

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

JEFFERSON ZEFERINO

**KARL BARTH E TEOLOGIA PÚBLICA: CONTRIBUIÇÕES AO DISCURSO
TEOLÓGICO PÚBLICO NA RELAÇÃO ENTRE CLÁSSICOS TEOLÓGICOS E *RES
PÚBLICA* NO HORIZONTE DA TEOLOGIA DA CIDADANIA**

CURITIBA

2018

JEFFERSON ZEFERINO

**KARL BARTH E TEOLOGIA PÚBLICA: CONTRIBUIÇÕES AO DISCURSO
TEOLÓGICO PÚBLICO NA RELAÇÃO ENTRE CLÁSSICOS TEOLÓGICOS E *RES
PUBLICA* NO HORIZONTE DA TEOLOGIA DA CIDADANIA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia. Área de concentração: Teologia Sistemática e Pastoral, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas

CURITIBA

2018

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB-9/1636

Z43k
2018

Zeferino, Jefferson
Karl Barth e teologia pública : contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e res pública no horizonte da teologia da cidadania / Jefferson Zeferino ; orientador, Alex Vicentim Villas Boas. -- 2018
310 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2018.
Bibliografia: f. 268-310

1. Teologia pública. 2. Cidadania. 3. Hermenêutica (Religião). 4. Ética. 5. Pluralismo religioso. 6. Barth, Karl, 1886-1968. I. Villas Boas, Alex. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 230.01

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE Nº. 19
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE
JEFFERSON ZEFERINO

Ao primeiro dia, do mês de agosto de dois mil e dezoito, às quatorze horas reuniu-se na sala de Defesa - Segundo andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a banca examinadora constituída pelos professores: Alex Vicentim Villas Boas, Márcio Luiz Fernandes, Marcial Maçaneiro, Ronaldo Cavalcante e Rudolf Eduard Von Sinner, para examinar a tese do candidato Jefferson Zeferino, ingressante no Programa de Pós-graduação em Teologia - Doutorado, no segundo semestre de dois mil e quinze. Linha de pesquisa: Teologia, Evangelização e Diversidade Religiosa. O doutorando apresentou a Tese intitulada: "KARL BARTH E TEOLOGIA PÚBLICA: CONTRIBUIÇÕES AO DISCURSO TEOLÓGICO PÚBLICO NA RELAÇÃO ENTRE CLÁSSICOS TEOLÓGICOS E *RES PUBLICA* NO HORIZONTE DA TEOLOGIA DA CIDADANIA". O Candidato fez uma exposição sumária da Tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, o candidato foi Aprovado com Louvor pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 17 h 28 min. Para Constar, lavrou-se presente Ata, que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

Observações: A BANCA RECOMENDA PARA PUBLICAÇÃO.

Os avaliadores Prof. Dr. Rudolf Von Sinner e Prof. Dr. Ronaldo Cavalcante tiveram participação na banca de defesa de tese por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos.

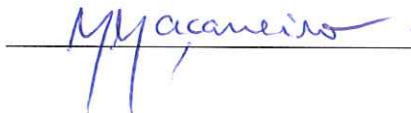
Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas
Presidente/Orientador



Prof. Dr. Márcio Luiz Fernandes
Convidado Interno



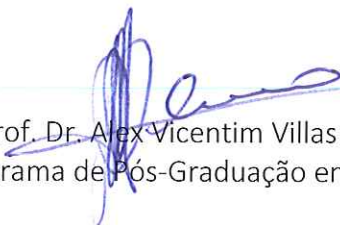
Prof. Dr. Marcial Maçaneiro
Convidado Interno



Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner - participação por videoconferência - parecer anexo a esta ata
Convidado Externo

Prof. Dr. Ronaldo Cavalcante - participação por videoconferência - parecer anexo a esta ata
Convidado Externo

Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia - Stricto Sensu



À minha querida esposa.

AGRADECIMENTOS

Desde o ingresso no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, muito aconteceu para que se produzisse esta tese como resultado. Sempre correndo o risco de esquecer alguém que teve sua importância nomeio com gratidão a própria PUCPR por ter me acolhido, em especial o PPGT, cujo coordenador quando do período de meu ingresso, Agenor Brighenti, teve um papel importante, tanto pelas aulas ministradas, quanto pelas conversas, como também pelo apoio enquanto de sua coordenação quando da promoção de nível do mestrado para o doutorado, também como um dos membros daquela banca. Neste contexto, o orientador no mestrado em parte do doutorado, Clodovis Boff, mostrou-se uma inspiração intelectual e espiritual, transformou-se em amigo, apoiou e continua me apoiando por meio de sua sabedoria e destreza acadêmica, mesmo à distância. Marcio Luiz Fernandes, como leitor da presente pesquisa e como alguém que mediou a presença de Lubomir Zâk na banca de promoção de nível, a Lubomir também cabe meu agradecimento pelo interesse e qualificação da pesquisa. Marcial Maçaneiro, presente na banca de mestrado, bem como na atual, tem qualificado a pesquisa e sido interlocutor sempre profundo, por meio de sua inteligência enciclopédica. O atual coordenador do PPGT, também orientador e professor, Alex Villas Boas, demonstrou-se uma grata surpresa quando de sua incorporação no Programa, auxiliando-me a refinar meu pensamento, além de acreditar em minhas potencialidades ao me integrar tanto a equipe editorial *Revista Brasileira de Literaturas e Teologias (Teoliterária)*, quanto à equipe de organização do Congresso da SOTER de 2017 e também do atual. A Rudolf von Sinner e Ronaldo Cavalcante pelas preciosas colocações no exame de qualificação, bem como pelas conversas em congressos e simpósios da área. Aos demais professores do PPGT e também da Faculdade Luterana de Teologia onde me graduei, por terem contribuído de modo fundamental para que eu pudesse me tornar um teólogo. Aos colegas e amigos da caminhada teológica. A CAPES pelo apoio desde o início do mestrado. A Morgana Zimmermann, minha esposa, que me suportou em todos esses momentos.

“Humanity, the characteristic and essential mode of man’s being, is in its root fellow-humanity. Humanity which is not fellow-humanity is inhumanity”.

“Humanidade, modo característico e essencial do ser humano, é em sua raiz co-humanidade. Humanidade que não é co-humanidade é inumanidade” (tradução nossa).

(BARTH, 1978, p. 117)

RESUMO

A presente pesquisa intitulada *Karl Barth e Teologia Pública: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e res publica no horizonte da teologia da cidadania* ocupa-se da relevância da fala teológica no espaço público da academia e da sociedade diante de um cenário de questionamento da cidadania acadêmica teológica, de seu discurso, bem como das crises sociais e políticas da sociedade. Deste modo, pensa-se a teologia pública como possível contribuição a estas realidades, com um recorte específico na teologia da cidadania em relação dialógica com a ética barthiana. Por meio de uma pesquisa bibliográfica, portanto, percebe-se: 1. a teologia pública em sua polissemia conceitual (mapeamento). Estabelece-se a necessidade de uma fala teológica que atenda a critérios públicos de argumentação. Desenvolve-se a noção de clássicos como via de acesso aos clássicos teológicos, estes dois últimos a partir de Tracy; 2. investiga-se a teologia da cidadania em suas variadas formulações, identificado como temas referenciais a *existência cidadã, vida cidadã, perseverança cidadã, serviço cidadão, a existência cidadã cristã* informados por aspectos como alteridade, heterotopia, dignidade humana, confiança, convivência, liberdade; 3. A ética barthiana é tratada por meio de uma visão panorâmica da vida e teologia de Barth. Pelo estado da arte das pesquisas sobre Barth e teologia pública. Pela investigação da ética barthiana, em especial em sua *Kirchliche Dogmatik*, resultando nas noções de graça e co-humanidade como elementos fundantes; 4. Como modo de sintetizar as relações entre teologia da cidadania e ética barthiana propõe-se uma pedagogia da graça com enfoque na cidadania desenvolvida por meio da relação barthiana *criatividade-reconciliação-esperança*, traduzida no formato de três movimentos pedagógicos: pedagogia da criatividade (pedagogia dos clássicos), pedagogia da reconciliação (pedagogia da dignidade humana), pedagogia da esperança (pedagogia da co-humanidade). Com isso, afirma-se a teologia barthiana em sua centralidade da graça e em linguagem pública como contributo fontal para a teologia da cidadania como teologia pública diante do contexto acadêmico e social.

Palavras-chave: Karl Barth. Teologia Pública. Teologia da Cidadania. Hermenêutica teológica. Ética.

ABSTRACT

The current research entitled *Karl Barth and Public Theology: contributions to public theological speech in relation to theological classics and res publica on the horizon of citizenship theology* works on the relevance of theological speech in the public space of academia and society in the face of the questioning regarding Theology role in academia and social political crisis. Thereby, public theology arises as possible contribution to this scenario with a specific delimitation on citizenship theology in dialogical relation with Barthian ethics. Therefore, through a bibliographical research it is set that: 1. Public theology on its conceptual polysemy (mapping). The work establishes the necessity of a public theological speech based on public argumentation criteria, and the notion of theological classics as access way (these last two are drawn from Tracy); 2. The work investigates citizenship theology on its various forms, identifying as referential topics *citizen existence; citizen life; citizen perseverance; citizen service; Christian citizen existence* informed by aspects as alterity, heterotopy, human dignity, confidence, conviviality, freedom; 3. Barthian ethics is wrought based on a panoramic view regarding his life and theology. Through the relation of Barth and public theology *status quaestionis* and Barthian ethics inquiry especially in the *Kirchliche Dogmatik*, the work comprehends grace and fellow-humanity as foundational elements; 4. To synthesize citizenship theology in relation to Barthian ethics the work proposes a pedagogy of grace focused on citizenship developed by the Barthian relation of *creativity-reconciliation-hope* which is translated in three pedagogical movements: pedagogy of creativity (pedagogy of classics), pedagogy of reconciliation (pedagogy of human dignity), pedagogy of hope (pedagogy of fellow-humanity). This way, Barthian theology is affirmed in its centrality of grace in a public speech as fountain contribution to the theology of citizenship as public theology regarding social and academical contexts.

Keywords: Karl Barth. Public Theology. Theology of Citizenship. Theological hermeneutics. Ethics.

LISTA DE TABELAS

| | |
|---|-----|
| Tabela 1 - Publicações em teologia pública no Brasil: relação de temas por grupos temáticos | 33 |
| Tabela 2 - 4 tipos de teologia pública no Brasil: com base em R. von Sinner | 44 |
| Tabela 3 - Principais características dos modelos de teologia pública de Eneida Jacobsen | 46 |
| Tabela 4 (figura) - Imagem pericorética de um método para a teologia pública..... | 69 |
| Tabela 5 - A teologia da cidadania no Brasil: uma sistematização | 218 |
| Tabela 6 - Contribuições a teologia da cidadania como teologia pública | 231 |
| Tabela 7 - Por uma pedagogia da graça com enfoque na cidadania..... | 254 |

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|-------|---|
| KD | Kirchliche Dogmatik |
| ICAR | Igreja Católica Apostólica Romana |
| AD | Assembleias de Deus |
| IECLB | Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil |
| TdL | Teologia da Libertação |
| AT | Antigo Testamento |
| NT | Novo Testamento |
| p. | Página |
| PUCPR | Pontifícia Universidade Católica do Paraná |
| PPGT | Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR |
| Org. | Organizador |
| Orgs. | Organizadores |

SUMÁRIO

| | | |
|--------------|--|-----------|
| 1 | INTRODUÇÃO..... | 13 |
| 2 | TEOLOGIA PÚBLICA NO BRASIL: UMA APROXIMAÇÃO | 18 |
| 2.1 | TEOLOGIA PÚBLICA NO BRASIL: UM MAPEAMENTO | 18 |
| 2.1.1 | Catologação por grupos temáticos | 19 |
| 2.1.2 | As publicações sobre teologia pública no Brasil: uma síntese | 32 |
| 2.2 | MAPEAMENTOS SOBRE TEOLOGIA PÚBLICA NO BRASIL..... | 34 |
| 2.2.1 | Mapeamentos: uma análise..... | 34 |
| 2.2.1.1 | Visões panorâmicas e prospectivas acerca da teologia pública em relação com o contexto brasileiro: contribuições de Rudolf von Sinner..... | 36 |
| 2.2.1.2 | Modelos de teologia pública: a contribuição de Eneida Jacobsen..... | 45 |
| 2.2.1.3 | Um panorama sobre a teologia pública no Brasil – a contribuição de Carlos Caldas | 47 |
| 2.2.2 | Mapeamentos: síntese do estado da arte da pesquisa em teologia pública no Brasil | 49 |
| 2.3 | DISCURSO TEOLÓGICO NO ESPAÇO PÚBLICO | 52 |
| 2.3.1 | Aspectos introdutórios..... | 53 |
| 2.3.2 | Os públicos da teologia..... | 54 |
| 2.3.3 | As disciplinas teológicas | 56 |
| 2.3.4 | Constantes da fala teológica..... | 59 |
| 2.3.5 | Os clássicos | 61 |
| 2.3.6 | Considerações sintéticas | 64 |
| 2.4 | SÍNTESE PROSPECTIVA | 64 |
| 3 | A TEOLOGIA DA CIDADANIA NO CONTEXTO BRASILEIRO: | |
| | POSSIBILIDADES E LIMITES..... | 71 |
| 3.1 | A TEOLOGIA DA CIDADANIA EM RUDOLF VON SINNER..... | 71 |
| 3.1.1 | <i>The Churches and Democracy in Brazil: uma apresentação sumária</i> | 71 |
| 3.1.2 | Cidadania e democracia no contexto brasileiro | 74 |
| 3.1.3 | A atuação pública das igrejas no horizonte da democracia..... | 78 |
| 3.1.4 | Elementos para uma teologia da cidadania..... | 79 |
| 3.1.4.1 | Dignidade humana | 80 |
| 3.1.4.2 | Confiança e convivência..... | 82 |
| 3.1.4.3 | A ambiguidade da existência | 84 |
| 3.1.4.4 | Liberdade e serviço..... | 85 |
| 3.1.4.5 | Uma cidadania cristã..... | 87 |

| | | |
|--------------|---|------------|
| 3.1.4.6 | Ousadia e humildade..... | 89 |
| 3.1.5 | Considerações sintéticas..... | 90 |
| 3.2 | A TEOLOGIA DA CIDADANIA EM CLOVIS PINTO DE CASTRO | 93 |
| 3.2.1 | Teologia da cidadania: elementos constitutivos | 94 |
| 3.2.2 | Pastoral da cidadania | 98 |
| 3.2.3 | Considerações sintéticas | 102 |
| 3.3 | TEOLOGIA DA CIDADANIA: OUTRAS CONTRIBUIÇÕES..... | 102 |
| 3.3.1 | Tradição protestante e teologia pública..... | 103 |
| 3.3.2 | Continuando a relação entre Pastoral e Cidadania..... | 109 |
| 3.3.3 | Cidadania heterotópica | 115 |
| 3.3.4 | Alteridade e solidariedade | 119 |
| 3.3.5 | Teologia, cidadania e África do Sul..... | 121 |
| 3.3.6 | Considerações sintéticas..... | 125 |
| 3.4 | TEOLOGIA PÚBLICA E CIDADANIA: SÍNTESE DO ESTADO DA ARTE DA TEOLOGIA DA CIDADANIA NO BRASIL | 126 |
| 3.5 | SÍNTESE PROSPECTIVA | 130 |
| 4 | KARL BARTH E TEOLOGIA PÚBLICA: A ÉTICA COMO TAREFA DA TEOLOGIA | 132 |
| 4.1 | KARL BARTH: UMA BREVE INTRODUÇÃO A SEU PENSAMENTO NO HORIZONTE DA TEOLOGIA PÚBLICA | 132 |
| 4.1.1 | Aspectos introdutórios..... | 133 |
| 4.1.2 | Vida e teologia | 134 |
| 4.1.3 | Considerações sintéticas | 145 |
| 4.2 | ESTUDOS SOBRE KARL BARTH E TEOLOGIA PÚBLICA | 147 |
| 4.2.1 | A teologia de guerra alemã como teologia pública: a contribuição de Rasmusson 148 | |
| 4.2.2 | A relação entre teologia e cultura: a contribuição de Thiemann | 151 |
| 4.2.3 | Pluralismo e diálogo inter-religioso como temas públicos da teologia: a contribuição de Weaver | 155 |
| 4.2.4 | Karl Barth e o contexto sul-africano: a contribuição de Laubscher..... | 157 |
| 4.2.5 | Reler Barth como um clássico diante do contexto sul-africano: a contribuição de Senokoane e Kritzinger | 159 |
| 4.2.6 | Cidadania no céu e na terra: a contribuição de Alexander Massmann..... | 162 |

| | | |
|--------------|---|------------|
| 4.2.7 | Considerações sintéticas: aspectos dos estudos sobre Karl Barth e teologia pública | 167 |
| 4.3 | ELEMENTOS DA ÉTICA BARTHIANA NO HORIZONTE DA TEOLOGIA PÚBLICA | 169 |
| 4.3.1 | Ética barthiana: uma breve análise para além da <i>Dogmática Eclesial</i> | 170 |
| 4.3.2 | A ética como tarefa da teologia a partir da <i>Dogmática Eclesial</i> | 181 |
| 4.3.2.1 | A ética como tarefa da Doutrina de Deus | 182 |
| 4.3.2.2 | A ética como tarefa da doutrina da Criação | 196 |
| 4.3.3 | A ética como tarefa da <i>Dogmática Eclesial</i>: breves considerações | 206 |
| 4.4 | SÍNTESE PROSPECTIVA | 207 |
| 5 | ÉTICA BARTHIANA E TEOLOGIA DA CIDADANIA..... | 209 |
| 5.1 | O DISCURSO TEOLÓGICO E A ACADEMIA | 210 |
| 5.2 | TEOLOGIA DA CIDADANIA: UMA SISTEMATIZAÇÃO..... | 216 |
| 5.3 | ÉTICA BARTHIANA: UMA SISTEMATIZAÇÃO | 221 |
| 5.4 | ÉTICA BARTHIANA E TEOLOGIA DA CIDADANIA: UMA RELAÇÃO DIALÓGICA | 230 |
| 5.4.1 | A pedagogia da graça: aspectos introdutórios | 237 |
| 5.4.2 | Pedagogia da criatividade ou pedagogia dos clássicos | 239 |
| 5.4.3 | Pedagogia da reconciliação ou pedagogia da dignidade humana | 242 |
| 5.4.4 | Pedagogia da esperança ou pedagogia da co-humanidade | 246 |
| 5.4.5 | Considerações sintéticas | 252 |
| 5.5 | SÍNTESE PROSPECTIVA | 253 |
| 6 | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 259 |
| | REFERÊNCIAS | 268 |

1 INTRODUÇÃO

O tema da teologia pública vem ao encontro de um percurso de pesquisa iniciado em 2012. A partir de inquietações provocadas pelas incoerências entre fé cristã e ética, bem como desde a pergunta pela relevância da igreja na sociedade, fui levado aos textos de Karl Barth, descobrindo nele, tanto em sua biografia, quanto em sua teologia, referências claras para a atuação pública tanto do cristão quanto da comunidade cristã. A partir de *O cristão na sociedade e Comunidade cristã e comunidade civil*, desenvolvi meu então Trabalho de Conclusão de Curso sob o título de *O pensamento sócio-político de Karl Barth: impulsos para a conduta cristã na atualidade*, posteriormente publicado como *Karl Barth e a Teologia da Libertação: direcionamentos para a ética cristã hoje* (ZEFERINO, 2014a, p. 77-113). Este trabalho abriu as portas para a pesquisa em nível de *stricto sensu* que, sob a orientação de Clodovis Boff, aprofundou-se em rigor. Desta forma, por meio de uma abordagem já bem mais ampla e mais bem informada da teologia barthiana se produziu o texto *A fundamentação da ética na teologia de Karl Barth: impulsos para a práxis cristã hoje* (2015) no formato de uma dissertação de mestrado. O texto foca-se na confirmação do cristocentrismo barthiano, bem como na percepção de como os demais temas que trabalha circundam essa base. De forma sintética, em cooperação com nosso então orientador, e já imaginando aspectos que seriam melhor tratados posteriormente, publicou-se o texto *Ética barthiana e teologia pública: contribuições para a teologia da cidadania* (ZEFERINO; BOFF, 2017, p. 146-167). O texto não apenas prefigurava o trabalho que é aqui apresentado, como também marcou a transição entre mestrado e doutorado, o que ocorreu por meio de uma banca *ad hoc* de promoção de nível. Desta forma, a dimensão da teologia pública surgiu como uma gramática que expressa aquilo que já se tentava dizer desde 2012. Com isso, Karl Barth e teologia pública se encontraram enquanto temas de interesse. Efetivamente, ambos surgem como possibilidades que ajudam a pensar as inquietações acima expressadas. As quais puderam ser refinadas também em sua linguagem por meio do auxílio de nosso atual orientador, Alex Villas Boas, que também se ocupa do debate sobre teologia pública em suas pesquisas sobre Teologia e Literatura. Assim, no ano em que se completam cinquenta anos da morte de Barth, o revisitamos de forma nova, com novas perguntas, novos anseios, novas possibilidades e, deste modo, atualiza-se a relevância de seu pensamento.

