podemos identificar elementos relacionados à teologia pública no pensamento de Dietrich Bonhoeffer. Destacamos três aspectos

³⁸⁹ *DBWE* 8, p. 51.

³⁹⁰ *DBWE* 8, p. 52.

principais: 1- Responsabilidade e vida ética. Bonhoeffer ressalta a importância da responsabilidade em sua abordagem ética. Ele afirma que a vida ética não se resume ao cumprimento de regras, mas é uma resposta total e integral à realidade de Jesus Cristo. A responsabilidade implica em viver uma vida de amor e compromisso com os outros, indo além de considerações utilitárias ou princípios abstratos. Esse enfoque na responsabilidade como fundamento da vida ética tem implicações significativas para a teologia pública, pois destaca a importância de uma ética engajada e comprometida com o bem comum. 2- Comunidade e ação conjunta: Bonhoeffer enfatiza a importância da vida comunitária e da ação conjunta na vivência da fé cristã. Ele reconhece que a comunidade é essencial para o desenvolvimento espiritual e moral dos indivíduos. A comunidade proporciona um espaço de apoio mútuo e crescimento na fé, permitindo que as pessoas experimentem a presença de Deus e se desafiem a viver de acordo com os ensinamentos de Jesus. Essa noção de comunidade e ação conjunta têm relevância para a teologia pública, pois destacam a importância da participação ativa e engajada das comunidades religiosas na esfera pública, buscando promover o bem comum e transformar a sociedade. 3- Chamado e liberdade: Bonhoeffer enfatiza a importância do chamado de Jesus Cristo e da liberdade que ele traz consigo. Ele argumenta que o chamado de Cristo transcende as obrigações terrenas e nos conduz a uma vida responsável e livre. A responsabilidade diante desse chamado implica em uma consciência livre e alegre que brota da comunhão com Jesus Cristo. Essa compreensão do chamado e da liberdade tem implicações para a teologia pública, pois enfatiza que a ação pública dos cristãos deve ser fundamentada no chamado de Cristo e na busca do bem comum, superando qualquer compromisso parcial ou limitado.

5.2

Princípios fundamentais

Segundo Rasmussen, duas grandes questões introdutórias podem ser destacadas sobre a ética da responsabilidade bonhoefferiana. Dizemos introdutórias pois se concentra na afirmação inicial de Bonhoeffer sobre o homem responsável. Ainda em Dietrich, o autor afirma que o questionamento último ao homem responsável não deve ser sobre a maneira heroica de como ele se livra de problemas, mas sim de como as ações tomadas impactarão a vida das gerações futuras. Essa grande indagação complexa, reflexiva e histórica necessita de um sujeito também histórico, pois a preocupação geracional implica na consciência responsável que a vida do ser humano responsável não se limita ao seu pequeno ciclo de existência, mas se estende à continuadas gerações. A chance do ser humano responsável produzir soluções frutíferas sobre problemáticas em nossa esfera pública é maior do que as proposições do sujeito irresponsável. Isso se dá pelo fato objetivo de a própria ação responsável ser antitética à ação irresponsável. O responsável não está preocupado em satisfazer-se momentaneamente ou ‘empurrar com a barriga’ problemas para gerações futuras, ele compreende que a sociedade tem relações de deveres e saberes que devem ser compartilhados com a história. Diametralmente, o irresponsável é tão limitado quanto a sua importância histórica às gerações futuras que todas as suas ações são motivadas pelo imediatismo e hedonismo. Deste modo, as problemáticas da humanidade são marginalizadas na história e assim permanecem até que no futuro sejam confrontadas pela ética responsável.³⁹¹

Voltando para Rasmussen, essa crise ética se dá em um primeiro momento por causa do desgaste dos fundamentos morais herdados da Modernidade ocidental. E que essa percepção bonhoefferiana é nutrida pela experiência da vivência no conturbado século XX. Mesmo com a efervescência cultural e intelectual vivida até esse período a humanidade vivenciou duas grandes guerras mundiais, não podemos negar que as fundamentações ruíram, as formulações filosóficas e éticas se mostraram impotentes diante dessa problemática. Num segundo momento, a responsabilidade como *locus*

³⁹¹ RASMUSSEN, L., *The ethics of responsible action*, p. 206.

para pensar uma nova vida cristã, centrada na vivência e experimentada na realidade pública é um caminho para a conversão não só do coração, mas também da mente do ser humano.³⁹²

Os eventos assassinos na Europa nas décadas de 1930 e 1940 revelaram a ruína de estruturas culturais, religiosas e intelectuais herdadas. Estruturas morais e éticas eram parte integrante delas. Ainda assim, a inadequação das bases e formulações éticas do passado não se originaram com o triunfo do nazismo, mesmo quando as chamas da guerra e do holocausto tornaram o fracasso claramente manifesto. Bonhoeffer estava convencido bem antes da década de 1940 de que os sistemas éticos tradicionais no Ocidente cristão estavam desprovidos de poder para combater os males do século. Já em 1932, esse jovem professor alemão sentiu-se atraído por Mahatma Gandhi porque sentiu que uma espécie de exaustão havia se abatido sobre a espiritualidade e a ética cristã ocidental.³⁹³

Na palestra “O direito à autoafirmação” Bonhoeffer faz menções ao *modus operandi* de Mahatma Gandhi, identificando em seu pacifismo um caminho válido para a luta contra a ruína ocidental. O texto é iniciado com uma reflexão factual sobre a vida supérflua no contexto de meados do século XX, Bonhoeffer aponta primariamente questões que são estritamente de cunho social, como o excesso de pessoas juntamente com o seu constante aumento populacional frente à ausência de instâncias de sentido para elas. Essas instâncias de sentido são exemplificadas pelo autor como a própria falta de emprego, que acaba gerando disputas cada vez mais acirradas em busca de vagas no mercado de trabalho. Após a introdução, Bonhoeffer passa a dar o tom mais filosófico ao seu texto, lançando questionamentos existenciais, tais com: “como você consegue fazer algo que mil outros poderiam e gostariam de fazer tão bem e ainda melhor?” e “como você consegue ganhar dinheiro, onde outros mil não têm nada” ou “que direito você tem de desfrutar de status e honra, onde milhares como você vivem do pão da caridade?” por fim “que direito tens de te afirmares na luta pela existência humana, com plena consciência de que assim arruínas, destrói e deixa a vida dos outros presa na falta de sentido?”.³⁹⁴

³⁹² RASMUSSEN, L., *The ethics of responsible action*, p. 207.

³⁹³ RASMUSSEN, L., *The ethics of responsible action*, p. 207. Tradução livre

³⁹⁴ *DBWE 11*, p. 248.

Para o nosso autor a fragmentação da sociedade em classes levou grupos de trabalhadores ao confronto existencial. À medida que a burguesia se sente ameaçada ela tenta preservar seu espírito característico e seus direitos conquistados, de igual modo o proletariado acredita que a formação de seus próprios direitos só podem ser adquiridos a partir da ruína burguesa. Esse confronto não se limitou às relações de trabalho, na realidade penetraram as formas básicas da vida comunitária, que foram convocadas à preservação de seus direitos. Casamento, família, igreja e a universidade são instituições que sofrem uma constante tentativa de dissolução, nesse sentido pensa-se, “que direito tem a igreja de lutar por sua existência, desafiando todos os ataques e calúnias? Como sendo uma instituição antiquada, sempre reacionária e obsoleta?”.³⁹⁵

Não é incomum na história vermos periodicamente as instituições tendo que defender o seu direito de existência, parece algo comum nas ordens anteriores da vida humana, os constantes questionamentos capilarizam crises existenciais que ofertam apenas duas escolhas, luta pela autoafirmação e conseqüentemente existência ou renúncia e conseqüentemente inexistência. Bonhoeffer esgarça os questionamentos filosóficos sobre a autoafirmação que antes eram nacionais para questionamentos internacionais, como: “você tem algum direito, como uma velha nação, de enfrentar a jovem nação esforçada e negar a sua ascensão?” e “você tem o direito de destruir a próspera cultura da terra vizinha pelo bem da sua?”.³⁹⁶

Segundo Bonhoeffer, a chave hermenêutica para essas problemáticas é analisá-las como a divisão e balanceamento de poder que ocorre naturalmente na história, o que não tem a ver com a moral, mas sim com a responsabilidade. O autor encontra dois caminhos possíveis, o primeiro é o do pacifismo de Gandhi. Sobre o método de Gandhi, Dietrich entende que “tudo é você. Você está sozinho. Você também é responsável exclusivamente por si mesmo, viva para você e sua alma, pois você é o todo”.³⁹⁷ A ideia de que nós somos sozinhos e ao mesmo tempo somos um todo é colocada pelo nosso autor no sentido da ordenação da vida privada e pública, não podemos destruir nenhuma vida, assim a violência é respondida com a autoafirmação pacífica. O segundo caminho é o adotado pelas civilizações europeias e americanas, as guerras e as

³⁹⁵ *DBWE 11*, p. 249.

³⁹⁶ *DBWE 11*, p. 249.

³⁹⁷ *DBWE 11*, p. 251.

máquinas. “No ocidente, o ser humano é capaz de dominar a natureza, lutar contra ela, obrigá-la a seu serviço”.³⁹⁸ Em grande medida o ocidental luta contra a natureza para extrair dela o que necessita, já esse contexto indiano, que é oriental, busca unir-se como um todo à natureza, e isso inclui também a vida. A guerra nos conduz à catástrofes e a máquina é instrumento de destruição do ser humano.

Após essas questões postas, o caminho plausível para a humanidade na visão de Bonhoeffer não é europeu, americano ou indiano, mas sim o ético/cristológico. Precisamos assumir o caminho histórico no indivíduo e na sociedade, pois a vida e o sacrifício individual são para o próximo, para a comunidade e se estende aos demais em fraternidade, a vida a responsabilidade e o sacrifício são próprios da unidade da raça humana.³⁹⁹ Quem melhor exprime essa relação entre vida, responsabilidade e sacrifício é Jesus Cristo, nele vemos o cumprimento do sacrifício do ser humano, nele alcançou-se a vida. Como Filho do Homem foi sacrificado pelos seus próprios irmãos, “porque ele era livre para morrer, portanto ele poderia viver, porque ele morreu como sacrifício fraternal do mundo”.⁴⁰⁰ Nesse sentido a mensagem do evangelho da cruz nunca se desatualiza, só alcançamos a verdadeira liberdade na responsabilidade quando tomamos consciência de que somos livres para nos sacrificar pela humanidade. A vida, a responsabilidade e o sacrifício do Filho do Homem, quando em nós se torna performance existencial, nos torna filhos e filhas do homem, ou seja, humanos.

A análise bonhoefferiana sobre problemáticas que giram entorno da ética em grande medida são metodologicamente indutivas. Primeiramente o autor pensa o contexto alemão, depois o europeu e conseqüentemente o mundial. Essa metodologia se dá porque foi na Europa que estava se vivendo as efervescências culturais, políticas e acadêmicas. Por ser um alemão é normal que se atenha primeiramente ao seu círculo de observação mais próximo.

O destino da ética cristã no Ocidente certamente inclui a Alemanha, na análise de Bonhoeffer. Seu pensamento é sempre contextual e concreto e ele tem a Alemanha em primeiro lugar em sua mente, embora não apenas sua história imediata. A atual ‘revolta do natural contra a graça’ nietzschiana foi preparada pela própria Reforma alemã, e encontrou um lar na teologia alemã. O nazismo também glorificou elementos de um

³⁹⁸ *DBWE 11*, p. 252.

³⁹⁹ *DBWE 11*, p. 255.

⁴⁰⁰ *DBWE 11*, p. 256.

passado germânico pré-cristão. Esse paganismo, enraizado no sentido germânico da natureza, ainda pode ser detectado, diz Bonhoeffer, como uma questão de ‘caráter nacional ou, se assim se preferir, como raça’. Deformação cristã, no entanto.⁴⁰¹

Para Dietrich, essas relações se entrelaçam com a percepção ética de períodos como a Reforma, o iluminismo e a secularização. Esse entendimento equivocado sobre a ética é fruto de uma má interpretação do cerne ético e social luterano quanto aos dois reinos. “Governo, razão, economia e cultura são considerados zonas quase autônomas de responsabilidade humana em uma divisão de deveres religiosos e cívicos”.⁴⁰² É questão comum que o Iluminismo foi um movimento cultural e intelectual que surgiu no século XVIII na Europa e teve grande impacto na formação do pensamento ocidental. Para os cristãos, no entanto, o Iluminismo apresentava alguns problemas flutuantes. Em primeiro lugar, o Iluminismo enfatizava a razão como a principal fonte de conhecimento e verdade. Isso levou muitos pensadores iluministas a rejeitar a autoridade da tradição religiosa e questionar a validade das doutrinas e dogmas cristãos. Para os cristãos, que consideram a revelação divina como a fonte de conhecimento verdadeiro e absoluto, essa ênfase na razão representa uma ameaça à sua fé.

Em segundo lugar, o Iluminismo valoriza a autonomia individual e a liberdade de pensamento, o que muitas vezes se opõe às tradições da Igreja. Além disso, o Iluminismo rejeitou a ideia de que a religião deveria ser uma força unificadora na sociedade, enfatizando a tolerância religiosa e a separação entre Igreja e Estado. Isso representou um desafio para os cristãos, que tradicionalmente consideravam a religião como um elemento fundamental da vida social e política. Em terceiro lugar, o Iluminismo também apresentou um desafio para a ética cristã. O movimento enfatizava a razão e a ciência como formas de alcançar o progresso e aperfeiçoamento humano, o que muitas vezes entrava em conflito com as visões cristãs de pecado e salvação. Além disso, o Iluminismo enfatizava a ideia de que o homem era capaz de criar sua própria felicidade e realização, sem depender de Deus ou da religião. Em suma, o Iluminismo apresentou uma série de desafios para os cristãos, questionando a validade da tradição religiosa, a autoridade da Igreja e a ética cristã. Esses desafios levaram a debates e

⁴⁰¹ RASMUSSEN, L., *The ethics of responsible action*, p. 209. Tradução livre

⁴⁰² RASMUSSEN, L., *The ethics of responsible action*, p. 210.

reflexões importantes dentro da Igreja, que buscava reconciliar a fé cristã com as mudanças culturais e intelectuais trazidas pelo Iluminismo.

Do lado católico, o processo de secularização rapidamente se tornou revolucionário, antigreja e até anticristão. Assim, seu primeiro surto revolucionário ocorreu na França católica. A Revolução Francesa foi e permanece até os dias atuais o arauto do Ocidente moderno. Em um conglomerado mais surpreendente, as ideias, as demandas e os movimentos de muitos das gerações a seguir foram unidas com força elementar na luz do dia da história. O culto da razão e a divinização da natureza, a fé em andamento e a crítica da cultura, a revolta dos burgueses e a revolta das massas, nacionalismo e anticlericalismo, direitos humanos e terror ditatorial todo esse argumento caoticamente como algo novo na história ocidental. A Revolução Francesa revelou uma humanidade liberta em seu enorme poder e mais terrível distorção. A humanidade liberta significava aqui a razão liberta, a classe liberta e um povo liberto. Com essa imagem do novo ser humano, a Revolução Francesa abalou todo o Oeste até o seu âmago e deixou o temendo o abismo de suas aberrações.⁴⁰³

A ética secular do Iluminismo é uma abordagem filosófica que se baseia na razão, na liberdade e na autonomia individual como fundamentos para a tomada de decisões éticas. Ela surgiu como uma resposta ao domínio da ética religiosa na Europa Ocidental durante a Idade Média e busca libertar a moralidade dos dogmas e crenças religiosas, enfatizando a importância da razão e da ciência na construção de uma sociedade livre e justa. Essa ética secular se apoia em princípios como a universalidade e a igualdade de todos os seres humanos, a defesa dos direitos individuais e a responsabilidade individual em relação às escolhas morais. Ela enfatiza a autonomia do indivíduo em relação a qualquer autoridade moral ou religiosa e defende a ideia de que cada pessoa deve ser livre para buscar seu próprio bem-estar, desde que isso não prejudique os outros.

No entanto, a ética secular do Iluminismo também tem sido criticada por sua tendência ao individualismo extremo e à falta de consideração pelos valores tradicionais e comunitários. Alguns críticos argumentam que essa abordagem leva a uma sociedade fragmentada e sem coesão, na qual cada pessoa busca apenas seus próprios interesses, em detrimento do bem comum. Outros criticam a falta de uma base moral clara e objetiva, que possa servir como um guia para a tomada de decisões éticas em situações complexas.

⁴⁰³ *DBWE 6*, p. 114-115. Tradução livre

Onde quer que a ética seja interpretada como além de qualquer determinação por tempo e local, além da questão da autorização e, além de qualquer coisa concreta, a vida se desintegra em um número infinito de átomos não relacionados de tempo, assim como a comunidade humana se desintegra em átomos discretos de átomos de razão. É basicamente a mesma coisa se alguém entende o ético como o que é estritamente formal e universalmente válido, ou como a decisão existencial do indivíduo a ser tomada sempre e novamente, inteiramente novamente em cada momento. A base comum de ambas as visões é uma destruição da ética, destacando-a de sua determinação concreta.⁴⁰⁴

Para Bonhoeffer, essa ética causa uma atomização da sociedade e do próprio indivíduo. A ausência de referências seja na história, na vida comunitária ou referência no concreto faz com que a vida se dilua em reducionismos incomunicáveis com outras vidas, demonstrando sua descontinuidade com a sociedade humana. Não parece plausível para o autor que a percepção da razão autônoma de uma vida desconexa seria capaz de contemplar o bem comum. O subjetivismo dessa ética baseada na razão autônoma inviabiliza sua existência enquanto ética social coerente. Entretanto, uma grande vitória do Iluminismo é a razão emancipada, esta que busca constantemente a honestidade intelectual em todas as instâncias, inclusive em questões relacionadas a religião. Outra grande conquista reconhecida por Dietrich são os direitos humanos.

Os direitos humanos são um conjunto de princípios e normas que buscam garantir a liberdade de todos os seres humanos, independentemente de sua raça, gênero, orientação sexual, religião, nacionalidade, entre outros aspectos. Eles são inerentes à condição humana e aos componentes complementares, a todas as pessoas e culturas. As raízes históricas dos direitos humanos remontam a várias culturas e civilizações antigas, como as leis babilônicas de Hammurabi, o Édito de Milão de Constantino, a Magna Carta inglesa, a Declaração de Independência dos Estados Unidos, entre outras. No entanto, foi somente após a Segunda Guerra Mundial, com a criação da Organização das Nações Unidas (ONU) e a adoção da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948, que os direitos humanos passaram a ser formalmente reconhecidos e universalmente aceitos.

⁴⁰⁴ *DBW* 6, p. 373. Tradução livre

Filosoficamente, os direitos humanos têm suas raízes no pensamento iluminista do século XVIII, que valorizava a razão e a liberdade individual como fundamental para a realização humana. Filósofos como John Locke e Jean-Jacques Rousseau defenderam que os indivíduos possuem direitos naturais e inalienáveis, como o direito à vida, à liberdade e à propriedade, que devem ser protegidos pelo Estado. Já Immanuel Kant, em sua obra “Fundamentação da Metafísica dos Trajes”, argumentou que os seres humanos têm uma dignidade intrínseca que deve ser respeitada independentemente de sua utilidade ou valor para a sociedade. Assim, a ética secular do iluminismo enfatizou a importância dos direitos humanos como uma forma de proteger a liberdade e a liberdade dos indivíduos, e essa visão tem sido cada vez mais criada nas sociedades modernas, embora ainda haja desafios para sua plena realização em todo o mundo.

Ao longo dos escritos bonhoefferianos percebemos que as principais questões que o levam a pensar na falência ética do Ocidente são os desdobramentos da razão Iluminista que são esgarçadas na Modernidade. É importante ressaltar que Dietrich não nega esse processo histórico, pois enxerga boas contribuições à humanidade, porém, os postulados criados a partir desse processo revolucionário filosófico não foram capazes que aglutinar elementos fundantes da tradição de da cultura humana. Esse processo acabou por atomizar a vida social.

Fica o questionamento, como Bonhoeffer procura responder a esse vazio, a essa atomização da vida social? Qual a proposta ética cristã e suas influências filosóficas para criticar e responder tamanha empreitada? Bonhoeffer não utiliza diretamente obras sobre ética ou teorias morais, isso não significa dizer que os teóricos não tivessem sido lidos pelo autor. Mesmo ele não citando diretamente esses autores é sabido que estavam sendo fonte de reflexão filosófica, histórica e teológica. dentre eles podemos citar “Kierkegaard, Jasper, Spengler, Dostoievsky, Cervantes, Balzac, Stifter, Nietzsche, Montaigne e Barth”.⁴⁰⁵

Para Dietrich, a falta de religião é um fenômeno que atinge a maioria, ou seja, a religião perde seu papel central na vida dos indivíduos. Nesse contexto, Deus se torna supérfluo como uma hipótese de trabalho, o que leva a diferentes tentativas de preservar o cristianismo, como o Pietismo, a Ortodoxia Luterana e a Teologia da Revelação. No

⁴⁰⁵ RASMUSSEN, L., *The ethics of responsible action*, p. 210.

entanto, segundo o autor, essas tentativas falham em trazer uma fé pessoal em Cristo, pois focam mais em questões institucionais da igreja.

Por si só a humanidade não consegue responder ao vazio exacerbado pela atomização da vida social, assim o ser humano é jogado de volta por seus próprios recursos. Ele aprendeu a lidar com tudo, exceto ele mesmo. Ele pode garantir-se contra tudo, menos outros seres humanos. No final, tudo se resume ao ser humano.⁴⁰⁶ para o autor, o encontro da humanidade se dá com e em Deus, na figura de Jesus de Nazaré. É n'Ele e com Ele que alcançamos a causa última da nossa curta materialidade, que é ser humano. Quando estamos com Deus percebemos que assim como Ele foi para nós em Cristo Jesus, nós somos impulsionados a ser também para os outros, entendemos que a infinitude da transcendência de Deus está paralelamente para nós em nossa finitude para o outro.

Em vez disso, nosso relacionamento com Deus é uma nova vida em 'estar lá para os outros', através da participação no ser de Jesus. O transcendente não é uma questão infinita e inatingível, mas o vizinho ao alcance em qualquer situação. Deus na forma humana!⁴⁰⁷

Um dos temas centrais da ética bonhoefferiana é a ideia de que a ética não pode ser entendida como um conjunto de regras abstratas, mas deve ser pensada em relação às circunstâncias concretas da vida. Bonhoeffer argumenta que a ética deve estar enraizada na realidade da existência humana, com todas as suas complexidades e ambiguidades. Outra questão importante trabalhada na obra é a relação entre ética e religião. Bonhoeffer argumenta que a ética não pode ser reduzida à religião, mas também não pode ser separada dela. Para ele, a ética é uma dimensão fundamental da fé cristã, que se expressa em uma responsabilidade concreta em relação aos outros.

Além disso, Bonhoeffer discute a natureza do mal e a responsabilidade pessoal e social diante dele. Ele argumenta que o mal não é apenas uma força externa, mas também uma realidade interna, que se expressa nas escolhas e ações das pessoas. Por isso, a ética deve ser entendida como uma responsabilidade pessoal e social, que envolve a busca pela justiça e pelo bem-estar dos outros. Por fim, Bonhoeffer também

⁴⁰⁶ *DBWE* 8, p. 500.

⁴⁰⁷ *DBWE* 8, p. 501. Tradução livre

reflete sobre o papel da igreja na sociedade. Ele argumenta que a igreja deve ser uma comunidade ética, que vive em relação às necessidades e desafios da sociedade em que está inserida. Para ele, a igreja não deve se afastar do mundo, mas sim buscar transformá-lo a partir dos valores do Evangelho. A ética de Bonhoeffer é uma reflexão complexa e abrangente, que aborda questões fundamentais da existência humana e da responsabilidade ética em situações extremas. A obra apresenta uma reflexão teológica e filosófica profunda sobre a natureza da moralidade, a relação entre ética e religião, a natureza do mal, a responsabilidade pessoal e social e o papel da igreja na sociedade.