As inquietações continuam! Sem provocações o pensamento não é aguçado. Em virtude disso, a presente pesquisa tem como motivação a pergunta pela fala teológica na

contemporaneidade. Tal intento se torna possível também a partir da célebre frase atribuída a Barth: *A bíblia numa mão e o jornal na outra*. Com efeito, na obra que lhe deu grande destaque afirma: “Para o entendimento da Carta aos Romanos recomenda-se insistentemente ler toda sorte de leitura expressamente *mundana*, em especial, jornais” (BARTH, 2016, p. 420). Assim, informada acerca da situação contemporânea, a pesquisa em curso se ocupa com a pertinência do fazer teológico diante de um mundo em risco, como pontua David Haddorff que, diante deste cenário indica a possível saída da esperança (HADDORFF, 2010, p. 3-6). A esperança anima este trabalho, isto é, sem acreditar em alguma mudança possível não existiria a possibilidade de um intento teórico como o que está aqui disposto. Esperança e crise, portanto, são elementos que permanecem em constante tensão tanto na presente pesquisa, quanto numa leitura da conjuntura atual. Essa tensão está também diante da dupla crise aqui reflexionada, a saber, a relação entre pensamento teológico com a sociedade e com a academia. Talvez seja justamente a dialética entre crise e esperança que constitua o lugar do/a teólogo/a no espaço público. Tal tensão não se dilui, não se trata de uma dialética que encontra sua síntese, mas que mantém o paradoxo. Sociedade e academia estão em crise. De um lado, nota-se uma profunda instabilidade político, econômica e até democrática. De outro, percebe-se que as universidades são confrontadas com a necessidade de reinvenção constante diante do mercado, ao mesmo tempo em que precisam desempenhar sua missão educacional. A sociedade, que além do viés econômico já destacado, vive crises humanitárias intensas como a questão de refugiados/as, desigualdade social, intervenções políticas que vitimam os/as já fragilizados/as e excluídos/as, seja no assassinato de crianças em favelas do Rio de Janeiro, seja na separação desumana de crianças de seus pais no contexto da crise imigratória estadunidense¹ etc. Junta-se a isso uma própria reflexão e revisão identitária da teologia na universidade (SOARES; PASSOS, 2011). Diante destas situações, a crise é inescapável, mas a esperança surge como possibilidade que torna a caminhada possível. Com isso, se pergunta pela relevância da fala teológica: Será que a teologia tem algo a contribuir a estes cenários de crise? Sua esperança pode ser considerada inteligível aos distintos públicos com que busca dialogar? Seu lugar nos debates públicos da

¹ Sobre estes casos ver: JUSTIFICANDO. *Morte de adolescente na Maré marca os 100 dias sem Marielle* [24 de junho de 2018]. Disponível em: <http://justificando.cartacapital.com.br/2018/06/22/morte-de-adolescente-na-mare-marca-os-100-dias-sem-marielle/>. Acesso em: 25.06.2018; NUNES, D. *Crianças apartadas dos pais e os direitos humanos seletivos dos EUA*. Carta Capital [20 de junho de 2018]. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/internacional/criancas-apartadas-dos-pais-e-os-direitos-humanos-seletivos-dos-eua>. Acesso em: 25.06.2018; CARTA CAPITAL. “*A crise dos refugiados na Europa apenas mudou de forma*” – entrevista com Gabriel Bonis [1 de agosto de 2017]. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/internacional/a-crise-dos-refugiados-na-europa-apenas-mudou-de-forma>. Acesso em: 25.06.2018.

sociedade é alicerçado enquanto representante de determinadas religiões somente, ou sua leitura da existência humana pode contribuir de forma mais ampla? Sua voz é restrita aos seminários eclesiais? Faz parte das ciências reconhecidas pelo MEC apenas por uma disposição prática, ou seu assento junto aos demais saberes é justificado também ao agregar algo pelo som que produz na *orquestra das ciências* (MUELLER, 2007, p. 89)? Será que as formulações sobre teologia pública podem constituir apoio para esta relevância do discurso teológico diante de distintas audiências? Com isso, dizer teologia pública, no presente momento das discussões da área de Ciências da Religião e Teologia, talvez seja evocar a possibilidade de um discurso público da teologia, isto é, trata-se de pensar a necessidade de uma fala adequada ao ambiente acadêmico que possa auxiliar na busca de uma base mínima comum entre as ciências humanas e, em especial, entre os saberes ocupados com os estudos de religião.

Entre as formulações que operam com base numa gramática de teologia pública está a teologia da cidadania. O tema público da cidadania, algo que diz respeito a todos e todas, demonstra-se tema referencial para um contexto democrático como o brasileiro. É justamente com esta expressão da teologia pública que se conjuga a ética barthiana. Mas o que Barth e sua ética podem contribuir neste contexto? Uma teologia produzida, de modo mais intenso, entre 1919 e 1968 tem ainda algo a comunicar hoje? A teologia barthiana pode auxiliar a pensar o espaço público em relação com o tema da cidadania? A academia brasileira pode aprender algo com Barth? Seu marcado cristocentrismo não pode ser um empecilho diante de um contexto atual de pluralismos?

Em resumo, diante do problema da relevância da fala teológica para a academia e para a sociedade, uma vez elegendo Barth e a teologia da cidadania como horizonte para esta reflexão, pergunta-se o seguinte: a teologia barthiana pode configurar interlocução pertinente às produções hodiernas de uma teologia da cidadania como teologia pública? Diante do complexo barthiano, e desde pesquisas anteriormente realizadas, se percebe tanto na biografia como na teologia de Barth elementos que podem ser atualizados. Com efeito, o cristocentrismo e, com isso, a centralidade da graça em sua obra, pode ser vista como um elemento fundamental também para uma teologia da cidadania hoje. Cabe, porém perceber sua relevância também por meio de possíveis traduções de suas lógicas internas de argumentação, uma vez que, em princípio, sua fala teológica é notadamente eclesial.

A problemática e a hipótese acima dispostas são colocadas a prova por meio de uma pesquisa bibliográfica que objetiva apresentar um quadro amplo do que se entende por teologia pública no Brasil; apresentar caminhos de articulação pública da teologia; detectar e analisar as pesquisas sobre teologia da cidadania; examinar a teologia barthiana, buscando primeiro

compreendê-la e, em seguida, haurindo de elementos que possam ajudar a pensar a teologia pública; finalmente os momentos anteriores são relacionados dialogicamente.

Com o intuito de introduzir a presente caminhada, portanto, cientes de que a teologia da cidadania como teologia pública é desenvolvida a partir do *chão onde se pisa*, refletindo a vida própria das cidades, nos utilizamos de um recurso imagético e imaginário. A imagem escolhida é local, faz parte da cultura urbana de Curitiba e, justamente por isso, ajuda a dar cores a uma teologia que se pretende contextual. Pensa-se aqui no *Calçadão da Rua XV*. Parte da paisagem da cidade, o calçadão se estende da praça popularmente conhecida como *boca maldita* à praça Santos Andrade. Entre estas *praças públicas* encontram-se várias outras imagens, públicas e privadas. Há artistas de rua, pintores/as, artesãos/ãs, músicos, musicistas, cantores/as, vendedores/as tentando conquistar compradores/as para suas lojas, pessoas em situação de rua, além de milhares de pessoas que circulam pela região dia a dia, de variadas camadas da sociedade, a caminho de trabalho, estudos, cursinhos, compromissos do cotidiano, turistas, etc. Representantes das mais distintas *tribos* urbanas também frequentam o espaço em horários vários. Os estabelecimentos ao longo do calçadão também são plurais, universidades, lojas de departamento, bancos, lojas de roupas, instrumentos musicais, chocolaterias, bares, restaurantes, lanchonetes, redes de *fast food*, em alguns momentos há barraquinhas com gastronomia de várias regiões do Brasil e do mundo. Enfim, trata-se de um espaço público e plural, cujas margens conjugam o público e o privado. Esta imagem de significativas inter-relações inicia nossa discussão sobre a teologia pública no contexto brasileiro.

Nosso passeio pela Rua XV ilustra os caminhos que esta tese percorre. Os quatro capítulos são interpretados à luz destas imagens que nos auxiliam a pensar o caminho. Ao mapeamento do termo teologia pública, aspecto central do primeiro capítulo, queremos trazer a imagem de um *drone* que filma panoramicamente toda a extensão entre as referidas praças públicas que demarcam o início e o fim do *calçadão*. Estamos na praça Santos Andrade, transeuntes seguem em todas as direções possíveis, por estar localizada em meio a intersecções de algumas ruas o trânsito é intenso. A imagem que se apresenta, de um lado, é de um prédio da Universidade Federal do Paraná, do outro o Teatro Guaíra. Dois clássicos, um aponta para o espaço público da academia, o outro para a criatividade. Assim, o primeiro capítulo se ocupa desta primeira delimitação sobre o que se entende e o que se propõe como teologia pública para o contexto brasileiro, percebendo educação e ética como temas transversais. Ademais, desde o horizonte da academia, destaca-se a necessidade de critérios públicos de argumentação.

Outra praça pública, a *Praça Rui Barbosa*, localizada a menos de um quilômetro da *Boca Maldita*, contém uma *Rua da Cidadania*, estas ruas, espalhadas pelos bairros, oferecem

serviços ligados a prefeitura, mas de forma mais prática, mais acessível, mais próxima das pessoas. A teologia da cidadania, investigada em nosso segundo capítulo, é justamente este pensamento que a partir de von Sinner, Castro e outros pesquisadores e pesquisadoras aponta para uma proximidade das pessoas, um estar perto, engajado no cenário urbano. Na *Praça Rui Barbosa*, encontram-se também vários pontos de ônibus, além de lojas, livrarias, igreja, colégio, restaurantes, prédios comerciais e residenciais. Tal pluralidade representa também a polissemia das produções em teologia pública que circundam esta *Rua da Cidadania*, mais focada, já mais consciente de si, mas também ainda em construção dinâmica.

De volta a *Rua XV*, nos lembramos dos artistas de rua, dos músicos vários que passam de canções andinas, ao rock e o sertanejo, do Teatro Guaíra, do *Palácio Avenida* que anualmente recebe as apresentações do *Natal Luz* entre outras tradições artísticas que se preservam e se reinventam. Estas imagens nos redirecionam aos clássicos. Karl Barth, clássico da tradição teológica cristã, é lido em suas forças de sentido, em sua energia fontal. Com isso, de sua ética depende-se a centralidade da graça como contributo pertinente às produções sobre teologia pública.

Seja no prédio da Universidade Federal, seja nos cursinhos pré-vestibulares localizados nos arredores da *Rua XV*, nos saberes artísticos reproduzidos e compartilhados com as outras pessoas, a dimensão do ensino emerge também do nosso calçadão. É justamente esta perspectiva pedagógica que é desenvolvida como meio de síntese da pesquisa efetuada nos capítulos anteriores. Uma pedagogia da graça com enfoque na cidadania se constitui, portanto, em proposta prática do presente trabalho para o contexto teológico brasileiro.

Assim, animados pelo nosso passeio no *Calçadão da Rua XV* e desafiados pelas inquietações anteriormente apresentadas, a presente pesquisa se coloca em movimento. Portanto, este estudo, intitulado *Karl Barth e Teologia Pública: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e res publica no horizonte da teologia da cidadania*, trata do fazer teológico no contexto da academia conjugando critérios públicos de argumentação, tradições teológicas e a relação entre teologia e *res publica*. Para tanto, se estabelece uma relação dialógica, por meio de uma linguagem *pública*, entre Karl Barth, lido como um clássico, e teologia da cidadania.

2 TEOLOGIA PÚBLICA NO BRASIL: UMA APROXIMAÇÃO

O presente momento desta pesquisa elabora uma primeira aproximação da temática da *teologia pública* em contexto brasileiro. Para tanto, se estabelece um mapeamento do termo (2.1) e uma leitura crítica de outras tentativas de mapeamento (2.2) em diálogo com a catalogação previamente desenvolvida (2.3). Em seguida, enquanto tema candente deste mapeamento, elabora-se uma proposta de discurso teológico pertinente ao âmbito público (2.4). Finalmente, por meio de uma síntese prospectiva, recolhem-se os resultados do percurso desenvolvido, reflexionando algumas possibilidades de continuação das pesquisas em teologia pública (2.5).

2.1 TEOLOGIA PÚBLICA NO BRASIL: UM MAPEAMENTO

Apresenta-se aqui um mapeamento dos textos sobre teologia pública publicados no Brasil, no intervalo de anos entre 2000 e 2017, em forma de artigos, teses, dissertações, anais de congressos, livros e capítulos de livros. Em especial, destaca-se a *Coleção Teologia Pública* da EST; um número do *Caderno IHU em formação* sobre teologia pública; os *Cadernos Teologia Pública* do Instituto Humanitas; a série *Theologia Publica* também da UNISINOS²; a obra *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*, organizado por João Décio Passos e Afonso M. L. Soares; as três obras publicadas pela Garimpo Editorial relacionando importantes teólogos protestantes (Bonhoeffer, Moltmann, Tillich) com a teologia pública; as obras oriundas dos congressos da ANPTECRE e da SOTER voltados a relação entre religião e espaço público; bem como as obras *A Cidade e o Gueto: Introdução a uma Teologia Pública Protestante e o Desafio do Neofundamentalismo Evangélico no Brasil* de Ronaldo Cavalcante; *Para uma Teologia Pública* de Júlio Zabatiero; e *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship* de Rudolf von Sinner. Além destes, também optou-se por agregar ao mapeamento duas obras oriundas da Universidade Metodista de São Paulo que, apesar de não tratarem do termo teologia pública especificamente, tratam da temática de forma que contribui com a presente pesquisa e para a compreensão da cultura teológica ligada ao âmbito da teologia pública, são elas: *Para uma fé*

² Da coleção *Theologia Publica* da Editora UNISINOS recolhe-se em nossa catalogação os textos de Moltmann e Tracy como clássicos autores relacionados à teologia pública, além da obra organizada por Neutzling que se propõe a pensar o lugar da teologia na universidade, um dos temas candentes dos debates em teologia pública.

cidadã: a dimensão pública da igreja de Clovis Pinto de Castro (que inaugura a discussão sobre uma teologia da cidadania no Brasil); e *Pastoral urbana: presença pública da Igreja em áreas urbanas*, organizada pelo mesmo Castro, bem como por Magali Cunha e Nicanor Lopes. Estes materiais representam as obras que tematizam a teologia pública e que estão relacionadas ao contexto brasileiro.

O critério da busca é a ocorrência do termo *teologia pública* (*theologia publica*), abrangendo também obras de pesquisadores ligados ao contexto brasileiro que publicaram em outros idiomas. Contudo, os textos presentes nas obras acima citadas, mesmo não contendo a terminologia, são apresentados capítulo a capítulo, ou número por número, entendendo-se que sua catalogação é pertinente ao mapeamento do tema. Textos que apenas citam o termo *teologia pública* sem problematizá-lo, ou de maneira marginal foram excluídos. Nos casos de textos onde há esparsa utilização do termo por pesquisadores que notadamente desenvolvem a temática, os mesmos são mantidos enquanto auxiliam a montar o quadro maior da pesquisa sobre teologia pública. O processo de catalogação, por sua vez, se deu por meio da identificação das principais temáticas tratadas por cada texto, este primeiro passo permitiu uma organização dos textos por palavras-chave³. Em seguida, agruparam-se as palavras-chave que poderiam formar um determinado grupo temático. É este o formato disposto adiante. Entretanto, algumas precisões são deixadas de lado em virtude da fluência do quadro a ser apresentado⁴.

2.1.1 Catalogação por grupos temáticos

O mapeamento aqui disposto permite uma visão panorâmica acerca das pesquisas que tangem a temática da teologia pública no contexto brasileiro. Abaixo, as publicações realizadas acerca da teologia pública são agrupadas por temas, buscando uma primeira sistematização do estado da questão.

O grupo temático *Cidadania*, é composto por textos voltados especificamente às questões da cidadania, como pastoral da cidadania (CASTRO, 2000, p. 103-121; FRENCHAK, 2006, p. 143-155; GONÇALVES, 2012, p. 25-35; GONÇALVES; SILVA, 2013), teologia da cidadania (CALDAS, 2016a, p. 339-341; CASTRO, 2000, p. 37-73, 83-101; SINNER, 2007,

³ Cabe apontar que há textos em distintas palavras-chave ou grupos temáticos na medida em que se ocupam de mais de um assunto.

⁴ Exemplifica isto o grupo temático *Teologias contextuais*, uma vez que abarca temas vastos como *Teologia da Libertação*, *Teologia Feminista*, *Teologia Negra*, *Decolonialismo*, etc. Com isso, alguns temas internos aos anteriormente citados também não recebem evidência no mapeamento (*gênero*, *racismo*, e.g.). Entretanto, a catalogação dos mesmos oferece subsídio significativo a pesquisas futuras.

p. 338-363; 2009, p. 181-206; 2012b, p. 99-117; 2012c, p. 225-245; 2012f; 2014a, p. 13-46; 2017, p. 231-250; DEIFELT, 2010, p. 108-114; 2016, p. 47-54; GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 89-102; KOOPMAN, 2014, p. 75-91; LE BRUYNS, 2014, p. 47-73; LIMA, 2009, p. 56-59; NALESSO, 2010, p. 66-76; RENDERS, 2011a, p. 345-358; ROSA, 2015, p. 252-258; SANTOS; SINNER, 2010, p. 38-40; SILVA; GOMES, 2013, p. 161-175; SOUZA, 2013, p. 139-150; TSHAKA, 2014, p. 93-118; VASCONCELOS, 2010, p. 71-76; ZEFERINO, 2017b, p. 30-45; 2017g, p. 199-211; ZEFERINO; BOFF, 2017, p. 146-167), direitos cidadãos (RIVERA, 2015, p. 15-37), constituição cidadã (CASTRO, 2000, p. 21-35) e por temas correlatos que tematizam as questões ligadas às cidades e ao espaço urbano (ALVES, 2006, p. 67-79; BARRO, 2006, p. 157-173; CASTRO, 2000, p. 75-81; CAVALCANTE, 2010, p. 58-108; DAVEY, 2006, p. 81-98; JAMES, 2006, p. 125-141; PAIS, 2006, p. 47-65; PASSOS, 2012, p. 257-274; RENDERS, 2006b, p. 195-212; SANDER, 2015, p. 123-140; ZWETSCH, 2015, p. 79-122). Com efeito, destacam-se as contribuições de Rudolf von Sinner e Clovis Pinto de Castro, ambos pensando uma teologia da cidadania. O primeiro, já dentro de uma gramática de teologia pública e o segundo em consonância com as temáticas, mas, como diria C. Caldas (2016, p. 54-55), trata-se de um caso de Teologia Pública *avant la lettre*. Efetivamente, ambos tematizam a *res publica* pelo viés da cidadania. Suas contribuições, bem como as de outros teóricos que tocam a temática são retomadas adiante.

A seção denominada *Contemporaneidade* abarca textos conjunturais. Cada um, a partir de sua própria base teórica, aproxima-se do tempo presente e seus antecedentes buscando explicá-lo como um todo ou a partir de características do mesmo. Compõem este grupo temático termos como: alta modernidade (BARTZ, 2012 p. 137-157;); contemporaneidade (GIOVANETTI, 2015, p. 93-108; SCHNEIDER, 2006, p. 47-48; VITÓRIO, 2015, p. 5-14); globalização (ALVES, 2006, p. 67-79; MARIZ, 2015, p. 146-177; MOREIRA, 2015, p. 127-145; PACE, 2015, p. 109-126; PAIS, 2006, p. 47-65); modernidade (CAVALCANTE, 2010, p. 39-58; QUEIRUGA, 2005, p. 47-83; QUEIRUGA; SUSIN, 2006, p. 24-36); mundo pós-metafísico (STRELHOW, 2016; WILFRED, 2011); pós-modernidade (FORTE, 2006, p. 9-11; GIANI, 2009; GONÇALVES, 2005; HUNT, 2012; MILBANK, 2006, p. 12-14; MORI, 2005; PERONDI, 2008; SILVA, 2011); pós-secularidade, secularidade e secularização (SOUZA, 2015, p. 68-92; TRIGO, 2015, p. 15-67); século XVII (CAVALCANTE, 2010, p. 25-38); século XXI (FRENCHAK, 2006, p. 143-155; LORSCHIEDER, 2006, p. 95-99); sinais dos tempos (SANDER, 2015, p. 57-65; 2015b, p. 123-140); transtemporalidade (TEIXEIRA; SOUZA, 2015, p. 405-426).

O grupo temático *Cultura e Literaturas* evidencia um tema com crescente relevância no âmbito da área de Ciências da Religião e Teologia. A saber, as pesquisas em Teologia e Literatura têm se consolidado por meio de autores como Alex Villas Boas, Maria Clara Bingemer, Antonio Manzatto, entre outros/as pesquisadores/as⁵. Com isso, se percebe que as literaturas não apenas se apresentam como parceiras de reflexão teológica, mas como campo que demanda do fazer teológico uma revisão de linguagem para poder apresentar-se como parceria adequada ao debate. As palavras-chave desta seção são: arte (REBLIN, 2012 p. 181-200); cinema (SANTOS, 2006); clássicos religiosos (TRACY, 2006, p. 135-201, 203-249, 251-295, 317-386; ZEFERINO, 2017f, p. 405-413); culturas (AMALADOSS, 2006, p. 18-19; BARRETO Jr., 2016, p. 275-301; REBLIN, 2012 p. 181-200; ZIZOLA, 2006, p. 20-23); estética teológica (MENDES, 2008); música (THEOBALD, 2007); narrativa (EUVÉ, 2011; GIANI, 2009; KUSCHEL, 2009; 2011; LIMA, 2012; SCHLEGEL, 2012; THEOBALD, 2011; WILFRED, 2011; ZEFERINO, 2017f, p. 405-413); religião na literatura (CALDAS, 2004; LUCCHESI, 2011; MOONEY, 2017; RIBEIRO, 2013, p. 205-217; 2014, p. 160-175; SILVA, A. 2012, p. 73-89); teatro (SALDANHA, 2012, p. 187-201); Teologia e Literatura (CALDAS, 2004; MORI, 2006; RIBEIRO, 2011, p. 73-80; 2014, p. 160-175; ZEFERINO, 2017f, p. 405-413); teopoética (SANTOS, 2006); TV (MACHADO, 2014). Como se percebe, o tema da narrativa é bastante recorrente, em geral tratando dos desafios de se *narrar Deus* na contemporaneidade (ZEFERINO, 2017f, p. 405-413). Junto a isso, a noção de *clássicos* de David Tracy emerge como possível interlocução para pesquisas na área de Teologia e Literatura.

O conjunto *Diversidade Cultural, Religiosa e Diálogo Inter-religioso* reúne textos que tratam de tópicos interculturais, a relação entre culturas e religiões, as religiões em suas interfaces, entre outros. As palavras-chave que compõem este grupo são: alcorão (KUSCHEL, 2009); crise da religião (VALADIER, 2012); crítica da religião (CAVALCANTE, 2010, p. 39-58.); diálogo inter-religioso (AMALADOSS, 2005a; 2006; ANDREATTA, 2004; KUSCHEL, 2007; PHAN, 2013; 2014; SINNER, 2005); diversidade religiosa (ADAM, J. 2015, p. 175-189; CAVALCANTE, 2010, p. 25-38; STRÖHER, 2015, p. 125-137); fé (COYNE, 2013; CRUZ, 2009, p. 1-18; PERISSINOTTO, 2011; KONINGS, 2006, p. 42-46); interculturalidade (CHAMORRO, 2012 p. 11-35; HARRIS-SMITH, 2016, p. 385-394; LINK; ZWETSCH, 2012

⁵ Com efeito, nenhum destes autores aparece nesta seção do mapeamento em virtude do critério do termo *teologia pública*. Contudo, quando se trata de falar sobre a área de Teologia e Literatura, são figuras que não podem ser omitidas.

p. 37-71; 2014, p. 203-226; 2015, p. 79-122; NEL, 2014, p. 227- 248; SILVA, 2012, p. 73-89; GROISMAN, 2014, p. 23-31); irmandade muçulmana síria (FERREIRA; VANDERLEI; BELLINATI, 2016, p. 317-341); liberdade religiosa (SOUZA, 2015, p. 153-162); movimento talibã (SILVA, A., 2014); pluralismo cultural (GIBELLINI, 2006, p. 88-89); pluralismo religioso (KÜNG, 2007; MONTERO, 2011, p. 145-157; QUERO, 2016, p. 67-76; WILFRED, 2011); religião (KREINECKER, 2015, p. 475-507; CAVALCANTE, 2010, p. 111-124; FONSECA, 2007, p. 149-185; GIOVANETTI, 2015, p. 93-108; PACE, 2015, p. 109-126; RENDERS, 2009, p. 373-413; 2011b); religião e espaço público (ARAGÃO, 2015, p. 71-83; CARVALHO, 2014, p. 105-116; GONÇALVES, 2015, p. 111-122; LIMA, 2009a, p. 15-37; MONTERO, 2011, p. 145-157; MOREIRA, 2014 p. 12-42; 2015, p. 127-145; PANOTTO, 2016, p. 11-18; SINNER, 2012f, p. 121-278; 2013, p. 9-23; SUNG, 2016, p. 187-203; SUSIN, 2015, p. 192-205; TAVARES, 2014; VITÓRIO, 2015, p. 5-14; ZABATIERO, p. 115-160); religiões brasileiras (ROCHA; VÁSQUEZ, 2014, p. 16-22); religiões orientais (REDYSON, 2015, p. 139-152); sagrado (GANZEVOORT, 2009, p. 317-343; PASSOS, P., 2015, p. 59-70); sensibilidade religiosa (MOONEY, 2017); sociedade pluralista (SUSIN, 2006, p. 555-563); teologia das religiões (AMALADOSS, 2005b, p. 117-138); umbanda (ARAKAKI, 2014, p. 50-58; FRIGERIO, 2014, p. 32-41). Em virtude desta pluralidade, cabe ver que, uma vez entendida dentro do âmbito do termo *teologia pública*, são textos que pensam teologias e religiões enquanto interfaces de um âmbito mais amplo. Evidencia-se, portanto, o diálogo entre as religiões e o reconhecimento da pluralidade e diversidade como temas relevantes para a fala teológica no espaço público.

A seção denominada *Ecologia*, em grande medida, é fruto das recepções dos *Cadernos Teologia Pública* da Encíclica *Laudato Si'*. Não raro, o tema da ecologia é tratado em conjunto com o tema da Teologia da Criação. Corroboram isto o seguinte conjunto de palavras-chave: cuidado com o planeta (PERONDI, 2008); justiça ecológica-climática (GONÇALVES, P., 2006; KERBER, 2016); *Laudato Si'* (FUMARCO, 2016; GIRAUD; ORLIANGE, 2016; ZAMPIERI, 2016; ZEFERINO, 2017e, p. 319-325); movimento ecológico (BINGEMER, 2004); Teologia da Criação (JOHNSON, 2011; KERBER, 2016; KÜNG, 2009; RAMLOW, 2014, p. 127-137; STOEGER, 2011); teologia da sustentabilidade (RENDERS, 2010b, p. 213-237); teologia das águas amazônicas (SILVA, A., 2012, p. 73-89); teologia ecológica/ecoteologia (OLIVEIRA, W., 2012, p. 107-136; RICCIARDI, 2014); terra habitável (ARNOULD, 2006). Esta temática aponta para um problema de ordem pública que também pode ser pensado por meio da abordagem teológica. Neste sentido, o tema da ecologia serve de exemplo de teologia no espaço público, o que pode ser repetido a partir de temáticas variadas,

como a questão do HIV/AIDS, da fome, da pobreza, entre outros temas que também surgiram neste mapeamento⁶.

O grupo temático *Educação* reúne termos-chave como: catequese (CECHIN, 2009); educação a distância (LOPES, 2009, p. 67-79); educação teológica (CAVALCANTE, 2010, p. 141-160; LOPES, 2009, p. 67-79; ULRICH, p. 353-373); ensino religioso (FOLLMANN, 2014, p. 205-229; KLEIN, 2012 p. 93-108); pedagogia (DALLA ROSA, 2010; JACOBSEN, 2009, p. 71-79); religião e educação (ARAGÃO, 2015, p. 178-191; FIGUEIRA, 2014, p. 437-472; ZABATIERO, 2011, p. 161-183). Apesar da pouca ocorrência neste mapeamento, o tema do *ensino religioso* pode ser trabalhado a partir da perspectiva de uma teologia pública. A questão da confessionalidade, neste âmbito, configura-se em desafio não só às Ciências da Religião, mas também às teologias preocupadas com o cenário atual de pluralismo religioso e que compreendem a possibilidade de um discurso teológico com base em gramáticas comuns às ciências sociais, como aquelas concernentes aos direitos humanos.

Ao se relacionar *Cidadania acadêmica da área de Ciências da Religião e Teologia e suas epistemologias* as seguintes palavras-chave emergem: conceito de religião (REDYSON, 2015, p. 139-152); epistemologia da teologia pública (CALDAS, 2016c, p. 185-199; CAVALCANTE, 2010, p. 141-160; CUNHA, 2015; 2016a, p. 27-129, 131-235, 276-290, 316-332, 335-349, 349-379; 2016b, p. 27-51; GONÇALVES, 2017, p. 19-36; JACOBSEN, 2011, p. 53-70; PASSOS, 2011a, p. 57-76; SUSIN, 2006, p. 555-563; TRACY, 2012, p. 29-51; 2006, p. 203-249, 299-316, 513-560, 561-573; ZABATIERO, 2012, p. 56-69; 2011, p. 203-219); epistemologia teológica (BOCK, 2015, p. 13-56; CARDITA, 2012, p. 275-293; CAVALCANTE, 2011, p. 248-263; GRUBER, 2015, p. 141-170; HAMMES, 2004; HARRIS-SMITH, 2016, p. 385-394; HOFF, 2015, p. 345-362; JACOBSEN, 2015b, p. 67-75; KUZMA, 2011, p. 231-247; MILLER-McLEMORE, 2016, p. 35-67; MOLTSMANN, 2004, p. 17-78; NEUENFELDT, 2015, p. 333-344; PASSOS, 2011b, p. 52-69; SANDER, 2015a, p. 57-65; SILVA, 2014, p. 227-248; WINKLER, 2015, p. 533-554; ZABATIERO, 2011, p. 37-51); hermenêutica (GANZEVOORT, 2009, p. 317-343; KONINGS, 2004; MOLTSMANN, 2004, p. 79-156); públicos da teologia (CUNHA, 2016a, p. 290-301; TRACY, 2006, p. 19-72; ZABATIERO, 2013, p. 74-88); SOTER (ANJOS, 2015, p. 238-248; FREIRE; VITÓRIO, 2015, p. 206-222; OLIVEIRA; BAPTISTA, 2015, p. 223-237); teologia como profissão (ANJOS,

⁶ Uma análise dos textos que compõem este grupo temático foi feita em: *Laudato Si' e Teologia Pública: casa comum e ecologia integral como termos agregadores na relação entre fé e sociedade* (ZEFERINO, 2017e, p. 319-325).

2011, p. 122-133; PASSOS, 2011c, p. 103-121; RAUPP, 2011, p. 134-145; SILVA; JUNQUEIRA, 2014, p. 71-80); teologia como vocação intelectual (BINGEMER, 2012, p. 37-55); Teologia e Ciências da Religião (ANDRADE, 2015, p. 163-174; DREHER, 2011, p. 156-166; SENRA, 2016, p. 109-136; STIGAR; TORRES; RUTHES, 2014, p. 139-151; TEIXEIRA, 2008, p. 297-322); Teologia e fé (COYNE, 2013; CRUZ, 2009, p. 1-18; MENDES, 2008); teologia na universidade (AMALADOSS, 2005b, p. 117-138; ANCONA-LOPEZ, 2011, p. 70-93; ANDRADE, 2011, p. 21-36; ARAÚJO, 2012, p. 189-202; CARDITA, 2011, p. 213-230; CAZAROTTO, 2011, p. 94-99; DREHER, 2004; FIGUEIRA; PINTO, 2011, p. 193-210; FOLLMANN, 2014, p. 205-229; HAMMES, 2015, p. 155-166; KUZMA, 2011, p. 231-247; LIBÂNIO, 2005, p. 13-45; LOPES JÚNIOR, 2005; MARCHIONNI, 2011, p. 163-171; MILBANK, 2005, p. 99-116; NEUTZLING, 2005, p. 9-12; 2011, p. 159-182; PASSOS, 2012, p. 23-36; 2016, p. 80-93; QUEIRUGA, 2005, p. 47-83; QUEIRUGA; SUSIN, 2006, p. 24-36; REGA, 2011, p. 290-317; RIBEIRO Jr., 2011, p. 172-192; SALLES, 2006; SINNER, 2016, p. 77-83; SINNER, 2007c, p. 57-66, 2007; SOARES, 2011, p. 277-289; SOUZA, 2017, p. 67-82; TRACY, 2005, p. 85-97; USARSKI, 2011, p. 149-162; ZABATIERO, 2015, p. 2221-2247; ZEUCH, 2006a; 2006b).

Esta ampla gama de temas, em última análise, diz respeito ao fazer teológico na universidade. Por isso, a cidadania acadêmica da Teologia é um dos temas mais atuais e urgentes da área. Em virtude disso, também aquilo que se tem chamado de teologia pública tem pensado o discurso teológico em relação com todo esse cenário. Com efeito, endereçar temas públicos em âmbitos de pluralismo exige que se atendam critérios públicos de argumentação, o que é elaborado adiante (2.4).

O grupo *Espaço Público e Sociedade* reúne as seguintes palavras-chave: consumismo (CAMPOS, 2014, p. 1040-1055); desenvolvimento/economia (BUTTELLI, 2012, p. 810-822; 2013; DALLA ROSA, 2012, p. 161-185; 2016; RICUPERO, 2006, p. 49-53); esfera pública/espço público/prça pública (BUTTELLI, 2014, p. 151-177; CARVALHO, 2014, p. 105-116; COSTA NETO, 2014, p. 641-653; 2016; GONÇALVES, P., 2015, p. 111-122; MAJEWSKI, 2012, p. 203-228; MONTERO, 2011, p. 145-157; MOREIRA, 2015, p. 127-145; RIBEIRO, 2017; SINNER, 2013, p. 9-23; SUSIN, 2015, p. 192-205; TAVARES, 2014; TRIGO, 2015, p. 15-67); esfera pública deliberativa (JACOBSEN, 2014, p. 118-149); Estado/máquina governamental (BAKKER, 2016, p. 820-843; DICKINSON, 2017; SINNER, 2014b, p. 467-483; ZABATIERO, 2011, p. 27-37; 141-160); mídias/comunicação (DÜRNBERGER, 2015, p. 297-332; GOMES, 2005); mundo da vida (JACOBSEN, 2011a); sociedade civil (SINNER, 2008, p. 51-73; STACKHOUSE, 2011, p. 37-51); teologia e

sociedade (MOLTMANN, 2006, p. 78-82; RAFFELT, 2006; ZIZOLA, 2006); teoria social (MILBANK, 2006). Como se percebe, são vários temas ligados ao espaço público, desde aspectos ligados a governança a aspectos mais ligados ao mundo da economia. Com efeito, interessa saber que estas instâncias são pensadas por meio da Teologia e, justamente por isso, demandam do fazer teológico uma certa aderência e adequação.

Destaca-se o grupo temático *Ética*, pois, percebe-se uma possibilidade de fazer teológico preocupado com esta questão não enquanto Teologia Moral, mas como forma de serviço à sociedade. Não raro, o tema é assunto teológico, contudo, como falar de ética em um espaço que não implica uma adesão de fé? Com isso, também o desafio de se pensar a ética no espaço público a partir de uma abordagem teológica emerge. Esta seção contém as seguintes palavras-chave: bem comum (CARDITA, 2012, p. 275-293); bioética (GARCÍA, 2005; JACOBSEN, 2008, p. 284-296; JUNGES, 2005, p. 105-122; PERETTI; SOUZA, 2012; p. 99-112; WESTPHAL; FONTANA, 2012, p. 69-88); *ethos* solidário (CAVALCANTE, 2011, p. 248-263); ética (ARAGÃO, 2015, p. 178-191; RIBEIRO JUNIOR, 2007; RIVERA-PAGÁN, 2016, p. 227-248; STACKHOUSE, 2011, p. 37-51; ZABATIERO, 2011, p. 39-58; 59-78; 79-93; 95-113; ZEFERINO, 2017c, p. 107-120); ética barthiana (ZEFERINO; BOFF, 2017, p. 146-167, 2017); ética cristã (SÁNCHEZ, 2016, p. 245-289; VASCONCELOS, 2010); ética da responsabilidade (PERUZZO, 2010); ética global/*ethos* mundial (BICHELS, 2009; KÜNG, 2007); ética teológica (JUNGES, 2001; 2004b); fé encarnada (ROSA, 2015); lei (BEAUCHAMP, 2003); moral (FERREIRA; PEREIRA, 2012, p. 101-124; VALADIER, 2007); responsabilidade libertadora (LE BRUYNS, 2011, p. 85-105); teologia moral (SOUZA, 2009). A ética aparece como tema que perpassa várias interfaces como igreja, teologia, bioética, além de estar presente de forma transversal em várias outras publicações que não pertencem a este grupo temático, como aquelas ligadas a cidadania.

A seção intitulada *Igrejas e Ecumenismo* é bastante marcada pela tradição católica, tratando de temas internos à sua eclesiologia, o que é corroborado pelas palavras-chave aqui identificadas: agenda pública das igrejas (BARTZ, 2012 p. 137-157); CELAM (ZUGNO, 2008); Concílio Vaticano II (AUTOR NÃO IDENTIFICADO, 2006, p. 100-102; CODINA, 2013; FAGGIOLI, 2015; KLOPPENBURG, 2004; LIBÂNIO, 2005; MANZATTO, 2016; MORI, 2015; MURAD, 2015; O'MALLEY, 2014; 2015; OLIVEIRA, F., 2015; PHAN, 2014; ROUTHIER, 2015; SUESS, 2005; TAVARES, 2006; TAVARES, 2014; TAVARES, 2015; THEOBALD, 2013; 2015a; 2015b; 2015c; VIGIL, 2013; WOLFF, 2015); Conferência de Aparecida (FERRARO, 2008); Conferência de Medellín (COMBLIN, 2008; LIBÂNIO, 2008); Conferência de Santo Domingo (SUESS, 2008); cristianismo (BARRETO Jr., 2016, p. 275-

301); diálogo ecumênico/ecumenismo (CAVALCANTE, 2010, p. 124-141; 2016, p. 83-98; SINNER, 2015c, p. 509-532; CUNHA, 2016a, p. 101-107; 2016b, 117-135; KERBER, 2016; MÜLLER, 2016, p. 153-170; WOLFF, 2015); documentos católicos (outros) (BEOZZO, 2011; GRILLO, 2016); eclesiologia (BINS, 2016; HALBMAYR, 2015, p. 449-473; KOOPMAN, 2014, p. 75-91; PHAN, 2013); evangélicos/igrejas evangélicas (CUNHA, 2006, p. 99-123; ZABATIERO, 2011c, p. 59-78); igreja(s) (BARRETO Jr., 2012, p. 70-98; BARRO, 2006, p. 157-173; KOOPMAN, 2011, p. 73-84; SINNER, 2008, p. 51-73; 2012f, p. 121-278; VINCENT, 2006, p. 175-193); igrejas asiáticas (PHAN, 2008); Igreja Católica (BOFF, 2006, p. 57-61; FAUS, 2006, p. 62-65; FRIGERIO, 2017; GRILLO, 2011; KASPER, 2012; LORSCHIEDER, 2006, p. 95-99; MIRANDA, 2012; RAFFELT, 2006, p. 83-87; ZIZOLA, 2006, p. 20-23); igreja e gênero (ANDRÉE, 2016, p. 319-332; PILLAY, 2014, p. 273-286); Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (ALVES, 2009, p. 80-89); Igreja Maronita (ZAGANO, 2017); Igreja Metodista/metodismo (RENDERS, 2006b, p. 195-212; 2010b, p. 213-237; 2011b; 2012, p. 171-179; 2014, p. 355-369); ministros batistas (RENDERS; LOPES, 2010, p. 212-221); Papa Bento XVI (KUSCHEL, 2006); Papa Francisco (THEOBALD, 2016; CARRANZA, 2013, p. 31-37; COUTINHO, 2013, p. 19-24; CUNHA, 2013, p. 74-84; GEBARA, 2013, p. 38-41; GODOY, 2013, p. 42-48; LIBÂNIO, 2013, p. 25-30; MORELLI, 2013, p. 67-71; OLIVEIRA, 2013, p. 49-53; RIBEIRO, 2013, p. 72-73; SBARDELOTTO, 2013, p. 54-66; SOUZA, 2013, p. 85-88; SUESS, 2013, p. 11-18); pontificado (CASALDÁLIGA, 2006, p. 103-105; VALADIER, 2006, p. 92-94); Puebla (LIBÂNIO, 2008); teologia eclesiástica (JUNGES, 2004, p. 33-35; 2006, p. 54-55). A expressiva ocorrência de termos ligados a documentos e temáticas católicas denota como que, em boa medida, as publicações dos *Cadernos Teologia Pública* da UNISINOS têm ensejado um debate a partir de uma tradição específica.

No grupo temático referente aos *Protestantismos e Pentecostalismos* destacam-se as seguintes palavras-chave: Anabatistas (ROSA, 2016b, p. 127-142); fundamentalismo/neofundamentalismo (CAVALCANTE, 2011a, p. 58-108, 109-143; DREHER, 2015, p. 209-249); identidade protestante/vocação protestante (CAVALCANTE, 2010, p. 58-108, 124-160); pentecostalismos (JAMES, 2006, p. 125-141; MAJEWSKI, R. 2012, p. 203-228; TEIXEIRA, 2015, p. 429-448; YONG, 2017; ZEFERINO, 2017g, p. 199-211); protestantismos (BARRETO Jr., 2012, p. 70-98; CAVALCANTE, 2010, p. 39-58; GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 49-64; ROSA, 2011, p. 597-610; 2015); Reforma (CAVALCANTE, 2010, p. 58-108; ROSA, 2016a, p. 1210-1229; WESTHELLE, 2015; ZABATIERO, 2011c, p. 39-58; ZWETSCH, 2016); tradição reformada (RAMLOW, 2016a;

REICHOW, 2014). Cabe ainda afirmar que autores protestantes de destaque que estão sendo trabalhados no âmbito da teologia pública como Karl Barth, Paul Tillich, Jürgen Moltmann e Dietrich Bonhoeffer não são aqui contemplados, pois estas publicações não tratam o tema do protestantismo em si. Das obras presentes nesta seção destacam-se as aproximações de Ronaldo Cavalcante, que busca pensar uma educação teológica a partir de uma teologia pública, pelo lado protestante, e as contribuições de Amos Yong e Majewski que buscam pensar a relação entre o pentecostalismo e o espaço público pelo lado pentecostal⁷.

A seção intitulada *Política* reúne as seguintes palavras-chave: mensalão/petrolão (BAKKER, 2016, p. 820-843); participação política (DEIFELT, 2010, p. 108-114); política (ADOGAME, 2016, p. 415-438); religião e política/religião politizada (CALDAS, C; 2015, p. 17-40; FONSECA, 2007, p. 149-185; MOREIRA, 2014, p. 12-42; RIBEIRO, 2017; SOUZA, 2015, p. 68-92); responsabilidade política (BEDFORD-STROHM, 2014, p. 84-98); teologia política (ROSA, 2016a, p. 1210-1229; 2016b, p. 127-142; SENGER, 2012, p. 759-773); teoria política (JACOBSEN, 2015c). Estes termos, bem como os textos que os utilizam denotam uma relação entre fazer teológico e política e, com isso, a incidência de uma na outra. Com efeito, são textos que retomam uma longa tradição teológica que se ocupa com as questões da *polis*. Por outro lado, também sustentam a argumentação da factualidade da incidência política/pública das religiões.