Por fim, fiquemos com as palavras que melhor aglutinam o pensamento do autor:

A Igreja é Igreja somente quando está lá para os outros. Como primeiro passo, ele deve doar toda a sua propriedade para os necessitados. O clero deve viver apenas nas ofertas de livre arbítrio das congregações e talvez se envolver em alguma vocação secular. A Igreja deve participar das tarefas mundanas da vida na comunidade - não dominando, mas ajudando e servindo. Deve dizer às pessoas em todos os chamados o que é uma vida com Cristo, o que significa 'estar lá para os outros'. Em particular, nossa igreja terá que enfrentar os vícios da arrogância, a adoração ao poder, inveja e ilusionismo como as raízes de todo o mal. Terá que falar de moderação, autenticidade, confiança, fidelidade, firmeza, paciência, disciplina, humildade, modéstia e contentamento. Ela precisa ver que não se subestima o significado do exemplo humano (que tem sua origem na humanidade de Jesus e é tão importante nos escritos de Paulo!) A palavra da igreja ganha peso e poder não através de conceitos, mas pelo exemplo.⁴⁰⁸

O trecho apresentado traz à tona reflexões importantes sobre a natureza da Igreja e sua função na sociedade. O autor argumenta que a Igreja só é realmente Igreja quando se preocupa com o outro, doando sua propriedade aos necessitados e participando das tarefas mundanas da vida comunitária. Além disso, ele ressalta que a Igreja deve falar sobre o que significa uma vida com Cristo e mostrar às pessoas como estar lá para os outros.

Nesse sentido, o autor aponta para uma Igreja que não domina, mas ajuda e serve, e que deve se concentrar na moderação, confiança, fidelidade, firmeza, paciência, disciplina, humildade, modéstia e contentamento. Ele argumenta que a

⁴⁰⁸ *DBWE* 8, p. 501. Tradução livre

Igreja precisa reconhecer a importância do exemplo humano, que tem sua origem na humanidade de Jesus e é central nos escritos de Paulo.

No entanto, o autor também pode ser criticado por sua visão idealizada da Igreja, o que pode ser difícil de ser realizado na prática. Além disso, sua ênfase no exemplo humano pode levar a uma abordagem moralizante que não leva em conta as complexidades da vida humana e da sociedade em geral. No entanto, suas reflexões ainda são relevantes para uma Igreja que deseja desempenhar um papel significativo na vida das pessoas e da comunidade em geral.

Além disso, o texto destaca a importância da moderação, obediência e outras virtudes cristãs, mas não aborda como a igreja deve lidar com questões complexas da sociedade moderna. Uma questão importante é como a igreja pode se adaptar aos desafios da sociedade contemporânea sem perder sua identidade e valores fundamentais. Também é necessário considerar como a igreja pode ser mais inclusiva e acolhedora para pessoas de diferentes origens e perspectivas, especialmente em uma época de polarização política e ideológica. Por fim, é fundamental que a igreja mantenha seu culto e significado na vida das pessoas, oferecendo um caminho espiritual e ético para aqueles que buscam um propósito mais elevado na responsabilidade.

Por fim, segue as aproximações entre o pensamento de Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública brasileira: Reflexão sobre a relação entre ética e religião. 1- Bonhoeffer argumenta que a ética não pode ser reduzida à religião, mas também não pode ser separada dela. Ele defende que a ética é uma dimensão fundamental da fé cristã. 2- Responsabilidade social. Bonhoeffer enfatiza a responsabilidade pessoal e social diante do mal e argumenta que a ética deve envolver a busca pela justiça e pelo bem-estar dos outros. Ele destaca a importância de estar lá para os outros e de agir em prol do próximo. 3- Relação entre igreja e sociedade. Bonhoeffer discute o papel da igreja na sociedade e argumenta que ela não deve se afastar do mundo, mas sim buscar transformá-lo a partir dos valores do Evangelho. Ele destaca a importância de a igreja estar presente nas tarefas mundanas da vida comunitária e servir aos outros.

Crítica à ética secular: Bonhoeffer questiona a ética secular do Iluminismo, que valoriza a razão autônoma e a liberdade individual, mas acaba levando à atomização da sociedade e à falta de referências éticas concretas. Ele argumenta que essa ética não consegue contemplar o bem comum e falha em aglutinar elementos fundantes da tradição e cultura humana.

5.3

Diálogo com as novas perspectivas da ética da responsabilidade

A ética da responsabilidade é um tema de grande conversão na atualidade, uma vez que muitos problemas enfrentados pela sociedade moderna são complexos e interconectados, deixando a tomada de decisões éticas que consideram as instruções de longo prazo e os efeitos sobre as gerações futuras. Dentre as principais questões que envolvem a ética da responsabilidade atualmente, destacam-se: 1- Crise climática e ambiental: A mudança climática é um dos principais desafios enfrentados pela humanidade, e a ética da responsabilidade exige que se considere não apenas os interesses presentes, mas também os efeitos das ações atuais sobre o meio ambiente e as gerações futuras. 2- Tecnologia e inteligência artificial: O desenvolvimento acelerado da tecnologia e da inteligência artificial apresenta desafios éticos que abriram a reflexão sobre a responsabilidade dos agentes envolvidos, incluindo governadores, empresas e interlocutores. 3- Desigualdade social e econômica: A ética da responsabilidade exige que se considere a justiça social e a distribuição equitativa de recursos e oportunidades, buscando minimizar as desigualdades existentes na sociedade. 4- Saúde pública e pandemias: A pandemia de COVID-19 evidenciou a importância da ética da responsabilidade na tomada de decisões relacionadas à saúde pública, incluindo a distribuição de vacinas, a implementação de medidas de distanciamento social e proteção dos grupos mais independentes. 5- Direitos humanos e diversidade: A ética da responsabilidade exige que se respeitem os direitos humanos e a diversidade cultural, promovendo a igualdade e a inclusão social e combatendo o preconceito e a discriminação.

A ética da responsabilidade é uma abordagem que exige que se considere a ética de longo prazo das ações atuais, visando promover o bem comum e a justiça social em

uma sociedade complexa e interconectada. Nessa perspectiva busca-se afastar das percepções egoístas e exploratórias nas relações entre seres humanos e natureza. A seguir abordaremos melhor alguns pontos que achamos mais próximos a Bonhoeffer.

5.3.1

Crise climática e ambiental

Sobre o tópico crise climática e ambiental, podemos citar autores que analisam essa problemática a partir da ética da responsabilidade como:

Hans Jonas: filósofo alemão que escreveu o livro “O Princípio Responsabilidade”, onde argumenta que a humanidade deve assumir a responsabilidade de preservar o meio ambiente e garantir a sobrevivência das gerações futuras.

A presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível de onde partir toda ideia de dever referente à conduta humana: agora, ela própria tornou-se um objeto de dever – isto é, o dever de proteger a premissa básica de todo o dever, ou seja, precisamente a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro; isso significa, entre outras coisas, conservar este mundo físico de modo que as condições para uma tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger a sua vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições.⁴⁰⁹

Segundo Jonas, a humanidade é responsável pelo futuro da vida na Terra e deve agir de maneira a garantir a continuidade da vida. Ele defende que a ética deve ser baseada na responsabilidade pela preservação da vida, e não apenas na busca pelo bem-estar humano no presente. Para ele, o bem-estar da humanidade não pode ser alcançado à custa da destruição do meio ambiente e da vida em geral.

Jonas enfatiza a importância de se antecipar às consequências das ações humanas, especialmente no que se refere ao uso da tecnologia. Ele argumenta que a tecnologia moderna, por ser capaz de produzir efeitos globais e irreversíveis, exige uma nova ética que leve em conta os riscos e as reflexões do futuro.

⁴⁰⁹ JONAS, H., *O princípio da responsabilidade*, p. 45.

Assim, a ética da responsabilidade de Hans Jonas propõe que a humanidade se preocupe com o futuro da vida na Terra e adote medidas que garantam sua continuidade. Essa ética é baseada na ideia de que a humanidade tem uma responsabilidade inerente pelo futuro da vida, e deve agir de forma a garantir a preservação da vida em todas as suas formas.

Leonardo Boff: esse teólogo brasileiro que, em sua obra, destaca a importância da relação entre ser humano e natureza e defende a necessidade de uma ética que leve em consideração o cuidado com o meio ambiente. Em sua abordagem, ele propõe uma nova cosmovisão que não coloca o ser humano como superior ou dominante em relação à natureza, mas sim como parte integrante dela. “O que caracteriza essa nova cosmologia é o cuidado no lugar da dominação; o reconhecimento do valor intrínseco de cada ser, [...] o respeito por toda a vida, os direitos e a dignidade da natureza e não sua exploração”.⁴¹⁰

Boff argumenta que a crise ambiental é resultado de uma visão antropocêntrica que coloca o ser humano como centro do universo e explora a natureza de forma predatória. Ele propõe uma ética ecológica que reconheça a interdependência entre todos os seres vivos e a necessidade de proteger e preservar o meio ambiente para garantir a continuidade da vida no planeta.

Dessa forma, a ética ecológica de Boff pode ser considerada como uma perspectiva que contribui para a reflexão sobre a crise climática e ambiental a partir da ética da responsabilidade, uma vez que enfatiza a necessidade de assumir uma postura responsável em relação ao meio ambiente e aos seres que nele habitam.

Peter Singer: filósofo australiano que defende uma ética baseada no utilitarismo, que considera os interesses de todos os seres sencientes (humanos e animais) e não apenas os interesses humanos. Singer argumenta que a crise ambiental é uma questão moral que exige ação imediata.

Ao aceitar que os juízos éticos devem ser feitos desde um ponto de vista universal, estou aceitando que meus próprios interesses não podem, pelo mero fato de serem meus, contar mais que os interesses de qualquer outra pessoa. Portanto, quando penso

⁴¹⁰ BOFF, L., *A terra na palma da mão*, p. 27.

eticamente, minha preocupação natural de ver atendido meus próprios interesses deve ser estendida aos interesses dos outros.⁴¹¹

A ética da responsabilidade de Peter Singer é baseada na ideia de que temos uma obrigação moral de reduzir o sofrimento humano e animal. Ele argumenta que o sofrimento de todos os seres sencientes deve ser considerado, independentemente de sua espécie, e que a igualdade moral deve ser pensada para todos os animais capazes de sentir dor.

Singer enfatiza a importância de agir com responsabilidade em relação aos nossos impactos no meio ambiente e na sociedade. Ele argumenta que as ações individuais podem ter um efeito significativo no mundo, e que devemos ser responsáveis pelas consequências de nossas escolhas. O autor também defende o altruísmo efetivo, que envolve a doação de parte significativa de nossa renda para causas que visam reduzir o sofrimento humano e animal. Ele argumenta que temos a capacidade de fazer uma diferença significativa na vida de outras pessoas e animais e que, portanto, temos a responsabilidade de agir de maneira a maximizar nosso impacto positivo.

Por fim, a ética da responsabilidade de Peter Singer é baseada na ideia de que temos a obrigação moral de agir para minimizar o sofrimento humano e animal, e que devemos ser responsáveis por nossos impactos no meio ambiente e na sociedade. Ele enfatiza a importância da ação individual e do altruísmo efetivo na busca por um mundo melhor.

A relação entre os pesquisadores e a teologia pública pode ser estabelecida pela análise das perspectivas éticas e morais apresentadas pelos autores em relação à crise climática e ambiental. Portanto, ao relacionar os textos com a teologia pública, podemos identificar elementos comuns, como a responsabilidade ética, o cuidado com a criação e a consideração dos interesses dos seres vivos. Essas perspectivas éticas podem enriquecer a discussão teológica sobre a crise climática e ambiental, proporcionando *insights* relevantes para a reflexão e ação no contexto público.

⁴¹¹ SINGER, P., *Vida ética*, p. 35.

5.3.2

Desigualdade social e econômica

Abaixo veremos alguns dos principais autores que analisam a desigualdade social e econômica a partir da ética da responsabilidade são. Ambos tentam a partir de suas reflexões acadêmicas oferecer perspectivas críticas e sugerindo soluções para esses problemas que parecem aumentar todos os dias.

Amartya Sen: Sen é um filósofo indiano que recebeu o Prêmio Nobel de Economia em 1998. Ele é conhecido por sua teoria da capacidade, que defende que as pessoas devem ter liberdade para desenvolver plenamente suas capacidades individuais e ter acesso a oportunidades para alcançar seus objetivos.

Está claro que enfatizar a liberdade positiva (isto é, a pessoa poder fazer ou ser isto ou aquilo) e o dever de ajudar os outros nesse aspecto também poderia reforçar a importância de considerações éticas na determinação do comportamento real. A aceitação moral dos direitos (especialmente os que são valorizados e apoiados, e não apenas respeitados na forma de restrições) pode requerer afastamentos sistemáticos do comportamento auto interessado. Mesmo um movimento parcial e limitado da conduta real nessa direção pode abalar os pressupostos de comportamento que fundamentam a teoria econômica dominante.⁴¹²

Uma das principais contribuições de Sen é a ideia de que a ética da responsabilidade deve levar em consideração as capacidades das pessoas, ou seja, o que elas são capazes de fazer e ser. Para Sen, as pessoas são livres para desenvolver suas capacidades, mas a desigualdade social e econômica muitas vezes limita essa liberdade. Por exemplo, a falta de acesso a recursos como educação, saúde e oportunidades de emprego pode restringir o desenvolvimento das capacidades das pessoas.

Para Sen, a ética da responsabilidade envolve a promoção de políticas e práticas que reduzam essas desigualdades e aumentem as oportunidades para todos. Ele argumenta que isso pode ser alcançado por meio de políticas públicas que promovam a educação, a saúde, a igualdade de gênero e o acesso a recursos naturais. Além disso, ele destaca a importância da participação das pessoas nas decisões que afetam suas

⁴¹² SEN, A., *Sobre ética e economia*, p. 73.

vidas, o que inclui o diálogo entre governos, organizações da sociedade civil e os próprios cidadãos. A ética da responsabilidade de Amartya Sen busca promover a justiça social e a equidade por meio da promoção das capacidades das pessoas e da redução das desigualdades sociais e econômicas.

John Rawls: Rawls é um filósofo político americano conhecido por sua teoria da justiça como equidade. Ele defende que a justiça exige que as instituições sociais sejam organizadas de tal forma que beneficiem igualmente todos os membros da sociedade, especialmente os menos favorecidos.

Não devemos achar que o contrato original tem a finalidade de inaugurar determinada sociedade ou de estabelecer uma forma específica de governo. Pelo contrário, a ideia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade constituem o objeto do acordo original. São eles os princípios que pessoas livres e racionais, interessadas em promover seus próprios interesses, aceitariam em uma situação inicial de igualdade como definidores das condições fundamentais de sua associação. Esses princípios devem reger todos os acordos subsequentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem realizar e as formas de governo que se podem instituir. Chamarei de justiça como equidade essa maneira de encarar os princípios da justiça.⁴¹³

Rawls acredita que é dever dos indivíduos agir de forma a beneficiar a sociedade como um todo, assumindo a responsabilidade por suas escolhas e decisões. Ele defende a ideia de que a desigualdade social e econômica só é aceitável na medida em que beneficia os menos privilegiados, ou seja, a sociedade deve se esforçar para alcançar um equilíbrio justo entre as desigualdades e a igualdade.

Para Rawls, a justiça não deve ser vista como um conjunto de regras abstratas, mas sim como um princípio que leva em consideração as necessidades e interesses de todas as pessoas envolvidas. Ele propõe que a sociedade seja estruturada de forma a garantir que todas as pessoas tenham acesso aos mesmos direitos e oportunidades, independentemente de sua origem social ou econômica.

Rawls também enfatiza a importância da empatia e da solidariedade para a ética da responsabilidade. Ele argumenta que, para alcançar uma sociedade mais justa, é necessário que as pessoas se coloquem no lugar umas das outras, entendendo e respeitando suas perspectivas e necessidades. Dessa forma, a ética da responsabilidade

⁴¹³ RAWLS, J., *Uma teoria da justiça*, p. 13.

de Rawls busca promover uma sociedade mais justa e igualitária, baseada na empatia, na solidariedade e na responsabilidade mútua.

Iris Marion Young: Young é uma filósofa política americana que desenvolveu a teoria da justiça como responsabilidade. Ela argumenta que a desigualdade social é um problema que requer ação coletiva e responsabilidade compartilhada para superar as desigualdades estruturais que impedem o acesso equitativo a recursos e oportunidades.

A injustiça estrutural, então, existe quando os processos sociais colocam grandes grupos de pessoas sob ameaça sistemática de dominação ou privação dos meios para desenvolver e exercer suas capacidades, ao mesmo tempo em que esses processos permitem que outros dominem ou tenham uma ampla gama de oportunidades para o desenvolvimento e o exercício de capacidades disponíveis para eles. [...] A injustiça estrutural ocorre como consequência de muitas ações individuais e institucionais que ao perseguirem seus objetivos e interesses particulares, em sua maior parte dentro dos limites das regras e normas aceitas.⁴¹⁴

A ética da responsabilidade de Iris Marion Young é baseada em um enfoque crítico e feminista. Em sua obra “Responsibility for Justice”, ela argumenta que a responsabilidade não é apenas uma questão de ações individuais, mas também de estruturas sociais e políticas que perpetuam a desigualdade e a opressão. Young defende que a responsabilidade deve ser compartilhada de maneira igualitária entre todos os membros da sociedade, independentemente de sua posição ou poder. Ela argumenta que a responsabilidade não pode ser limitada apenas aos indivíduos, mas deve ser estendida a todas as estruturas e instituições que perpetuam a injustiça.

Segundo a autora, a ética da responsabilidade requer que as pessoas assumam a responsabilidade por suas ações e pela forma como elas afetam outras pessoas e o mundo ao seu redor. Isso inclui assumir a responsabilidade pelas desigualdades sociais e econômicas que existem na sociedade. Uma das principais contribuições de Young para a ética da responsabilidade é a ideia de “responsabilidade estrutural”. Isso significa que as instituições e estruturas sociais têm a responsabilidade de garantir que todos os indivíduos tenham acesso aos recursos necessários para viver uma vida digna e plena.

⁴¹⁴ YOUNG, I. M., *Responsibility for Justice*, p. 52

Essa abordagem se opõe à ideia de que a responsabilidade é apenas uma questão de escolhas individuais e de mérito pessoal.

Para ela, a ética da responsabilidade exige que as pessoas considerem as consequências de suas ações e trabalhem para garantir que todas as pessoas tenham acesso a oportunidades iguais e justas. Ela enfatiza a importância da solidariedade e do cuidado mútuo em uma sociedade justa e igualitária.

Emmanuel Levinas: autor que já citamos anteriormente, contudo, agora de maneira mais didática é um filósofo francês que enfatiza a ética da responsabilidade e da alteridade. Ele argumenta que nossa responsabilidade moral não se limita apenas àqueles com quem temos laços pessoais, mas se estende a todas as outras pessoas, especialmente aquelas que são vulneráveis e marginalizadas.

Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. Menos porque o rosto me chama às minhas obrigações e me julga. O ser que nele se apresenta vem de uma dimensão de altura, dimensão da transcendência onde pode apresentar-se como estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo ou inimigo. Mas, porque a minha posição de eu consiste em poder responder à miséria essencial de outrem, em encontrar recursos.⁴¹⁵

A ética da responsabilidade de Emmanuel Levinas enfatiza a importância da relação com o outro como uma responsabilidade incondicional e irredutível. Para Levinas, a relação ética não é baseada em um contrato ou em um acordo mútuo, mas sim em uma responsabilidade inerente ao encontro com o outro. Levinas argumenta que a ética começa com o rosto do outro, ou seja, a presença do outro diante de mim que exige uma resposta ética. Essa responsabilidade é fundamental e precede qualquer outra forma de conhecimento ou compreensão. O outro é sempre um mistério e uma fonte de surpresa que me chama para além de mim mesmo e me obriga a responder a sua presença.

A ética da responsabilidade de Levinas se opõe à ética da autonomia, que se concentra na liberdade individual e na escolha racional. Para Levinas, a ética não é uma questão de escolha, mas sim de uma responsabilidade inerente à relação com o outro.

⁴¹⁵ LEVINAS, E., *Totalidade e infinito*, p. 182

Levinas também argumenta que a relação ética com o outro é fundamental para a compreensão da justiça. Ele afirma que a justiça não é uma questão de equidade ou de distribuição igualitária, mas sim de uma responsabilidade inerente à relação com o outro. A justiça começa com a responsabilidade de responder ao outro em sua singularidade e diferença. Conclui-se que a ética da responsabilidade de Levinas destaca a importância da relação ética com o outro como uma responsabilidade incondicional e irreduzível que é fundamental para a compreensão da justiça.

É possível estabelecer um horizonte de diálogo entre teologia pública e desigualdade social e econômica. À medida em que, relacionamos os textos com a teologia pública, podemos identificar elementos comuns, como a responsabilidade ética, a promoção da justiça social, a solidariedade, o cuidado com o próximo e a transformação das estruturas sociais e políticas em busca de uma sociedade mais justa e igualitária. Essas perspectivas éticas trazem apontamentos reflexivos ao fazer teológico no espaço público.

5.3.3

Direitos humanos e diversidade

Esses autores apresentam diferentes perspectivas sobre a relação entre a ética da responsabilidade e os direitos humanos e a diversidade, mas todos compartilham a preocupação com a promoção da justiça social e da inclusão. Há vários autores que abordam os temas de direitos humanos e diversidade a partir da ética da responsabilidade, alguns deles incluem:

Seyla Benhabib: filósofa turca que defende a ideia de que a ética da responsabilidade exige que se leve em conta as diferenças culturais e a diversidade, em vez de impor uma única visão moral.

A divisão entre esfera pública da justiça, na qual a história é feita, e o reino atemporal do lar, no qual a vida é reproduzida, é internalizada pelo ego masculino. As dicotomias não estão só do lado de fora, mas do lado de dentro. O ego masculino e ele mesmo é dividido em pessoa pública e indivíduo privado. Dentro do seu peito chocam-se a razão e a inclinação da natureza, o brilho da cognição e a obscuridade da emoção. preso entre

a lei moral dentro de si, o céu estrelado sobre si e o corpo terrestre abaixo, o self autônomo procura unidade.⁴¹⁶

Seyla Benhabib é uma filósofa e teórica política que contribuiu significativamente para a discussão sobre ética da responsabilidade em relação aos direitos humanos e diversidade. Em suas obras, ela argumenta que a ética da responsabilidade exige que nos preocupemos com os outros e assumamos a responsabilidade de agir em nome da justiça e do bem-estar de todos. Enfatiza que a ética da responsabilidade deve incluir uma compreensão da diversidade cultural e dos direitos humanos. Ela argumenta que a diversidade cultural deve ser valorizada e respeitada, mas não deve ser usada para justificar a opressão de minorias ou violações dos direitos humanos.

Além disso, Benhabib enfatiza que a responsabilidade moral não deve ser vista como uma obrigação abstrata, mas sim como uma prática social que deve ser construída através do diálogo, do comprometimento e da ação política. Ela enfatiza a importância de práticas democráticas para a ética da responsabilidade, incluindo a participação cidadã, a transparência e a responsabilidade pública. Em resumo, a ética da responsabilidade de Seyla Benhabib enfatiza a importância de agir em nome da justiça e do bem-estar de todos, levando em consideração a diversidade cultural e os direitos humanos. Ela enfatiza a necessidade de práticas democráticas para tornar a responsabilidade moral uma realidade concreta na sociedade.

Charles Taylor: filósofo canadense que destaca a importância do reconhecimento da diversidade e da pluralidade cultural para a construção de uma sociedade justa e inclusiva.

As instituições e as estruturas da sociedade industrial-tecnológica limitam pesadamente as nossas escolhas, que constroem tanto as sociedades quanto os indivíduos a atribuírem a razão instrumental uma relevância que em uma séria deliberação moral não pensaríamos nunca de assinalar, e que pode completamente revelar-se altamente destrutiva.⁴¹⁷

⁴¹⁶ BENHABIB, S., *O outro generalizado e a outro concreto*, p. 97. Tradução livre

⁴¹⁷ TAYLOR, C., *The Ethic of Authenticity*, p. 8. Tradução livre

Uma das principais ideias de Taylor é que a responsabilidade moral não se limita apenas à ação individual, mas também se estende à nossa relação com os outros e com o mundo ao nosso redor. Segundo ele, a ética da responsabilidade implica uma preocupação com as consequências das nossas ações para os outros e para o mundo em geral.

O autor também tem se dedicado a pensar a responsabilidade política em relação às questões de justiça e igualdade. Em sua obra “Multiculturalismo e a Política do Reconhecimento”, ele argumenta que a justiça não pode ser alcançada apenas por meio da aplicação de regras universais, mas deve levar em conta as particularidades culturais e históricas de cada grupo.

Outro aspecto importante da ética da responsabilidade em Taylor é a ideia de que devemos nos comprometer com a construção de um mundo melhor e mais justo para todos. Ele argumenta que isso implica em um compromisso com a comunidade e com o bem comum, e não apenas com nossos interesses individuais. A ética da responsabilidade de Charles Taylor enfatiza a importância da responsabilidade moral e política em relação aos outros e ao mundo ao nosso redor, e argumenta que devemos nos comprometer com a construção de um mundo mais justo e igualitário para todos.

Kwame Anthony Appiah: filósofo ganense que defende a importância do diálogo intercultural e da compreensão mútua para a promoção dos direitos humanos e da diversidade.

Num mundo de patriotas cosmopolitas, as pessoas aceitariam a responsabilidade cidadã de nutrir a cultura e a política de seus lugares. Muitos, sem dúvida, viveriam a vida nos lugares que os moldaram; e esta é uma das razões por que as práticas culturais locais se sustentariam e seriam transmitidas. Mas muitos mudariam; e isto significa que também as práticas culturais viajariam (como aliás sempre viajaram). O resultado seria um mundo no qual cada forma de vida humana seria o resultado de processos duradouros e persistentes de hibridização cultural; um mundo, neste aspecto, muito parecido com o mundo em que vivemos.⁴¹⁸

O filósofo e escritor ghanense-britânico se destaca por suas contribuições à ética da responsabilidade, especialmente no que diz respeito à diversidade cultural e identidade. Em sua obra “A Ética da Identidade”, Appiah argumenta que as pessoas

⁴¹⁸ APPIAH, K. A., *Patriotas cosmopolitas*, p. 3. Tradução livre

têm o direito de definir suas próprias identidades e que essa liberdade deve ser respeitada. No entanto, ele também reconhece que uma identidade pode ser usada para justificar a perceber a opressão, e que as pessoas têm a responsabilidade de se envolver em um diálogo crítico sobre suas próprias identidades e as dos outros.

Ele argumenta que a ética da responsabilidade exige que nos responsabilizemos por nossas ações e por suas consequências, incluindo as consequências das diferenças culturais. Ele argumenta que devemos ser capazes de reconhecer a validade das outras culturas e de observar sua diversidade, ao mesmo tempo em que nos responsabilizamos por garantir que essas diferenças não levem à opressão ou à violação dos direitos humanos. O autor também enfatiza a importância da tolerância e da compreensão mútua, argumentando que a diversidade cultural pode ser vista como uma oportunidade para aprender e crescer, em vez de uma ameaça à nossa identidade.

A ética da responsabilidade de Appiah enfatiza a necessidade de reconhecer e acompanhar a diversidade cultural, ao mesmo tempo em que nos responsabilizamos por garantir que essa diversidade não leve à opressão ou à violação dos direitos humanos. Ele argumenta que a tolerância e a compreensão mútua são essenciais para construir uma sociedade justa e pluralista.

Por fim, O termo ética da responsabilidade ganhou importância adicional quando os debates sobre “limites ao crescimento”, engenharia genética e transplantes de órgãos provocaram um novo debate sobre respostas éticas aos desenvolvimentos científicos e tecnológicos. Foi o filósofo Hans Jonas quem com seu Imperativo de Responsabilidade de 1979 deu o tom para esse novo debate. Nos debates sociológicos, filosóficos e políticos sobre a “responsabilidade”, vista como a resposta adequada aos desafios éticos do nosso tempo, raramente se considerou, que um termo de origem teológica foi utilizado como marca de um novo tipo de reflexão ética.⁴¹⁹

Sob a ótica da responsabilidade moral, temos um acesso específico a igualdade das pessoas humanas. A ideia é que as pessoas na sua diferença são iguais em suas responsabilidades, assim como em seus direitos. Isso não exclui, mas implica que entendemos os sujeitos desses direitos iguais e responsabilidades iguais como interconectados e interagindo. Autonomia e autodeterminação em um, comunicação e cooperação em o outro lado estão inter-relacionados. O eu responsável deve ser

⁴¹⁹ HUBER, W., *Ethics of responsibility in a theological perspective*, p. 189.

compreendido como um ser relacional. Não basta dizer que toda vida individual tem um aspecto social como um elemento secundário adicionado ao aspecto primário da individualidade como autoestima. A ética da responsabilidade é baseada no relacionamento e não na antropologia essencialista. antropologia essencialista identifica a “substância” nas pessoas humanas que as torna humanas; A antropologia relacional identifica as relações de pessoas humanas que torná-los humanos. A antropologia essencialista toma, por exemplo, a razão como a “substância” do ser humano; A antropologia relacional vê os seres humanos como seres responsivos e, portanto, responsáveis.⁴²⁰

Para promover ainda mais esse tipo de ética, é necessário examinar os pressupostos antropológicos que estão implícitos. Esse pensamento tem como base a ideia de que cada indivíduo é responsável por como vive a sua vida. A perspectiva da responsabilidade moral nos oferece um acesso específico à igualdade entre as pessoas. A ideia é que as pessoas, apesar das suas diferenças, são iguais em termos de responsabilidades e direitos. Esta igualdade não exclui, mas implica, que vemos as pessoas, titulares dos direitos e responsabilidades iguais, como inter-relacionadas e interagindo. Autonomia e liberdade de escolha por parte de um lado, e comunicação e cooperação por parte do outro, estão interligadas.

O indivíduo responsável deve ser compreendido como um ser relacional A ética da responsabilidade é baseada na relação e não na antropologia essencialista. Esta última identifica a essência nas pessoas que fazem delas seres humanos; a antropologia relacional foca-se nas relações entre os seres humanos que os tornam seres humanos responsáveis. A antropologia essencialista considera, por exemplo, a razão como a essência do ser humano; A antropologia relacional considera os seres humanos como seres responsivos e, portanto, responsivos nas pessoas que fazem delas seres humanos.

Essa análise sobre os prismas conceituais essencialistas e relacionais também podem ser esgarçadas quando pensamos sobre a narrativa da criação na visão cristã, quando temos como ponto de partida o ser humano criado como imagem e semelhança de Deus. Sob a ótica essencialista é possível ver a narrativa bíblica da criação a partir da imagem e semelhança de Deus. A imagem é o aspecto que permanece no ser humano, mesmo com a queda pelo pecado, isso se dá porque não deixamos de ser sua criação. Diferentemente a semelhança deixa de ser uma aproximação entre o humano

⁴²⁰ HUBER, W., *Ethics of responsibility in a theological perspective*, p. 192. Tradução libre

e Deus, pois nós perdemos a pureza. Mesmo que sejamos a imagem pelo aspecto íntimo e espiritual com Deus, nossa essência foi corrompida e nos afastamos de sua semelhança.

Quando falamos sob o prisma conceitual relacional a percepção humana passa a ser compreendida pelo binômio criador e criatura ou Deus e ser humano. não podemos negar que o pecado humano desfoca a relação entre o ser humano e Deus, entretanto, a relação é renovada pela graça de Deus sobre a humanidade. O Criador não abandona ou repele sua criatura, mesmo que ela esteja numa situação de pecado, é justamente o contrário. Nos momentos de fragilidade é que temos mais possibilidades para entendermos a humanidade de Deus.

Na cosmovisão bíblica o ser humano é convidado a reagir aos estímulos de responsabilidade enviados por Deus. A relação entre a humanidade e Deus não é passiva nem tão pouco distante. Jesus é um Deus relacional que move e é movido pelo Espírito Santo. Nesse sentido, afirmamos que nossa relação é responsiva e consequentemente responsável. Essa relação sistematicamente falando pode dar-se em quatro dimensões possíveis, a saber: com o próprio Deus, com o mundo, com os outros seres humanos e consigo mesmo.⁴²¹

Ao estabelecer um diálogo entre a teologia pública brasileira, direitos humanos e diversidade, podemos observar que ambos abordam a importância da responsabilidade ética na promoção da justiça social e da diversidade. A teologia pública brasileira também tem como objetivo central a construção de uma sociedade mais justa, inclusiva e igualitária, levando em consideração os princípios éticos e morais do cristianismo. Podemos identificar convergências em relação à importância da responsabilidade moral, do reconhecimento da diversidade e da busca pela justiça social. Ambas as abordagens enfatizam a necessidade de diálogo, de comprometimento e de ação política para promover uma sociedade mais justa, inclusiva e igualitária.

⁴²¹ HUBER, W., *Ethics of responsibility in a theological perspective*, p. 193.

6

Aproximações e distanciamentos entre a teologia da cidadã e a ética da responsabilidade

*“E diante de mim mesmo um covarde queixoso e desprezível?
Ou aquilo que ainda há em mim será como um exército derrotado,
que foge desordenado à vista da vitória já obtida?”⁴²²*

A relação entre a teologia da cidadania brasileira e a ética da responsabilidade de Dietrich Bonhoeffer é um tema complexo e desafiador, que pode ser abordado por diferentes perspectivas. Neste capítulo, buscaremos discutir as principais aproximações e distanciamentos entre essas duas tradições de pensamento, analisando como elas podem dialogar e contribuir para o enfrentamento de desafios éticos e sociais contemporâneos.

Por um lado, a teologia da cidadania brasileira tem se destacado como uma abordagem teológica que busca dialogar com a sociedade e refletir sobre os desafios sociais, políticos e de justiça do Brasil contemporâneo. A partir de uma perspectiva crítica e comprometida, essa abordagem tem buscado analisar as estruturas de desumanização e exclusão presentes em nossa sociedade, bem como propor alternativas de transformação social e promoção da dignidade.⁴²³

Por outro lado, a ética da responsabilidade de Dietrich Bonhoeffer também se apresenta como uma abordagem comprometida com a análise crítica da realidade social e com a busca por transformações éticas e políticas. A partir de uma perspectiva cristã, Bonhoeffer propõe uma ética que valoriza a responsabilidade individual e coletiva diante dos desafios da sociedade moderna.⁴²⁴

Diante desse contexto, é possível identificar pontos de diálogo e convergência entre a teologia pública brasileira e a ética da responsabilidade de Bonhoeffer. Ambas

⁴²² MILSTEIN, W., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 85.

⁴²³ JACOBSEN, E., *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública*, p. 41.

⁴²⁴ *DBWE 6*, p. 254-255.

as abordagens, de certa maneira, valorizam a responsabilidade individual e coletiva diante da realidade social e têm como objetivo a transformação ética e política da sociedade. No entanto, também é possível identificar pontos de divergência, principalmente no que diz respeito às bases sociais e teológicas que fundamentam cada abordagem. Isso se nota com mais evidência em seus locais privilegiados de diálogo, se a teologia da cidadania brasileira tem seu nascedouro e desenvolvimento na academia, a ética da responsabilidade bonhoefferiana tem seu nascedouro de uma perspectiva eclesiológica individual e de uma convivência de resistência coletiva.⁴²⁵

Ao longo deste capítulo, buscaremos analisar de forma mais aprofundada essas aproximações e distanciamentos entre a teologia da cidadania brasileira e a ética da responsabilidade de Bonhoeffer, buscando contribuir para o debate acadêmico sobre ética e teologia pública no Brasil contemporâneo.

6.1

Caminhos e desafios para o cidadão ético

A teologia no Brasil passou por mudanças significativas nos últimos anos, particularmente no âmbito da teologia pública. À medida que os teólogos procuram se envolver com questões contemporâneas, eles estão se voltando cada vez mais para a flexão da teologia da cidadania e estruturas éticas de convivência como a ética da responsabilidade de Dietrich Bonhoeffer. A ênfase de Bonhoeffer na ação concreta e na ética situacional tem particular relevância no contexto brasileiro, onde abundam os desafios políticos e sociais. Neste capítulo, exploraremos as maneiras pelas quais a teologia pública brasileira se envolveu com a ética da responsabilidade de Bonhoeffer, examinando tanto os sucessos quanto os desafios enfrentados pelos teólogos na aplicação dessa estrutura às realidades brasileiras. Também consideraremos o potencial da ética de Bonhoeffer para inspirar ações transformadoras e mudanças sociais no Brasil.

⁴²⁵ *DBWE* 8, p. 343.

6.1.1

Proposições da teologia da cidadania

A teologia pública brasileira tem se desenvolvido na perspectiva da cidadania, nesse sentido é fácil afirmarmos que ela pode se direcionar a três públicos distintos, seja a sociedade, seja a acadêmica ou a própria igreja. Entretanto, nos parece mais plausível dizer que sua inclinação é maior à sociedade.⁴²⁶ Essa afirmação se dá na própria essência do termo público na teologia pública. Falar de uma publicização da teologia é falar de uma teologia em constante diálogo com a sociedade em suas distintas dimensões.⁴²⁷

Ainda falando sobre o termo público na teologia pública, podemos eleger pelo menos quatro características da teologia que a fazem essencialmente pública. A primeira característica é o caráter naturalmente público da teologia, é inerente ao cristão falar da sua fé, senão com palavras, com ações que refletem sua fé em Cristo. Afinal de contas todo o cristão só se tornou cristão porque antes alguém publicizou essa fé a ele. A segunda característica é a capilarização sociocultural que o cristianismo possui no Brasil. É evidentemente inviável fazer política no Brasil sem ter que negociar com a bancada da fé, esse fenômeno é natural, pois a maioria maciça da população brasileira é cristã, torna-se então natural que seus representantes eleitos também expressem de alguma maneira essa fé. A terceira característica é o reconhecimento da teologia enquanto ciência no Brasil, e vale mencionar que essa pesquisa só está sendo realizada devido a essa grande conquista. Por último, podemos afirmar que a teologia latina teve grande repercussão no mundo, isso nos colocou em outro nível de respeitabilidade no debate acadêmico.⁴²⁸

Há não muito anos falava-se na esperança da teologia pública desenvolvida no Brasil trilhar o caminho da cidadania, uma teologia madura o suficiente para realmente

⁴²⁶ JACOBSEN, E., *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública*, p. 35.

⁴²⁷ ZABATIERO, J. P. T., *O público em "teologia pública"*, p. 14.

⁴²⁸ SINNER, R. *Teologia pública no Brasil*, p. 25-27.

contribuir nas diversas miserabilidades que permeiam o entorno e o núcleo da nossa sociedade.⁴²⁹

A teologia pública brasileira é um campo relativamente novo e em constante desenvolvimento dentro da teologia. Ela surge a partir da necessidade de refletir sobre a relação entre religião e sociedade em um contexto pluralista e democraticamente frágil como o brasileiro. Dessa forma, a teologia pública busca discutir questões que vão além do âmbito das igrejas e se relacionam diretamente com o espaço público, como a política, os direitos humanos, a justiça social, entre outras.

A teologia pública é uma abordagem que busca estabelecer um diálogo aberto e crítico entre a teologia e a sociedade em geral, especialmente no que diz respeito às questões sociais, políticas e culturais. Nesse sentido, ela também surge como resposta a uma das principais críticas às teologias eclesiais ou institucionais, à medida que elas tendem a se concentrar apenas nas questões internas da igreja e não dialogam com as questões urgentes da sociedade em que estão inseridas. Assim, a teologia pública busca superar esse descrédito ao se posicionar como uma teologia engajada na realidade social e política do mundo em que vivemos. Dessa forma, a teologia pública procura superar a imagem da teologia como algo restrito ao ambiente eclesiástico e estabelecer um diálogo aberto e crítico com a sociedade como um todo. Busca-se, assim, a construção de uma teologia que seja relevante e significativa para as pessoas fora do ambiente religioso.⁴³⁰

Um dos principais objetivos da teologia pública é contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e solidária a partir da perspectiva cristã. Para isso, ela se baseia em princípios teológicos e éticos, como a dignidade humana, a justiça, a paz e a solidariedade, para analisar e criticar as estruturas sociais e políticas existentes, e propor alternativas mais justas e igualitárias.

Ela é um campo plural, que reúne teólogos e teólogas de diferentes denominações cristãs, bem como pesquisas de outras áreas, como filosofia, ciências sociais, direito, entre outras. Por ser um campo ainda em construção, ele se caracteriza

⁴²⁹ SINNER, R.; CAVALCANTE, R., *Teologia pública em debate*, p. 7.

⁴³⁰ GONÇALVES, A., *Teologia Pública*, p. 70.

pela riqueza de debates e perspectivas, o que permite uma abordagem crítica e abrangente dos problemas sociais e políticos que afetam a sociedade brasileira.⁴³¹

A teologia da cidadania é um dos focos da teologia pública brasileira que busca refletir sobre a relação entre religião, ética e política na construção social. Esta abordagem tem como base a afirmação da dignidade humana, a luta contra a exclusão e a defesa dos direitos humanos.⁴³²

A teologia da cidadania busca dialogar com diferentes tradições religiosas e correntes políticas, procurando encontrar pontos de convergência para a construção de uma sociedade mais justa e solidária. Nesse sentido, a teologia pública brasileira se preocupa em promover o diálogo, buscando uma maior compreensão dos problemas sociais e políticos e a elaboração de soluções mais eficazes.

Ela é uma abordagem teológica que busca promover uma compreensão mais ampla e aprofundada do conceito de cidadania e sua relação com a fé e a religião. Nesse sentido, ela pode ajudar a desenvolver a cidadania nas pessoas de diferentes maneiras.

Uma das principais contribuições da teologia da cidadania é que ela nos ajuda a refletir sobre a nossa responsabilidade enquanto cidadãos e membros de uma comunidade, seja civil ou religiosa. Ela nos encoraja a participar ativamente da vida pública e a trabalhar em prol do bem comum, seja por meio do engajamento político, do voluntariado ou de outras formas de envolvimento social.

Além disso, essa teologia nos ajuda a compreender melhor a nossa relação com os outros e com o mundo ao nosso redor. Ela nos convida a adotar uma postura de solidariedade e cuidado com o próximo, independentemente de sua origem, raça, religião ou condição social. Isso pode contribuir para a formação de uma sociedade mais equânime.

Outra contribuição teológica é nos inspirar a buscar uma vida mais plena e significativa, baseada em valores como a justiça, a fraternidade e a solidariedade. Ela pode nos ajudar a encontrar um propósito maior para a nossa existência e a nos sentir mais conectados com o mundo que nos rodeia. Tudo isso pode contribuir para o desenvolvimento da cidadania em nível individual e coletivo.

⁴³¹ SINNER, R., *Confiança e convivência*, p. 62.

⁴³² SINNER, R., *Cidadania no Brasil*, p. 39.

A teologia da cidadania propõe alguns caminhos para o desenvolvimento de uma ética cidadã. Um deles é a promoção da participação ativa dos cidadãos na vida pública, seja por meio do engajamento em organizações da sociedade civil, seja por meio da participação em processos políticos, como eleições e plebiscitos. Outro caminho é a valorização da solidariedade e da justiça social como princípios fundamentais para a construção de uma sociedade mais justa. Além disso, a teologia da cidadania também enfatiza a importância da formação moral dos cidadãos, com vistas a desenvolver virtudes como a responsabilidade, a honestidade e o respeito ao outro, que são fundamentais para a convivência em sociedade. Por fim, a teologia da cidadania propõe a construção de espaços de diálogo e de cooperação entre diferentes setores da sociedade, de modo a superar as polarizações e os conflitos que muitas vezes impedem o desenvolvimento de uma ética cidadã.

6.1.2

Proposições da ética da responsabilidade

Por outro lado, a teologia de Dietrich Bonhoeffer pode desenvolver a cidadania nas pessoas através do seu enfoque na vivência prática da fé cristã no mundo. Para Bonhoeffer, a fé não deve ser um mero assunto privado, mas deve estar conectada com as questões sociais, políticas e éticas da sociedade. A partir dessa perspectiva, o autor defendeu a necessidade de uma teologia pública, ou seja, uma teologia que aborde questões públicas e que se preocupe com o bem comum.

Dietrich Bonhoeffer, embora nunca tenha utilizado explicitamente o termo “teologia pública”, produziu uma teologia pública através de sua vida e obra. Como pastor, teólogo e ativista político, Bonhoeffer trabalhou incansavelmente para construir uma ponte entre sua fé cristã e o mundo ao seu redor, envolvendo-se ativamente nos debates e ações políticas da época. Seu compromisso com a vida pública não se limitou apenas a sua resistência à tirania nazista, mas se estendeu a uma visão mais ampla da responsabilidade cristã de transformar a sociedade. Através de sua teologia, Bonhoeffer enfatizou a importância da prática e da ação como elementos fundamentais da fé cristã. Ele rejeitou a ideia de que a fé cristã deveria ser mantida privada e separada da esfera

pública, defendendo que a crença em Deus deveria ter implicações concretas na vida pública. Ao defender a ideia de uma “vida em conjunto” (*Leben-mit-einander*), Bonhoeffer propôs que a prática cristã deve ser vivida em comunidade e ser orientada para a construção de um mundo mais justo e solidário. Assim, mesmo sem usar explicitamente o termo “teologia pública”, Bonhoeffer produziu uma teologia que tinha como objetivo influenciar a vida pública e política, promovendo uma ética responsável baseada no compromisso com a justiça e a dignidade humana. Seu exemplo continua a inspirar teólogos e pensadores engajados na construção de uma sociedade mais justa e solidária.

Uma das principais contribuições de Bonhoeffer para o desenvolvimento da cidadania é sua ênfase na responsabilidade individual. Ele acreditava que cada indivíduo deve assumir a responsabilidade por suas ações e contribuir para a construção de uma sociedade justa e solidária. Bonhoeffer também valorizava a importância da comunidade e da participação ativa na vida social e política como formas de exercer a cidadania.

Além disso, a teologia de Dietrich enfatiza a importância do amor e da justiça como valores fundamentais para a prática da cidadania. Ele acreditava que o amor é a força motriz para a transformação da sociedade e que a justiça é um princípio inegociável para a construção de uma sociedade mais dialogal e democrática.⁴³³

Dessa forma, a teologia dele pode desenvolver a cidadania nas pessoas ao oferecer uma perspectiva de fé que se preocupa com o bem comum e com a responsabilidade individual e comunitária. Essa teologia propõe uma ética responsável que se baseia em três princípios fundamentais: a responsabilidade diante de Deus, a responsabilidade diante do próximo e a responsabilidade diante de si mesmo. Nesse sentido, a responsabilidade diante de Deus era a base de toda a ética, pois é através do encontro com Deus que se compreende a dignidade da vida humana e a necessidade de respeitar e cuidar do outro e do mundo.⁴³⁴

A responsabilidade diante do próximo implica em agir com compaixão e empatia, reconhecendo a dignidade e os direitos do outro.⁴³⁵ Isso significa estar atento

⁴³³ DBWE 11, p. 356.

⁴³⁴ DBWE 12, p. 362-364.

⁴³⁵ KOOPMAN, N., *Cidadania na África do Sul hoje*, p. 90.

às necessidades dos mais vulneráveis e agir para ajudá-los. A responsabilidade diante de si mesmo implica em um autoexame constante, reconhecendo os próprios limites, defeitos e buscando aprimorar-se como pessoa.

Para desenvolver uma ética responsável, a teologia bonhoefferiana também enfatiza a importância da ação concreta e do comprometimento com a transformação da realidade. Isso implica em sair da zona de conforto e da passividade diante das injustiças e desigualdades, e agir de forma concreta para mudar a realidade. Além disso, o autor também enfatizava a importância da comunidade na vivência de uma ética responsável, pois é na comunidade que se aprende a partilhar responsabilidades e a cuidar uns dos outros.⁴³⁶

Dessa forma, a teologia bonhoefferiana pode desenvolver cidadania nas pessoas ao promover uma ética responsável que se baseia na responsabilidade diante de Deus, do próximo e de si mesmo, na ação concreta e no comprometimento com a transformação da realidade e na valorização da comunidade como espaço de aprendizado e prática da ética.

Existem alguns desafios em juntar a teologia cidadã brasileira e a ética da responsabilidade de Bonhoeffer. Em primeiro lugar, há diferenças culturais e históricas que podem dificultar a compreensão mútua e a aplicação prática dos conceitos e ideias propostos.⁴³⁷ Além disso, as abordagens teológicas e éticas de Bonhoeffer e da teologia cidadã brasileira pode ser distinta, o que pode exigir um esforço maior de interpretação e integração.⁴³⁸

Outro desafio é a complexidade dos temas envolvidos, como justiça social, direitos humanos e participação cidadã. É preciso uma reflexão profunda e interdisciplinar para desenvolver uma compreensão mais ampla desses temas e suas implicações éticas, pois apesar de serem questões que nos conduzem ao desejo da facticidade, o caminho percorrido para alcançar tal concretude depende de pessoas culturalmente diferentes.

Também é importante considerar o contexto político e social brasileiro, marcado por desigualdades estruturais, corrupção e polarização ideológica. Nesse

⁴³⁶ *DBWE 13*, p. 39-40.

⁴³⁷ CALVACANTE, R., *Acidade e o gueto*, p. 23.