Temas de Direitos Humanos e Democracia reúne temas variados que buscam uma síntese nesta nomenclatura: democracia (CASTRO, 2000, p. 21-35; 75-81; SINNER, 2012f, p. 13-120); dependência química (OTON, 2015); dignidade humana (CLOETE, 2014, p. 179-199; GMAINER-PRANZL, 2015, p. 171-207; OLIVEIRA, K., 2012, p. 109-134; 2015, p. 267-293; STRELHOW, 2016; TAMAYO-ACOSTA, 2007); direitos humanos e religião/teologia (CORREDOR, 2005; CUNHA, 2017, p. 697-718; KUSCHEL, 2007; SCHULTZ, 2015, p. 97-109; STRÖHER, 2015, p. 125-137); gênero (PILLAY, 2014, p. 273-286; SOUZA, S., 2015, p. 68-92); HIV/AIDS (CHIMHANDA, 2014, p. 287-315; MUSSKOPF, 2014, p. 317-342; PILLAY, 2014, p. 273-286; SCHRODER, 2014, p. 343-360; STRECK, 2012, p. 89-106; 2015, p. 251-266); individualidade (PASSOS, 2015, p. 59-70); juventudes (DALLA ROSA, 2012, p. 161-185); laicidade (FLUCK, 2015, p. 85-95; GASDA, 2015, p. 39-57; RIVERA, 2015, p. 15-37; SOUZA, S., 2015, p. 68-92; STRÖHER, 2015, p. 125-137); liberdade (CAVALCANTE, 2010, p. 111-124); liberdade religiosa (SOUZA, N., 2015, p. 153-162); lutas sociais

⁷ Uma abordagem mais pormenorizada da relação entre pentecostalismos e teologia pública está disponível em *Pentecostalismos e teologia pública: um mapeamento* (ZEFERINO, 2018, p. 123-131).

(BUTELLI, 2014, p. 105-122; MARSCHNER, 2012 p. 159-179); população em situação de rua (SILVA; GOMES, 2013, p. 161-175); tolerância (CAVALCANTE, 2010, p. 111-124); violências (RIBEIRO, 2009b, p. 105-107; VASCONCELOS, 2010; ZABATIERO, 2011c, p. 185-196, 197-207). Como se percebe, ao se tratar da relação entre teologia e espaço público é recorrente e necessária a temática dos direitos humanos. Com isso, uma teologia pública atual e pertinente precisa estar atenta a estes temas, buscando tratá-los de forma apropriada, mirando o bem de todas e todos e não apenas o benefício de uma tradição religiosa específica. Com isso, a labuta teológica sobre direitos humanos pode acontecer enquanto serviço teórico à sociedade mais ampla.

O grupo temático *Temas de Teologia Bíblica* demonstra que a questão do espaço público e outras temáticas que passam pelo termo *teologia pública*, são também tratados por meio da abordagem teológica a partir dos textos sagrados do cristianismo. As palavras-chave que compõem esta seção são: apocalíptica (TRACY, 2005, p. 85-97); bem-aventuranças (FRIGERIO, 2017); epístola de Tiago (CAMPOS, 2014, p. 1040-1055); evangelho de Lucas (PERONDI; CATENASSI, 2016); evangelho de Marcos (CECHIN, 2009); Gênesis (WÉNIN, 2013; 2014); Jesus (BIGAOUETTE; NAVA; DREHER, 2014; TRACY, 2006, p. 317-386); lei/decálogo (BEAUCHAMP, 2003); leitura popular da bíblia (SCHRODER, 2014, p. 343-360); Paulo (MARGUERAT, 2011; SERNA, 2014; ZAMORA, 2011); profecia/profetas (DAVEY, 2006, p. 81-98; STRACHAN, 2016, p. 61-87; VERÇOSA FILHO, 2014); teologia bíblica (REIMER; SOUZA, 2016, p. 19-26; RENDERS, 2013, p. 1042-1058; ZABATIERO, 2011c, p. 185-196).

A seção intitulada *Temas de Teologia Prática* traz os seguintes termos-chave: culto cristão/liturgia (ADAM, 2015, p. 175-189; ALTMANN, 2006, p. 106-108; BUTELLI, 2012, p. 155-171; CARVALHAES, 2017, p. 466-485; EDWARDS, 2010; GIRAUDO, 2010; ROUTHIER, 2015); diaconia (GALLI FILHO, 2016; RENDERS, 2006a, p. 54-65); homilética (DAVIES, 2016, p. 227-230; KYNES, 2016, p. 174-176; PLANTINGA Jr., 2016, p. 176-179); missão (CARRANZA, 2014, p. 4-15; BARRO, 2006, p. 157-173; DAVEY, 2006, p. 81-98; MARIZ, 2015, p. 146-177; NEL, 2014, p. 227-248; PHAN, 2008; SUESS, 2005); pastoral (CASTRO, 2000, p. 103-121; CUNHA, M., 2016, p. 101-107; FRENCHAK, 2006, p. 143-155; GONÇALVES, 2012, p. 25-35; GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 27-38, 39-48, 49-64, 65-74, 75-88, 89-102; HIESTAND, 2016, p. 51-54; HOOD, 2016, p. 230-233; MILLER-McLEMORE, 2012, p. 75-98; MOODY, 2016, p. 54-57; PASTOR, 2016, p. 129-132; STRACHAN, 2016, p. 61-87, 99-128; TINKER, 2016, p. 89-92; VANHOOZER, 2016, p. 17-50, 139-169, 181-225, 235-241; WILSON, 2016, p. 92-94; ZABATIERO, 2011c, p. 27-37);

Teologia Prática (GANZEVOORT, 2009, p. 317-343; MILLER-McLEMORE, 2012, p. 75-98; 2016, p. 35-67; SAMRA, 2016, p. 94-97). Destaca-se, neste contexto, o tema da pastoral, o qual é aqui tratado em vertentes bastante distintas, católica, protestante, evangelical. Com efeito, o envolvimento prático das comunidades de fé com o espaço público é bastante representado por este tema. Cabe ainda dizer que outros temas como missão, liturgia e diaconia são bastante comuns à Teologia Prática. Os textos desta seção apresentam algumas tentativas de compreensão da própria Teologia Prática na atualidade, e também apresenta reflexões a partir de temáticas próprias desta área da Teologia.

O grupo temático *Temas de Teologia Sistemática* é representado pelas seguintes palavras-chave: apologética (HOOD, 2016, p. 230-233); cristologia (FORMOSO, 2007; JUNGES, 2001; MOLTMANN, 2006, p. 78-82; TRACY, 2006, p. 317-386; 387-427); Deus (LOPES, 2011, p. 1-21); dogmática (ALTMANN, 2006); escatologia/esperança/Reino de Deus (GONÇALVES, 2017, p. 37-52; 69-100; MOLTMANN, 2004, p. 79-156; MURAD, 2015; RENDERS, 2006a, p. 54-65; ZAMORA, 2011); graça/misericórdia/reconciliação (DALFERTH, 2008, p. 120-155; RAMLOW, 2016, p. 132-150; RENDERS, 2010b, p. 213-237; 2010a, p. 94-117; RUIZ, 2016); morte (STADELMAN, 2016); niilismo (CARRARA, 2012, p. 53-68); pneumatologia (CODINA, 2012, p. 69-86); sentido da vida (ZEFERINO, 2017c, p. 107-120); Teologia Fundamental/Sistemática (TRACY, 2006, p. 73-134, 513-560); teologia natural (GARROS, 2016, p. 429-436); Trindade (DICKINSON, 2017; MOLTMANN, 2004, p. 253-284; SCHMIDT, 2014, p. 1-16; SINNER, 2008, p. 51-73). Percebe-se que temas clássicos da Teologia são tratados em contextos de ocorrência do termo *teologia pública*. Em especial, destacam-se as publicações em torno do tema da *escatologia*, lida a partir da ideia de esperança e no horizonte da noção de Reino de Deus, não raro são textos de viés político, pensando a ética no espaço público por meio de uma tradição de denúncia das injustiças e em vista do bem comum para todas e todos.

O grupo *Teologias Contextuais* abarca uma gama variada de teologias e temáticas: branquidade (WYNGAARD, 2014, p. 249-269); gênero/justiça de gênero (ANDRÉE, 2016, p. 319-332; BOEHLER, 2016, p. 57-65; PILLAY, 2014, p. 273-286; SOUZA, 2015, p. 68-92; ULRICH, 2016, p. 353-373; WÉNIN, 2014); pensamento decolonial/pós-colonialismo/teologia decolonial (BUTELLI, 2014, p. 151-177; CARVALHAES, 2016, p. 27-35; CUNHA, 2017, p. 697-718; NEL, 2014, p. 227-248); pobreza (ZWETSCH, 2015, p. 79-122); teologia(s) da libertação (BEOZZO, 2015; BOCK, 2015, p. 13-56; MOLTMANN, 2004, p. 157-252; MOREIRA, 2014, p. 12-42; OLIVEIRA, K., 2015, p. 267-293; OLIVEIRA, M., 2015; RIVERA-PAGÁN, 2016, p. 227-248; SILVA; LOBO, 2014; SINNER, 2007a, p. 338-363;

TAMAYO-ACOSTA, 2006, p. 66-73; TEIXEIRA; SOUZA, 2015, p. 405-426); teologia da libertação negra (TSHAKA, 2014, p. 93-118); teologia da missão integral (ZABATIERO, 2011c, p. 79-93); teologia e mundo digital (SBARDELOTTO, 2012; 2016; SPADARO, 2012); teologia feminista/movimento feminista (BINGEMER, 2004; BOEHLER, 2012, p. 139-159; DEIFELT, 2006, p. 111-113; HUNT, 2012; JOHNSON, 2008; NEUENFELDT, 2015, p. 333-344); teologia gay (MUSSKOPF, 2006); teologia *kairos* (LE BRUYNS, 2014, p. 47-73); teologia pública da libertação (BUTELLI, 2013; JACOBSEN, 2008, p. 284-296; OLIVEIRA, N., 2015, p. 1-8, 2015). Este grupo reúne propostas específicas de elaborações teológicas como a decolonial, a da libertação, a feminista, a gay, entre outras. Com efeito, o termo *teologia pública* ser identificado nestas elaborações é sintomático, na medida em que são fazeres teológicos não restritos ao campo eclesial, mas que tomam como ponto de partida de suas reflexões questões concretas da vida.

Com efeito, tudo o que foi apresentado até aqui faz parte das publicações que tem a ver com o termo *teologia pública* ou se colocam em coletâneas e outras publicações sob esta temática. O grupo *Teologia Pública*, por sua vez, elenca as contribuições que efetivamente colocam *teologia pública* como tema principal de suas abordagens, sendo representado pelas seguintes palavras-chave: Barth e teologia pública (ZEFERINO; BOFF, 2017, p. 146-167); bíblia e teologia pública (REIMER; SOUZA, 2016, p. 19-26); bioética e teologia pública (WESTPHAL; FONTANA, 2012, p. 69-88); Bonhoeffer e teologia pública (CALDAS, C. 2016c, 163-185, 185-199; CALDAS, 2016b, p. 289-312); Calvino e teologia pública (CALDAS, 2009a, p. 5-22); cidadania e teologia pública (CASTRO, 2000, p. 37-73, 83-101; SINNER, 2007, p. 338-363; 2009, p. 181-206; 2012b, p. 99-117; 2012c, p. 225-245; 2012f; 2014a, p. 13-46; 2017, p. 231-250; DEIFELT, 2010, p. 108-114; 2016, p. 47-54; GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 89-102; KOOPMAN, 2014, p. 75-91; LE BRUYNS, 2014, p. 47-73; NALESSO, 2010, p. 66-76; RENDERS, 2011a, p. 345-358; ROSA, 2015, p. 252-258; SILVA; GOMES, 2013, p. 161-175; SOUZA, 2013, p. 139-150; TSHAKA, 2014, p. 93-118; ZEFERINO; BOFF, 2017, p. 146-167); clássicos religiosos e teologia pública (LOPES, 2013); desenvolvimento e teologia pública (BUTTELLI, 2013; 2012b, p. 41-67; 2012c, p. 810-822); discurso público da teologia (GONÇALVES, 2012b, p. 63-76; 2015, p. 43-51; TRACY, 2012, p. 29-51); ecumenismo e teologia pública (CUNHA, M., 2016, p. 101-107); epistemologia e teologia pública (CUNHA, 2016a, p. 349-379); espiritualidade e teologia pública (CUNHA, 2016a, p. 316-332); estudos da religião e teologia pública (ARAÚJO, 2012, p. 189-202); gênero e teologia pública (BOEHLER, 2016, p. 57-65; 2012, p. 139-159); Habermas e teologia pública (JACOBSEN, 2015c; 2011a; 2015a, p. 363-404; 2012, p. 7-22; 2014, p. 118-149; OLIVEIRA,

N., 2015, p. 1-8); HIV/AIDS e teologia pública (STRECK, 2012, p. 89-106); Igreja(s) e teologia pública (KOOPMAN, 2011, p. 73-84); irmandade muçulmana síria e teologia pública (FERREIRA; VANDERLEI; BELLINATI, 2016, p. 317-341); literatura e teologia pública (RIBEIRO, 2011, p. 73-80; 2014, p. 160-175); mensalão/petrolão e teologia pública (BAKKER, 2016, p. 820-843); teologia metodista/metodismo e teologia pública (RENDERS, 2010a, p. 94-117; 2014, p. 355-369; 2011a, p. 345-358; 2012, p. 171-179); modelos/propostas de teologia pública (CALDAS, 2016c, 17-85; JACOBSEN, 2011b, p. 53-70); Moltmann e teologia pública (RIBEIRO, 2009a, p. 258-274); pastoral/pastoral pública/pastoral urbana e teologia pública (GONÇALVES, 2012a, p. 25-35; GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 75-88; TINKER, 2016, p. 89-92; VANHOOZER, 2016, p. 235-241); pluralismo religioso e teologia pública (QUERO, 2016, p. 67-76); política e teologia pública (BEDFORD-STROHM, 2014, p. 84-98; MÍGUEZ, 2016, p. 37-45; STACKHOUSE, 2011, p. 37-51); pós-colonialismo/decolonialismo e teologia pública (CARVALHAES, 2016, p. 27-35); protestantismo e teologia pública (BARRETO Jr., 2012, p. 70-98; CAVALCANTE, 2010, p. 141-160; 2011a, p. 109-143; DEIFELT, 2010, p. 108-114; MARSCHNER, 2012 p. 159-179; ROSA, 2011, p. 597-610; 2015); público(s) da teologia (TRACY, 2006, p. 19-72; ZABATIERO, 2013, p. 74-88); religião e teologia pública (CARVALHO, 2014, p. 105-116); Saúde e teologia pública (VILLAS BOAS, 2016, p. 89-121); Taylor e teologia pública (COSTA NETO, 2016); teatro e teologia pública (SALDANHA, 2012, p. 187-201); teologia eclesial/eclesiástica e teologia pública (JUNGES, 2006, p. 54-55; 2004, p. 33-35; PASSOS, 2016, p. 80-93); teologia *kairos* e teologia pública (LE BRUYNS, 2014, p. 47-73); teologia pastoral e teologia pública (MILLER-McLEMORE, 2012, p. 75-98); teologia pública (CHAVES, 2014, p. 190-195; COSTA, 2015; CUNHA, 2016a, p. 240-270, 276-290; GONÇALVES, 2017, p. 19-36; 2012b, p. 63-76; JUNGES, 2006, p. 5-8; KOOPMAN, 2010, p. 38-49; LOPES, 2013a, p. 1-23; PASSOS, 2011a, p. 57-76; RIBEIRO, 2009b, p. 105-107; SILVA; JUNQUEIRA, 2014, p. 71-80; SINER, 2011b, p. 264-276; 2012d, p. 13-38; 2012e, p. 11-28; 2010, p. 325-357; 2011c, p. 11-36; ZABATIERO, 2011c, p. 13-25; ZEFERINO, 2017c, p. 107-120); teologia pública da libertação (JACOBSEN, 2008, p. 284-296); teologia pública do idoso (SANTOS, 2014); teologia pública intercultural (CHAMORRO, 2012 p. 11-35); teologia pública no Brasil/América Latina (CALDAS, 2016a, p. 328-353; HÜNEMEIER, 2012, p. 1521-1538; PANOTTO, 2016, p. 11-18; PASSOS, 2012a, p. 23-36); Tillich e teologia pública (CUNHA, 2012, p. 109-119; 2015; 2016a, p. 335-349; GONÇALVES, 2016, p. 247-251); transdisciplinaridade e teologia pública (CUNHA, 2016a, p. 316-332); Trindade e teologia pública (SCHMIDT, 2014, p. 1-16).

Com efeito, este grupo apresenta uma pluralidade de assuntos que têm sido tratados a partir daquilo que está sendo chamado de *teologia pública*. Em virtude disso, se percebe uma ampla possibilidade de continuação das investigações neste campo de pesquisa.

2.1.2 As publicações sobre teologia pública no Brasil: uma síntese

Com o intuito de sintetizar o caminho exposto acima, busca-se uma apresentação didática dentro de uma nova configuração visual. Assim, a tabela abaixo apresenta a relação de temas tratados nas pesquisas sobre teologia pública no Brasil a partir dos assim chamados grupos temáticos.

| 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; transtemporalidade. |
| Cultura e Literaturas | arte; cinema; clássicos religiosos; culturas; estética teológica; música; narrativa; religião na literatura; teatro; Teologia e Literatura; teopoética; TV. |
| 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; <i>Laudato Si'</i> ; 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/prça pública; esfera pública deliberativa; Estado/máquina governamental; mídias/comunicação; mundo da vida; sociedade civil; teologia e sociedade; teoria social. |
| Ética | bem comum; bioética; <i>ethos</i> solidário; ética; ética barthiana; ética cristã; ética da responsabilidade; ética global/ <i>ethos</i> 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 eclesial. |
| Protestantismos 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/profetas; 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/pós-colonialismo/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 <i>kairos</i> ; 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 <i>kairos</i> 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: relação de temas por grupos temáticos

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 maioridade, 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 a 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.

Como forma de problematização e ulterior desenvolvimento do mapeamento aqui apresentado, cabe analisar outras abordagens que se ocupam do mapeamento das pesquisas em teologia pública efetuados por pesquisadoras e pesquisadores que tem se dedicado ao tema em nível de dissertação, doutorado, pós-doutorado, projetos de pesquisa etc.

2.2 MAPEAMENTOS SOBRE TEOLOGIA PÚBLICA NO BRASIL

Com o intuito de efetuar uma análise do mapeamento apresentado na parte anterior deste trabalho, passa-se agora a abordagem de outros mapeamentos já feitos do tema. Rudolf von Sinner apresenta perspectivas da teologia pública em âmbito global e nacional; Eneida Jacobsen desenvolve o que chama de *tipos de teologia pública*; Carlos Caldas busca uma visão panorâmica das ações, publicações e eventos relacionados ao tema em âmbito nacional; dinâmica também elaborada por Carlos Cunha, mas de modo consideravelmente mais sintético; Alonso Gonçalves apresenta um panorama bastante breve da temática em dimensão global. Somam-se a estes algumas breves intervenções de outros autores como Buttelli e Zabatiero. Com base nestas análises busca-se uma compreensão panorâmica da teologia pública bem como perspectivas que compõem este campo de pesquisa.

2.2.1 Mapeamentos: uma análise

O termo *teologia pública* é recente no contexto brasileiro⁸. Caldas afirma que “a expressão ‘teologia pública’ é documentada no Brasil apenas a partir da atuação do Instituto Humanitas da UNISINOS [IHU], no início dos anos 2000” (CALDAS, 2016, p. 40). Apesar de recente por aqui, a origem do termo data de 1974 no contexto norte-americano. “Deve-se a Martin Marty a elaboração do conceito, empregado pela primeira vez em um artigo sobre o pensamento de Reinhold Niebuhr”, aponta Jacobsen. Entretanto, “atualmente, a bibliografia disponível sobre o tema da teologia pública é extensa e encontra representantes em diversos

⁸ Nesta parte utilizamos livremente, com alterações e reelaborações fragmentos de *A teologia pública entre pluralidades e contextualidades: uma contribuição protestante* (ZEFERINO, 2017a, p. 425-443).

países” (JACOBSEN, 2011, p. 53). Ainda acerca do IHU, R. von Sinner aponta que as discussões acerca da teologia pública originam-se no contexto nacional no Instituto Humanitas da Unisinos: “Fundado em 2001, o Instituto organiza anualmente simpósios, publica livros e artigos sob o título de ‘Teologia Pública’”. O que faz por meio de um leque bastante variado de temas: “diálogo inter-religioso, ecologia, ética, teologia na universidade, método na teologia etc.” (SINNER, 2012d, p. 18). Ao lado da UNISINOS, a EST também se destaca na pesquisa sobre teologia pública desde 2007, começando “uma série de publicações para fomentar o debate ao redor do conceito e suas implicações”. Além de integrar a Rede Global de Teologia Pública como membro fundador (SINNER, 2012d, p. 19). Carlos Cunha, acerca das contribuições da EST e do IHU no debate acerca da teologia pública aponta:

A comparação entre o modo como a teologia pública é entendida pelo Instituto da Unisinos e pela EST permite sublinhar o diálogo com a sociedade contemporânea como o ponto de convergência em que as duas instituições se preocupam com a relevância da teologia cristã perante as sociedades plurais atuais. Mas elas também divergem no modo e alcance dessa preocupação. Enquanto o Instituto da Unisinos foca, especificamente, a comunidade científica, a EST, por sua vez, reflete uma teologia pública com enfoque no bem comum. [...] isto é, o IHU propõe uma teologia pública sob o horizonte transdisciplinar e a proposta de teologia pública da EST está mais voltada para os dilemas da sociedade civil, ambas em diálogo recíproco e fecundo com outras esferas da realidade (CUNHA, 2016, p. 264).