⁴³⁸ *DBWE 12*, p. 364-365.

sentido, é fundamental que a teologia cidadã brasileira e a ética da responsabilidade de Bonhoeffer busquem abordagens que contribuam para superar esses desafios e promover uma sociedade mais justa e responsável aliando todo o desenvolvimento acadêmico da teologia cidadã com concretude prática da vida e obra responsável de Bonhoeffer.⁴³⁹

A teologia pública brasileira enfrenta o desafio de ser uma teologia que muitas vezes transita mais no meio acadêmico, em espaços formais de produção de conhecimento, e que nem sempre consegue dialogar de maneira efetiva com as demandas e questões cotidianas das comunidades religiosas e populares. Por outro lado, a teologia da libertação, que tem raízes mais orgânicas e populares, é um grande exemplo a ser seguido porque consegue articular de forma mais eficaz as demandas e necessidades das comunidades de base.⁴⁴⁰

Para superar esse desafio, é necessário que a teologia pública brasileira se abra cada vez mais para o diálogo com as comunidades religiosas e populares, buscando compreender suas demandas, necessidades e desafios a partir de uma perspectiva mais próxima da realidade cotidiana. Colocar a vida humana e a dignidade de ser humano no centro dessas reflexões pode ser um caminho importante para superar esse desafio, buscando construir uma teologia que articule as demandas e necessidades das comunidades religiosas e populares com uma reflexão crítica e sistemática sobre as questões teológicas, éticas, políticas e sociais mais amplas.

A ética da responsabilidade de Bonhoeffer pode ser um importante caminho para dar concretude à questão mais teórica da teologia da cidadania. Enquanto a teologia da cidadania traz à tona a necessidade de refletir sobre a relação entre fé, teologia e sociedade, a ética da responsabilidade de Bonhoeffer nos apresenta um caminho concreto para aplicar esses conceitos em nossa vida cotidiana. Através da responsabilidade pelo próximo e pela sociedade em geral, somos chamados a agir com ética em todas as áreas da vida, desde as questões políticas e econômicas até as interações interpessoais. A ética da responsabilidade bonhoefferiana, portanto, oferece uma forma de conectar a teologia da cidadania com a prática concreta da vida, ajudando

⁴³⁹ LE BRUYNS, C., *O renascimento da teologia do kairós e suas implicações para a teologia pública e a cidadania na África do Sul*, p. 58.

⁴⁴⁰ MOLTSMANN, J., *Political theology and theology of Liberation*, p. 70.

a superar a lacuna entre a teoria e a realidade. Ao desenvolvermos uma ética responsável, somos capazes de agir de forma mais consciente e comprometida com a dignidade humana e a justiça social.

É necessário ter em mente que a aplicação prática da teologia cidadã e da ética da responsabilidade exige um comprometimento ativo e engajado dos indivíduos e das comunidades. É preciso agir de forma coerente e responsável, tendo como foco o ser humano, esse é o local privilegiado que mais nos aproximam, não as intermináveis separações sociológicas e antropológicas da teologia da libertação. É inegável a importância histórica e teológica das teologias da libertação, entretanto, no atual contexto elas parecem impor mais dificuldades ao diálogo cotidiano amplo do que facilidades.

Superar os desafios de juntar a teologia cidadã e a ética da responsabilidade é colocar a vida humana e a dignidade como valores centrais. Ambas as abordagens têm como objetivo a busca por uma sociedade mais equânime, que respeite a dignidade de todos os seres humanos e promova a inclusão social.

Para isso, é preciso buscar um diálogo aberto e respeitoso entre as diferentes abordagens e perspectivas, sem perder de vista o compromisso com a defesa dos direitos humanos e a promoção do bem comum. É fundamental também uma formação teológica que promova a reflexão crítica e o engajamento social, buscando sempre a transformação da realidade em que vivemos.

O encontro entre a teologia cidadã e a ética da responsabilidade pode ser uma oportunidade para ampliar nossa compreensão sobre a responsabilidade social e a importância de uma ética cristã que se preocupe com as questões públicas. A união dessas abordagens pode contribuir para o fortalecimento de uma teologia mais engajada com as demandas da sociedade, que busque transformar vidas a partir de instâncias factíveis da vida comum.

6.2

Fé performática

A necessidade de uma superação da teologia engessada e verticalizada que olha apenas para a instituição e esquece do marginalizado é fundamental para uma abordagem teológica mais abrangente e inclusiva. É preciso que a teologia seja capaz de se adaptar às transformações sociais e históricas, colocando em primeiro plano a realidade das pessoas marginalizadas e a luta por justiça social.⁴⁴¹ Ao longo da pesquisa conseguimos reunir uma diversidade de pensamentos que apresentam proposições positivas ao binômio teologia (teologia da cidadania) e prática (ética da responsabilidade), a seguir pretendemos atomizar os principais conceitos e refletir sobre a fé performática.

Johann Baptist Metz é um teólogo alemão que se destacou por sua abordagem inovadora na relação entre fé e prática, denominada aqui de fé performática. Para Metz, a fé não deve ser vista como uma mera crença ou teoria, mas como uma prática que envolve ações concretas para transformar a realidade.

A fé performática em Metz pode ser relacionada em certa medida com a teologia da libertação, que tem como preocupação central a libertação dos oprimidos. Para ele, a fé cristã deve ser uma força transformadora, capaz de gerar mudanças reais na sociedade. Isso significa que a fé não pode ser dissociada da prática, da ação concreta e da busca por condições igualitárias.

O autor propõe uma compreensão de Deus como o Deus da vida, que se revela na história humana e que está presente em todas as lutas por justiça e liberdade. Assim, a fé cristã deve estar alinhada com essa mesma luta. Além disso, ele também enfatiza a importância da memória na fé performática. Para ele, é preciso lembrar as histórias e experiências dos oprimidos, a fim de manter viva a esperança e a luta por uma sociedade mais justa.

A contribuição de Metz para a teologia pública brasileira está justamente em sua proposta de uma fé performática, que valoriza a prática e a ação em prol da transformação da realidade. Essa abordagem pode ser uma inspiração para os teólogos

⁴⁴¹ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 105.

brasileiros na busca por uma teologia que dialogue com as questões sociais e políticas. A frase que melhor aglutina essa reflexão é que devemos ser “místicos de olhos abertos”.⁴⁴²

A antítese de abertura dos olhos e justamente o seu fechamento. Àqueles que fecham seus olhos à vida também fecham os seus para Deus, pois Ele é o autor e consumidor da vida que nos foi concedida em forma de graça. Fechar os olhos para Deus é em última instância fechar os olhos para a nossa essência humana, sendo assim, ignorar esse fato e se entregar progressivamente a desumanização.

O ‘místico de olhos fechados’ vive com uma inusitada profundidade e consciência da viagem sem fim do encontro com Deus que cada um de nós iniciamos desde o primeiro dia de nossa existência. Sair de suas mãos e entrar no espaço e no tempo de nosso mundo não foi uma despedida, mas o começo de um encontro que já não tem margens. Diferentemente, o ‘místico de olhos abertos’ abre bem os olhos para perceber toda a realidade, porque sabe que a última dimensão de todo o real está habitada por Deus. Relaciona-se com o mundo dando-se conta dos sinais de Deus, que enchem todo criado com sua ação incessante com sua fascinante criatividade sem fim. A paixão de sua vida é olhar, e não se cansa de contemplar a vida, porque busca nela o rosto de Deus⁴⁴³

Dietrich Bonhoeffer é um exemplo de teólogo que viveu essa coerência entre sua reflexão teológica e sua vida. Ele não se contentou com uma teologia meramente intelectual ou acadêmica, mas a colocou em prática na sua luta contra o regime nazista e em defesa dos desumanizados. Ele entendeu que a teologia deve ser uma ferramenta para transformar a realidade social e não apenas para justificar a instituição religiosa.⁴⁴⁴

Para superar a teologia engessada, é necessário que a reflexão teológica esteja mais próxima da realidade social, dialogando com outras áreas do conhecimento e com as diferentes culturas presentes na sociedade. Além disso, é importante que a teologia tenha uma abordagem mais inclusiva e democrática, dando voz às diferentes comunidades e segmentos sociais, em especial os marginalizados.⁴⁴⁵

Dessa forma, a teologia pode contribuir para uma transformação social mais ampla sustentável, não se restringindo apenas à esfera religiosa, mas se tornando uma ferramenta de construção de uma sociedade mais igualitária e democrática. Uma

⁴⁴² METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 33-39

⁴⁴³ BUELTA, B. G., *Ver ou perecer*, p. 57.

⁴⁴⁴ *DBW 13*, p. 90-91.

⁴⁴⁵ CUNHA, C., *Paul Tillich e a teologia pública brasileira*, p. 338.

teologia que olha somente para dentro e esquece que Jesus voltou para salvar pessoas e não coisas pode acabar se tornando uma teologia estéril distante das necessidades da sociedade. É importante lembrar que Jesus sempre esteve presente nas situações de marginalização e sofrimento das pessoas, e isso deveria ser uma inspiração para a reflexão teológica se fazer performática.⁴⁴⁶

Uma teologia que se fecha em si mesma e se preocupa somente com os aspectos institucionais pode acabar negligenciando as questões do cotidiano de qualquer ser humano, deixando de lado a responsabilidade que temos como cristãos de lutar pelos direitos e dignidade dos pequeninos do Senhor. Além disso, essa teologia pode acabar reforçando a estrutura de poder da igreja mundana, ao invés de desafiá-la e transformá-la, pois sua transformação se reflete em uma transformação de nós mesmos.

Por isso, é importante que a teologia se abra para as necessidades do mundo e se torne mais humanizada e contextualizada. A teologia deve estar em diálogo constante com a realidade social e política, buscando soluções para os problemas enfrentados pela sociedade. Nesse sentido, a teologia pode se tornar uma ferramenta poderosa para a transformação e para a construção amorosa da vida.

Na sua formação a teologia da libertação teve como objetivo principal a luta contra a opressão e a pobreza. Ela buscou resgatar o papel da igreja na transformação social, colocando o oprimido como sujeito da própria libertação e levando a reflexão teológica para as questões sociais concretas.⁴⁴⁷

A teologia da libertação foi uma resposta à realidade latino-americana, marcada pela pobreza, pela desigualdade social e pela opressão política. Ela foi importante para abrir os olhos da igreja e dos teólogos para a realidade dos pobres e marginalizados, que muitas vezes eram esquecidos pela teologia tradicional. Além disso, a teologia da libertação buscou criar uma ponte entre a fé e a práxis, mostrando que a teologia deve estar a serviço da vida e da transformação social.⁴⁴⁸

No contexto latino-americano, a teologia da libertação teve um grande impacto e ajudou a mobilizar muitos movimentos populares em defesa dos direitos humanos, da justiça social e da igualdade. Embora tenha enfrentado muitas críticas e

⁴⁴⁶ ZABATIERO, J. P. T., *Para uma teologia pública*, p. 17.

⁴⁴⁷ KUZMA, C. A., *A esperança cristã na teologia da esperança*, p. 447-451.

⁴⁴⁸ SUNG, J. M., *Cristianismo como religião pública, pluralismo e diálogo*, p. 189.

controvérsias, sua contribuição para a reflexão teológica e para a luta por uma sociedade mais justa e igualitária é inegável.⁴⁴⁹

A fé cristã é, essencialmente, uma fé em ação. Acreditar em Deus e seguir os ensinamentos de Jesus Cristo não é apenas uma questão de palavras ou pensamentos, mas também de ação concreta e transformação do mundo.⁴⁵⁰ Nesse sentido, a fé cristã deve ser performática, ou seja, deve se manifestar na prática, no amor, na compaixão e na justiça para com os outros. A fé cristã deve ser um compromisso de amor ativo, um amor que se move e age, um amor que é demonstrado por meio de ações concretas em favor do outro.

Dessa forma, a fé cristã deve ir além do culto e das atividades religiosas, e ser levada para fora dos muros da igreja e para o mundo, em uma prática transformadora e comprometida com os elementos que compõem o Reino de Deus. É fundamental que os cristãos não se acomodem em uma espiritualidade abstrata e individualista, mas que coloquem em prática os ensinamentos de Jesus e sejam agentes de transformação em seus contextos e realidades.⁴⁵¹

Ao se comprometer com uma fé performática, o cristão não apenas cumpre seu papel de seguidor de Cristo, mas também contribui para a construção de uma sociedade mais justa e fraterna, na qual a dignidade humana é valorizada e respeitada. É preciso ter em mente que a fé cristã não é uma questão de opção pessoal, mas sim um compromisso com a humanidade e com a construção do Reino de Deus na Terra.

Com base na reflexão sobre a importância da fé, igreja e teologia na luta pela dignidade humana e igualdade de liberdade, é fundamental destacar que esses elementos têm um papel fundamental a desempenhar na construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Através da teologia da cidadania e da ética da responsabilidade, podemos compreender que a ação da igreja e da teologia deve se voltar para a transformação do mundo, para a construção de uma sociedade mais humana e fraterna.⁴⁵²

⁴⁴⁹ SINNER, R. *Teologia pública num Estado laico*, p. 21.

⁴⁵⁰ CAVALCANTE, R.; von SINNER, R. (Orgs.). *Teologia pública em debate*, p. 6.

⁴⁵¹ *DBWE* 5, p. 30.

⁴⁵² LE BRUYNS, C., *Responsabilidade libertadora para a transformação moral?*, p. 89.

Nesse sentido, a igreja deve se colocar a serviço dos mais humildes e se opor aos opressores, até mesmo quando a opressão parte da própria igreja. A busca pela promoção da dignidade e a liberdade dos oprimidos e marginalizados deve ser uma marca da fé performática. É preciso que a igreja esteja presente nos espaços públicos, atuando de forma ativa na defesa do ser humano como Cristo nos ensinou. Além disso, a teologia deve se voltar para o diálogo com as diferentes realidades sociais, buscando compreender as múltiplas perspectivas e as necessidades dos mais diversos grupos.

No que se refere à questão de gênero, que é um ótimo exemplo sensível em nossa sociedade brasileira, a teologia da cidadania pode contribuir para a superação das desigualdades e opressões que ainda afetam as pessoas em nosso contexto. É preciso que a teologia se engaje na reflexão sobre as questões de gênero, buscando compreender as opressões e desigualdades enfrentadas e atuando de forma ativa na promoção da igualdade e da liberdade de todas as pessoas.⁴⁵³ Inclusive, fazemos essa observação em forma de alerta, pois ao longo da pesquisa pudemos observar que o número de pesquisadoras que desenvolvem trabalhos acadêmicos sobre a teologia pública e conseqüentemente sobre a teologia cidadã ainda é ínfimo perto do volume de trabalhos desenvolvidos por homens. Precisamos estimular cada vez mais a chegada de mais e mais mulheres a esse grande campo de atuação, acreditamos piamente que o diálogo produzirá novos e importantes conhecimentos.

Nesse sentido, a teologia da cidadania pode ser um instrumento valioso para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária, onde a dignidade e a liberdade de todas as pessoas sejam plenamente respeitadas e garantidas. É preciso que a fé, a igreja e a teologia sejam colocadas a serviço da luta por uma sociedade mais justa e igualitária, onde todas as pessoas possam viver com dignidade e liberdade.

Temos muito o que aprender com a teologia da libertação. O método ver, julgar e agir da teologia da libertação tem sido fundamental para que a teologia da cidadania se capilarize na sociedade. Por meio dessa abordagem, é possível conectar a reflexão teórica à práxis social, tornando a fé uma ação concreta e efetiva na vida das pessoas.⁴⁵⁴

⁴⁵³ FURLIN, N., *O gênero da modernidade e o gênero da teologia*, p. 78-80.

⁴⁵⁴ BOFF, L.; BOFF, C., *Como fazer teologia da libertação*, p. 44.

Nesse sentido, a teologia da cidadania pode se beneficiar ao incorporar o método ver, julgar e agir, que consiste em uma análise crítica da realidade, seguida de uma reflexão teológica e, por fim, uma ação transformadora. Dessa forma, a teologia da cidadania pode se tornar uma teologia mais performática, ou seja, uma teologia que busca dar concretude ao amor e à compaixão cristã no mundo.

Ao utilizar o método ver, julgar e agir, a teologia da cidadania pode dialogar com os movimentos sociais e as organizações populares, estabelecendo pontos de contato e colaborando para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. É necessário que a teologia se volte para a realidade, enxergando as pessoas e suas lutas cotidianas, buscando respostas e soluções para as questões que afetam a vida das comunidades.⁴⁵⁵

Dessa forma, a teologia da cidadania pode ser uma teologia mais comprometida com a realidade e com a transformação social, rompendo a barreira materna que é a academia. A fé deve se tornar uma ação concreta, uma prática que dá facticidade e efetividade às palavras e aos ensinamentos de Jesus Cristo. A teologia da libertação, com seu método ver, julgar e agir, pode auxiliar a teologia da cidadania a capilarizar-se melhor na sociedade juntamente com a ética da responsabilidade, essa que é em Bonhoeffer mais um ajuntamento de vivências do que propriamente um conceito largamente trabalhado e sistematizado.

Outra grande contribuição à construção de uma fé performática são os avanços da teologia pública sul-africana pós-*apartheid*. Ela é um exemplo importante de como a reflexão teológica pode contribuir para a transformação social em contextos de profunda desigualdade e injustiça. Após o fim do regime racista do *apartheid*, a teologia pública na África do Sul desempenhou um papel fundamental na construção identitária de um país quebrado pela maldade humana, ao enfatizar a importância da reconciliação, da justiça étnica e racial e da construção de uma sociedade multicultural e plural.⁴⁵⁶

O diálogo entre as diferentes tradições teológicas, a escuta atenta às vozes dos marginalizados e a atenção aos contextos locais foram alguns dos elementos-chave na

⁴⁵⁵ FERREIRA, R. R., *Papa Francisco, e o método?*, p. 225-226.

⁴⁵⁶ LE BRUYNS C., *O renascimento da teologia kairos e suas implicações para a teologia pública e a cidadania na África do Sul*, p. 57.

construção de uma teologia pública relevante para o contexto sul-africano. Além disso, a ênfase na dimensão prática da teologia, que busca transformar a realidade concreta em que as pessoas vivem, contribuiu para que a reflexão teológica não se mantivesse apenas no âmbito acadêmico, mas também pudesse ser acessível e relevante para o povo sul-africano.

A teologia pública sul-africana pode ensinar-nos a importância da reflexão teológica contextualizada, que leva em conta as particularidades históricas, culturais e políticas de cada contexto, e a necessidade de um compromisso concreto com a transformação social. A teologia da cidadania no Brasil pode se beneficiar dessa abordagem, que busca a capilarização da reflexão teológica e a construção de pontes entre a academia e os movimentos sociais.

Uma fé performática, que se traduz em ações concretas de justiça e solidariedade, é fundamental para uma teologia pública que busca ser relevante e transformadora. A teologia pública sul-africana nos ensina que a reflexão teológica não pode ficar restrita às paredes das igrejas ou dos centros acadêmicos, mas deve ser levada às ruas e às praças, em diálogo constante com o povo.⁴⁵⁷

A responsabilidade política da teologia pública frente à corrupção brasileira é um tema relevante e urgente. Em um contexto político e social marcado pela corrupção, a teologia pública pode e deve assumir uma postura crítica e comprometida com a ética e a justiça. É necessário que a teologia pública denuncie a corrupção como um mal que afeta a vida da sociedade, e que busque meios de atuar em conjunto com outros setores da sociedade na luta contra a corrupção.⁴⁵⁸

Uma das contribuições que a teologia pública pode oferecer é a reflexão sobre a ética pública e a responsabilidade política dos cidadãos. É importante que a teologia cidadã ajude a formar uma consciência crítica e engajada dos cristãos em relação à participação na política e no combate à corrupção. A teologia pública também pode ajudar a promover a transparência e a integridade nas instituições públicas, a partir da denúncia de práticas corruptas e da promoção de valores éticos responsáveis.

⁴⁵⁷ BUTTELLI, F. G. K., *E a luta continua*, p. 170-175.

⁴⁵⁸ BEDFORD-STROHM, H., *Teologia pública e responsabilidade política*, p. 85.

Além disso, a teologia pública pode contribuir para a formação de uma cultura política baseada na solidariedade, na justiça e no cuidado com o bem comum. Isso implica em uma atuação não somente na esfera pública, mas também nas relações cotidianas, familiares e comunitárias. A fé cristã deve ser vivida de forma performática, ou seja, a fé deve ser concretizada na prática da vida cotidiana. Portanto, é importante que a teologia cidadã assuma a sua responsabilidade política frente à corrupção brasileira, buscando contribuir para a formação de uma sociedade mais justa e ética.

Nos últimos dias de sua curta, porém produtiva, caminhada, Bonhoeffer, preso no campo de concentração em *Flossenburg* (onde no dia 9 de abril de 1945 seria enforcado), escreveu para seus pais, sua noiva e seu amigo e ex-aluno Eberhard Bethge, que se casou com uma das sobrinhas do teólogo. Essa correspondência depois da guerra foi reunida pelo citado Bethge em um volume que recebeu o título de *Widerstand und Ergebung* – Resistência e submissão. Uma das frases mais contundentes de Bonhoeffer é que igreja somente é igreja quando o é para os outros. Para manter a bela sonoridade do alemão, *Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist*. Em Bonhoeffer, a teologia e a reflexão política estão juntas, para o bem da vida. Nesse sentido, pode-se afirmar, sem medo de errar, que Bonhoeffer é um caso de teologia pública avant *la lettre*.⁴⁵⁹

Mesmo que a opressão do Estado ou qualquer outra entidade organizada tente nos forçar à desumanização nós não podemos nos dobrar diante do conforto do silêncio ou da sobriedade da fuga.⁴⁶⁰ Não é inerente a fé performática uma espiritualidade de olhos fechados, também não faz parte da sua constituição as infinitas subdivisões de hierarquização dos seres humanos,⁴⁶¹ nem tampouco uma teologia demasiadamente institucionalizada. Uma fé performática, é sim, baseada na responsabilidade cristã, no sacrifício individual e coletivo,⁴⁶² e acima tudo, é uma fé que tem esperança no autor e consumidor de nossa história, que vive o já, mas ainda não⁴⁶³ da promessa justa, responsável e fiel.⁴⁶⁴

⁴⁵⁹ CALDAS, C., *Religião e política em Dietrich Bonhoeffer*, p. 37.

⁴⁶⁰ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 600.

⁴⁶¹ Gl 3,28

⁴⁶² *DBWE* 8, p. 343.

⁴⁶³ CULLMANN, O., *A formação do Novo Testamento*, 35

⁴⁶⁴ MOLTSMANN, J., *O Espírito da vida*, p. 122.

6.3

Amor e compaixão, reflexões para uma sociedade melhor

É chegado o momento que precisamos retornar ao Gráfico 1. Na conclusão do capítulo (3) nós construímos uma imagem de caráter pedagógico para melhor compressão dos resultados obtidos pela primeira parte da pesquisa, esta que se concentrava na busca por uma reflexão sistematizada sobre o que venha ser a teologia pública da cidadania. Acreditamos que conseguimos alcançar um resultado muitíssimo satisfatório enquanto elucidação do horizonte teórico percorrido, contudo, percebemos nítidas limitações quanto a segunda parte de nossa pesquisa, momento em que buscamos guarita na ética da responsabilidade de Bonhoeffer, pois devido à imensidão do que foi entendido sobre teologia cidadã nossa pesquisa só consegue abordar uma pequena parte, no caso, o que denominamos como performance comum.

Teologia pública da cidadania

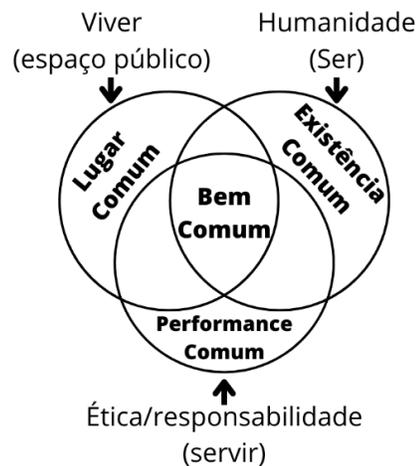


Figura 1 – Teologia pública da cidadania

O reconhecimento da nossa limitação de maneira nenhuma diminui todo o arcabouço teórico construído até aqui, na verdade nos é motivo de orgulho, pois acreditamos da idoneidade metodológica, e nem tampouco temos a pretensão de esgotar assunto tão complexo. Caso o leitor tenha sentido falta de retornamos aos

conceitos de lugar comum e existência comum, saiba que caso tentássemos nos debruçar com rigor metodológico sobre tais questões a pesquisa teria o risco de se perder em si mesma. Sendo assim, acreditamos que esses são assuntos que podem ser trabalhados separadamente em pesquisas futuras, inclusive convidamos os leitores a se juntar a nós para a contínua e árdua tarefa de compressão da teologia e nossa realidade.

Após o esclarecimento metodológico podemos dar continuidade aos textos finais da nossa pesquisa. Entendemos que a sociedade moderna, apesar de possuir uma grande quantidade de recursos e tecnologias, ainda é incapaz de alcançar uma plenitude de convivência e busca do bem comum por si só. A busca por interesses individuais e a falta de uma visão mais ampla de comunidade e solidariedade têm sido um desafio constante para a construção de uma sociedade mais humana.⁴⁶⁵

Nesse sentido, a fé cristã pode ser vista como uma alternativa para preencher essa lacuna, ao oferecer uma visão de amor e cuidado com o outro que pode transformar as relações sociais e promover a construção de uma comunidade mais ponderada. Dietrich, por exemplo, enfatizava a importância da prática da ética cristã e da concretude do amor ao próximo como forma de construir uma sociedade mais justa. A fé cristã, para Bonhoeffer, não pode ser algo abstrato ou apenas teórico, mas deve ser performática, isto é, deve se manifestar nas ações e atitudes das pessoas em relação aos outros.

Em bonhoeffer se encontra uma elaboração teológica sofisticada e refinada, a qual, tendo Cristo como seu *Mitte*, isto é, seu centro, apresenta o ser humano como ser para outra pessoa e a igreja como comunidade de fé que deve e precisa ‘estar aí para os outros’: *Die Kirche ist nur Kirche wenn sie für Andere da ist*, a igreja só é igreja quando está aí para os outros. Por isso, Bonhoeffer sempre esteve ao lado dos pobres e vulneráveis: dos negros do Harlem em Nova York, dos trabalhadores imigrantes alemães na Espanha, dos alemães de classe baixa de bairros da periferia de Berlim e, especialmente, dos judeus. Este capítulo se encerra repetindo uma afirmação de seu início: falar de direitos humanos em Bonhoeffer é anacrônico, pois, no tempo dele, a expressão ainda não existia. Mas um exame de sua teologia e de sua vida mostram como ele muito bem pode ser considerado um defensor dos direitos humanos. Sua teologia e sua vida continuaram a inspirar e a desafiar todos os que, em nome e na esperança das ‘coisas últimas’, o Reino que veio, vem e virá, lutam por justiça e paz na sociedade.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ ZABATIERO, J. P. T., *Para uma teologia pública*, p. 119.

⁴⁶⁶ CALDAS, C. *A questão dos direitos humanos a partir do legado de Dietrich Bonhoeffer*, p. 194.

Assim, a fé cristã pode ser vista como um caminho para superar a incapacidade da sociedade moderna em alcançar uma plenitude de convivência e busca do bem comum, ao oferecer uma visão de amor, solidariedade e cuidado com o outro que pode transformar as relações sociais e construir uma sociedade mais justa e igualitária.

Na sociedade moderna, é comum que o egoísmo e o hedonismo sejam exacerbados, e isso pode ser observado em diversos aspectos da vida cotidiana. O consumismo, por exemplo, muitas vezes é utilizado como forma de preencher um vazio existencial, em que o indivíduo busca satisfação imediata e prazer a qualquer custo, sem levar em consideração os impactos sociais e ambientais de suas escolhas.⁴⁶⁷

O vazio existencial e essencial na modernidade é um tema recorrente nos estudos acadêmicos das ciências humanas, especialmente nas áreas de filosofia, sociologia e psicologia. Esse vazio é geralmente associado a um sentimento de falta de propósito, desconexão e desorientação, resultado das rápidas transformações sociais, culturais e tecnológicas que caracterizam a era moderna.

A modernidade trouxe um processo de secularização que afetou a religião e as tradições espirituais, levando muitas pessoas a questionar o sentido da vida e a experimentar um vazio existencial. A perda da fé ou a diminuição da importância da religião na vida cotidiana pode contribuir para um sentimento de desconexão e falta de propósito.⁴⁶⁸

A vida na modernidade é marcada pela fragmentação do indivíduo, que é resultado da crescente especialização do trabalho e do individualismo. Essa fragmentação pode levar as pessoas a se sentirem isoladas e desconectadas de um sentido de comunidade ou pertencimento, contribuindo para o vazio. A cultura moderna muitas vezes valoriza o sucesso material e a busca constante por riqueza e poder. Essa ênfase pode levar as pessoas a se concentrarem em objetivos externos e temporários, em detrimento do desenvolvimento interno e do autoconhecimento.

As cidades onde a vida se torna anônima e horizontal, onde parece que Deus está ausente e o homem é o único dono, como se fosse o artífice e o realizador de tudo: as construções, o trabalho, a economia, os transportes, as ciências, a técnica, parece que tudo depende só do homem. E por vezes, neste mundo que parece quase perfeito,

⁴⁶⁷ LIPOVETSKY, G., *O império do efêmero*, p. 28-34.

⁴⁶⁸ TAYLOR, C., *Uma era secular*, p. 15.

acontecem coisas arrasadoras, ou na natureza, ou na sociedade, pelo que nós pensamos que Deus se retirou, que nos tenha, por assim dizer, abandonado a nós mesmos.⁴⁶⁹

Na modernidade a globalização nos leva a uma maior diversidade cultural e a um constante fluxo de informações e ideias. Isso pode causar uma crise de identidade em muitos indivíduos, que podem se sentir perdidos e confusos em relação ao seu lugar no mundo e ao que realmente importa em suas vidas. A modernidade também trouxe a mecanização e a automação de muitos processos de trabalho, levando a uma crescente alienação do trabalhador em relação ao produto de seu trabalho. Isso pode resultar em uma sensação de falta de significado e propósito no trabalho.

Em suma, o vazio existencial e essencial na modernidade pode ser visto como resultado das complexas mudanças socioculturais, econômicas e tecnológicas que ocorreram durante este período. Essas mudanças geraram desafios para os indivíduos na busca de um senso de identidade, propósito e conexão com os outros, contribuindo para a prevalência do vazio existencial na sociedade contemporânea.

Nesse sentido, há uma perda da noção de bem comum e de responsabilidade social, em que o foco está em satisfazer os próprios desejos e interesses. Esse apequenamento do homem pelo consumo também pode gerar uma falta de conexão com as outras pessoas e com a natureza, dificultando a compreensão da interdependência e da importância de agir em conjunto para promover mudanças positivas.

Diante disso, é fundamental que se busque uma reflexão crítica e uma mudança de mentalidade, em que o foco seja no bem comum. A ética da responsabilidade, por exemplo, pode ser um caminho importante para repensar as ações e escolhas individuais, considerando sempre os impactos nas outras pessoas e no meio em que vivemos.

A teologia pública da cidadania apresenta-se como um campo plural, aberto e dinâmico de reflexão teológica que busca a construção de um diálogo entre a teologia e a sociedade.⁴⁷⁰ Em sua essência, a teologia cidadã se propõe a desafiar as fronteiras

⁴⁶⁹ BENTO XVI, *Angelus*.

⁴⁷⁰ KOOPMAN, N., *Igrejas e os discursos públicos na África do Sul democrática*, p. 77.

tradicionais da teologia e a abrir caminho para um diálogo mais amplo e inclusivo com outras disciplinas, movimentos sociais, culturais e religiosos.⁴⁷¹

Ao se caracterizar como um espaço plural e dialógico, a teologia que se propõe em ser pública promove um diálogo interdisciplinar que envolve diferentes áreas do conhecimento, bem como uma abertura para o diálogo com outras religiões e culturas. Isso possibilita uma maior diversidade de perspectivas e uma construção mais coletiva do conhecimento.

Assim, o exercício da teologia da cidadania se apresenta como uma possibilidade contributiva para melhoramento o mundo que vivemos, uma vez que propõe uma reflexão teológica que se preocupa em dialogar com as questões sociais, políticas, econômicas e culturais da atualidade, buscando uma resposta ética que leve em conta as demandas da sociedade e dos mais vulneráveis.

Caminhando nessa trilha da teologia da cidadania associada a ética da responsabilidade podemos apresentá-las como proposições práticas para um mundo melhor o trinômio academia, igreja e sociedade. Em que a sociedade passa a ser o palco de atuação, ou seja, a esfera pública.

A teologia da cidadania pode e deve ser um caminho para superar as questões de hierarquização gênero na teologia, pois a ética da responsabilidade que ela propõe implica em reconhecer e respeitar a dignidade de todas as pessoas, independentemente de sua identidade de gênero. Outro caminho para uma abordagem mais inclusiva e igualitária da teologia, que reconheça as desigualdades e injustiças enfrentadas pelas mulheres e outras pessoas marginalizadas. Ela pode ser um espaço para uma reflexão crítica sobre como as estruturas patriarcais têm influenciado a teologia e a igreja, e como podemos superá-las em prol de uma sociedade mais justa e igualitária.⁴⁷² Além disso, a teologia da cidadania pode ajudar a promover uma maior participação das mulheres e outras pessoas marginalizadas na igreja e na sociedade em geral, capacitando-as para que possam ser agentes ativos de mudança em suas comunidades. Isso pode ser feito por meio de uma teologia que leve em conta as diferentes perspectivas e experiências das mulheres, e que as empodere para exercerem sua

⁴⁷¹ ZEFERINO, J., *Karl Barth e teologia pública*, p. 33-34.

⁴⁷² FOSTER, D., *Uma abordagem da teologia pública na África do Sul em diálogo crítico com influências selecionadas do Brasil, da Alemanha e dos Estados Unidos da América*, p. 131.

cidadania plena, sem discriminação de gênero.⁴⁷³ Portanto, a teologia da cidadania pode ser um caminho importante para superar questões de gênero na teologia, promovendo uma reflexão crítica e uma ação transformadora em prol da igualdade e da justiça.

As faculdades e institutos de pesquisa têm desempenhado um papel fundamental na evolução da teologia pública brasileira. Ao promoverem o estudo e a reflexão sobre questões religiosas, éticas, sociais e políticas, essas instituições contribuem significativamente para o desenvolvimento da sociedade brasileira.⁴⁷⁴ Seja na formação de líderes ou de teólogos. As faculdades e institutos de pesquisa oferecem programas de graduação, pós-graduação e cursos livres em teologia e áreas afins, capacitando líderes religiosos, acadêmicos e profissionais para enfrentar os desafios contemporâneos com conhecimento e sabedoria. Promovem o diálogo inter-religioso e ecumênico, fomentando o diálogo entre diferentes tradições religiosas e denominações cristãs, promovendo a compreensão mútua, a cooperação e a paz entre as diversas comunidades religiosas no Brasil. As faculdades e institutos de pesquisa desenvolvem pesquisas de ponta em teologia e áreas relacionadas, contribuindo para o avanço do conhecimento e a produção de novas teorias e abordagens. Além disso, as publicações acadêmicas geradas por essas instituições enriquecem o debate teológico e permitem a disseminação de conhecimento para um público mais amplo.⁴⁷⁵

A teologia cidadã, impulsionada pelas faculdades e institutos de pesquisa, busca engajar-se nas questões sociais e políticas do país, refletindo sobre as implicações éticas e espirituais das decisões e políticas públicas. Isso leva a uma maior conscientização e compromisso dos líderes religiosos e teólogos com a justiça social, a inclusão e o bem-estar da população.

Em suma, as faculdades e institutos de pesquisa em teologia têm desempenhado um papel crucial no desenvolvimento da teologia pública brasileira. Eles promovem a formação de líderes e teólogos qualificados, incentivam o diálogo e a cooperação entre diferentes tradições religiosas, e engajam-se nas questões sociais e políticas que afetam a sociedade brasileira. Essa contribuição tem sido fundamental para o enriquecimento

⁴⁷³ PILLAY, N., *Igreja, gênero e Aids*, p. 274.

⁴⁷⁴ SINNER, R., *Teologia pública no Brasil*, p. 18.

⁴⁷⁵ DREHER, M., *A teologia e a origem da universidade*, p. 31.

da vida religiosa, cultural e intelectual do país. A academia e a igreja atuam em conjunto para enriquecer a compreensão humana das questões religiosas e espirituais, embora cada uma possua funções distintas nesse processo.⁴⁷⁶

Sobre as contribuições propositivas da igreja responsável para um mundo melhor podemos refletir sobre como a igreja tem a responsabilidade de compartilhar o conhecimento teológico e espiritual com a comunidade, transformando os conceitos e princípios acadêmicos em orientações práticas e acessíveis aos fiéis. Oferecendo orientação e apoio espiritual às pessoas, ajudando-as a compreender e aplicar os ensinamentos religiosos em sua vida cotidiana, fortalecendo sua fé e promovendo seu crescimento espiritual.

A igreja deve incentivar os membros da comunidade a colocar em prática os conhecimentos adquiridos, por meio da participação em atividades religiosas, serviços comunitários e promoção da ética.⁴⁷⁷⁴⁷⁸ Em síntese, a academia e a igreja desempenham funções distintas, mas complementares, no processo de construção e disseminação do conhecimento teológico e espiritual. A academia se concentra na investigação e na formação de líderes e teólogos, enquanto a igreja se dedica a compartilhar esse conhecimento com a comunidade, orientando e apoiando o crescimento espiritual dos fiéis.

A teologia da cidadania é uma abordagem teológica que busca engajar-se de forma construtiva e colaborativa com a sociedade e a ciência, em vez de entrar em conflito com elas.⁴⁷⁹ Seu principal objetivo é estabelecer um diálogo frutífero entre a fé e a razão, contribuindo para a construção de uma sociedade mais ética, justa e compassiva. Essa perspectiva teológica foca em promover valores e princípios éticos que possam orientar as decisões e ações individuais e coletivas.⁴⁸⁰

Só uma cidadania marcada pela tolerância evita uma luta política de grupos religiosos – ou científicos – por privilégios. Em linhas gerais, a tolerância entre indivíduos e

⁴⁷⁶ HAMMES, E. J., *Conceito e missão da teologia em Karl Rahner*, p. 30.

⁴⁷⁷ JUNGES, J. R., *Transformações recentes e perspectivas de futuro para a ética teológica*, p. 26.

⁴⁷⁸ BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p. 51-52.

⁴⁷⁹ LUCHI, J. P., *O lugar das religiões numa sociedade pós-secular*, p. 91-92

⁴⁸⁰ ZEUCH, M. A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg, p. 5.

instituições – como a eclesiástica e o Estado liberal – matizam a cosmovisão e a axiologia de cada cidadão ou instituição numa fragmentação crescente.⁴⁸¹

A teologia da cidadania reconhece que a ciência e a religião possuem áreas de conhecimento distintas, mas complementares. Enquanto a ciência se dedica ao estudo das leis naturais e dos fenômenos observáveis, a teologia se ocupa das questões relacionadas ao sentido da vida, à espiritualidade e à ética. Ambas podem coexistir e enriquecer uma à outra, oferecendo uma compreensão mais ampla e integrada da realidade.⁴⁸²

A teologia deve incentivar o diálogo entre a religião e a ciência, favorecendo a compreensão mútua e a busca por soluções conjuntas para os desafios enfrentados pela humanidade. Desenvolver princípios éticos e valores que orientem a sociedade no enfrentamento de questões complexas, como justiça social, desigualdade, meio ambiente e direitos humanos. Encorajar os indivíduos a assumirem responsabilidade por suas ações e a se engajarem de forma ativa e consciente na construção de um mundo mais responsável. Oferece uma visão espiritual que inspire e sustente a ação ética e o compromisso cívico, enfatizando a conexão entre fé e prática. Ao adotar a teologia da cidadania, as comunidades religiosas podem desempenhar um papel significativo no desenvolvimento de uma social, trabalhando em parceria com a academia e outros setores da sociedade para enfrentar os desafios globais e promover o bem-estar de todos os seres humanos.

Em princípio, sociedade e academia não são relações ou públicos puramente exteriores para o teólogo responsável. De fato, o processo de socialização também assegurará que eles não sejam meramente exteriores às atitudes de qualquer teólogo.⁴⁸³

Todas essas transformações se dão por pessoas, a figura e participação dos ministros é fundamental. O processo pastoral, quando abordado de forma pedagógica, tem o potencial de promover o crescimento ético e espiritual dos cristãos. Essa perspectiva pedagógica entende a pastoral como um processo educativo que visa

⁴⁸¹ BARREIRA, M. M., *Uma proposta de redescrição neopragmática do religioso da “sociedade pós-secular”*, p. 136.

⁴⁸² JÚNIOR, F. de A., *Teologalidade das resistências e lutas populares*, p. 30.

⁴⁸³ TRACY, D., *A imaginação analógica*, p. 71.

orientar, formar e desenvolver os indivíduos em sua jornada de fé. Dessa forma, o processo pastoral pedagógico busca não apenas transmitir informações, mas também estimular a reflexão, a prática e a transformação pessoal e comunitária.⁴⁸⁴

Um processo pastoral pedagógico prioriza o diálogo e a escuta atenta, permitindo que os cristãos compartilhem suas experiências, dúvidas e questionamentos em um ambiente seguro e acolhedor. Através do diálogo, os indivíduos podem se apropriar de forma mais profunda dos ensinamentos e valores cristãos, aplicando-os em suas vidas cotidianas. O processo pastoral pedagógico incentiva a reflexão crítica sobre os textos sagrados, a tradição e a realidade social. Essa abordagem busca ajudar os cristãos a compreender e interpretar a fé de maneira contextualizada, integrando as questões éticas e espirituais às suas experiências e desafios diários. A busca em promover o crescimento integral dos cristãos, abordando não apenas a dimensão cognitiva, mas também as dimensões emocional, social, moral e espiritual. “Uma epistemologia teológica que reconhece a contingência de todo discurso de fé e que em seu tempo promove a sensibilidade à diferença e à alteridade que atravessam nossas sociedades”.⁴⁸⁵ Essa formação integral contribui para o desenvolvimento de uma fé madura e comprometida, capaz de enfrentar os desafios do mundo contemporâneo.

Por fim, essa pastoral pedagógica enfatiza a importância da prática e da ação na vida cristã. Os cristãos são encorajados a colocar em prática os ensinamentos e valores aprendidos, participando de atividades que promovam a justiça social, a solidariedade e o cuidado com o próximo. Precisamos oferecer acompanhamento e apoio aos cristãos em sua jornada de fé, fornecendo recursos e orientações que possam ajudá-los a enfrentar as dificuldades e a superar os obstáculos em seu crescimento ético e espiritual. Ao adotar uma abordagem pedagógica no processo pastoral, as comunidades cristãs podem contribuir de forma mais eficaz para o crescimento ético e responsável de seus membros, ajudando-os a desenvolver uma fé profunda, comprometida e transformadora, construindo pontes para um mundo melhor.

⁴⁸⁴ ROSA, L. C. D., *Teologia pública e práxis pastoral*, p. 7.

⁴⁸⁵ PANOTTO, N., *Religión e incidencia política*, p. 18.

7

Conclusão

Quem sou eu? O solitário perguntar zomba de mim.

Quem quer que eu seja, ó Deus, tu me conheces.

*Sou teu.*⁴⁸⁶

Dividirei a minha conclusão em dois momentos distintos. Na primeira parte farei apontamentos e conclusões quanto ao processo de pesquisa que transcendeu o processo acadêmico e me forçou a refletir sobre questões existenciais e fundamentais a fé cristã, já em um segundo momento, revisarei conceitos destrinchados ao longo da pesquisa, procurando expor sistematicamente as contribuições da ética da responsabilidade de Bonhoeffer à teologia da cidadania brasileira.

Primeiramente preciso me desnudar enquanto leitor da minha própria pesquisa, afirmo que ao longo do desenvolvimento desse trabalho peguei-me muitas vezes em acaloradas conversas com companheiros de labuta no ensino teológico sobre como o estudo da teologia de Dietrich Bonhoeffer é um campo de investigação que oferece um prazer intelectual e espiritual raro e satisfatório. O pensamento de Bonhoeffer é uma fonte inesgotável de ideias para a reflexão teológica, ética e filosófica. A profundidade e a originalidade do seu pensamento teológico são desafiadoras e inspiradoras, especialmente para aqueles que buscam compreender como a fé cristã pode ser vivida e aplicada na sociedade contemporânea.

Discutir academicamente sobre a teologia bonhoefferiana é uma oportunidade de explorar ideias e conceitos que têm implicações significativas para a vida e o mundo. Suas ideias sobre a comunidade cristã, a ética da responsabilidade, o papel da igreja na sociedade e a relação entre religião e política são especialmente relevantes e estimulantes para debates teóricos e práticos.

Além disso, a vida e o martírio de Bonhoeffer são inspiradores para aqueles que procuram entender o que significa ser um cristão engajado e comprometido com a

⁴⁸⁶ MILSTEIN, W., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 85.

justiça social e os valores cristãos em tempos difíceis. A ética da responsabilidade de Bonhoeffer, em particular, tem muito a contribuir para a discussão de questões éticas e sociais urgentes, como a desigualdade, a opressão, o racismo e economia.

Nesse sentido, a alegria que sinto de poder discutir academicamente sobre a teologia bonhoefferiana é o resultado da interação entre a riqueza intelectual e espiritual de suas ideias e a relevância prática que elas têm para a nossa vida e sociedade. O estudo da sua obra está me dando oportunidade para desenvolver uma perspectiva teológica mais ampla e humana, e para contribuir para um diálogo crítico e construtivo sobre o papel da religião na sociedade contemporânea.

A teologia de bonhoefferiana não é meramente uma reflexão acadêmica e descolada da realidade prática, mas é profundamente enraizada em sua própria vivência prática. Como pastor e teólogo, Bonhoeffer experimentou a realidade do regime nazista e seus horrores, além de ter participado ativamente da resistência antinazista. Seu engajamento prático e sua coragem de lutar por justiça e amor ao próximo dão uma validade ainda maior a sua teologia.

Bonhoeffer não foi um mero observador da realidade, mas alguém que viveu e sofreu em meio a ela. Ele se envolveu com pessoas marginalizadas e oprimidas, trabalhando em projetos sociais que visavam ajudá-las. Além disso, ele teve coragem de confrontar diretamente o regime nazista, participando ativamente de conspirações para derrubá-lo.

Essa vivência prática de Dietrich dá mais validade a sua teologia, pois suas reflexões e ideias não surgiram de uma torre de marfim, mas foram moldadas e inspiradas por suas experiências concretas e desafiadoras. Ele foi capaz de aplicar sua teologia em situações reais, colocando em prática o que pregava e demonstrando assim a coerência de suas ideias.

Dessa forma, a teologia de Bonhoeffer se torna ainda mais relevante e significativa para nós hoje. Sua experiência prática e sua coragem de agir em prol da justiça e do amor ao próximo nos inspiram e desafiam a aplicar sua ética da responsabilidade em nossas próprias vidas, em nossas comunidades e em nossa sociedade.

O processo de formação acadêmica e espiritual no âmbito da teologia é uma jornada intensa e enriquecedora, que proporciona um crescimento tanto intelectual quanto emocional e espiritual. Ao estudar temas como a ética da responsabilidade de Dietrich Bonhoeffer e a relação entre fé, ensinamentos de Jesus e a vivência prática, o doutorando se coloca diante de questões profundas e desafiadoras, que podem mudar sua forma de enxergar a si mesmo, aos outros e ao mundo.

Por um lado, o estudo acadêmico proporciona um aprofundamento no conhecimento teórico e na análise crítica dos conceitos, permitindo uma reflexão mais madura e fundamentada. Por outro lado, a formação teológica tem como objetivo aprimorar a espiritualidade do estudante, conduzindo-o a um caminho de crescimento e amadurecimento pessoal e de fé.

Nesse sentido, ao estudar temas como a ética da responsabilidade de Bonhoeffer e a relação entre fé e prática, o estudante pode ampliar sua visão de mundo e adquirir uma compreensão mais profunda e abrangente dos valores e princípios cristãos. Esses estudos podem levá-lo a questionar suas próprias crenças e práticas, gerando uma mudança interior significativa que se reflete na sua vida pessoal e comunitária.

Em suma, a formação teológica aliada à pesquisa acadêmica está proporcionando um crescimento pessoal e espiritual significativo, enriquecendo não apenas o intelecto, mas também o coração e a alma. Ao se colocar diante desses temas relevantes e humanizadores, o pesquisador pode aprender a ser mais humano, compreendendo o mundo e a si mesmo de forma mais profunda e consciente.

Os ensinamentos de Jesus Cristo são conhecidos por sua profundidade e relevância em relação à nossa humanidade. Jesus destacou a importância da compaixão, amor, empatia, humildade, justiça e perdão. Em suas palavras e ações, ele demonstrou um profundo compromisso com a humanidade e a criação, enfatizando a importância de cuidar dos necessitados e dos marginalizados.

Ao seguir os ensinamentos de Jesus, aprendemos a enxergar o outro como um ser humano, independentemente de sua posição social, econômica ou política. Aprendemos a valorizar a dignidade humana e a promover a justiça social. A

compaixão e o amor de Jesus nos inspiram a cuidar dos necessitados e dos que sofrem, a oferecer ajuda e a nos colocar no lugar dos outros.