Esta preocupação com a interdisciplinaridade do IHU, destacada por Cunha, procede. Entretanto, cabe também a crítica de que, não raro, os números dos *Cadernos Teologia Pública* se ocupam de questões de eclesiologia especificamente católica. Poderia se encaixar na perspectiva de uma teologia pública, cujo público definido é a Igreja Católica Apostólica Romana. Ou ainda dentro da pesquisa que se ocupa com a relação entre religião e espaço público, na medida em que trata de uma Igreja específica dentro do cristianismo, pensando suas relações com a sociedade. Cabe ainda informar que o papel da EST e do IHU na construção de uma cultura teológica que pensa o espaço público no contexto brasileiro também está presente em Gonçalves (2017, p. 31-32).

Por vários motivos, contudo, é possível dizer que a formulação de uma teologia pública não tem sido homogênea. “De fato, o termo *Teologia Pública* é usado de modo ambíguo nas publicações e conversas a seu respeito”. Para Zabatiero, o termo “pode se referir a uma corrente teológica específica [...]; pode se referir a um objeto da Teologia – a vida pública; ou pode se referir a um *movimento* na teologia contemporânea que se ocupa com o caráter *público* da teologia” (ZABATIERO, 2011, p. 7). Cunha, ao interpretar Zabatiero, compreende que as questões políticas estão na pauta da teologia pública, além de destacar que, para Zabatiero,

portanto, a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral poderiam ser caracterizadas como teologias públicas (CUNHA, 2016, p. 270).

Cunha corrobora esta ideia de não homogeneidade nas construções acerca da teologia pública. Para ele, “a teologia pública ainda não apresenta clareza conceitual”. Ademais, “a diversidade de pesquisadores ocupados com o tema trouxe consigo uma diversidade conceitual de modo que não há uma teologia pública universal, mas somente teologias que procuram abordar o âmbito sócio-político dentro de localidades particulares” (CUNHA, 2016, p. 268). De forma semelhante, Jacobsen compreende que “a diversidade de teóricos ocupados com a teologia pública trouxe consigo uma diversidade conceitual: não há univocidade em definir os propósitos, a fundamentação teológica ou o próprio significado do termo ‘teologia pública’” (JACOBSEN, 2011, p. 54).

Diante desta pluralidade cabe algum movimento de sistematização e catalogação acerca daquilo que se compreende por *teologia pública*. Para sustentar este processo, apresenta-se aqui os mapeamentos feitos acerca da temática.

2.2.1.1 Visões panorâmicas e prospectivas acerca da teologia pública em relação com o contexto brasileiro: contribuições de Rudolf von Sinner

Com efeito, no Brasil, se faz necessário considerar a contribuição de Rudolf von Sinner no processo de divulgação, construção e pesquisa na área de Teologia Pública. Um mapeamento, por sua vez, também precisa tomar em conta os intentos sistemáticos deste pesquisador. Na *Coleção Teologia Pública*, onde figura como um de seus principais organizadores, busca compor uma visão panorâmica da teologia pública.

Em *Teologia pública: um olhar global* (2011) o autor inicia sua reflexão argumentando acerca da permanente incidência pública da religião apesar da eventual separação entre Igreja e Estado. Junta-se a isso a noção da pluralidade religiosa e cultural como um dado que deve estar presente nas abordagens sobre religião atualmente. Nesta direção, von Sinner percebe duas principais tarefas de uma teologia pública ocupada com a relação entre igreja e espaço público no horizonte do bem comum: 1. “[...] incentivar essa contribuição entre as pessoas que tendem a ver o mundo como mau e a se enclausurar em suas igrejas como a comunidade dos que esperam a segunda vinda de Cristo [...]”; 2. “[...] restringi-la entre as que desejam impor sua crença, seus valores, interesses corporativos e poder ao todo da sociedade”. Uma vez que “ambos os fenômenos estão presentes globalmente, também no Brasil”. Para ele, “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’” (SINNER, 2011c, p. 12).

A origem do termo *teologia pública* encontra-se na elaboração de Martin Marty acerca da teologia de Reinhold Niebuhr em 1974 que considera o contexto daquilo que poderia se chamar de uma *religião civil* norte-americana, abordagem seguida não de longe por Robert Bellah (SINNER, 2011c, p. 13-14)⁹. Algumas especificações, contudo, são necessárias neste contexto:

Mas, primeiramente, é importante enfatizar que a teologia pública está sendo distinguida não só da religião civil [...], mas também da teologia política – com suas raízes em Aristóteles e chegando a Hobbes, Maquiavel e Carl Schmitt, à direita, e Müntzer, Marx e Ernst Bloch, à esquerda, mas tendo como sua referência principal a *nova* teologia política de Metz e Moltmann – por ser mais ampla do que o sistema político e mais pragmática do que utópica e revolucionária, sem necessariamente abrir mão totalmente de tais visões¹⁰. Para Stackhouse, a teologia pública volta-se primeiramente para “convicções políticas interiores, as comunidades de fé e as associações que elas geram em uma sociedade aberta”, enquanto “os princípios e propósitos que defendem [...] não permanecem na comunidade religiosa ou em associações privadas”. Ela vem de dentro para fora (SINNER, 2011c, p. 17-18).

Este é o local em que von Sinner se percebe na configuração de uma teologia pública, enquanto uma contribuição *de dentro para fora*, isto é, enquanto elaboração que parte do contexto eclesial sendo traduzido para outros horizontes e públicos.

Para além dos Estados Unidos, se destaca a *Global Network for Public Theology* bem como o periódico científico ligado a ela, o *International Journal of Public Theology*, sendo que textos presentes nos primeiros números da revista indicavam para uma pluralidade da pesquisa e do próprio entendimento do que poderia ser uma teologia pública. Para von Sinner, a teologia pública pode ser compreendida como um “[...] *conceito agregador*, isto é, uma maneira de expressar uma dimensão intrínseca à igreja, embora incorpore uma diversidade de aspectos e focos”. Nesta direção, seria “[...] semelhante à teologia da libertação, que agregou sucessivamente todos os tipos de temas, assuntos e referências teológicas [...]”, mais, “de fato, as teologias da libertação podem ser consideradas teologias públicas [...]”. Contudo, trata-se de um fazer teológico “[...] mais generalizante do que as teologias da libertação, e por esse mesmo motivo é mais uma dimensão do que uma linha específica de pensamento”. Ainda dentro dessa

⁹ Para mais detalhes acerca do contexto teológico nos Estados Unidos conferir a seção que Sinner dedica ao tópico no texto citado.

¹⁰ Uma pertinente análise acerca dos limites e aproximações entre Religião Civil, Teologia Política e Teologia Pública é o texto de Stackhouse no qual Sinner se baseia (STACKHOUSE, 2004, p. 275-293).

relação entre teologia da libertação e teologia pública, o autor compreende que a segunda “[...] é mais ‘neutra’, no sentido de que não tem que explicar imediatamente do que procura libertar e para quê, e, portanto, apta a reagir a situações políticas mais diversas, procurando mais a construção pelo diálogo do que a resistência”. Assim, “ela tende, pela mesma razão, a ser mais vaga. Essa vagueza permite usar o termo no singular, apesar de conter uma variedade de abordagens”. As coincidências com o pensamento de libertação estariam mais no viés ético. A teologia pública “permite, inclusive, uma abordagem que não queira partir de uma teologia da libertação, mas consegue encontrar-se com essa em posturas que visam transformar a sociedade para maior justiça, maior liberdade, maior inclusão e participação social”. Destaca o autor que “a vantagem da teologia pública é que ela é mais aberta a uma abordagem crítica e construtiva, procurando disponibilizar, em uma sociedade democrática, cidadania para todos. Para dar mais concretude a ela, contudo, venho insistindo, para o contexto brasileiro, no foco da cidadania” (SINNER, 2011c, p. 19-20). As críticas de teólogos e teólogas da libertação a esta estrutura de pensamento, contudo, ocorre justamente na não tematização das lutas sociais de imediato, ao que uma ênfase na cidadania como que um fator de base institucional poderia estar aquém das necessidades concretas das pessoas excluídas das próprias estruturas sociais e governamentais¹¹.

Sobre a teologia pública no contexto sul-africano, baseado em Nico Koopman, percebe que ela está inserida “[...] em uma metodologia contextual como aquela formulada pelas teologias da libertação, em que questões públicas vão ao âmago da fé em vez de permanecer na superfície” (SINNER, 2011c, p. 20). Com efeito, a abordagem crítica oriunda do contexto sul-africano, em diálogo constante com teólogos/as latino-americanos, torna-se possível pensar uma teologia pública que não se construa alheia ao *chão onde pisa*.

Em outro formato, baseado em Stackhouse, poderia se pensar uma “teologia pública para uma sociedade civil globalizada” (SINNER, 2011c, p. 23). De acordo com este teólogo estadunidense:

A teologia deve “oferecer uma proposta razoável quanto à arquitetura moral e espiritual e ao sistema de orientação interna das civilizações” e é “necessária para explicar como e por que a humanidade pode debater essas questões públicas e para mostrar por que uma explicação é mais adequada do que outra” (SINNER, 2011c, p. 24).

¹¹ Acerca destas análises críticas ver: Pereira (2015, p. 214-221); Pereira e Py (2014, p. 309-322); e Carvalhaes e Py (2017, p. 340-364).

O apelo a uma razoabilidade do discurso teológico de Stackhouse, com efeito, pode se relacionar com aquilo que Tracy chama de teologia fundamental (ver 2.3.3; 5.1) enquanto fazer teológico que se ocupa com critérios públicos de argumentação. Isto é, trata-se da possibilidade de adequação da fala teológica diante de suas interlocuções para que seu discurso seja inteligível. Neste contexto, cabe destacar os públicos da teologia (Tracy), a saber, “a sociedade, a academia e a igreja”, sendo que a economia, para Stackhouse, deveria ser compreendida como um quarto público (SINNER, 2011c, p. 29-31).

Como modo de conclusão de sua abordagem estabelece quatro proposições acerca do que compreende por teologia pública: 1. A teologia cristã é pública: “é tarefa da teologia falar com franqueza o que é próprio da fé cristã e lutar pelo bem comum, falando especialmente naqueles momentos em que muitos se calam por oportunismo”; 2. “Teologia pública está identificada com uma comunidade religiosa”. Porém, “a teologia pública nunca milita apenas em prol da própria igreja ou do próprio grupo e seus interesses, mas também dos direitos de outras comunidades religiosas, inclusive quando parece inoportuno”; 3. “Na medida em que a teologia se ocupa centralmente com Jesus [...] ela responde em diálogo com a igreja, a universidade e a sociedade *quem é esse Jesus Cristo, quem é esse Deus*”. O que leva a compreensão da teologia pública como “kenótica, modesta e autocrítica não apenas por razões sociológicas ou jurídicas, mas teológicas”; 4. A “teologia pública *mantém a sensibilidade da teologia para problemas ligados ao bem comum* e para os quais são possíveis contribuições a partir da fé cristã” (SINNER, 2011c, p. 33-34).

Em outro texto, *Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço* (2012), busca uma definição de teologia pública:

O que é teologia pública? Está posta a contínua pergunta que pretendo abordar neste artigo. 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. Ao mesmo tempo, considerar-se-iam o texto bíblico na sua tradição pelo tempo e espaço, ou seja, ao longo dos séculos e ao redor do mundo, e as interpretações, por exemplo, confessionais, que foram feitas historicamente e são feitas hoje. Como toda teologia, a teologia pública encontra-se 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 (SINNER, 2012d, p. 13).

A teologia pública, portanto, se ocupa: 1. Da incidência pública da religião – o cristianismo no caso proposto pelo autor; 2. Da análise de conjuntura e compreensão de espaço público no contexto que pesquisa; 3. Da hermenêutica da tradição cristã; 4. Da relação entre

aspectos genéricos e específicos circundantes a relação entre teologia e espaço público. Contudo, de forma surpreendente, algumas páginas depois, ao retomar o questionamento acerca do que poderia ser entendido por teologia pública, von Sinner aponta:

A resposta mais direta e honesta seria: “Não sabemos”. Evidentemente, não é que não se sabe nada. Mas, propositalmente, não se parte de um conceito unívoco. Não há uma “teologia pública uniforme e monolítica” [Clive Pearson], “um significado único e autoritativo da teologia pública nem uma forma normativa única de fazer teologia pública” [Dirk Smit], “uma ‘teologia pública’ universal, mas somente teologias que procuram abordar o âmbito político dentro de localidades particulares”, ainda que se postule uma “teologia pública ecumênica” emergente, a ser testada em contextos específicos [John de Gruchy]. Nessa linha, uma vez que se trata de um conceito “importado”, cunhado nos Estados Unidos nos anos 1970 e descoberto na África do Sul no período pós-apartheid, é especialmente importante testar sua viabilidade e pertinência em nosso contexto brasileiro e latino-americano. Mas também em outros contextos não é unívoco o conceito (SINNER, 2012d, p. 24-25).

Diante disso, é possível dizer que sua conceituação anterior atende ao programa que ele mesmo busca desenvolver apesar da pluralidade de abordagens existentes. Como recurso para elucidar sua construção de teologia pública recorre ao mapeamento de Dirk Smit (2007, p. 431-454), movimento também elaborado por Jacobsen (2011) e Buttelli (2013, p. 149-161). Apresenta, desta forma, seis perspectivas a partir das quais se trabalha a teologia pública:

1. Originária nos Estados Unidos (1974), sua formulação pensa “como os teólogos poderão contribuir em debates sobre assuntos públicos. Teologia pública seria, nessa linha, um ‘discurso teologicamente informado’, ‘de natureza ética’ e ‘disponível e aberto para todos’” (SINNER, 2012d, p. 25).

2. Também em 1974, David Tracy “publicou um texto sobre ‘teologia como discurso público’. Aqui, o que está em pauta não é tanto uma contribuição para assuntos éticos na vida pública, mas o que ‘estaria permitindo à teologia como tal que seja uma forma de discurso público’”. Tracy “ocupou-se intensamente com Jürgen Habermas, pois esse enfatizaria o ‘poder emancipatório da razão crítica [e] de diálogo autêntico e de comunicação não manipulativa (i.e. realmente pública)’”. O teólogo estadunidense “distinguiu ainda três públicos do teólogo – a igreja, a academia e a sociedade –, cada um com seu discurso específico, fontes, pretensões de verdade e formas de argumentação”. Tracy, pontua von Sinner, “foi seguido por muitos nesse caminho assumidamente pretensioso de uma teologia como discurso público” (SINNER, 2012d, p. 26).

3. Na Alemanha, Wolfgang Huber (1973) tratou da relação entre igreja e esfera pública, articulando a necessidade de “uma igreja pública envolvida com os assuntos da sociedade de forma construtiva e crítica” (SINNER, 2012d, p. 27).

4. A relação entre teologia e lutas públicas representa outra linha de pensamento teológico público. Contudo, “nessas lutas, raramente se falou de teologia pública, mas de teologia da libertação, teologia negra, teologia feminista, teologia profética, teologia ‘kairós’, entre outras”. Neste contexto, “enquanto, por um lado, ‘teologia pública’ poderá funcionar como ‘termo guarda-chuva’ para todas essas teologias em sua dimensão pública, é aqui que também encontra forte resistência”. Ao que dá espaço a crítica de Tinyiko Maluleke, que compreende que *teologia pública* “parece ser um termo demasiadamente harmonioso para uma ‘nação raivosa’ (*angry nation*)” (SINNER, 2012d, p. 27). Isto é, uma certa tendência apaziguadora de uma teologia pública pode não corresponder aos anseios de resistência e luta de certas realidades.

5. “Uma quinta narrativa defende a temática de teologia e vida pública num mundo globalizado”. Aqui se aloca também a contribuição do ecumenismo: “Smit recorda a longa trajetória do movimento ecumênico, em especial em sua vertente de Vida e Ação (*Life and Work*), buscando tratar de questões de uma teologia pública (sem utilizar o termo) sob condições mundiais”. Neste contexto, “sonha-se com um mundo diferente, em diálogo entre igrejas do Norte e do Sul” (SINNER, 2012d, p. 27-28).

6. “Por fim, Smit apresenta uma sexta narrativa sobre teologia e o retorno público do religioso, algo visto, por muitos, como evento ambíguo” (SINNER, 2012d, p. 28).

Enfim, von Sinner compreende que “[...] a formulação de uma teologia pública vai mover-se de singularidade em singularidade, particularidade em particularidade”. Para ele, “está claramente lançado aqui o desafio da interculturalidade”. Especificidades à parte, “uma teologia pública incapaz de auscultar expressões culturais em sua diversidade e de respeitá-los perde qualquer capacidade de fomentar o diálogo e formular conceitos” (SINNER, 2012d, p. 29). Desta forma, duas dimensões do fazer teológico público se destacam na elaboração deste teólogo suíço, a saber: 1. O imperativo das contextualidades na elaboração teórica; 2. A necessidade de uma epistemologia fundante que abarque a pluralidade.

Uma vez colocado o quadro global, cabe também mirar a teologia pública no contexto brasileiro¹². A partir de quatro *pressupostos*, von Sinner julga pertinente se falar em teologia pública no Brasil:

1. “A *religião cristã é uma religião pública*, no sentido de transmitir sua mensagem ao público mais amplo, interessar-se pelo bem-estar não apenas de seus membros, mas também

¹² Em seu texto von Sinner faz o caminho inverso.

daqueles que não fazem parte de uma igreja ou comunidade”. Seu texto sagrado e suas práticas religiosas são públicos. Além disso, “com frequência as igrejas pronunciam-se sobre assuntos de interesse público”. “A primeira tese, portanto, é que o cristianismo é uma religião intrinsecamente pública” (SINNER, 2012d, p. 29-30).

2. “O Brasil passou de um período de alta repressão política e econômica para uma democracia estável e para uma economia própria e forte, ambas em fase de ascensão e aprofundamento”. A função da teologia pública, neste contexto, seria o de “refletir sobre e dar orientações para uma atuação saudável das igrejas nesse novo espaço público, enxergando-as como instituições da sociedade civil”. Acrescenta que “‘Saudável’ quer dizer que não procure rejeitar o mundo como algo intrinsecamente mau, [...] nem se impor para dominar o mundo, para assumir o poder”. “O segundo pressuposto é portanto: Há, hoje, no Brasil, um espaço público vibrante, uma sociedade civil forte, da qual também fazem parte as comunidades religiosas, que ali dão sua importante contribuição”. Soma-se a isto o dado que “nenhuma instituição neste país tem tanta capilaridade quanto as igrejas. Gozam de ampla confiança da população. É um grande potencial, o que chama por grande responsabilidade” (SINNER, 2012d, p. 30-31). Aqui se percebe já uma clara inconsistência com o contexto atual do país. Os acontecimentos dos últimos anos colocaram em xeque a visão de estabilidade apresentada pelo autor. Porém, com isso, ainda mais urgente e necessária se faz uma formulação teológica *saudável*.

3. “*A teologia no Brasil adquiriu maioridade acadêmica*”. Para von Sinner “abriram-se novos espaços para a teologia entrar num verdadeiro diálogo na universidade [...] sob supervisão do MEC, construindo parâmetros curriculares em diálogo com a própria comunidade teológica cristã e de outras religiões”. Desta forma, percebe o autor, “a teologia, assim, mostra-se confessional e ancorada na tradição, mas também interdisciplinar, informada, crítica e autocrítica”. “Este é, portanto, o terceiro elemento: uma teologia pública faz-se com propriedade científica” (SINNER, 2012d, p. 32).

4. “*A teologia no Brasil adquiriu notoriedade internacional*. A teologia da libertação brasileira e latino-americana repercutiu no mundo inteiro”. “Essa inserção internacional – esse é o quarto pressuposto – nos honra, inspira e responsabiliza” (SINNER, 2012d, p. 32-33).

Apresentados estes pressupostos, o autor indica o seguinte: “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”. Desta forma, von Sinner propõe uma teologia pública também cônica de seus ecos globais, compreendendo este diálogo internacional como decisivo para sua

relevância. “Minha 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”. Com isso, elege a categoria do bem comum como termo-chave no desenvolvimento da ideia da cidadania. “Norteadas pelo bem comum, essas [teologias] devem atuar com ousadia e humildade em vez de corporativismo. Eis a importância de uma teologia pública” (SINNER, 2012d, p. 33).

Realizada esta contextualização global e nacional, passa-se agora ao mapeamento de tipos de teologia pública no Brasil efetuado por von Sinner. Antes, cabe dizer que o pensamento deste teólogo suíço radicado no Rio Grande do Sul, tem como paisagem referencial a percepção de contínuas relações entre religião e espaço público, o que ele exemplifica com algumas cenas que tratam da incidência pública das religiões, a saber, a presença de crucifixos em tribunais e as práticas de orações por políticos ligados a bancadas evangélicas em espaços destinados as ações do poder legislativo (SINNER, 2012d, p. 13-17). Deste contexto de intersecção entre religião e espaço público e em meio a uma realidade de diversidades e pluralismos, destaca-se a seguinte afirmação de von Sinner: “A sociedade brasileira, que está numa situação de pluralismo religioso nunca antes vista, precisa de soluções pragmáticas aceitáveis a pessoas de diferentes convicções” (SINNER, 2012d, p. 17).

Soma-se a este contexto, a noção de que as pesquisas acerca de teologia pública começam, em âmbito nacional, no início dos anos 2000, sendo que o texto de von Sinner se inscreve nos primeiros anos da segunda década destas investigações. Com este pano de fundo, o autor identifica quatro vieses a partir dos quais percebe formulações concernentes ao que chama de teologia pública:

1. Uma linha trata da “*cidadania acadêmica* e da *epistemologia específica* da teologia a partir dos respectivos pareceres do Conselho Nacional de Educação”. Trata-se da “busca de uma mediação entre uma universidade brasileira que tem, historicamente, forte tendência positivista e antirreligiosa (leia-se anticlerical), por um lado, e uma teologia de seminário introspectiva e sob mais ou menos forte tutela eclesiástica”. Diante deste contexto recorre a formulação de outro pesquisador: “Conforme afirma Márcio Fabri dos Anjos: ‘O discurso sobre Deus e suas correspondentes crenças, colocado no espaço da sociedade plural, pode ser chamado de teologia pública’, a qual ele contrasta com a ‘confessionalidade: espaço da teologia na esfera privada’” (SINNER, 2012d, p. 20).