Em essência, os ensinamentos do ressurreto nos ensinam a ser humanos de verdade, nos convidando a sermos mais empáticos, compassivos e generosos em relação aos outros. Eles nos chamam para sermos pessoas que se importam com o bem-estar de todos e estarmos comprometidos com a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

A relação entre fé, ensinamentos de Jesus e a vivência de Bonhoeffer nos traz importantes reflexões sobre como sermos mais humanos. A vida de Bonhoeffer é uma expressão concreta daquilo que ele ensinou e acreditou. Ele acreditava que a fé cristã não pode ser vivida apenas no plano teórico, mas deve ser praticada no dia a dia, na relação com o outro e na construção de um mundo mais justo e humano.

Bonhoeffer entendia que a fé cristã não é algo que pode ser separado da vida cotidiana. Pelo contrário, a fé deve estar presente em todas as esferas da vida, desde a política até as relações pessoais. Ele defendia que a vivência da fé deve ser um ato de responsabilidade e engajamento, e não apenas um conjunto de crenças abstratas.

A relação entre a fé, os ensinamentos de Jesus e a vivência de Bonhoeffer nos ensina que ser mais humano significa estar atento às necessidades dos outros e agir em prol do bem comum. Isso envolve a construção de uma sociedade mais justa e igualitária, em que a dignidade humana seja valorizada e respeitada. Além disso, nos ensina que a vivência da fé deve ser um ato de amor e compaixão, que deve nos levar a ser solidários com aqueles que sofrem e a lutar contra as injustiças.

Em resumo, a relação entre fé, ensinamentos de Jesus e a vivência de Bonhoeffer nos convida a repensar nossas ações e a forma como vivemos nossa fé no mundo. Ela nos ensina que ser mais humano significa ser responsável, engajado e comprometido com a construção da sociedade e do mundo.

A teologia bonhoefferiana tem atraído pesquisadores de diferentes espectros políticos devido à sua ênfase na responsabilidade ética e na ação concreta. Bonhoeffer, através de suas experiências na resistência ao regime nazista, foi um teólogo profundamente engajado na vida social e política de sua época, tendo como centro de sua teologia a cristologia, a eclesiologia e a ética. Esses temas, que são fundamentais

na obra de Bonhoeffer, atraem pesquisadores de diferentes espectros políticos, uma vez que a ética da responsabilidade tem como objetivo a construção de uma sociedade mais justa e igualitária, algo que é valorizado tanto por grupos de esquerda como de direita. Além disso, a teologia bonhoefferiana é também caracterizada pela sua abertura ao diálogo inter-religioso e à diversidade de perspectivas, o que pode atrair pesquisadores de diferentes tradições religiosas e culturais. Essa capacidade de atrair pesquisadores de diferentes espectros políticos e religiosos é uma prova da relevância e importância da teologia bonhoefferiana nos dias atuais.

Se de um lado o nosso autor é frequentemente associado a uma abordagem progressista na teologia cristã, especialmente por sua ênfase na ação e no comprometimento social. No entanto, é importante destacar que Bonhoeffer também apresenta características conservadoras em sua teologia.

Uma dessas características é a sua visão da autoridade e tradição da igreja. Bonhoeffer valoriza a autoridade das Escrituras e da igreja como uma tradição espiritual e teológica que precisa ser mantida e respeitada. Ele acredita que a tradição cristã deve ser estudada e entendida em sua totalidade, sem se desviar de sua ortodoxia fundamental.

Outra característica conservadora de sua teologia é sua ênfase na responsabilidade pessoal e no livre arbítrio individual. Bonhoeffer acredita que a responsabilidade individual é essencial para o compromisso cristão, e que cada pessoa deve assumir a responsabilidade por suas próprias ações e decisões.

Bonhoeffer também apresenta uma abordagem conservadora em relação à moralidade e à ética cristã. Ele acredita que há valores e princípios morais absolutos que devem ser seguidos pelos cristãos, e que não podem ser relativizados de acordo com as circunstâncias ou a conveniência pessoal.

Em resumo, embora a teologia de Bonhoeffer seja frequentemente associada a uma abordagem progressista e socialmente comprometida, é importante destacar que ela também apresenta características conservadoras em relação à tradição, responsabilidade pessoal e ética cristã.

Já de outro lado, ele é frequentemente lembrado como um teólogo que desafiou as tradições e estruturas da Igreja alemã de seu tempo e se opôs ao regime nazista

durante a Segunda Guerra Mundial. Ele foi executado pelos nazistas em 1945, mas deixou um legado de pensamento teológico e ético que continuou a inspirar muitos ao longo dos anos.

Entre as características revolucionárias de Bonhoeffer, podemos destacar sua ênfase na ação, no engajamento prático com o mundo, e na necessidade de que a fé cristã seja expressa em ações concretas e não apenas em palavras. Ele acreditava que a vida cristã não poderia ser uma mera atividade contemplativa, mas deveria levar a uma transformação ativa do mundo em que vivemos.

Além disso, Bonhoeffer desafiou as estruturas hierárquicas da Igreja e criticou a falta de engajamento dos cristãos com as questões sociais e políticas do seu tempo. Ele acreditava que a Igreja deveria estar aberta à diversidade de pensamento e enfatizava a importância da comunidade, da cooperação e da responsabilidade compartilhada.

Outra característica revolucionária de Bonhoeffer foi sua postura contra o nacionalismo e o racismo, defendendo a igualdade e a dignidade humana como valores fundamentais da fé cristã. Ele também defendeu a ideia de que os cristãos deveriam estar dispostos a pagar um preço pelo engajamento em suas convicções, mesmo que isso significasse ir contra o *status quo* ou sofrer perseguição.

Em suma, a teologia de Dietrich também foi marcada por um forte engajamento com o mundo e uma ênfase na responsabilidade ativa dos cristãos em relação às questões sociais, políticas e éticas do seu tempo. Suas ideias têm inspirado e continuam a inspirar muitos a buscar uma fé mais comprometida com a transformação do mundo em que vivemos.

Isto posto, afirmo que teologia de Bonhoeffer pode ser trabalhada e esgarçada para uma abordagem radicalmente inclusiva e humanista, que busca promover a dignidade e o bem-estar de todas as pessoas, independentemente de sua origem, gênero, raça, orientação sexual ou crença religiosa. Essa abordagem pode ser vista como um caminho para o diálogo e a superação de divergências políticas e teológicas em prol da vida humana, já que a teologia bonhoefferiana não se limita a uma visão particularista e restrita de fé, mas busca integrar diferentes perspectivas e realidades sociais em sua reflexão.

Por exemplo, Bonhoeffer enfatiza a importância da responsabilidade social e política dos cristãos, mostrando que a mensagem de Jesus não é apenas uma questão individual e pessoal, mas tem implicações profundas e práticas na vida em sociedade. Ele defende a necessidade de se buscar a justiça social e a luta contra a opressão e a desigualdade, e reconhece que isso pode envolver o confronto com poderes políticos e econômicos estabelecidos.

Ao mesmo tempo, Bonhoeffer também enfatiza a importância da vida espiritual e da comunidade religiosa, mostrando que a fé cristã não é uma mera questão política ou social, mas tem uma dimensão profundamente pessoal e transcendente. Ele defende a necessidade de se cultivar uma vida de oração, reflexão e meditação, e reconhece que isso pode envolver o isolamento e a renúncia a certos prazeres e confortos materiais.

Portanto, a teologia bonhoefferiana pode ser um caminho de diálogo e superação de divergências políticas e teológicas em prol da vida humana, pois ela busca integrar diferentes perspectivas e realidades sociais em sua reflexão, e reconhece que a mensagem de Jesus tem implicações profundas e práticas na vida em sociedade e na vida espiritual e religiosa das pessoas.

Uma das intenções de nossa pesquisa foi a de convidar e chamar atenção à enxergar a teologia bonhoefferiana como um caminho possível para dialogarmos fé, teologia, política e sociedade. A obra de Dietrich Bonhoeffer nos desafia a transcender as fronteiras das nossas próprias perspectivas e nos leva a uma reflexão profunda sobre o que é ser humano e sobre o papel da religião em nossas vidas e em nossa sociedade. Sua teologia é profundamente enraizada na vivência prática e no compromisso social, e busca sempre a integração entre a fé e a vida cotidiana.

A partir de Bonhoeffer, podemos abrir um diálogo interdisciplinar e inter-religioso sobre questões fundamentais para a nossa existência, como a responsabilidade ética, a justiça social, os direitos humanos, a diversidade e a cidadania. Sua teologia nos desafia a sermos mais humanos e a buscar a superação de nossas diferenças em prol da vida humana.

Por fim, convido-os a se aprofundarem criticamente na obra de Bonhoeffer e a se permitirem serem transformados por ela. Que possamos, juntos, refletir sobre como

podemos aplicar seus ensinamentos em nossas vidas e em nossa sociedade, e assim contribuir para um mundo mais justo e mais humano.

Agora, partirmos para a segunda parte da conclusão desta pesquisa. A presente tese de doutorado buscou explorar as significativas contribuições da ética da responsabilidade de Dietrich Bonhoeffer para a teologia pública brasileira. Ao analisar o pensamento e a vida de Bonhoeffer, identificamos um chamado urgente para uma teologia engajada e transformadora, que transcende os limites eclesiásticos e se volta para o mundo, buscando promover uma fé performática e o bem comum.

A ética da responsabilidade de Bonhoeffer nos desafia a sair da zona de conforto e a assumir uma postura ativa no espaço público, defendendo os direitos dos oprimidos, enfrentando as estruturas de opressão e lutando por uma sociedade mais justa e solidária. Sua ênfase na ação concreta e no seguimento radical de Cristo inspira-nos a nos envolvermos de forma plena e comprometida na esfera pública, superando o individualismo e a indiferença em prol do bem coletivo.

No contexto brasileiro, essa ética da responsabilidade de Bonhoeffer pode fornecer uma base sólida para a teologia pública, pois dialoga com a realidade complexa e desafiadora do país. Através de sua ênfase na responsabilidade social e política, ela nos encoraja a confrontar as desigualdades, os problemas econômicos, as injustiças sociais e a corrupção, buscando transformação e justiça em todas as esferas da sociedade.

Além disso, a ética da responsabilidade de Bonhoeffer nos convida a uma abordagem inclusiva e pluralista, reconhecendo a diversidade religiosa e cultural do Brasil. Ela nos desafia a construir pontes entre diferentes perspectivas, fomentando o diálogo ecumênico e inter-religioso e a construção de uma sociedade mais tolerante e respeitosa.

Em caráter metodológico retornaremos aos lugares comuns entre a teologia pública brasileira e a ética da responsabilidade de Dietrich Bonhoeffer. Nesta conclusão, buscamos aparar qualquer aresta que possa ter ficado ao longo da extensa leitura. Retornaremos a conceitos-chaves que fundamentaram toda construção e definição do que entendemos como teologia pública cidadã e do que entendemos como ética da responsabilidade bonhoefferiana.

No levantamento de produções acadêmicas realizado no capítulo (2), podemos ver como é importante a teologia pública brasileira se propor a dialogar com os nossos problemas teológicos e sociais. Esta ação é fundamental para a construção de uma sociedade mais justa, inclusiva e solidária. A teologia, enquanto reflexão crítica e comprometida com a fé, deve estar em constante diálogo com as realidades concretas do país, enfrentando os desafios e problemas que afetam a vida das pessoas.

Questões como: cidadania, contemporaneidade, cultura, literatura, diversidade, ecumenismo, diálogo inter-religioso, ecologia, educação, acadêmica, espaço público, sociedade, ética, igreja, protestantismo, pentecostalismo, racismo, feminismo e política são próprias das produções teológicas produzidas no Brasil.⁴⁸⁷

Uma teologia pública que se atenta aos nossos problemas teológicos busca responder às questões e dilemas que permeiam a vida religiosa e espiritual do povo brasileiro. Ela não se limita a discussões teóricas e abstratas, mas busca conectar-se com as experiências vividas pelas comunidades religiosas, compreendendo suas aspirações, angústias e esperanças.

No tópico, (2.2) foi trabalhado como as escolas de teologia pública sul-africana, norte-americana e alemã têm desempenhado um papel significativo na contribuição para o desenvolvimento e enriquecimento da teologia pública brasileira. Cada uma dessas tradições teológicas traz consigo perspectivas únicas e abordagens específicas que têm impactado o contexto brasileiro de maneiras distintas.

A escola de teologia pública sul-africana trouxe uma valiosa experiência de engajamento teológico em um contexto pós-apartheid. A luta contra a opressão racial e a busca pela justiça social foram temas centrais nessa tradição teológica. A partir dessa experiência, os teólogos sul-africanos ofereceram *insights* e reflexões sobre a construção de uma sociedade mais inclusiva, equitativa e reconciliada, trazendo importantes contribuições para o diálogo sobre a teologia pública no Brasil, especialmente no que diz respeito às questões raciais e étnicas.⁴⁸⁸

A escola de teologia pública norte-americana tem sido conhecida por seu engajamento em questões de pluralismo religioso, direitos civis e liberdade religiosa.

⁴⁸⁷ ZEFERINO, J., *Karl Barth e teologia pública*, 2018.

⁴⁸⁸ LE BRUYNS, C., *Responsabilidade libertadora para a transformação moral?*. p. 100.

As discussões sobre a relação entre religião e política nos Estados Unidos e a experiência de lidar com uma sociedade plural e diversa têm sido fundamentais nessa tradição teológica. As reflexões e os modelos de engajamento público desenvolvidos nos Estados Unidos têm sido uma fonte de inspiração e aprendizado para a teologia pública brasileira, ajudando a moldar o modo como os teólogos brasileiros compreendem e praticam sua participação no espaço público.⁴⁸⁹

A escola de teologia pública alemã, por sua vez, tem uma longa tradição de reflexão sobre o papel da religião e da igreja na esfera pública. A influência de teólogos alemães como Johann Baptist Metz, Dietrich Bonhoeffer e Jürgen Moltmann tem sido significativa no contexto brasileiro. As reflexões sobre ética, responsabilidade social e política, e a relação entre fé e sociedade são aspectos importantes dessa tradição teológica que têm contribuído para a teologia pública brasileira. A herança da teologia alemã também tem sido valorizada pelo seu rigor acadêmico e sua capacidade de engajar-se em questões teológicas e sociais complexas.⁴⁹⁰

Em conjunto, essas escolas de teologia pública têm trazido uma riqueza de perspectivas, experiências e abordagens para a teologia pública brasileira. Elas têm ajudado a ampliar o escopo de reflexão teológica, aprofundar o diálogo entre a fé e a esfera pública, e inspirar práticas de engajamento mais abrangentes e contextualmente relevantes. A contribuição dessas tradições teológicas é fundamental para a construção de uma teologia pública brasileira dinâmica, ecumênica, comprometida com a justiça, a paz e a promoção do bem comum.

No tópico (2.3), concluímos que a teologia pública no contexto brasileiro, em sua maioria, apresenta uma estrutura predominantemente institucionalizada, com uma ênfase considerável no âmbito acadêmico. Essa constatação emerge a partir da análise realizada durante a pesquisa, revelando uma baixa participação de movimentos orgânicos que abordem a teologia pública e organizada, tanto por parte das comunidades religiosas quanto da esfera pública em geral. É importante ressaltar essa diferença em relação à teologia da libertação, que se destaca pela sua capacidade orgânica e pelo engajamento direto com as questões sociais e políticas.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ TRACY, D., *A teologia da esfera pública*, p. 29.

⁴⁹⁰ CALDAS, C., *Religião e política em Dietrich Bonhoeffer*, p. 17.

⁴⁹¹ MOLTSMANN, J., *Political theology and theology of Liberation*, p. 70.

Enquanto a teologia da libertação tem sido caracterizada por sua atuação efetiva nas comunidades de base e por seu compromisso com a transformação social, a teologia pública brasileira ainda enfrenta desafios na busca por uma presença mais enraizada na sociedade. Enquanto a teologia da libertação busca dialogar com os problemas concretos enfrentados pelos grupos marginalizados, a teologia pública muitas vezes permanece restrita aos espaços acadêmicos, com uma abordagem mais teórica e distanciada das realidades cotidianas.

No entanto, é importante reconhecer que a teologia pública brasileira tem buscado expandir sua atuação para além do ambiente acadêmico, buscando estabelecer pontes com a sociedade e as comunidades religiosas. Diversas instituições de ensino teológico, associações e grupos de pesquisa têm se dedicado a promover o diálogo entre a fé, a política e a sociedade, visando uma maior inserção da teologia nos debates públicos e na construção de uma sociedade mais justa e solidária.⁴⁹²

Nesse sentido, é fundamental que a teologia pública brasileira se inspire na capacidade orgânica e no engajamento da teologia da libertação, buscando estabelecer conexões mais estreitas com as bases populares e com as lutas sociais, a fim de promover uma teologia pública enraizada nas realidades concretas do país. Isso implica em uma abordagem que vá além do ambiente acadêmico, integrando-se de maneira significativa às comunidades religiosas e aos movimentos sociais, sendo sensível às demandas e necessidades do povo brasileiro.

Portanto, é necessário um esforço contínuo para superar as limitações institucionais e promover uma teologia pública mais orgânica e atuante, que esteja presente nos espaços de discussão e decisão política, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa, inclusiva e solidária. Somente assim a teologia pública brasileira poderá desempenhar um papel relevante na transformação social e no fortalecimento da cidadania, dando voz às vozes marginalizadas e promovendo a justiça e a dignidade humana.⁴⁹³

Ao longo do desenvolvimento de todo o capítulo (2), também percebemos as distinções e aproximações entre a teologia pública e a teologia da libertação. Ficou

⁴⁹² PASSOS, J. D., *Teologia e profissão*, p. 111.

⁴⁹³ KUZMA, C. A., *A urgência de uma teologia política*, p. 85.

entendido que a teologia pública e a teologia da libertação são abordagens teológicas distintas, embora compartilhem algumas semelhanças e possam se complementar em certos aspectos.⁴⁹⁴

A teologia pública é uma área da teologia que busca refletir sobre a relação entre fé, religião e a esfera pública na sociedade. Ela se preocupa em trazer a perspectiva teológica para o diálogo com outras disciplinas acadêmicas, movimentos sociais e a esfera política, buscando contribuir para o bem comum e a transformação social. A teologia pública enfatiza a responsabilidade das comunidades religiosas e dos teólogos em participar ativamente dos debates públicos, levando em consideração a diversidade de crenças e valores presentes na sociedade.

Por outro lado, a teologia da libertação é uma corrente teológica que surgiu na América Latina na década de 1960, em meio a contextos de opressão, injustiça e desigualdade social. Ela tem como foco principal a luta contra a pobreza, a opressão e a exclusão social, colocando o pobre e o marginalizado no centro da reflexão teológica. A teologia da libertação busca uma interpretação da fé cristã a partir da perspectiva dos oprimidos, buscando a transformação social e a justiça como expressões do Reino de Deus na Terra.

Embora a teologia pública possa abordar questões sociais e políticas, seu escopo é mais amplo e sua metodologia estimula mais o diálogo entre as diferenças, abrangendo uma variedade de temas e perspectivas. Ela busca contribuir para o debate público em diferentes áreas, já a teologia da libertação concentra-se, não só, mas especificamente na denúncia das estruturas de injustiça e na promoção da justiça social, com um enfoque particular nos pobres e oprimidos.

No entanto, é importante ressaltar que essas abordagens não são mutuamente exclusivas. A teologia pública pode incorporar preocupações e *insights* da teologia da libertação, e vice-versa. Ambas têm em comum o desejo de trazer a fé para o engajamento na esfera pública, buscando a transformação social e a promoção da dignidade humana. Elas podem se complementar e enriquecer o diálogo teológico, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e solidária.⁴⁹⁵

⁴⁹⁴ KOOPMAN, N., *Apontamentos sobre a teologia pública hoje*, p. 41.

⁴⁹⁵ SINNER, R. *Teologia pública num Estado laico*, p. 21.

Além disso, uma teologia pública brasileira comprometida com nossos problemas sociais deve estar atenta às desigualdades, injustiças e exclusões presentes em nossa sociedade. Ela deve denunciar as estruturas de opressão e contribuir para a transformação social, promovendo a dignidade humana, os direitos humanos e a solidariedade. Essa teologia não pode se isolar em uma esfera intelectual distante da realidade, mas deve ser engajada e atuante, trabalhando em conjunto com movimentos sociais, organizações da sociedade civil e outros atores comprometidos com a construção de um mundo mais justo.⁴⁹⁶

Uma teologia pública brasileira que aborda nossos problemas teológicos e sociais também é importante para fortalecer a identidade e a relevância da própria teologia no contexto nacional. Ela demonstra que a teologia não é apenas uma disciplina acadêmica distante das questões cotidianas, mas sim uma ferramenta poderosa para a compreensão e transformação da realidade. Ao enfrentar os desafios teológicos e sociais do Brasil, essa teologia pública contribui para sua própria legitimação e para o fortalecimento da voz teológica na esfera pública.

Portanto, a importância de uma teologia pública brasileira que vá de encontro aos nossos problemas teológicos e sociais reside na sua capacidade de conectar a fé com a vida, a teoria com a prática, e de contribuir para a construção de uma sociedade mais justa, solidária e ética. Ela se compromete com a transformação e a esperança, trazendo a luz da reflexão teológica para iluminar os caminhos rumo a um mundo melhor.

No capítulo (3) ficou estabelecido que falar de teologia pública brasileira é, em grande medida, falar em uma teologia pública cidadã, também definimos que a teologia pública cidadã tem por objetivo o bem comum. A construção do pensamento sobre o papel da teologia na sociedade contemporânea (3.1) foi iniciada a partir das percepções de von Sinner, Jürgen Habermas e David Tracy. Faremos as conclusões de maneira metodologicamente progressiva, à medida que iniciaremos com o conceito de pós-secular, de Habermas, em que o autor reflete sobre o papel da religião na esfera pública. Posteriormente, seguiremos com o pensamento de David Tracy, que contribui para esta

⁴⁹⁶ GONÇALVES, A. S., *Jürgen Moltmann e a teologia pública no Brasil*, p. 36.

tese analisando os públicos teológicos. Por último, retornaremos às análises de von Sinner.

Primeiro, concluiremos a contribuição de Jürgen Habermas, pois é quem nos traz o conceito de pós-secular. Ou seja, explica o papel da religião num sentido mais amplo na esfera pública contemporânea. Segundo o autor:

A expressão pós-secular foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes. Na sociedade pós-secular impõe-se a ideia de que a modernização da consciência pública abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem, em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem complementar, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública.⁴⁹⁷

No contexto da teologia pública brasileira, a expressão pós-secular tem sido utilizada para reconhecer publicamente a relevante contribuição das comunidades religiosas na reprodução de perspectivas e motivações desejadas no espaço público secular. No entanto, seu significado transcende essa dimensão. Na consciência pública de uma sociedade pós-secular, reflete-se principalmente uma compreensão normativa que influencia o tratamento político entre cidadãos religiosos e não religiosos. Nessa sociedade, prevalece a ideia de que a modernização da consciência pública engloba tanto mentalidades religiosas quanto seculares, transformando-as reflexivamente em diferentes fases. Nesse sentido, ambas as perspectivas podem, quando se encontram em um entendimento comum, considerar a secularização da sociedade como um processo de aprendizado complementar, levando a sério, por razões cognitivas, suas contribuições para temas controversos na esfera pública. Esse diálogo entre diferentes mentalidades religiosas e profanas pode enriquecer o debate público e promover uma maior compreensão mútua e respeito no contexto da teologia pública brasileira. Nesse sentido, é possível dizer que pode haver uma contribuição de consciência pública do

⁴⁹⁷ HABERMAS, J., *Entre naturalismo e religião*, p. 137.

cidadão religioso para o não religioso, essa relação dialética também pode ocorrer no sentido contrário, ou seja, do cidadão não religioso para o cidadão religioso.

Acreditamos que Bonhoeffer consegue personificar essa relação de contribuição dialética. À medida que ele exerce uma luta teológica e pública, enquanto cristão e pastor na sociedade alemã, ele também recebe elementos de uma consciência pós-secular, segundo a visão de Habermas. Isto pode ser visto na própria citação de Bonhoeffer: “é pior ser o mau do que fazer o mal”.⁴⁹⁸ Ter uma profunda consciência dessa dialética entre a fé e a secularização permite que um pastor luterano participe da idealização de um golpe⁴⁹⁹ e se torne não só um espião, mas um contraespião no governo nazista.⁵⁰⁰

A afirmação teológica de Dietrich Bonhoeffer, de que “é pior ser o mau do que fazer o mal” nos convida a refletir sobre a importância do caráter moral e ético da vida humana no espaço público. Para Bonhoeffer, a maldade não se restringe apenas a atos concretos de injustiça, violência ou imoralidade, mas reside na disposição interior do ser humano, em suas intenções e atitudes em relação aos outros. Ser mal implica em um estado de coração que nega a dignidade e o valor intrínseco de cada pessoa.