2. A segunda linha, representada principalmente por Ronaldo Cavalcante, e também por von Sinner, busca resgatar a “*tradição liberal* e libertadora do cristianismo protestante *frente a fundamentalismos e neopuritanismos*”. Trata-se, neste contexto, da busca por uma “teologia

academicamente qualificada” enquanto contributo também ao âmbito eclesial (SINNER, 2012d, p. 20).

3. Uma terceira linha “procurou um diálogo com autores contemporâneos, representantes do pensamento pós-metafísico e pós-secular [...], debruçando-se sobre a *presença da religião e da teologia na esfera pública*” (SINNER, 2012d, p. 21).

4. Rudolf von Sinner percebe sua pesquisa acerca de “uma teologia pública com enfoque na cidadania” (SINNER, 2012d, p. 22) enquanto uma das formas de aproximação da temática. Além disso, percebe “que o termo teologia pública permite uma maior abrangência e inclusão de aportes do que o rótulo da teologia da libertação [...], pois consegue abarcar abordagens pentecostais – exatamente daquelas igrejas para onde foram e estão indo os mais pobres” (SINNER, 2012d, p. 23). Ainda sustenta que “falar de teologia pública é algo que serve para uma reflexão apurada sobre o papel da religião no mundo contemporâneo, na política, na sociedade, na academia, como reflexão construtiva, crítica e autocrítica das próprias igrejas, comunicando-se com outros saberes e com o mundo real” (SINNER, 2012d, p. 23-24).

Este mapeamento é sintetizado no quadro abaixo:

| 4 tipos de teologia pública no Brasil: com base em R. von Sinner (2012) | | |
|--|--|--|
| <i>Tipo de teologia pública</i> | <i>Principais referências</i> | <i>Características</i> |
| Cidadania acadêmica da Teologia | - Pareceres do Conselho Nacional de Educação (CNE) - J. D. Passos - A. M. L. Soares - R. von Sinner | Trata da “busca de uma mediação entre uma universidade brasileira que tem, historicamente, forte tendência positivista e antirreligiosa (leia-se anticlerical), por um lado, e uma teologia de seminário introspectiva e sob mais ou menos forte tutela eclesiástica” (p. 20) |
| Recuperação de tradições teológicas no confronto com fundamentalismos | - Ronaldo Cavalcante - R. von Sinner | Busca resgatar a “ <i>tradição liberal</i> e libertadora do cristianismo protestante <i>frente a fundamentalismos e neopuritanismos</i> ” (p. 20). |
| Incidência pública das religiões e teologias | - Fraternidade Teológica Latino-Americana - Habermas | Procura “um diálogo com autores contemporâneos, representantes do pensamento pós-metafísico e pós-secular [...], debruçando-se sobre a <i>presença da religião e da teologia na esfera pública</i> ” (p. 21). |
| Teologia pública com enfoque na cidadania | - R. von Sinner - C. P. de Castro | Compreende “a <i>cidadania</i> como termo-chave da democracia brasileira pós-transição e como desafio à teologia” (p. 21). Além de buscar “uma reflexão apurada sobre o papel da religião no mundo contemporâneo, na política, na sociedade, na academia, como reflexão construtiva, crítica e autocrítica das próprias igrejas, comunicando-se com outros saberes e com o mundo real” (p. 23-24). |

Tabela 2 - 4 tipos de teologia pública no Brasil: com base em R. von Sinner

De forma sintética, é possível afirmar que a teologia pública no Brasil, da forma como é mapeada por von Sinner, tem a ver com aquilo que os editores do primeiro volume da *Coleção Teologia Pública* (Sinodal/EST) destacam em sua introdução: “[...] afirma-se uma *teologia pública*, quer dizer, uma reflexão teológica cujo lugar e interesse central é a *res publica*” (ZWETSCH; CAVALCANTE; SINNER, 2011, p. 6). De forma prática, esta é a síntese da abordagem do teólogo suíço. Há matizes que compreendem ulteriores desenvolvimentos, mas trata-se da relação entre teologia/religião e espaço público. Junta-se a isso, a forma como esse discurso deve ser elaborado – discurso teológico.

A ideia de von Sinner de que teologia pública pode configurar um *termo agregador* ou um *conceito guarda-chuva*, se aplica à concepção ampla de um campo de pesquisa. Com isso, este trabalho aponta para a compreensão da *teologia pública* não como uma coisa em si, mas como um campo de pesquisa que reúne investigações variadas que se ocupam com a relação entre religião/teologia e espaço público.

2.2.1.2 Modelos de teologia pública: a contribuição de Eneida Jacobsen

Eneida Jacobsen, teóloga de tradição luterana, desenvolve um mapeamento da teologia pública a partir dos usos da temática no âmbito da terminologia própria da *teologia pública*. Sobretudo, faz uma recepção de movimentos teológicos a nível global, em especial nos Estados Unidos, no Brasil e na África do Sul.

Para ela, “a diversidade de teóricos ocupados com a teologia pública trouxe consigo uma diversidade conceitual: não há univocidade em definir os propósitos, a fundamentação teológica ou o próprio significado do termo ‘teologia pública’” (JACOBSEN, 2011, p. 54). Com isso em mente, ela propõe *modelos de teologia pública* em dois grupos: “modelos de fundamentação e modelos de atuação” (JACOBSEN, 2011, p. 55). Seus esforços são aqui condensados no formato de uma tabela:

| Principais características dos modelos de teologia pública de Eneida Jacobsen (2011) | | | |
|---|--|---|----------------------------|
| <i>Modelos de fundamentação</i> | | <i>Modelos de atuação</i> | |
| Modelo de divulgação | “atuação pública da teologia como uma tarefa impulsionada pelo próprio Deus” (p. 55) | Tracy “fala em diferentes ‘públicos da teologia’, a saber: a sociedade, a academia e a igreja. Para ele, a publicidade da teologia deve ser alcançada a partir de e dirigindo-se a esses três | Modelo de audiência |

| | | | |
|--------------------------------|---|---|--------------------------|
| | | públicos, que formariam, assim, a audiência da teologia” (p. 61). | |
| <i>Referências importantes</i> | Jürgen Moltmann | David Tracy | |
| Modelo universal | “considera a teologia um saber público por responder a questões existenciais de qualquer indivíduo” (p. 55) | “O modelo de apologeticidade opõe-se a uma postura dogmática e confessional por não recorrer a autoridades ou suposições particulares da fé” (p. 63). | Modelo apoloético |
| <i>Referências importantes</i> | David Tracy | Max Stackhouse | |
| Modelo factual | Toma “a existência pública da religião e, por extensão, da teologia como uma realidade empírica independente de possíveis justificações teológicas” (p. 59) | “A contextualidade da teologia é, nessa perspectiva, em grande parte concretizada por meio da mobilização de pessoas e igrejas, de maneira que o conceito de “teologia pública” tende a aproximar-se do de ‘igreja pública’” (p. 65). | Modelo contextual |
| <i>Referências importantes</i> | Ronald Thiemann Max Stackhouse | Teologia pós-apartheid na África do Sul Teologias de libertação (negra; feminista; indígena etc.) | |

Tabela 3 - Principais características dos modelos de teologia pública de Eneida Jacobsen

Jacobsen, a partir de sua sistematização, “demonstra que o empenho por uma teologia pública é deveras plural e abrangente”. A autora também compreende que “a maioria dos autores combina mais de um modelo de teologia pública, tornando a iniciativa complexa, como é de se esperar de toda teologia que se volta para os desafios de nosso tempo” (JACOBSEN, 2011, p. 66). Acerca dos *modelos*, compreende que os “[...] mais recorrentes na literatura sobre teologia pública são os da divulgação e da audiência: compreende-se que Deus motiva a existência de uma teologia pública que se concretiza por meio do diálogo com diferentes públicos, como a igreja e a sociedade”. Por sua vez, “os modelos universal e o apoloético são mais específicos da literatura norte-americana, ao passo que o contextual faz-se fortemente presente entre teólogos sul-africanos”. Acerca da terminologia, ela atenta que “teólogos norte-americanos como Tracy, Stackhouse e Cady tendem a empregar o termo ‘público’ como sinônimo de ‘universal’ – por isso a importância da teologia pública recorrer a critérios de argumentação acessíveis, ao menos em princípio, a todas as pessoas”. Já os “teólogos sul-africanos como Koopman, de Gruchy e Smit [...] demonstram conceber o termo ‘público’ como sinônimo de ‘comum’ enquanto categoria política”. Nesta direção, “percebe-se a teologia

pública como uma possibilidade de contribuição contextual na luta contra o racismo, a pobreza, a violência etc., rumo ao ‘bem comum’ de uma sociedade” (JACOBSEN, 2011, p. 67).

A contextualidade do fazer teológico, com efeito, apresenta uma aproximação entre África do Sul e América Latina. A segunda, ainda tem muito a contribuir ao desenvolvimento de teologias públicas, muito em virtude de sua herança de libertação, ao que a autora vislumbra a possibilidade de uma “teologia pública da libertação”. Com efeito, “o comprometimento dessas teologias com os rostos oprimidos de nossa história lembra-nos especialmente do fato de que não basta à teologia fazer-se perceptível no espaço público de uma sociedade”. Mais, “se essa teologia não estiver encarnada junto às dores, fés e esperanças de cada povo, em cada contexto, ela será um discurso vazio, sem relevância efetiva” (JACOBSEN, 2011, p. 67). Neste contexto, Jacobsen propõe “uma teologia pública ‘ancorada no mundo da vida’” (JACOBSEN, 2011, p. 67-68). Para ela, esta “seria a forma apropriada para toda teologia que, mobilizada pelo sofrimento das pessoas, deseja contribuir para a expansão dos esforços comunicativos de uma sociedade” (JACOBSEN, 2011, p. 68).

Da elaboração de Jacobsen, além de sua significativa contribuição no processo de sistematização, destaca-se a importância de um desenvolvimento teológico que se faça inteligível a um público mais amplo (na esteira de D. Tracy), bem como a necessidade de articulação contextual, para que o fazer teológico não se perca em abstrações, mas reflita, efetivamente, a vida concreta das pessoas (como uma possibilidade de continuação das teologias de libertação). Com isso, diante da discussão acerca da cidadania acadêmica da teologia, parece que a perspectiva universal, na direção de que busca uma aplicação inteligível da fala teológica no âmbito acadêmico a partir da universalidade das grandes questões existenciais, consciente das contextualidades necessárias, pode ser adequada ao contexto da *Universitas*.

2.2.1.3 Um panorama sobre a teologia pública no Brasil – a contribuição de Carlos Caldas

Além dos esforços de Jacobsen, também Caldas efetuou um mapeamento da teologia pública no contexto brasileiro. Para ele, “a teologia pública tem contornos distintos quando produzida na Alemanha, ou nos Estados Unidos ou na África do Sul. Não poderia ser diferente na América Latina” (CALDAS, 2016, p. 15). No contexto do Brasil, o autor identifica aquilo que chama de “exemplos de teologia pública *avant la lettre*”, isto é, formas de fazer teológico

que hoje podem ser pensados como intersecções entre teologia e espaço público, mas que antecedem a utilização do termo.

Destaca o movimento ecumênico no Brasil e sua ênfase de serviço à sociedade (CALDAS, 2016, p. 41-46); as campanhas da Fraternidade da CNBB em seu papel de fomento da interação social por parte das comunidades eclesiais (CALDAS, 2016, p. 46-49); a Fraternidade Teológica Latino-Americana – Setor Brasil (FTL-B), de perfil evangélico e protestante que, inspirada no movimento de Lausanne, buscou uma produção teológica contextualizada (CALDAS, 2016, p. 49-52); além de afirmar a atuação pública da Teologia da Libertação latino-americana (CALDAS, 2016, p. 52-54). O autor também ressalta a produção de Clovis Pinto de Castro acerca de uma fé cidadã (CALDAS, 2016, p. 54-55).

Enquanto teologia pública propriamente dita, cita o Instituto Humanitas, pontuando 89 edições¹³ dos *Cadernos Teologia Pública*, além de atentar aos números da *Revista IHU Online* que também tocam a intersecção entre teologia e espaço público, bem como busca dar um panorama da *Coleção Theologia Publica* também da UNISINOS (CALDAS, 2016, p. 56-66).

Quanto aos teólogos protestantes, fala da construção de uma teologia pública para o contexto brasileiro em especial diálogo com a teologia pública sul-africana em von Sinner; da classificação de modelos de teologia pública em Jacobsen (anteriormente apresentada); além de pontuar a obra *Para uma teologia pública* de Zabatiero (CALDAS, 2016, p. 66-74). Nesta seção dedicada as contribuições protestantes, cabe apontar a indevida falta da obra de Ronaldo Cavalcante, uma vez que é proponente de uma teologia pública protestante.

Também ressalta os Congressos da ANPTECRE e da SOTER como espaços de circulação de pesquisas ligadas à temática, apesar de compreender que os trabalhos apresentados nestes eventos pouco contribuiriam ao estatuto teórico de uma teologia pública (CALDAS, 2016, p. 75-82). O papel da SOTER e da ANPTECRE na temática também é destacada por Carlos Cunha (2016, p. 264-265), que identifica como ponto de convergência entre os grupos de trabalho dedicados a este tópico a questão da centralidade da ideia de *espaço público*.

Como conclusão de sua análise, Caldas compreende que a teologia pública “veio para ficar” e “vai assumir seu lugar” (CALDAS, 2016, p. 83). Ademais, “a chegada da teologia pública no cenário da reflexão teológica brasileira deve ser saudada efusivamente. Afinal, trata-se de proposta saudável, com potencial de oxigenar a reflexão teológica no país”. Para ele, “com

¹³ Cabe destacar que no momento em que esta redação foi concluída os *Cadernos Teologia Pública* já estavam em sua 133ª edição.

a teologia pública, inicia-se uma aventura, pois o teólogo, tal como acertadamente pontuou David Tracy, vai falar para diferentes públicos – agora, não mais apenas a academia e a igreja, mas também a sociedade como um todo”. O desafio da teologia, neste contexto, seria, portanto, “entabular diálogos com outros saberes”, tomando cuidado “para não cair no lugar comum de um discurso politicamente correto que agrada as sensibilidades contemporâneas e não abrir mão do conteúdo particular e específico da fé cristã” (CALDAS, 2016, p. 84).

Por fim, afirma que “os que pretendem trabalhar com teologia pública no Brasil têm adiante de si um desafio que não pode ser ignorado, qual seja, o da definição de marcos conceituais, dos balizamentos hermenêuticos e teórico-metodológicos” (CALDAS, 2016, p. 84). Ao que identifica, no Brasil, dois tipos de teologia pública, a saber:

[...] uma, a veiculada pelo [...] Instituto Humanitas (IHU) da UNISINOS, de tradição jesuíta, outra a proposta da Escola Superior de Teologia, de tradição luterana. A proposta do IHU tem como grande referência teórica a elaboração de David Tracy. A proposta da EST tem como grande referência teórica a elaboração sul-africana, que se reporta às construções de William Storrar e Max Stackhouse. [...] ambas procuram conscientemente construir sua reflexão na realidade do Brasil e não apenas copiar o que foi produzido além-mar (CALDAS, 2016, p. 85).

Esta dupla fundamentação, porém, parece não ser suficiente para tratar da temática em contexto brasileiro. O próprio panorama de Caldas aponta para uma diversidade consideravelmente maior do que aquela sumarizada nestas duas opções. Sua proposta pode estar determinada pela visão de que a teologia pública seria uma coisa em si, com epistemologia própria. Desta forma, recepcionaria em seu mapeamento epistemológico apenas as contribuições que julga consoantes a esta perspectiva. Contudo, não parece ser esta a escolha mais coerente enquanto sistematização das publicações sobre teologia pública no Brasil. A tentativa de abordagem da teologia pública como campo de pesquisa, como apresentada anteriormente, parece fazer jus ao cenário bastante vasto de produções que buscam tratar do tema.

2.2.2 Mapeamentos: síntese do estado da arte da pesquisa em teologia pública no Brasil

A análise dos mapeamentos sobre teologia pública passa agora por um processo de sistematização. Isto é, a partir do que foi apresentado até aqui, busca-se organizar em formato de afirmações sintetizadoras, aquilo que se tem compreendido por teologia pública no contexto nacional, para que em seguida o mapeamento elaborado na parte anterior desta pesquisa possa

ser pensado de maneira mais acurada. Apresenta-se agora, uma síntese dos mapeamentos acerca das pesquisas em teologia pública no contexto brasileiro:

1. O termo *teologia pública* é recente no contexto brasileiro, contudo já conta com considerável material bibliográfico, além de estudos em vários países de diferentes continentes (CALDAS, 2016, p. 40; JACOBSEN, 2011, p. 53).

2. O Instituto Humanitas da Unisinos, bem como as Faculdades EST, ambas de São Leopoldo, integram a vanguarda na discussão (SINNER, 2012d, p. 18-19; CUNHA, 2016, p. 264; GONÇALVES, 2017, p. 31-32; CALDAS, 2016, p. 56-66; 85).

3. Não existe uma definição dura de teologia pública. Há pluralidade de abordagens, bem como diversidade conceitual (JACOBSEN, 2011, p. 54; 66; CUNHA, 2016, p. 268; ZABATIERO, 2011, p. 7; SINNER, 2011c, p. 19-20; SINNER, 2012d, p. 24-25; CALDAS, 2016, p. 15).

4. Teologias com interface política, como a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral, podem ser consideradas teologias públicas (CUNHA, 2016, p. 270).

5. Compõe o pano de fundo do campo de pesquisa a ideia de incidência pública das religiões. A teologia pública se ocupa, portanto, da presença da religião no espaço público (SINNER, 2011c, p. 12; SINNER, 2012d, p. 13-17).

6. A teologia pública pode configurar um “*conceito agregador*”, sendo “mais uma dimensão do que uma linha específica de pensamento” (SINNER, 2011c, p. 19). Ademais, a teologia pública pode ser um “termo guarda-chuva” que abarque as teologias de interface público-política (como as de libertação) (SINNER, 2012d, p. 27).

7. Stackhouse propõe que a teologia seja capaz de tratar de temas públicos, em diálogo com a sociedade em geral, propondo um discurso razoável neste contexto (SINNER, 2011c, p. 24).

8. David Tracy estabelece a igreja, a sociedade e a academia como públicos da teologia (SINNER, 2011c, p. 29; CALDAS, 2016, p. 84).

9. R. von Sinner compreende que a teologia cristã é pública, devendo falar francamente (*parrhesia*) acerca de temas públicos, buscando o bem comum. Assim, apesar de possíveis identificações com determinadas comunidades religiosas, o fazer teológico público não deveria pautar ganho próprio, mas o bem de todas e todos (SINNER, 2011c, p. 33-34; SINNER, 2012d, p. 29-30).

10. A teologia que pensa a pessoa de Jesus, desenvolverá um pensamento autocrítico, modesto e quenótico (SINNER, 2011c, p. 33-34).

11. A teologia pública ocupa-se de singularidades, particularidades e contextualidades, sem deixar de lado a necessidade de um discurso que tenha por base a pluralidade (SINNER, 2012d, p. 29).

12. As instituições religiosas possuem grande capilaridade no cenário nacional, bem como contam com prestígio e credibilidade (SINNER, 2012d, p. 31).

13. O cenário acadêmico tem evoluído na discussão acerca do papel da teologia, desde seu reconhecimento em 1999, bem como a partir de recentes discussões acerca de seu currículo (SINNER, 2012d, p. 32).

14. R. von Sinner identifica quatro tipos de teologia pública no contexto brasileiro: 1. Acerca da cidadania acadêmica da teologia e sua epistemologia; 2. Resgate de tradições teológicas no confronto com fundamentalismos; 3. Acerca da presença da religião/teologia no espaço público; 4. Teologia pública com enfoque na cidadania (SINNER, 2012d, p. 20-24).

15. O assunto da teologia pública é a *res publica* (ZWETSCH; CAVALCANTE; SINNER, 2011, p. 6).

16. Jacobsen separa os tipos de teologia pública em: 1. Modelos de fundamentação: modelo de divulgação, modelo universal, modelo factual; 2. Modelos de atuação: modelo de audiência, modelo apologético, modelo contextual (JACOBSEN, 2011, p. 55-66).

17. O modelo de divulgação parte da ideia de que a teologia pública é impulsionada pelo ser público de Deus (JACOBSEN, 2011, p. 55-57).

18. O modelo universal pensa as questões universais/existenciais do ser humano (JACOBSEN, 2011, p. 55; p. 57-58).

19. O modelo factual parte da noção de que a presença das religiões no espaço público é um fato, não carece de publicização (JACOBSEN, 2011, p. 59-60).

20. O modelo de audiência parte da noção de públicos da teologia (JACOBSEN, 2011, p. 61-62).

21. O modelo apologético procura a razoabilidade do discurso teológico sem apelar para uma determinada autoridade dogmática (JACOBSEN, 2011, p. 63-64).

22. O modelo contextual, como bem diz o nome, ocupa-se das questões práticas de cada contexto. Também tem a ver com o posicionamento das igrejas diante de questões públicas (JACOBSEN, 2011, p. 65-66).

23. Carlos Caldas fala de casos de teologia pública no Brasil, antes que o termo fosse utilizado: 1. O movimento ecumênico, em especial por meio da diaconia; 2. As campanhas da Fraternidade e a atuação da CNBB; 3. A teologia contextual da Fraternidade Teológica Latino-

Americana – Setor Brasil (FTL-B); 4. A Teologia da Libertação; 5. A proposta de fé cidadã de Clovis Pinto de Castro (CALDAS, 2016, p. 41-55).