Podemos estabelecer um diálogo entre o pós-secularismo e a afirmação de Bonhoeffer ao reconhecer que, embora pós-secularismo busque distinguir as esferas religiosa e política, a ética e a moralidade não devem ser negligenciadas. O secularismo não implica em uma ausência completa de valores e princípios éticos, mas sim na busca por critérios que sejam compartilhados e compreensíveis por todos, independentemente de sua afiliação religiosa ou não religiosa.

Nesse sentido, a afirmação de Bonhoeffer nos lembra que a ação ética e moral não é exclusiva de uma determinada religião ou sistema de crenças, mas é uma responsabilidade que cada indivíduo carrega consigo. Independentemente de nossa visão religiosa, somos chamados a buscar a justiça, a bondade e o respeito pelos outros em nossas interações cotidianas e nas decisões políticas que afetam a sociedade como um todo.

⁴⁹⁸ DBWE 6, p. 76.

⁴⁹⁹ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 121.

⁵⁰⁰ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 120.

Sem dúvidas, afirmamos que Bonhoeffer deu forma a fé, foi performático! Pois, superou qualquer dogma limitante que pudesse impedi-lo de exercer a sua consciência teológica, ética e responsável no espaço público. Bonhoeffer não estava lutando só por si, ou pelos cristãos de sua igreja, mas ele estava colocando a sua vida em risco pela vida dos judeus que ainda não haviam conseguido escapar da malignidade do Terceiro Reich. Inclusive, uma das acusações que o mantiveram preso, e posteriormente o condenaram a morte foi o acobertamento da fuga de judeus.

Assim, o diálogo entre o pós-secularismo e a afirmação de Bonhoeffer pode nos levar a uma reflexão mais profunda sobre a importância de cultivar um senso de responsabilidade teológica e ética em nossa vida pública, ou seja, uma autêntica teologia pública, independentemente de nossas convicções religiosas. Isso significa que, mesmo em uma sociedade secular, podemos e devemos buscar um compromisso com a promoção do bem comum, a dignidade humana e a justiça social.

Por segundo, concluiremos a contribuição de David Tracy, pois é quem nos traz o conceito de públicos teológicos. Para o autor, os públicos aos quais o teólogo se dirige são: a acadêmica, a sociedade e a igreja.⁵⁰¹ O autor afirma que:

Em princípio, sociedade e academia não são relações ou públicos puramente exteriores para o teólogo responsável. De fato, o processo de socialização também assegurará que eles não sejam meramente exteriores às atitudes de qualquer teólogo. Se os teólogos partilharem uma compreensão similar de igreja como realidade tanto sociológica quanto teológica, é provável que eles também reconheçam duas outras necessidades. Primeiro, eles devem explicar as estruturas básicas de plausibilidade de todos os três públicos mediante a formulação de argumentos de plausibilidade e critérios de adequação como um modelo teológico geral para discussões abalizadas sobre conflitos aparentemente ou reais a respeito de questões particulares. Segundo, eles devem dar continuidade ou recuperar os recursos clássicos da tradição da igreja em aplicações genuinamente novas para o dia de hoje.⁵⁰²

Dietrich Bonhoeffer foi um teólogo que conseguiu dialogar de forma significativa com os três públicos teológicos: igreja, academia e sociedade. Sua abordagem teológica foi profundamente influenciada por sua formação acadêmica, sua

⁵⁰¹ TRACY, D., *A imaginação analógica*, p. 19-72.

⁵⁰² TRACY, D., *A imaginação analógica*, p. 71.

experiência na igreja e seu engajamento ativo na sociedade, ele conseguiu exercer uma teologia pública e orgânica.

Em relação à igreja, Bonhoeffer buscou renovar sua compreensão da fé cristã, enfatizando a necessidade de uma espiritualidade autêntica e uma prática comprometida com os princípios do Evangelho. Ele defendeu uma fé vivida que transcende as meras formalidades religiosas, chamando os crentes a uma verdadeira conversão e ao seguimento radical de Jesus Cristo. Sua teologia desafiou a igreja a se envolver ativamente nas questões sociais e políticas de seu tempo, e a assumir uma postura ética corajosa mesmo diante de perseguições e desafios. Isto fica evidente quando Bonhoeffer muda-se para Berlim, com o intuito de acompanhar os mais de cinquenta jovens e suas famílias, em uma zona pobre e difícil alemã.⁵⁰³

Na academia, Bonhoeffer contribuiu com seu pensamento teológico rigoroso e reflexivo. Sua formação acadêmica e sua pesquisa acadêmica o capacitaram a desenvolver uma teologia profundamente fundamentada e intelectualmente sólida. Ele mergulhou nas Escrituras e na tradição teológica para compreender o significado e o propósito da fé cristã em meio aos desafios do mundo moderno. Suas obras e escritos teológicos extensamente citados nesta tese demonstram sua capacidade de articular conceitos complexos e oferecer uma visão teológica coerente e profunda.

Em relação à sociedade, Bonhoeffer foi um teólogo engajado, comprometido com a justiça social e a resistência contra as injustiças e opressões de seu tempo. Ele estava profundamente preocupado com as questões políticas e sociais, e procurou trazer uma perspectiva teológica para esses debates. Sua participação na conspiração contra Hitler e sua resistência ao regime nazista são exemplos claros de como ele colocou sua teologia em ação, arriscando sua própria vida em prol da justiça e da liberdade. Dentre os inúmeros exemplos, podemos citar o seu discurso em rádio pública, em que manifestava os perigos da sedução do pensamento de Hitler à juventude alemã.⁵⁰⁴

Assim, Dietrich Bonhoeffer conseguiu atender aos três públicos teológicos de forma notável. Sua teologia dialogou com a igreja, desafiando-a a uma prática autêntica e comprometida. Ele contribuiu significativamente para a academia, oferecendo uma

⁵⁰³ *DBW 11*, p. 77.

⁵⁰⁴ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 56.

reflexão teológica profunda e fundamentada. E sua atuação na sociedade mostrou como a teologia pode ser aplicada no mundo real, inspirando ação e transformação social. O legado de Bonhoeffer continua a ser uma fonte de inspiração e desafio para todos que desejam fazer teologia pública.

Após a rememoração dos conceitos de esfera pública e de públicos teológicos, retornaremos ao pensamento de von Sinner, este que é mais específico, pois fala sobre o papel da teologia pública em si no espaço público. Segundo o autor:

Portanto, uma teologia pública que se pretenda refletir sobre a contribuição que as igrejas podem dar no espaço público, visando ao bem ou bem-estar comum, deve tanto incentivar essa contribuição entre as pessoas que tendem a ver o mundo como mal e a se enclausurar em suas igrejas como a comunidade dos que esperam a segunda vinda de Cristo quanto restringi-la entre as que desejam impor sua crença, seus valores, interesses corporativos e poder ao todo da sociedade.⁵⁰⁵

Esta reflexão enfatiza a importância de uma teologia pública que busque o bem comum e evite extremos polarizados. Por um lado, reconhece a necessidade de incentivar a participação das pessoas que tendem a ver o mundo como um lugar de maldade e se refugiam em suas igrejas, encorajando-as a se envolverem no espaço público e contribuírem para a transformação social. Por outro lado, destaca a importância de restringir a influência daqueles que buscam impor suas crenças, valores e interesses corporativos sobre a sociedade como um todo.

Essa abordagem equilibrada da teologia pública promove a participação ativa das igrejas na esfera pública, buscando o bem-estar coletivo e a justiça social, ao mesmo tempo em que evita a imposição de uma visão religiosa específica sobre a sociedade. Reconhece que as igrejas têm um papel importante a desempenhar, mas também enfatiza a necessidade de respeitar a diversidade de crenças e interesses presentes na sociedade.

Essa perspectiva desafia as igrejas a serem agentes de transformação e justiça em suas comunidades, ao mesmo tempo em que promove o diálogo ecumênico e a busca por consensos éticos no espaço público. Ao encontrar esse equilíbrio entre o

⁵⁰⁵ SINNER, R., *Teologia pública em debate: um olhar global*, p. 12.

engajamento ativo e a humildade, uma teologia pública pode ser um poderoso instrumento para promover a solidariedade, a inclusão e a busca por um bem comum compartilhado.

Dietrich Bonhoeffer desempenhou um papel político significativo durante sua vida, especialmente durante o período do regime nazista na Alemanha. Ele acreditava que a fé cristã não deveria ser limitada apenas à esfera pessoal, mas deveria se estender à esfera política e social. Bonhoeffer entendia que ser um cidadão engajado era uma parte essencial de sua responsabilidade como cristão.

Isto fica bem claro quando Bonhoeffer pede ajuda ao presidente do Conselho Ecumênico para a Vida e o Trabalho, bispo anglicano George Bell. Na ocasião, Bonhoeffer afirma que definitivamente é chegado o momento de um posicionamento definitivo do movimento ecumênico diante das injustiças da igreja do Reich.

O sínodo da Igreja Evangélica Alemã em Wuppertal-Barmen, 29 a 31 de maio de 1934, revelou-se decisiva para os meses que se seguiram. Em 22 de abril, uma reunião de líderes da oposição da igreja declarou que eles representavam a verdadeira Igreja na Alemanha, e em 29 de maio o primeiro sínodo confessional das Igrejas Prussianas lançaram as bases para o que se tornaria a Igreja Confessante. Isso foi seguido em 30-31 de maio por um sínodo nacional da igreja alemã, contavam com a presença de 139 representantes das vinte e seis igrejas regionais. Impulsionados por sua oposição ao extremismo dos cristãos alemães, esses delegados aprovaram por unanimidade a Declaração Teológica de Barmen.⁵⁰⁶

Nesse sentido, Bonhoeffer exerceu o duplo papel da teologia pública na sociedade, definido anteriormente por von Sinner. Primeiro, o papel de cidadão, que não se acovardou diante das ameaças de um Estado opressor, mas exerceu o seu papel de cristão engajado na luta por justiça e procurou ajuda ecumênica para lidar com a igreja do Reich. Segundo, exerceu o papel enquanto igreja, pois juntamente com outros companheiros que não aceitavam as condições malignas que o nazismo impunha à sociedade alemã, decidiram por formar a Igreja Confessante.

Bonhoeffer criticava veementemente o regime nazista e se opunha às suas políticas discriminatórias e opressivas. Ele participou ativamente da resistência contra

⁵⁰⁶ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 74. Tradução livre

o regime, envolvendo-se em atividades clandestinas e conspirações para derrubar Hitler. Sua coragem e compromisso com a justiça e a liberdade o levaram a assumir riscos significativos em sua luta contra a injustiça.

Além de suas atividades de resistência, Bonhoeffer também defendia a importância da participação política, responsável e ética. Ele acreditava que os cristãos tinham a responsabilidade de se envolverem na vida política, buscando a justiça, a paz e o bem comum. Bonhoeffer argumentava que os cristãos não deveriam se isolar da sociedade, mas sim influenciá-la positivamente através de sua participação ativa.

O papel político de Bonhoeffer é um exemplo inspirador de como a fé pode ser vivida e expressa no contexto político. Sua coragem, compromisso e convicção moral continuam a ser fonte de inspiração para muitos, demonstrando que os cristãos têm o potencial de serem agentes de mudança e transformação na sociedade. Sua vida e seu legado desafiam todos nós a considerar nosso papel como cidadãos engajados, buscando o caráter performático da teologia pública.

No tópico (3.2), em que tratamos o diálogo da fé com a política, a democracia e a justiça, identificamos que após analisarmos estes diálogos, podemos apontar princípios fundamentais para uma abordagem democrática e dialógica para a teologia pública brasileira. A pluralidade e o bem comum são princípios orientadores na construção de uma teologia pública voltada à cidadania. Porém, o fundamentalismo surge como um desafio complexo ao tentarmos conciliar fé e política no contexto brasileiro. É necessário estabelecer uma linguagem performática que seja compreensível por todos os atores políticos, facilitando a tradução da linguagem religiosa para uma linguagem acessível a todos. Essa busca por uma linguagem comum visa superar a falta de consenso e permitir um diálogo inclusivo e respeitoso.

Acreditamos que a ética da responsabilidade Bonhoefferiana pode trazer aos cristãos o entendimento de como dar objetividade à teologia pública. Segundo Bonhoeffer:

A esta vida, vivida em resposta à vida de Jesus Cristo (como o Sim e o Não à nossa vida), chamamos “responsabilidade”. Este conceito de responsabilidade denota a totalidade e a unidade da resposta à realidade que nos é dada em Jesus Cristo, em oposição às respostas parciais que poderíamos dar, por exemplo, a partir de considerações de utilidade, ou com referência a certos princípios. À

luz da vida que nos encontra em Jesus Cristo, tais respostas parciais não bastarão, mas apenas a resposta completa e única da nossa vida. A responsabilidade significa, portanto, arriscar a própria vida em sua totalidade, consciente de que sua atividade é uma questão de vida ou morte.⁵⁰⁷

Em resumo, a responsabilidade, para Bonhoeffer, é a resposta total e integral à vida de Jesus Cristo. Ela requer uma entrega completa e corajosa de nossa vida, conscientes de que essa resposta é uma questão vital. É uma chamada para viver de forma comprometida e arriscada, colocando nossa vida inteira nas mãos de Deus.

Quanto ao pensamento bonhoefferiano, concluímos que as contribuições da ética da responsabilidade de Dietrich Bonhoeffer à teologia pública brasileira abrem caminhos para uma reflexão teológica mais relevante e contextualizada. Ela nos inspira a colocar nossa fé em ação, a fazer a diferença em nossa sociedade e a buscar a construção de um mundo mais justo e compassivo. Que essa tese possa servir como um convite à reflexão e à prática, impulsionando o avanço da teologia pública brasileira em busca de uma sociedade mais ética, inclusiva e comprometida com a dignidade humana.

Quanto à sistematização da teologia da cidadania, trabalhada no tópico (3.3). Entendemos que apresentamos uma novidade acadêmica, mas também reconhecemos a limitação desta tese, pois trabalhamos apenas uma das três dimensões compreendidas, a saber: Ser (humanidade); Viver (espaço público); Servir (ética/responsabilidade). Entendemos que essas são as três dimensões de atuação da teologia da cidadania, e que todas culminam para o objetivo final que é o bem comum. Nesta tese, o enfoque foi sobre a ética/responsabilidade, em que buscamos contribuições nos pensamentos de Dietrich Bonhoeffer.

Sobre este tópico, concluímos que o bem comum em nossa percepção teológica é a intercessão do ser (que está para a humanidade); do viver (que está para o espaço público); e da ética/responsabilidade (que está para o servir). Também afirmamos que teologia da cidadania é teologia do bem comum. Para fazer teologia do bem comum é preciso passar por essas dimensões interdependentes do ser humano, as dimensões não são herméticas, mas são fluídas na maior parte do tempo, senão em todo tempo. O ser

⁵⁰⁷ *DBWE 6*, p. 254-255. Tradução livre

humano deve ser observado na complexidade das suas intersubjetividades e não compartimentado em partes insipientes.

Agora, faremos alguns apontamentos críticos à teologia pública brasileira, questões importantes e que merecem ser abordadas. Uma delas diz respeito à participação limitada de pesquisadoras mulheres nesse campo, nós sabemos que esse não é um problema exclusivamente brasileiro, infelizmente ocorre em todas as escolas de teologia pública apresentadas nesta tese. Embora tenhamos visto avanços significativos na inclusão e reconhecimento das mulheres na academia teológica, ainda há um desequilíbrio de gênero na produção e no protagonismo das vozes femininas na teologia pública brasileira. É necessário um esforço contínuo para promover a igualdade de gênero e garantir a participação plena das mulheres nesse campo.⁵⁰⁸

Outra crítica diz respeito à falta de capacidade orgânica da teologia pública brasileira. Enquanto a teologia da libertação demonstrou uma notável capacidade de mobilização e engajamento junto às comunidades e movimentos sociais, a teologia pública brasileira ainda carece de uma maior organicidade, ou seja, que a direção dos estímulos parta da sociedade para a acadêmica, e não da acadêmica para a sociedade. É necessário que a teologia pública ultrapasse as linhas acadêmicas e seja mais palatável à sociedade como um todo.

Uma crítica adicional é a pouca divisão metodológica clara e distintiva entre a teologia da libertação e a teologia pública nas obras analisadas nesta pesquisa. Embora ambas tenham como objetivo abordar questões sociais e políticas, há uma necessidade de uma maior delimitação conceitual e metodológica para que cada abordagem possa ser desenvolvida de forma mais autônoma e consistente. Isso permitiria uma maior clareza e aprofundamento no tratamento dos temas específicos abordados por cada uma dessas perspectivas teológicas.

Por fim, uma crítica pertinente é a falta de obras sistemáticas e densas sobre o método da teologia pública. Embora haja uma variedade de estudos e pesquisas sendo realizados nesse campo, ainda há uma carência de variedades de obras teológicas que ofereçam uma fundamentação sólida e aprofundada epistemologicamente da teologia

⁵⁰⁸ FOSTER, D., *Uma abordagem da teologia pública na África do Sul em diálogo crítico com influências selecionadas do Brasil, da Alemanha e dos Estados Unidos da América*, p. 131.

pública brasileira. A construção de uma teologia pública consistente e relevante requer um investimento maior na produção de obras que abordem de forma abrangente e aprofundada os fundamentos teóricos, as metodologias e as aplicações práticas dessa abordagem teológica.

Acreditamos que essas críticas servem de estímulo para o desenvolvimento de novas pesquisas na área e destacam desafios importantes que a teologia pública brasileira precisa enfrentar para se fortalecer e se desenvolver de forma mais abrangente e significativa. É necessário promover a diversidade e a inclusão de vozes femininas, fortalecer a relação orgânica com as demandas sociais, aprofundar a diferenciação metodológica em relação à teologia da libertação e investir na produção de obras sistemáticas e densas que consolidem essa área teológica como um campo de estudo e reflexão robusto.

Referências bibliográficas

ALVES, R. A., **O enigma da religião**. Campinas: Papyrus, 1988.

ALVES, R. A., **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979.

ALVES, R. A., Quase uma apresentação. In: **VVAA, de dentro do furação**: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação. São Paulo: CEDI/CLAI, p. 13-14, 1985.

ANPTECRE. **Congressos anteriores**. Disponível em: < <https://www.anptecre.org.br/pagina/congressos/congressos-anteriores-jqcH> >. Acesso em 10 out. 2022.

APPIAH, K. A., Patriotas cosmopolitas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 36, p. 1-18. 1998.

ARAÚJO, J. D., Memória da década de 1960. In: ROSA, W. P.; FILHO, J. A. (Orgs.). **Cristo e o processo revolucionário brasileiro**: a conferência do nordeste 50 anos depois 1962-2012. Rio de Janeiro: Mauad, p. 39-54, 2012.

AVRITZER, L., **A moralidade da democracia**. São Paulo/Belo Horizonte: Perspectiva/Editora UFMG, 1996.

BARREIRA, M. M., Uma proposta de redescrição neopragmática do religioso da “sociedade pós-secular”, p. 136. In: In: RIBEIRO, O. L.; ROSA, W. P. (Org.). **Religião e sociedade pós-secular**. Santo André: UNIDA, p. 135-148, 2014.

BARRETO Jr., R. C.; CAVALCANTE, R.; ROSA, W. P., **World chistianity as public religion**: cristianismo mundial como religião pública. Vitória: UNIDA, 2016.

BASTOS, C. L., **Esperança no futuro é paixão pelo presente**: homenagem a Jürgen Moltmann pela ocasião de seus 95 anos de vida. São Paulo: Recriar, 2022.

BEDFORD-STROHM, H., Teologia pública e responsabilidade política. **Estudos Teológicos**, v. 54, n. 1, p. 84-98, jan./jun. 2014.

BEAUCHAMP, Paul. **A lei de Deus**: de uma montanha à outra. Coleção Theologia Publica. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

BENHABIB, S., O outro generalizado e a outro concreto: a controvérsia Kohlberg Gilligan e a teoria feminista. In: BENHABIBI, S., **Feminismo como crítica da modernidade**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.

- BETHGE, E., **Dietrich Bonhoeffer**: a biography. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- BÍBLIA** de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.
- BICHEKS, A. Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff. **Cadernos Teologia Pública**. Ano 6, n. 48, p. 1-42, 2009.
- BOCK, C. G., Deslocamentos epistemológicos na teologia da libertação nos anos 1990. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. (Orgs.). **Teologia pública**: deslocamentos e teologia contemporânea. São Leopoldo: Sinodal/EST, p. 13-56. 2015, Vol. 5.
- BOFF, L., **A terra na palma da mão**: uma nova visão do planeta e da humanidade. Petrópolis: Vozes, 2016.
- BOFF, L.; BOFF, C., **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- BOFF, L., **Jesus Cristo libertador**: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1972.
- _____, Leonardo. O Profeta Gentileza. **Correio Popular**. 2013.
- BONHOEFFER, D., **A essência da igreja**. Trad. Daniel Sotelo. Goiânia: Cruz, 2017.
- _____, **A comunhão dos santos**: uma investigação dogmática sobre a sociologia da igreja. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2017.
- _____, **Barcelona, Berlin, New York**: 1928-1931. Minneapolis: Fortress Press, 2008. DBWE Vol. 10.
- _____, **Berlin**: 1932-1933. Minneapolis: Fortress Press, 2009. DBWE Vol. 12.
- _____, **Dietrich Bonhoeffer: Escritos Esenciales**. Trad. Ramón Alfonso Diez Aragón. Maliaño: Sal Terrae, 2001.
- _____, **Dietrich Bonhoeffer**: prédicas e alocações. Trad. Harald Malshitzky. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2007.
- _____, **Discipulado**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- _____, **Ecumenical, academic and pastoral work**: 1931-1932. Minneapolis: Fortress Press, 2012. DBWE Vol. 11.
- _____, **Ética**. São Leopoldo: Sinodal, 2015.
- _____, **Ethics**. Minneapolis: Fortress Press, 2008. DBWE Vol. 6.

_____. **Letters and Papers from prison.** Minneapolis: Fortress Press, 2010. DBWE Vol. 8.

_____. **Life together and prayerbook of the bible.** Minneapolis: Fortress Press, 2005. DBWE Vol. 5.

_____. **London: 1933-1935.** Minneapolis: Fortress Press, 2007. DBWE Vol. 13.

_____. **Nachfolge.** Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008.

_____. **Orando com os salmos:** inclui uma breve biografia. Trad. Martin Weingaetner. Curitiba: Esperança, 2017.

_____. **Quem é e quem foi Jesus.** Trad. Daniel Sotelo; João Guilherme. Goiânia: Cruz, 2017.

_____. **Resistência e submissão:** cartas e anotações escritas na prisão. Trad. Nélio Schneider. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

_____. **Tentação.** São Leopoldo: Sinodal, 2018.

_____. **Theological education at Finkenwalde:** 1935-1937. Minneapolis: Fortress Press, 2013. DBWE Vol. 14.

_____. **Theological education underground:** 1937-1940. Minneapolis: Fortress Press, 2012. DBWE Vol. 15.

_____. **Vida em comunhão.** São Leopoldo: Sinodal, 1997.

BUTTELLI, F. G. K., Rumo a uma teologia decolonial: uma análise comparativa sobre teologia e espaço público entre Brasil e África do Sul. In: BUTTELLI, F. G. K.; LE BRUYNS, C.; von SINNER, R. (Orgs.). **Teologia pública no Brasil e na África do Sul:** cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS. São Leopoldo: Sinodal/EST, p. 151-177. 2014. vol. 4.

BUTTELLI, F. G. K., Teologia e desenvolvimento: pensando em caminhos para a teologia pública no Brasil. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 25., 2012, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 958-969. 2012.

CALDAS, C. *Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil.* São Paulo: Garimpo, 2016.

_____. Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil. **Theologica Xaveriana**, v. 66, n. 182, p. 289-312, 2016.

_____. Religião e política em Dietrich Bonhoeffer. **Revista Inter-Legere**, v. 1, n. 17, p. 17-40, 2015.

CAMPOS, L. S.; SILVA, E. M.; BELLOTI, K. K., **Religião e sociedade na América Latina**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2010.

CARDITA, A., A teologia e o bem comum: esquisso de uma teologia pública. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 24., 2011, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 727-753, 2011.

CASTRO, C. P., **Por uma fé cidadã a dimensão pública da igreja**: fundamentos para uma pastoral da cidadania. São Paulo: Loyola, 2000.