24. A ANPTECRE e a SOTER exercem um papel de promoção no debate de teologia pública, como tema principal de eventos ou nas reflexões de seus grupos temáticos (CALDAS, 2016, p. 75-82; CUNHA, 2016, p. 264-265).

25. O diálogo com os outros saberes, sem que a teologia perca seu específico, é desafio que emerge na atualidade para a teologia pública. Desta forma, a questão da epistemologia teológica diante das variadas formulações de teologia pública é uma questão na pauta atual desta discussão (CALDAS, 2016, p. 84).

Estas formulações sumárias permitem afirmar que a teologia pública no Brasil é um campo de pesquisa que está se consolidando. As elaborações teóricas analisadas acima são resultado de pesquisas de doutorado, pós-doutorado, projetos de grupos de pesquisa dedicados à teologia pública etc. Com efeito, estas contribuições demonstram que se trata de um tema atual e pertinente.

Neste contexto, as formulações de R. von Sinner e Eneida Jacobsen se destacam enquanto tentativa de sistematização daquilo que tem sido produzido sob o nome de teologia pública. Compreende-se que suas definições de *tipos de teologia pública* podem ser sintetizadas em duas perspectivas: 1. Aspectos ligados ao discurso teológico e sua cidadania acadêmica por meio do resgate das tradições teológicas: modelos de fundamentação (JACOBSEN, 2011, p. 55-60; SINNER, 2012d, p. 20-21); 2. Relações entre religião/teologia e espaço público: modelos de atuação (JACOBSEN, 2011, p. 60-66; SINNER, 2012d, p. 21-24). Efetivamente, não são perspectivas estanques, independentes uma da outra, pelo contrário, há contínua interrelação. O que se quer frisar aqui é a necessidade da construção de um modo próprio de se falar que considere o *público* não apenas como assunto, mas como critério que molda a própria fala teológica. Adiante, pensa-se esta possibilidade de discurso no espaço público a partir das formulações de David Tracy.

2.3 DISCURSO TEOLÓGICO NO ESPAÇO PÚBLICO

Com base no mapeamento anterior percebe-se que não somente a *res publica* torna-se assunto da teologia, mas que a própria formulação do discurso teológico diante de seus *públicos* exige uma determinada adequação. Neste sentido, cabe investigar que tipo de discurso teológico se quer desenvolver. Também se tornou visível, no mapeamento, principalmente desde as elaborações de Jacobsen, a importância da contribuição de David Tracy para o desenvolvimento

de uma teologia pública, também é dele a proposta mais consolidada de um discurso público para a teologia. Dito isso, cabe agora uma análise mais pormenorizada de Tracy afim de que se estabeleça o que se quer dizer com *critérios públicos de argumentação para a fala teológica*.

Consolida-se assim, portanto, a percepção de que quando se fala em teologia pública, a priori, dois aspectos emergem: 1. A teologia que pensa as questões do espaço público; 2. A teologia que articula seu discurso com base em critérios públicos de argumentação. Com efeito, o segundo pode ser utilizado na abordagem do primeiro, mas não se trata de algo compulsório, apesar de parecer ser o mais adequado à presença teológica na academia. Desta forma, desde a noção da teologia como ciência que ocupa seu lugar no espaço público junto a seus pares, cabe a pergunta pela fala teológica diante deste contexto. Daí que o pensamento de David Tracy é assumido como base para se pensar esta temática.

O caminho aqui ensejado, portanto, parte do texto de 1981, a saber, *A imaginação analógica*, do qual utiliza-se aqui a versão em português (2006), bem como a partir de um artigo bem mais recente publicado também em língua portuguesa, no qual o autor se dedica a questão da *publicidade* em teologia. O presente momento desta análise busca compreender as noções de *públicos*, *disciplinas teológicas*, *discurso público* e *clássicos* no teólogo estadunidense, enquanto perspectivas que ajudam a pensar os resultados acima elencados do estado da arte das pesquisas em teologia pública no Brasil.

2.3.1 Aspectos introdutórios

Uma elucidação acerca do pano de fundo do pensamento de Tracy é válida na medida em que auxilia no processo de compreensão do mesmo. Assim, cabe formular que o autor parte de duas noções basilares. A primeira diz respeito ao pluralismo como um “enriquecimento fundamental da condição humana”, ao que “afirmar o pluralismo responsavelmente deve incluir a afirmação da verdade e dos critérios públicos para tal afirmação” (TRACY, 2006, p. 11). O segundo se refere às questões existenciais do ser humano bem como a própria questão de Deus que, como temas da teologia, requerem que se desenvolvam “critérios e discurso públicos, e não privados” (TRACY, 2006, p. 11-12).

Compreende-se, portanto, que Tracy tem como base de seu desenvolvimento teológico o reconhecimento e o respeito aos pluralismos e, simultaneamente, parte de uma noção teológica, *a universalidade de Deus*, como elemento que legitima que tudo que tem a ver com Deus tem a ver com o mundo todo, sendo, portanto, público. Isto é corroborado pelo que estabelece como um corte antropológico-existencial enquanto viés a partir do qual a teologia

deve concentrar seus esforços, questões como o sentido da vida, por serem fundamentais a existência humana também o são para a existência teológica (TRACY, 2006, p. 21-22). Há, portanto, para Tracy, correlações entre teologia e vida, ou ainda, entre as questões tratadas teologicamente e aquelas tratadas por distintas ciências, como sociologia, filosofia, história entre outras.

2.3.2 Os públicos da teologia

Quanto aos públicos do fazer teológico, compreende Tracy que “todo teólogo se dirige a três realidades sociais distintas e relacionadas: a sociedade mais ampla, a academia e a igreja. Um desses públicos será o destinatário principal, ainda que raramente exclusivo” (TRACY, 2006, p. 23). Uma vez reconhecidos os públicos, o autor também compreende que as falas teológicas podem estar localizadas em um, mais que em outro, contudo, “qualquer que seja o lugar social de uma teologia particular, esse compromisso comum demanda um compromisso com a dimensão pública autêntica, a tentativa de falar a partir de um *locus* social particular de uma maneira tal que esse falar cruze por todos os três públicos” (TRACY, 2006, p. 24).

Dentro do mundo das falas teológicas, isto é, hermenêuticas, Tracy compreende que

[...] se qualquer ser humano, se qualquer pensador religioso ou teólogo produzir alguma expressão clássica do espírito humano numa jornada particular dentro de uma tradição particular, essa pessoa revela possibilidades permanentes para a existência humana tanto pessoal como comunal. Qualquer clássico [...] é sempre público, jamais privado” (TRACY, 2006, p. 41).

Desta feita, a relação do teólogo com a realidade é sempre hermenêutica, conjugando aspectos ligados a interpretação das distintas tradições, bem como desde um local específico a partir de e para uma determinada comunidade. Para a presente leitura cabe dizer que também a comunidade acadêmica se configura, utilizando a linguagem de Tracy, um *locus* social desde o qual se pensa a realidade. Os clássicos, por sua vez, assim o são também em virtude de sua profundidade antropológica, que sempre poderá ser reaccessada em diferentes tempos e ocasiões.

Adiante, Tracy introduz a lógica de inter-relação entre os públicos ao enunciar que enquanto intérprete da tradição eclesial o teólogo considera também compreensões da contemporaneidade em dinâmica crítica. Com efeito, “ainda que a autocompreensão do teólogo não inclua um reconhecimento explícito dos públicos ‘sociedade’ e ‘academia’ (e, assim da importância teológica do ‘mundo’ como *locus* teológico), as influências dos outros dois públicos permanecem efetivas”. Isto é, “mesmo que as relações com a sociedade ou a academia

sejam negativas, o teólogo estará interiormente relacionado com as estruturas de plausibilidade daquela sociedade, especialmente à medida que essas estruturas forem formuladas e refinadas em argumentos de plausibilidade e critérios de adequação pela academia” (TRACY, 2006, p. 63). Decorre disso, portanto, que os públicos teológicos se inter-relacionam, independente do *locus* referencial do teólogo, os demais públicos incidem em sua formulação. Em virtude disso, o autor estabelece que em alguma medida noções de correlação e interação são evocadas:

Na maioria dos casos, de fato, algum modelo teológico de correlação será empregado para estabelecer uma relação entre essas afinidades e para dirimir os conflitos entre as estruturas de plausibilidade. De maneira similar, algum modelo sociológico de interação será usualmente empregado para entender quais relações do teólogo com os três públicos da teologia: sociedade, academia e igreja (TRACY, 2006, p. 67).

Dito isso, o processo de correlação ou interação precisará ser traduzido em forma de linguagem, a partir daí, torna-se inerente a exigência de *publicidade*. Tracy (2006, p. 68) estabelece três aspectos que compõem o processo de publicização do fazer teológico:

1. “Na medida em que os teólogos precisam tornar explícitas as mais importantes alegações e contra-alegações de cada um dos três públicos, eles contribuem para a causa da clareza com o público mais amplo”. Assim, o próprio processo dinâmico de reflexão acerca da lógica interna das afirmações teológicas requer uma determinada elaboração cujo evento compõem uma publicização. Assim, “o teólogo, ao menos, não tem de fato outra escolha real senão tornar-se explícito”.

2. Ao ocupar-se da “questão da verdade da religião [...] as estruturas de plausibilidade têm de tornar-se explícitas”. Assim, “o impulso para os argumentos de plausibilidade se tornará urgente”. O processo de publicização da fala teológica, portanto, é por si só dinâmica de explicitação. A pergunta pela *verdade*, contudo, poderia ser elucidada pelo que Tracy chama de “pretensões a sentido e verdade”, ao que serve a própria formulação grega do termo enquanto *aletheia*, o que estaria próximo de um *desvelamento* de sentido. Deste modo, cabe ao teólogo ocupar-se das lógicas internas das alegações de sentido das tradições teológicas.

3. “A necessidade de refletir criticamente sobre reais ou aparentes conflitos de alegação nos diferentes públicos torna-se crucial”. A interrelação dos distintos públicos teológicos ocupa-se também da incidência argumentativa de uns nos outros. Ao que um exercício de criticidade e cuidado intelectual é exigido, isto ocorre também em virtude da noção de *tradução* ou *adequabilidade* implicada nas formulações dos distintos discursos teológicos ao que se coloca a percepção de que possuem distintas formas de dizer e traduzir uma mesma alegação de sentido.

Ainda no horizonte das interrelações dos públicos teológicos diante da necessidade de uma fala plausível que as abarque de forma adequada, Tracy (2006, p. 71) desenvolve dois aspectos que caracterizam esta fala:

1. Cabe “[...] explicar as estruturas básicas de plausibilidade de todos os três públicos [...]”, o que pode ser desenvolvido “[...] mediante a formulação de argumentos de *plausibilidade* e *critérios de adequação* como um modelo teológico geral para discussões abalizadas sobre conflitos aparentes ou reais a respeito de questões particulares” (itálico nosso). Cada público requer um discurso embasado em determinada racionalidade, ao que se exige uma formulação adequada e plausível que possa ser utilizada na abordagem dos temas oriundos das distintas audiências.

2. “Eles devem dar continuidade ou recuperar os recursos clássicos da tradição da igreja em aplicações genuinamente novas para o dia de hoje”. O dado dos *clássicos* retorna na dimensão das tradições teológicas enquanto lidos diante dos contextos sempre novos que requerem também uma *tradução*, na medida em que dois ambientes ou mundos distintos são analisados crítica e dialogicamente.

David Tracy, portanto, estabelece que a fala teológica carece de critérios em sua construção, sendo que cada público exigiria uma forma própria de argumentação, o que ele identifica com disciplinas teológicas específicas.

2.3.3 As disciplinas teológicas

Diante do processo de construção teológica Tracy recorre ao que chama de disciplinas teológicas. Para ele, “a teologia é, de fato, um termo genérico, não para uma única disciplina, mas para três: teologia fundamental, teologia sistemática e teologia prática”. Ademais, “cada uma dessas disciplinas necessita de critérios de adequação explícitos. Cada uma delas tem a ver com os três públicos”. Assim, “cada uma está irrevogavelmente implicada em pretensões a sentido e verdade. Cada uma é, de fato, determinada pelo impulso incessante na direção da publicidade genuína de e para todos os três públicos” (TRACY, 2006, p. 72).

Quanto as formas de desenvolvimento teórico das três disciplinas teológicas propostas pelo autor, ele as apresenta em cinco pontos:

1. O primeiro diz respeito aos públicos da teologia, para ele, “[...] as teologias *fundamentais* estão relacionadas, em primeira linha, com o público representado, mas não esgotado pela academia”. Por sua vez, “as teologias *sistemáticas* estão relacionadas, em primeira linha, com o público representado, mas não esgotado pela igreja, entendida aqui como

comunidade do discurso moral e religiosos e da ação correspondente”. Finalmente, “as teologias *práticas* estão relacionadas, em primeira linha com o público ‘sociedade’, mais exatamente com as preocupações de algum movimento ou de alguma problemática particular de cunho social, político, cultural ou pastoral [...]” (TRACY, 2006, p. 88). Em resumo, identifica a teologia fundamental com a academia, a teologia sistemática com a igreja e a teologia prática com a sociedade.

2. Os modos de argumentação são o segundo tópico tratado pelo autor. De acordo com Tracy, “[...] as teologias *fundamentais* estarão preocupadas principalmente em oferecer argumentos que todas as pessoas razoáveis, quer ‘religiosamente envolvidas’ ou não, possam reconhecer como razoáveis”. Em virtude disso, afirma ele, “[...] elas assumem o sentido mais usual do discurso público” (TRACY, 2006, p. 88-89), pois trata-se de um “[...] discurso acessível (*em princípio*) a todas as pessoas e explicado mediante o apelo à experiência, inteligência, racionalidade e responsabilidade das pessoas [...]”, sendo “[...] formulado em argumentos cujas alegações são estatuídas por procedimentos apropriados de argumentação, fundamentação e refutação” (TRACY, 2006, p. 89). É justamente este modo de argumentação que parece mais adequado ao intento de uma teologia pública no contexto da universidade, como pontua o próprio Tracy ao identificá-la com o público da academia. Já “as teologias *sistemáticas* não estarão ordinariamente tão preocupadas com tais modos de argumentação obviamente públicos”. Por outro lado, “elas terão como sua maior preocupação a re-apresentação, a re-interpretação do que se assume ser o poder revelador e transformador sempre presente da tradição religiosa particular à qual o teólogo pertence” (TRACY, 2006, p. 89). Ainda cabe dizer que “as teologias *práticas* mostrarão ordinariamente uma preocupação menos explícita com todas as teorias e argumentos teóricos”. De acordo com Tracy, “elas assumirão a práxis como critério apropriado para o sentido e a verdade da teologia” (TRACY, 2006, p. 89-90). Para uma teologia latino-americana, em que a práxis é fundamental para o desenvolvimento teológico, caberia uma inquirição mais aprofundada acerca das distinções propostas pelo autor para verificar se uma certa adequabilidade conceitual devido ao contexto indicado não seria necessária. Percebe-se no autor uma pretensão de universalidade em sua definição das disciplinas teológicas, com isso, algumas particularidades, uma vez explicitadas suas *alegações de sentido*, podem fazer com que se repense o edifício teológico proposto.

3. O terceiro ponto destacado pelo autor diz respeito à ética. Para ele, “as teologias *fundamentais* ocupar-se-ão principalmente com a postura ética da inquirição honesta, crítica, própria do seu contexto acadêmico”. Por sua vez, “as teologias *sistemáticas* ocupar-se-ão principalmente com a postura ética da lealdade ou da fidelidade criativa e crítica a alguma

tradição religiosa clássica própria de sua relação eclesial”. Finalmente, “as teologias *práticas* ocupar-se-ão principalmente com a postura ética do compromisso responsável com a situação da práxis e, às vezes, até do envolvimento nela” (TRACY, 2006, p. 90). Com efeito, a ética emerge como elemento comum entre as disciplinas teológicas, sendo, também, viés referencial para uma teologia que, além de estar ocupada com seus critérios de publicidade, pensa as questões do espaço público que, não raro, são questões de ética. Basta enumerar temas em voga na atualidade – como a crise ecológica, corrupção política, desigualdade social, crise humanitária de pessoas refugiadas – para se perceber que são temas que giram em torno da ética e, desta forma, também uma fala teológica adequada e plausível se faz necessária.

4. O quarto ponto tem a ver com uma determinada identificação religiosa. Para Tracy, “tanto os teólogos *sistemáticos* como os *práticos* assumirão ordinariamente um envolvimento pessoal e um compromisso com uma tradição religiosa particular ou com um movimento prático particular que possua um sentido religioso”. Por outro lado, “as teologias *fundamentais* de fato compartilham ordinariamente esse compromisso, mas, em princípio, abstrairão a si próprios de todo “compromisso de fé” religioso em favor dos propósitos legítimos da análise crítica de todas as alegações religiosas e teológicas” (TRACY, 2006, p. 90). Assim, as teologias fundamentais têm liberdade para “[...] articular os argumentos do discurso teológico como argumentos abertamente públicos no sentido óbvio das posições argumentadas, razoáveis, abertas a todas as pessoas inteligentes, razoáveis e responsáveis” (TRACY, 2006, p. 90-91). Ao não optar por um discurso que requeira uma espécie de adesão de fé para que sua plausibilidade seja legitimada, o discurso teológico se habilita ao debate público. Isto não quer dizer, contudo, que aspectos de confessionalidade sejam negligenciados, trata-se, isto sim, de se compreender a herança confessional como um clássico para que se possa haurir dela em sua potência antropológica que ajuda a pensar as questões públicas da atualidade por meio de uma tradução plausível às suas interlocuções.

5. Por fim, o quinto ponto tem a ver com o que o autor chama de “[...] pretensões a sentido e verdade – alegações que, por isso mesmo, possuem um caráter genuinamente público” (TRACY, 2006, p. 91). Neste contexto “as teologias *fundamentais*, em geral, estarão preocupadas principalmente em mostrar a adequação das alegações de verdade, usualmente os postulados cognitivos, de uma tradição religiosa particular”. Com isso, tendem a empregar “[...] algum paradigma explícito do que constitui a argumentação objetiva em alguma disciplina reconhecida pela comunidade acadêmica mais ampla”. Por isso mesmo, tende a interdisciplinaridade e a percepção de pertença ao conjunto mais amplo das ciências, ao que o autor destaca a contribuição do pensamento filosófico (TRACY, 2006, p. 92). Quanto às

teologias sistemática e prática, o autor ainda destaca que em virtude de uma identificação mais direta com a igreja, “as teologias *sistemáticas* assumirão ordinariamente [...] o caráter portador de verdade de uma tradição religiosa particular” (TRACY, 2006, p. 92). Por sua vez, para as teologias práticas “a noção de verdade implicada mostrará ser uma noção determinada pela práxis, transformadora” (TRACY, 2006, p. 93). Novamente fazendo a menção da aplicabilidade da assim denominada teologia fundamental para aquilo que se quer desenvolver como teologia pública, cabe dizer que anterior ao texto de Tracy aloca-se a tese doutoral de Clodovis Boff de 1976, publicada em português em 1978, a qual se dedica a pensar as mediações da teologia do político, a primeira destas mediações, nominada de Sócio-Analítica (MSA), ocupa-se justamente do apoio das demais ciências na compreensão da realidade para que a fala teológica ocorra informada e, se enfatizaria hoje, em diálogo com os demais saberes. Em prefácio autocrítico na edição de 1993, o autor chega a propor que uma mediação filosófica precisaria ser melhor desenvolvida neste contexto. Com efeito, o trabalho de tradução das alegações de sentido das tradições teológicas requer esforço crítico e, na medida do possível, interdisciplinar.

2.3.4 Constantes da fala teológica

David Tracy reconhece duas principais constantes nos movimentos teológicos. A primeira seria a interpretação de uma determinada tradição religiosa enquanto exercício hermenêutico desenvolvido desde *critérios de adequabilidade* a partir dos quais “[...] suas interpretações específicas da tradição possam ser julgadas criticamente pela comunidade teológica mais ampla” (TRACY, 2006, p. 94). A segunda constante seria a interpretação do *mundo*, isto é, da *situação contemporânea* (TRACY, 2006, p. 95-96). Desta forma, “todo teólogo fornece tanto interpretações da tradição religiosa como interpretações da dimensão religiosa da situação contemporânea. Por essa razão, todo teólogo fornece alguma interpretação do sentido e da significância da tradição religiosa para a presente situação” (TRACY, 2006, p. 98). Diante desta elaboração, Tracy corrobora a leitura anteriormente feita acerca das pesquisas sobre teologia pública no Brasil, na medida em que justamente estes mesmos dois pontos são identificados como característicos das publicações voltadas ao tema, a saber, razoabilidade pública da fala teológica e relação entre teologia/religião e espaço público (mundo/situação contemporânea). Contudo, sua noção de publicidade está atrelada a ideia de *universalidade de Deus*. Para ele, “o caráter teocêntrico de qualquer asserção genuinamente teológica, quer explícita quer implicitamente tratado, impele todo teólogo a alegações de verdade que demandam publicidade e, no seu extremo, universalidade” (TRACY, 2006, p. 131). Isto

acontece também porque conjuga simultaneamente as três disciplinas teológicas. Neste contexto, uma crítica que pode ser feita a lógica tracyana, portanto, é justamente se a dependência teológica de sua publicidade na *universalidade de Deus* não contradiria de imediato sua elaboração de uma teologia fundamental que não exige um *compromisso de fé*. Isto é, o que define o *teológico* em Tracy? É sua tematização das grandes questões do ser humano a partir das tradições religiosas, como aponta em outro momento, ou seria a lógica da derivação divina das alegações de sentido a serem explicitadas? Com efeito, a primeira opção parece mais condizente a sua própria proposta de teologia fundamental, bem como aquilo que se quer desenvolver como uma teologia pública no contexto da presente pesquisa.