CAVALCANTE, R., **Acidade e o gueto**: introdução a uma teologia pública protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

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

CAVALIERI, E., Abordagem fenomenológica da religião, In: RIBEIRO, O. L.; ROSA, W. P. (Org.). **Religião e sociedade pós-secular**. Santo André: UNIDA, 2014.

CHACON, D. R. A.; ALMEIDA, F. S., Quem é meu próximo?: compaixão e direitos humanos em leitura cristã. In: CHACON, D. R. A.; ALMEIDA, F. S., **Fé crista e direitos humanos**. São Paulo: Loyola, p. 27-42, 2021.

COSTA, S., **La política: el caso de Brasil. Metapolítica, vol La esfera pública y las mediaciones entre la cultura y. 3, n° 9**, México, 1999.

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 24., 2011, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 1977, 2011.

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 25., 2012, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 2798, 2012.

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 26., 2013, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 2146, 2013.

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 27., 2014, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 2747, 2014.

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 28., 2015, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 1690, 2015.

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 29., 2016, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 1305, 2016.

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 30., 2017, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 1592, 2017.

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 31., 2018, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 1725, 2018.

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 32., 2019, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 1449, 2019.

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 33., 2021, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 2102, 2021.

CUNHA, C. A. M., Epistemologia da teologia cristã: o lugar da teologia na sociedade, igreja e academia. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 25., 2012, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 943-957, 2012.

CUNHA, C. A. M., **Paul Tillich e a teologia pública brasileira**. São Paulo: Garimpo, 2016.

CUNHA, C. A. M., Reformando a teologia: provocações decoloniais. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 30., 2017, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 255-263, 2017.

CUNHA, C. A. M., Teologia de fronteira: diálogo entre pensamento complexo, método transdisciplinar e teologia pública. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 28., 2015, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 438-445, 2014.

CUNHA, C. A. M., Teologia pública e espiritualidade cristã. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 29., 2016, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 378-385, 2016.

CUNHA, M. N., Entre dúvidas e perplexidades: os evangélicos e a relação entre religião e política no atual contexto brasileiro. In: LELLIS, N. (Org.). **Religião e política à brasileira**: ensaios sobre trajetórias políticas de uma sociedade bravamente religiosa. São Paulo: Terceira via, p. 103-110, 2017.

CUNHA, M. N., Religião e política: ressonâncias do neoconservadorismo evangélico nas mídias brasileiras. **Perseu: História, Memória e Política**, n. 11, p. 155, 2016.

DIAS, Z. M., Cristo e o processo revolucionário brasileiro. In: ROSA, W. P.; FILHO, J. A. (Orgs.). **Cristo e o processo revolucionário brasileiro**: a conferência do nordeste 50 anos depois 1962-2012, Rio de Janeiro: Mauad, p. 55-74, 2012.

DREHER, M., A teologia e a origem da universidade. **Cadernos de Teologia Pública**, Ano 1, n. 3, p. 1-35, 2004.

DULCI, P. L., **Fé cristã e ação política**: a relevância pública da espiritualidade cristã. Viçosa: Ultimato, 2018.

DURKHEIM, É., **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DURÃES, J. S.; SOUZA, W., A pastoral da saúde como teologia pública no exercício da cidadania. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 25., 2012, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 907-926, 2012.

DUSSEL, E., **20 teses de política**. São Paulo: Expressão popular, 2007.

ESCOBAR, Samuel. **En busca de Cristo en América Latina**. Ediciones Kairós, 2020.

FILHO, J. B., ISAL e seu contexto. In: ROSA, W. P.; FILHO, J. A. (Orgs.). **Cristo e o processo revolucionário brasileiro: a conferência do nordeste 50 anos depois 1962-2012**, Rio de Janeiro: Mauad, p. 17-26, 2012.

FOSTER, D., Uma abordagem da teologia pública na África do Sul em diálogo crítico com influências selecionadas do Brasil, da Alemanha e dos Estados Unidos da América. In: von SINNER, R.; ULRICH, C. B.; FOSTER, D., **Teologia pública no Brasil e na África do Sul: um diálogo teológico-político**. São Leopoldo: EST/Sinodal, p. 107-133, 2020. vol. 8.

GIBELLINI, R., **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2012.

GONDIM, R., **Missão integral: em busca de uma identidade evangélica**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

GONÇALVES, A. S., **Jürgen Moltmann e a teologia pública no Brasil**. São Paulo: Garimpo, 2017.

GONÇALVES, A., Teologia Pública: entre a construção e a possibilidade prática de um discurso. **Ciberteologia–Revista de Teologia & Cultura**, n. 38, p. 63-76. 2012.

GUELMAN, L., **Brasil, tempo de gentileza**. Rio de Janeiro: Instituto Joãozinho Trinta, 2000.

GUTIÉRREZ, G., **Teologia da libertação: perspectivas**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HABERMAS, J.; RATZINGER, J. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. São Paulo: Ideias e letras, 2007.

HABERMAS, J., **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, vol. 2, 2003.

_____, **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____, **Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia**. São Paulo: Editora UNESP, 2022.

_____. **Fé e saber**. São Paulo: UNESP, 2001.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011.

HAMMES, E. J., Conceito e missão da teologia em Karl Rahner. **Cadernos Teologia Pública**. Ano 1, n. 5, p. 1-35, 2004.

HAMMES, E.; PASSOS, J. D.; FELLER, V., Teologiano espaço público e no mundo contemporâneo. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 24., 2011, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 706-786, 2011.

HAMMES, E.; PASSOS, J. D.; FELLER, V., Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo. CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 25., 2012, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 906-1001, 2012.

HAMMES, E.; FELLER, V., Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo. CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 26., 2013, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 2146, 2013.

HUBER, W., Ethics of responsibility in a theological perspective. **Stellenbosch Theological Journal**, v. 6, n. 1, p. 185-206, 2020.

IECLB. **A declaração de Barmen**. Disponível em: <<https://www.luteranos.com.br/textos/a-declaracao-teologica-de-barmen>>. Acesso em: 20 de nov. 2022.

IHU. **Gênese, missão e rotas**. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/sobre-o-ihu/genese-missao-e-rotas>>. Acesso em: 11 out. 2022.

IHU. **Teologia pública**: seus espaços e seu papel. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/14220-teologia-publica-seus-espacos-e-seu-papel-entrevista-especial-com-rudolf-von-sinner>>. Acesso em: 25 abr. 2019.

JACOBSEN, E., **A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública**: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública. São Leopoldo, 2011. 150 f. Dissertação. Escola Superior de Teologia.

_____. Educar para a esfera pública: inferências político-pedagógicas para a dialogicidade da teologia. **Protestantismo em Revista**, v. 20, p. 71-79, 2009.

_____. Modelos de teologia Pública. In: CAVALCANTE, R.; von SINNER, R. (Orgs.). **Teologia Pública em debate**. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2011.

_____, et al. (Orgs.). **Public Theology in Brazil: Social and Cultural Challenges**. Münster: LIT Verlag, 2013.

_____. **Teologia e teoria política:** aproximações críticas entre correntes da teologia contemporânea e o pensamento político de Jürgen Habermas. São Leopoldo, 2015. 326p. Tese. Faculdades EST.

_____. et al (Orgs.). **Teologia pública:** desafios sociais e culturais. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012.

_____. **Entre o universal e o meu quintal:** o conceito deslocamento e sua aplicação à teologia. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. (Orgs.). *Teologia pública:* deslocamentos e teologia contemporânea. São Leopoldo: Sinodal/EST, p. 67-75, 2015. Vol. 5.

JACOBSEN, E.; von SINNER, R.; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). **Teologia pública:** desafios éticos e teológicos. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. Vol. 3.

JACOBSEN, E.; GMAINER-PRANZL, F. (Orgs.). **Teologia pública:** deslocamentos da teologia contemporânea. 1. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

JEREMIAS, J., **As parábolas de Jesus.** São Paulo: Paulus, 2007.

JONAS, H., **O princípio responsabilidade:** ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2006.

JUNGES, J. R., Transformações recentes e perspectivas de futuro para a ética teológica. **Cadernos Teologia Pública.** Ano 1, n 7, p. 1-28, 2004.

JUNIOR, M. R. de M., Estado democrático de direito, religião e esfera pública. In: CONGRESSO NACIONAL DA ANPTRE, 4., 2013, Pernambuco. **Anais...** Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, p. 1209-1224/2013.

JÚNIOR, F. de A., Teologalidade das resistências e lutas populares. **Cadernos Teologia Pública.** Ano, 14, número 126, vol. 14, p. 1-32, 2017.

KARL, H., **Christian faith and natural Science.** Massachusetts: Harper Brothers, 2006.

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

KOOPMAN, N., Igrejas e os discursos públicos na África do Sul democrática. In: CAVALVANTE, R.; von SINNER, R., **Teologia pública em debate.** São Leopoldo: EST/Sinodal, vol. 1. p. 73-84, 2011.

KOOPMAN, N., Cidadania na África do Sul hoje: algumas percepções a partir da eclesiologia cristã. In: von SINNER, R. et al (Orgs.). **Teologia pública no Brasil e na África do Sul:** cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS. São Leopoldo: Sinodal, 2014. Vol. 4.

KRUSE, M., O fracasso protestante. **Protestantismo em Revista**, v. 42, p. 64-85, 2016.

KUZMA, C. A., A esperança cristã na teologia da esperança: 45 anos da teologia da esperança de Jürgen Moltmann sua história, seu caminho, sua esperança. **Pistis Prax**, v.1, n. 2, p. 443-467, jul/dez. 2009.

_____, A teologia no universo científico e sua especificidade epistemológica. In: SOARES, A. M. L.; PASSOS, J. D. (Orgs.). **Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica**. São Paulo: Paulinas, p. 231-247, 2011.

_____, A urgência de uma teologia política: crítica e desafios para o atual contexto brasileiro. **Revista de cultura teológica**, ano 28, n. 96, p. 63-89 p. 85, mai/ago, 2020.

_____, Por uma esperança responsável: interpelações éticas e teológicas para uma nova práxis. **Pistis & Práxis**. Curitiba, v. 10, n. 2, 290-307, maio/ago. 2018.

_____. **O futuro de Deus na missão da esperança cristã: um estudo da escatologia na Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann em aproximação com a Teologia Latino-Americana da Libertação** no contexto atual. Rio de Janeiro, 2012. 259 f. Tese. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

_____. O teólogo Jürgen Moltmann e o seu caminhar teológico realizado na esperança. **Atualidade Teológica**, ano 17, n. 43, p. 15-38, abril, 2012.

_____. et al., Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo. CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 30., 2017, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 221, 2017.

_____. et al., Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 31., 2018, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 245, 2018.

_____. et al., Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 32., 2019, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 295, 2019.

LAGES, B. S., **Laicidade à brasileira: o monopólio religioso no militarismo brasileiro**. São Paulo: Recriar, 2018.

LE BRUYNS, C., O renascimento da teologia do *kairos* e suas implicações para a teologia pública e a cidadania na África do Sul. In: BUTELLI, F. G. K.; LE BRUYNS, C.; von SINNER, R. (Orgs.). **Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS**. São Leopoldo: Sinodal/EST, p. 47-73, 2014.

LE BRUYNS, C., Responsabilidade libertadora para a transformação moral?: sobre o papel dos movimentos sociais e suas implicações para a teologia pública na África do

Sul. In: CAVALVANTE, R.; von SINNER, R., **Teologia pública em debate**. São Leopoldo: EST/Sinodal, vol. 1. p. 85-105, 2011.

LEFORT, C., **Pensando o político**: ensaios sobre a democracia, revolução e liberdade. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

LEMOS, C. F.; OLIVEIRA, A. M., Gamearte: a relação jogo/arte e o espaço da mídia no sistema. In: **V simpósio internacional de inovação em mídias interativas**. Goiás: UFG, p. 248-256, 2018.

LÉVINAS, E., **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

_____, **Difficile Liberté**: essai sur le jadauisme. Paris: Albin Michel, 1976.

_____, **Éthique et infinit**. Paris: Arthème Fayard; Radio-France, 1982.

_____, **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições70, 2008.

LOPES, T. de F., A sociedade como locus teológico: uma aproximação ao pensamento de David Tracy na primeira parte de sua obra: a imaginação analógica. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 24., 2011, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 754-764., 2011.

LOPES, T. de F., Falar de deus como harmonia sobrenatural: um diálogo entre David Tracy e Simone Weil. **Perspectiva Teológica**, v. 52, p. 187-209, 2020.

LOPES, T. de F. Perspectivas hermenêuticas de uma teologia pública dos clássicos cristãos: uma leitura da obra a imaginação analógica de David Tracy. **Davar Polissêmica**, v. 5, n. 1, 2016.

LOPES, T. de F., Reavaliação da concepção de Deus a partir da hermenêutica pública de Jürgen Moltmann. **Davar Polissêmica**, v.2 p. 21-42, 2011.

LOSEKANN, C., A esfera pública habermasiana, seus principais críticos e as possibilidades do uso deste conceito no contexto brasileiro. **Pensamento plural**, Pelotas, v. 4, p. 37-57, 2009.

LUCHI, J. P., O lugar das religiões numa sociedade pós-secular: discussão da perspectiva de J. Habermas, In: RIBEIRO, O. L.; ROSA, W. P. (Org.). **Religião e sociedade pós-secular**. Santo André: UNIDA, 2014.

MAJEWSKI, R. G., Teologia pentecostal e espaço público. In: JACOBSEN, E.; von SINNER, R.; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). **Teologia pública**: desafios éticos e teológicos. São Leopoldo: Sinodal/EST, p. 203-226, 2012.

MARAI, W.; JOHANN, C., The Reitz vídeo: inviting outrage and/or pity?. **Communitas**, v. 14, p. 27-42, 2009.

MARTY, M. E., Reinhold Niebuhr: public theology and the american experience. **The Journal of Religion**, v. 54, n. 4, 1974, p. 332-359.

MELO, M. I. A. A. et al., Teologia pública em relação com a saúde e os cuidados paliativos. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 30., 2017, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 264-270, 2017.

MENDES, A. da S., Jürgen Moltmann e os desafios de uma teologia pública no Brasil. **Revista Contemplação**, n. 26, p. 173-187, 2021.

MENESES, F. R., O Tratado de Versalhes (1919). **JANUS 2008**, p. 1-7, 2008.

METZ, J. B., **Memória passionis**: una evocaión provocadora en una sociedad pluralista, Milanõ: Sal Terrae, 2007.

MILSTEIN, W., **Dietrich Bonhoeffer**: vida e pensamento. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

MOLTMANN, J., **A vinda de Deus**: escatologia cristã. Coleção Theologia Publica. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

_____, **Experiências de reflexão teológica**: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

_____, **O Deus crucificado**: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2011.

_____, **O Espírito da vida**: uma pneumatologia integral. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

_____, *Political Theology and Theology of Liberation*. In: RIEGER, J., *Liberating the Future: God, Mammon and Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

_____, **Teologia da esperança**: estudo sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MORI, G. de., Um balanço dos 'públicos' da teologia no atual contexto brasileiro. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 33., 2011, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 1140-1148, 2019.

NEUTZLING, I. (Ed.). Teologia pública. **Cadernos IHU em formação**. Ano 2, n. 8, p. 1-134, 2006.

NEUTZLING, I., **A teologia na universidade contemporânea**. Coleção Theologia Publica. São Leopoldo: UNISINOS, 2005.

NIEBUHR, R., **The children of light and the children of darkness**: a vindication of democracy and a critique of its traditional defense. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

OLVERA, A. J. (org.), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina*. México, *Xalapa/Fondo de Cultura Económica/Universidad Veracruzana*, 2003.

PADILLA, C. R., **Missão integral**: o reino de Deus e a igreja. Viçosa: Ultimato, 2014.

PANOTTO, N., *Religión e incidencia política*: esbozos de una teología pública para América Latina. In: von SINNER, R.; PANOTTO, N. (Orgs.). **Teología pública**: um debate a partir da América Latina, p. 11-18, 2016.

PASSOS, J. D., Teologia e profissão; considerações gerais sobre a institucionalização de uma área de conhecimento. In: SOARES, A. M. L.; PASSOS, J. D. (Orgs.). **Teologia pública**: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica. São Paulo: Paulinas, p. 103-121, 2011.

PEREIRA, G. L., Dietrich Bonhoeffer: uma inspiração para a práxis política e social da Igreja. **Atualidade Teológica**, v. 24, n. 66, p. 621-640, 2020.

PERUZZO, T. M. R. D., **O desenvolvimento do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer**: a ética da responsabilidade num mundo tornado adulto. Rio Grande do Sul, 2010. 120 f. Dissertação. Pontifícia Universidade Católica do Rio grande do Sul.

PILLAY, M. N., Igreja, gênero e Aids: o que há de errado com o patriarcado? In: von SINNER, R. et al (Orgs.). **Teologia pública no Brasil e na África do Sul**: cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS. São Leopoldo: Sinodal, Vol. 4. p. 273-286, 2014.

RASMUSSEN, L., The ethics of responsible action. In: GRUCH, J. W. (Ed.). **The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer**. New Jersey: Cambridge University Press, p. 206-225, 1999.

RAWLS, J., **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

RIBEIRO, R. J., **A democracia**. São Paulo: Folha, 2001.

ROCHA, O. S. X., Teologia pública e diálogos contemporâneos: contribuição metodológica em David Tracy. **Brazilian Journal of Development**, v. 6, n. 12, p. 101860-101866, 2020.

ROCHA, A., **Tradição profética e teologia pública**: gentileza como denúncia do capitalismo. São Paulo: Garimpo, 2017.

ROSA, L. C. D., **Economia para a vida**: a rebelião dos limites e o itinerário teológico para uma economia solidária. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2016. Vol. 6.

ROSA, W. P., No fio da navalha: evangélicos e a ditadura militar. In: SANTOS, F. A. S.; GONÇALVES, J. M.; RIBEIRO, O. L. (Orgs.). **Ciências das religiões aplicadas**: interfaces de uma ciência-profissão, p. 13-38, 2014.

ROSA, W. P. A igreja evangélica brasileira dos últimos 50 anos (1962-2012). In: ROSA, W. P.; FILHO, J. A. (Orgs.). **Cristo e o processo revolucionário brasileiro: a conferência do nordeste 50 anos depois 1962-2012**, Rio de Janeiro: Mauad, p. 87-110, 2012.

ROSA, L. C. D., Teologia pública e práxis pastoral: considerações em vista de uma pastoral pública. **Cadernos Teologia Pública**. Ano 18, n. 144, vol. 17, p. 1-39, 2020.

ROSSI, A. L., A contribuição da religião no espaço público na encíclica Fratelli Tutti. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 33., 2011, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 1053-1059, 2019.

SCANNONE, J. C., A Ética social do Papa Francisco: o evangelho da misericórdia segundo o espírito de discernimento. **Cadernos Teologia Pública**. Ano 15, n. 135, vol. 15, p. 1-24, 2008.

SCHUBERT, J., **Willem Adolph Visser't Hooft (1900-1985): Ökumene und Europa**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.

SEN, A., **Sobre ética e economia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SENGER, D., Direitos humanos e laicidade. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 27., 2014, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-MINAS, p. 512-525, 2014.

SELL, W.; CALDAS, R., Vocação política da igreja em tempos sombrios: denúncia de Dietrich Bonhoeffer ao messianismo político. **Protestantismo em Revista**, v. 46, n. 01, p. 50-63, 2020.

SINNER, R., A presença das religiões no espaço público? uma análise crítica. **Revista Confluências Culturais**, v. 2, p. 9-23, 2013.

SINNER, R., Cidadania no Brasil: teoria, prática e teologia. In: BUTTELLI, F. G. K.; LE BRUYNS, C.; von SINNER, R., *Teologia pública no Brasil: cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014, p. 13-46.

SINNER, R., **Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas**. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____, **Teologia pública num Estado laico: ensaios e análises**. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2018, vol. 7.

_____; WESTPHAL, E. R., *Lethal Violence, the Lack of Resonance and the Challenge of Forgiveness in Brazil*. **International Journal of Public Theology**, v. 12, p. 38-55, 2018.

_____; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). **Teologia pública: desafios sociais e culturais**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, vol. 2.

_____. Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço. In: JACOBSEN, E.; von SINNER, R.; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). **Teologia pública: desafios éticos e teológicos**. São Leopoldo: Sinodal/EST, vol. 3, p. 13-38, 2012.

_____. Teologia pública: novas abordagens numa perspectiva global. **Numen**, v. 13, n. 1, p. 325-357, 2011.

_____. *La Teología pública una perspectiva global*. **Vida y Pensamiento**, v. 34, p. 9-44, 2014.

_____. *Review of world christianity as public religion*. In: CAVALVANTE, R. et al. (Ed.). *Review of*. Minneapolis: *Fortress Press*, 2017. **Journal of World Christianity**, v. 9, p. 122-123, 2019.

_____. Teologia pública: um olhar global. In: von SINNER, R.; CAVALCANTE, R. (Orgs.), **Teologia pública em debate**. São Leopoldo: Sinodal, 2011. Vol. 1.

_____. **Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço**. v. 44, n. 122, 2012.

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

SINGER, P., **Vida ética**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

SMIT, D., Notions of the public and doing theology. **International Journal of Public Theology**, v. 1, n. 3, p. 431-454, 2007.

SOARES, A. M. L.; PASSOS, J. D., *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011.

SOBRINO, J., Centralidad del reino de Dios em la liberación. In: ELLACURIA, I.; SOBRINO, J., **Mysterium Liberationes: conceptos fundamentales de la teología de la liberación**. San Salvador: UCA, 2006, p. 467-510.

_____. **Espiritualidade da Libertação: estrutura e conteúdos**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. **Jesus the liberator: a historical theological reading of Jesus of Nazareth**. A&C Black, 1994.

SOTER. **Quem somos**. Disponível em: <<https://www.soter.org.br/quem-somos-17/quem-somos-17>>. Acesso em: 12 out. 2022.

STACKHOUSE, M., *Civil religion, political theology and public theology: what's the difference*. **Political Theology**, n. 3, p. 275-293, 2004.

STACKHOUSE, M., *Public theology and ethical judgment*. **Theology Today**, v. 54, p. 165-167, 1996.

SUNG, J. M., Cristianismo como religião pública, pluralismo e diálogo. In: BARRETO Jr., R. C.; CAVALCANTE, R.; ROSA, W. P., **World chistianity as public religion**. Vitória: UNIDA, p. 171-186, 2016.

TAYLOR, C., **The Ethic of Authenticity**. Harvard: University Press Cambridge, 1992.

TIETZ, C., **Theologian of resistance: the life and thought of Dietrich Bonhoeffer**. Minneapolis: Fortress Press, 2016.

TOCHTROP, Leonardo. **Dicionário alemão-português**, 1943.

THOMPSON, J., **Ideology and modern culture**. Cambridge, Polity Press, 1990.

TRACY, D., **A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo**. Coleção Theologia Publica. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.

TRACY, D., A teologia da esfera pública: três tipos de discurso público. **Perspectiva teológica**, ano 44, n. 122. P. 29-51, jan/abr, 2012.

TSHAKA, R., Cidadania na África do Sul e democracia hoje? In: BUTTELLI, F. G. K; LE BRUYNS, C.; von SINNER, R., **Teologia pública no Brasil e na África do Sul**. São Leopoldo: EST/Sinodal. Vol. 4. p. 93-117, 2014.

VAN REENEN, D.; VAN DER MERWE, J. C., **Trasnformation and legitimation in post-apartheid universities: reaging discourses from 'Reitz'**. UJ Press, 2016.

YONG, A., Renovação do espaço público: Pentecostalismo e missão em perspectiva política. **Cadernos Teologia Pública**. Ano 14, número 120, vol. 13, p. 1-21, 2017.

YOUNG, I. M., **Responsibility for Justice**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

ZABATIERO, J. P. T., O público em “teologia pública”. **Estudos Teológicos**, v. 53, n. 1, p. 74-88, 2013.

ZABATIERO, J. P. T., **Para uma teologia pública**. São Paulo: Fonte editorial/UNIDA, 2012.

ZEFERINO, J., Hermenêutica e Teologia Pública: elementos para a construção do discurso teológico em interlocução com os clássicos desde a Literatura a partir de David Tracy. **Teoliterária**, v. 8, n. 15, p. 154-192, 2018.

_____.; von SINNER, R., O humanismo cristão de Dietrich Bonhoeffer: Contribuições para uma epistemologia teológica. **Teologia em Questão**, n. 37, p. 37-63, 2020.

_____., **Karl Barth e teologia pública: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e *res publica* no horizonte da teologia da cidadania**. Curitiba, 2018. 312 f. Tese. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