Colocadas as duas constantes, Tracy pontua que “[...] cada disciplina na teologia de fato apela para interpretações legítimas, ainda que possivelmente parciais, tanto da tradição cristã como da situação contemporânea, tanto da igreja como do mundo, e, às vezes, para compreensões distintas de Deus” (TRACY, 2006, p. 132). Além disso, o autor percebe que a teologia não deve ser vista como disciplina isolada. Para ele, cabe ao fazer teológico, “[...] no trabalho cooperativo, interdisciplinar [...] perguntar qual é [...] o sentido e a verdade presentes da tradição interpretada e da situação contemporânea interpretada”, é interessante ver que o autor aponta aspectos de verdade e sentido presentes tanto na tradição teológica quanto no contexto social, não denominando um dos horizontes como a verdade decisiva diante da qual o outro horizonte poderia apenas ser iluminado, com isso um processo de inter-relação é basilar. Neste sentido, o autor percebe que a pergunta pelo sentido se realiza “ao focar aquelas questões fundamentais que constituem as tradições religiosas particulares e ao estabelecer correlações mutuamente críticas entre os dois conjuntos de interpretação” (TRACY, 2006, p. 133).

Palavra-chave, neste contexto, é justamente a *interpretação*. Ademais, o autor enfatiza sua compreensão da teologia sistemática como teologia hermenêutica, o que, na presente pesquisa, poderia ser estendido a teologia como um todo. Percebe que as tentativas de interpretação da tradição cristã podem vir a ser consideradas clássicos cristãos, ao que as contribuições de Karl Rahner, Karl Barth, Bernard Lonergan, entre outros se destacam (TRACY, 2006, p. 145, 149). Com isso, a ideia de clássicos em sua reserva de sentido e enquanto *tradição religiosa* faz ver que o exercício teológico na atualidade se dá sempre nesta tensão entre a história da interpretação teológica e a necessidade de interpretações novas a cada novo tempo. Novamente cabe ver que o pensamento tracyano embasa a proposição do fazer teológico como dinâmica que conjuga *tradição, res publica e critérios públicos de argumentação*. Neste contexto, cabe trazer à luz também outra formulação do teólogo

estadunidense, esta bem mais recente, ao que o autor se empenha na definição das publicidades teológicas no contexto dos *clássicos*.

2.3.5 Os clássicos

As tradições teológicas, passando pelos intérpretes dessas tradições que paulatinamente vão sendo incorporados a essas tradições e, assim, já podendo ser considerados clássicos, fazem parte daquilo que David Tracy chama de *Publicness*, o que desenvolve de três maneiras, a primeira diz respeito a razão investigativa, a segunda à razão dialógica, e a terceira trata daquilo que as duas racionalidades anteriores não comportam, sendo algo de suprarracional. No presente contexto cabe atentar a assim chamada *Publicness Dois*¹⁴.

A segunda *Publicness* está relacionada ao “fenômeno do diálogo com todas as expressões clássicas (de qualquer texto, evento, símbolo, história, imagem, música; seja na arte, na ética ou na religião)”. É necessário ver que “sem uma noção de razão mais ampla do que a moderna racionalidade cientificista e meramente técnica no espaço público aberto da esfera política” o debate ficará restrito, pois “só o debate técnico sobre meios eficientes pode ser debate racional, o resto sendo questão de preferência pessoal” (TRACY, 2012, p. 34). Neste sentido, existe uma tensão de racionalidades. Percebe o teólogo norte-americano que “a esfera pública corre o risco de se tornar comercializada (ou colonizada?) pelo rolo compressor [...] dos poderes tecnoeconômicos e tecnológicos do capitalismo tardio, que esmaga qualquer realidade alternativa – religião, arte, ética e, eventualmente, a razão como tal”. As religiões, neste contexto, podem “[...] mostrar sua relevância como razão pública”. Isto é, “tal entrada na esfera pública da religião baseada na razão pública pode acontecer por meio de debates [...]”, o que se identifica com a razão investigativa denominada como *Publicness Um*, “[...] ou através do diálogo com os grandes clássicos, especialmente os clássicos religiosos para as visões do Bem, incluindo a vida boa do indivíduo e da sociedade”.

Compreende-se, portanto, que a *Publicness Dois* tem a ver com a recepção de narrativas, compreendidas pelo autor, como “grandes clássicos religiosos” que podem ser “textos, eventos, pessoas, rituais, símbolos”, os quais, “mesmo para o não crente, têm muito a sugerir para a reflexão de qualquer pensador sério na esfera pública” (TRACY, 2012, p. 35). Assim se

¹⁴ Para esta parte utiliza-se de forma livre e com alterações fragmentos da comunicação apresentada no GT sobre Religião, Arte e Literatura da SOTER, sendo publicada posteriormente nos Anais do mesmo evento como *Literaturas e discurso público da teologia: a narrativa como modo de aproximação do mistério* (ZEFERINO, 2017f, p. 407-410).

reconhece uma determinada força de sentido presente nas tradições religiosas que pode auxiliar a pensar a vida na atualidade. Na medida em que fala da experiência humana, a teologia está aberta a todas e todos, não estando restrita a uma comunidade de fé específica. As religiões, desta forma, podem aprofundar “[...] a discussão pública sobre os fins (por exemplo, uma sociedade boa, promovendo o bem comum, a dignidade humana e os direitos de cada pessoa) [...]”, e, ao mesmo tempo, “e parece irônico dizê-lo – ajudar a própria esfera pública para que ela mesma resista à contínua colonização tecnoeconômica”. Neste contexto, indica que “aqui, nem o otimismo, nem o pessimismo é totalmente adequado. Ambas as perspectivas, das quais ora uma, ora a outra parecem plausíveis, são baseadas em evidências sociais e históricas parciais, bem como no estilo e na história de vida do autor que as evoca”. Para a fé cristã, “a esperança (com a fé e o amor) é uma virtude sobrenatural, não natural. A esperança é puro dom da graça”. Baseado na esperança, portanto, o cristão pode “encontrar melhores modos de comunicar publicamente a singularidade e a necessidade dessa esperança para todo otimista ou pessimista que se disponha a ouvir” (TRACY, 2012, p. 36). Neste horizonte, para além da racionalidade tecnicista, Tracy aponta para a importância de uma racionalidade sensível ao humano em sua profundidade de sentido, sendo que os clássicos tratam desse sentido mais profundo:

Um clássico é um fenômeno cuja própria extraordinariedade e manutenção de significado resistem à interpretação definitiva. Os clássicos da arte, da razão e da religião são fenômenos cujo valor-de-verdade depende das possibilidades desveladoras e transformadoras que têm para seus intérpretes. Isto significa que os clássicos da arte, da razão e da religião são susceptíveis de manifestar significados desveladores e transformadores, bem como verdade, num modo que não é redutível ao debate (TRACY, 2012, p. 37).

A verdade, aqui, é compreendida como “desvelamento-transformação”, que está “disponível, em princípio, a todos os que arriscam entrar em uma autêntica conversação com os clássicos e com suas visões desveladoras-transformadoras do Bem”. O hermeneuta é visto, portanto, como alguém que “[...] entra com alguma pré-compreensão dessas questões e mantém sua atenção crítica ao longo da conversa, reconhecendo, por exemplo, que se apresenta uma visão clássica do Bem necessitando crítica mais séria”. As noções de diálogo e conversa são basilares na relação com os clássicos, cabe ver que o hermeneuta sempre está social e culturalmente localizado, levando consigo toda uma contextualidade que se comunicará com o clássico em sua profundidade de sentido e em sua contextualidade, como disposto anteriormente, trata-se da correlação entre o clássico e a situação contemporânea. “Não obstante, o intérprete pode arriscar esta pré-compreensão, quando percebe a necessidade de

atentar ao clássico como autêntico outro. Esta necessidade de atenção pode variar num espectro largo, desde uma tentativa de ressonância a um choque de reconhecimento”. Este choque poderia também ser compreendido como um espanto, na medida em que se trata de “[...] uma categoria estética análoga à graça da fé como reconhecimento da revelação” (TRACY, 2012, p. 37). Assim, o clássico não é relegado ao âmbito teórico, mas elevado a uma experiência humana. “A experiência originária de qualquer clássico autêntico é a de uma realidade que é primeiramente reconhecida como importante e verdadeira na experiência de conversação com o clássico” (TRACY, 2012, p. 37-38). Renova-se aqui a perspectiva de que um clássico nunca está estrito a um determinado público, mas “todas as pessoas razoáveis (não só os crentes) podem, em princípio, fazer parte da conversação ampla com um clássico religioso”. Isto é, “todos os clássicos autênticos, de todas as tradições, são candidatos ao desvelamento de alguma verdade na esfera pública”. Diante disso, “todos os grandes teólogos e filósofos (por exemplo, Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino, Simone Weil, Edith Stein) buscam a compreensão”. Contudo, acena o autor, “[...] nesse empreendimento delicado de investigação crítica teológica, haverá erros (como aconteceu para Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino)”. Contudo, isto faz parte da pesquisa e, assim, “[...] pode-se confiar que a grande comunidade de investigação teológica detectará, se for o caso, os erros – assim como a comunidade da esfera pública pode detectar quais clássicos religiosos são susceptíveis de ajudar na questão dos fins, dos valores e do Bem”, o que Tracy exemplifica com a possível cooperação do “[...] budismo e taoísmo nas questões ecológicas; judaísmo, cristianismo e islamismo nas questões de justiça” (TRACY, 2012, p. 38).

A relação dialógica com os clássicos, portanto, é enriquecida pelas questões atuais, de relevância pública e assim, atualizam os sentidos das tradições teológicas. Neste contexto Tracy (2012, p. 44) destaca dois aspectos:

1. “[...] o questionamento público não se constitui apenas no debate, mas num modelo mais amplo e flexível de questionamento público, o diálogo com os clássicos”.
2. “[...] todos nós estamos sempre interpretando a fim de buscar a compreensão – portanto, questionando –, e por isso devemos considerar o modelo de questionamento na esfera pública não apenas como debate, mas como diálogo”.

Estabelece-se assim a relação entre a *Publicness* Um e a *Publicness* Dois, isto é, entre a racionalidade investigativa e a dialógica. “O questionamento público como diálogo com os clássicos, quando bem montado, ajuda qualquer comunidade pública de investigação [...]”. Numa esfera pública, isto é, “[...] numa esfera onde todos são em princípio iguais, todos devem ser ouvidos e todos são chamados a responder na conversação, cada um respeitando cada outro

diferente”. Ademais, este “[...] questionamento público – tanto a “*Publicness Um*” como debate e a “*Publicness Dois*” como diálogo com os clássicos – poderia granjear um ganho modesto, mas real, mostrando como os clássicos religiosos podem funcionar na esfera pública” (TRACY, 2012, p. 44).

Assim, numa relação entre racionalidade investigativa e racionalidade dialógica o contato com os clássicos se mostra via possível de redescoberta dos sentidos mais profundos presentes nas tradições religiosas, as quais podem ser traduzidas com base em critérios públicos de argumentação e em dinâmico contato com a situação contemporânea.

2.3.6 Considerações sintéticas

Da contribuição de David Tracy, portanto, acolhem-se especialmente o desenvolvimento daquilo que chama de *teologias fundamentais* que, no crivo do presente trabalho, parecem ser mais adequadas ao que se pretende construir como teologia pública que pense a *res publica* ou o *mundo* (sociedade, academia, situação contemporânea) por meio de critérios públicos de argumentação (*plausibilidade, adequabilidade*). Junta-se a isso, a percepção de que os *clássicos*, assumidos aqui como *clássicos teológicos* são elementos importantes para ajudar a pensar o contexto presente. É com base nestes elementos que a presente pesquisa estabelece sua matriz metodológica. Desde aí que se assume a interpretação de uma possível *teologia da cidadania* como forma adequada de pensar a *res publica*, bem como, adiante, desenvolve-se a interlocução com o complexo ético barthiano enquanto *clássico*. Finalmente, busca-se um fazer teológico a partir de *critérios públicos de argumentação*.

2.4 SÍNTESE PROSPECTIVA

No início da presente inquirição estipulou-se que o público referencial seria o âmbito acadêmico. Neste horizonte, buscou-se demonstrar o que se tem compreendido por teologia pública no Brasil e, em seguida, analisou-se a formulação tracyana com especial destaque ao que chama de teologia fundamental e a interpretação das tradições religiosas. Cabe agora retomar alguns dos principais aspectos de ambas perspectivas com foco no discurso teológico.

A compreensão anteriormente frisada e estipulada – desde o estado da questão das publicações sobre teologia pública no Brasil e em especial a partir das conceituações de modelos de teologia pública elaborados por Jacobsen e von Sinner – serve de referência para o

resgate dos aspectos ligados ao discurso teológico nos elementos característicos da teologia pública anteriormente apresentados.

1. **Teologia pública como relação entre teologia/religião e espaço público.** Com efeito, a teologia pública, entendida como um conceito amplo da relação entre teologia/religião e espaço público, pode ser vista como um “termo guarda-chuva” (SINNER, 2012d, p. 27). Dito de outra forma, é possível pensar a teologia pública como campo de pesquisa que conjuga as correlações acima mencionadas. Ainda neste contexto, cabe ver que o aspecto público da teologia, para von Sinner, funda-se já na postura franca, modesta e quenótica de Jesus, ao que assumiria o desafio de pautar, por meio de um pensamento autocrítico, assuntos públicos no horizonte do bem comum e, desta forma, sem granjear ganhos próprios em detrimento de outros. Ao tratar de assuntos públicos, por sua vez, a teologia deve considerar aspectos de singularidade, particularidade, contextualidade e pluralidade (SINNER, 2011c, p. 33-34; SINNER, 2012d, p. 29-30).

2. **A teologia pública articula seu discurso com base em critérios públicos de argumentação.** Diante do exposto nas *afirmações sintetizadoras*, destacam-se as noções de razoabilidade, interdisciplinaridade e contexto acadêmico: *razoabilidade* – Stackhouse ecoa Tracy ao falar de um discurso teológico *razoável* no diálogo com a sociedade geral (SINNER, 2011c, p. 24); *interdisciplinaridade* – A fala interdisciplinar evocada por Tracy é também ressaltada por Caldas ao compreender o diálogo com os outros saberes como desafio para o fazer teológico (CALDAS, 2016, p. 84); *contexto acadêmico* – O discurso teológico, também em relação ao ambiente acadêmico, deve considerar suas contextualidades. No contexto brasileiro, portanto, cabe ressaltar que desde o reconhecimento da Teologia pelo MEC em 1999, a discussão acerca do papel da teologia tem evoluído (SINNER, 2012d, p. 32). Contudo, não se trata de uma discussão terminada, pelo contrário, é tema candente e relevante ao espaço público da academia, das igrejas e para a sociedade como um todo, uma vez que os públicos teológicos se inter-relacionam.

A distinção proposta não estabelece muros intransponíveis, apenas ressaltam-se algumas ênfases, sendo que há, também aqui, inter-relação e intercâmbio. É possível tratar da relação entre teologia/religião e espaço público com base em critérios públicos de argumentação. Ademais, a própria busca por critérios públicos já está dimensionada pela relação entre teologia e espaço público.

O movimento seguinte retoma Tracy em seus aspectos principais para que se possa pensar adiante o que se quer entender por teologia pública no sentido de uma fala que atenda os já referidos critérios públicos de argumentação.

1. **Os públicos da teologia.** A igreja, a academia e a sociedade são os públicos da teologia. Pode acontecer que se assumam um destes como “destinatário principal”, contudo dificilmente será exclusivo, uma vez que se parte da noção da correlação entre eles. Neste sentido, inclusive as falas a cada público precisam ter uma lógica interna de argumentação que possa ser considerada pertinente aos demais públicos (TRACY, 2006, p. 23-24). Deste modo, é possível afirmar que há profunda inter-relação entre os públicos teológicos, uma perspectiva nunca estando desinformada das outras, sendo que suas formulações possuem implicações mútuas. Neste contexto, ao comentar Tracy destaca Zeferino (2017b, p. 31):

Os públicos da teologia identificados por Tracy (1989) – Igreja, Academia, Sociedade – são interlocutores que requerem uma constante dialogicidade, sendo que existe uma ressonância entre eles, são relações dinâmicas, não estanques. Com isso, os diálogos teologia-igreja, teologia-academia, teologia-sociedade não ficam restritos em si, mas possuem incidência uns nos outros.

Em resumo, os públicos teológicos não existem alienados uns dos outros, e inclusive a lógica de argumentação do fazer teológico que se especializa em um determinado público também precisa atender uma determinada *plausibilidade* aos demais. Soma-se a isto a proposição de que diferentes disciplinas teológicas se orientam a distintos públicos.

2. **As disciplinas teológicas.** Na abordagem de cada público corresponde uma disciplina teológica, a saber, teologia sistemática – igreja; teologia prática – sociedade; teologia fundamental – academia. Esta última, justamente por privilegiar o ambiente acadêmico, é aquela que mais se aplica ao que se propõe aqui como teologia pública, uma vez que se pensa a presente contribuição no horizonte do lugar da teologia na universidade. A teologia fundamental se ocupa da *razoabilidade* do discurso teórico que possa ser inteligível a todas as pessoas, estando isenta de um determinado *compromisso de fé* (TRACY, 2006, p. 88-90).

Ademais, cabe notar que em seu exercício de publicização, a teologia fundamental tende a uma fala interdisciplinar, inclusive utilizando-se de mecanismos de outras ciências, amplamente aceitos no meio acadêmico, para que sua fala atenda aos critérios de razoabilidade pretendidos (TRACY, 2006, p. 92). Efetivamente, o próprio processo de publicização da fala teológica faz com que se reflita acerca da argumentação utilizada em vistas de sua plausibilidade. O processo de publicização, portanto, ocupa-se com a explicação das *estruturas básicas de plausibilidade* dos públicos teológicos. Este movimento busca recuperar os sentidos próprios das tradições teológicas em dinâmica de atualização e diálogo com a *situação contemporânea* (TRACY, 2006, p. 71).

Além disso, Tracy destaca a ética como elemento transversal das três disciplinas, ao que a teologia fundamental enfatizaria a ética intelectual (TRACY, 2006, p. 90). Contudo, justamente ao ser empreendimento teórico, a teologia fundamental poderia assumir o tema da ética em sua profundidade e multiplicidade contextual. A própria demanda para que se pense o *mundo* e a *situação contemporânea* faz com que se trate de questões que exigem reflexões éticas. Ao tratar do âmbito social amplo, a racionalidade teológica, para Tracy, estabelece seu serviço ao espaço público na medida em que por meio de sua publicidade investigativa e dialógica oferece elementos para a superação de uma racionalidade tecnoeconômica. Assim, a força de sentido das tradições teológicas, uma vez atualizadas, podem auxiliar a pensar contextos para que não sejam reduzidos a uma lógica tecnoeconômica (TRACY, 2012, p. 34-36). Isto é, combate uma tendência de precificação de tudo que existe, insistindo que há aspectos que transcendem esse tipo de lógica. A própria questão da dignidade humana emerge como elemento de contestação diante deste quadro, bem como elemento constituinte de uma ética teológica.

3. Constantes da fala teológica. Como *constantes da fala teológica* Tracy estabelece a interpretação com base em critérios de *adequabilidade*, bem como a interpretação do espaço público, ao que nomeia de *mundo* ou *situação contemporânea* (TRACY, 2006, p. 94-98). Outras constantes que poderiam ser indicadas no pensamento tracyano, são as ideias de universalidade de Deus, e o pluralismo como enriquecimento da condição humana que precisa ser tratada com argumentação adequada. Neste contexto, Deus e as questões existenciais, são vistas como temas teológicos de interesse para todas e todos (TRACY, 2006, p. 11-12; 21-22). Como já acenado anteriormente, a noção da *universalidade de Deus* enquanto prerrogativa para a legitimidade da fala pública teológica parece um tanto inadequada ao menos diante do que é proposto como teologia fundamental.

4. Os clássicos. Um clássico, em sua profundidade de sentido antropológico é *sempre público* (TRACY, 2006, p. 41), sendo que as grandes interpretações das tradições teológicas também compõem o quadro dos clássicos (TRACY, 2006, p. 149). Soma-se a isto, a noção de que a articulação das *pretensões de sentido e verdade* de cada tradição teológica no diálogo com a situação contemporânea requer um esforço de correlação e adequação (TRACY, 2006, p. 68). Isto é, a fala teológica ocupa-se sempre de correlações e traduções.

A força de sentido do clássico está relacionada com sua dinâmica de *desvelamento-transformação*, isto é, a ideia de verdade enquanto desvelamento de sentido ligada a uma determinada ação transformadora (TRACY, 2012, p. 37). Este movimento pode ser identificado com o que propõe Alex Villas Boas com sua noção de *teopatodiceia*:

Aqui se situa o que é proposto como teopatodiceia como análise e produção de linguagem teológica [*théo*] que produza um imaginário integrador do processo de subjetivação [*pathos*] e uma ação responsável e consciente de seu tempo [*diké*] [...], de modo que a *forma mentis* do pensamento teológico não se restringe a uma questão de significado, mas de apropriação existencial do sentido, que vincula indivíduo e realidade, em uma aliança de compromisso decorrente da própria experiência de fé (VILLAS BOAS, 2016a, p. 70).

Corroborando a identificação acima, a noção assumida por Tracy (2012, p. 37) como *choque de reconhecimento* enquanto uma espécie de espanto – o que se poderia relacionar com a ideia de *thaumazein*. Neste contexto, torna-se possível recorrer a famosa hermenêutica de libertação representada pela dinâmica *ver-julgar-agir* habilmente traduzida como Mediação Sócio-Analítica, Mediação Hermenêutica e Mediação Prática por Clodovis Boff. Isto é, a experiência humana (*pathos* - desvelamento) diante do espanto (choque de reconhecimento – *thaumazein*) da realidade (*ver* – Mediação Sócio-Analítica – interpretação da situação contemporânea) elabora uma leitura das tradições teológicas em busca de sua força de sentido antropológico (*theos* – Mediação Hermenêutica – interpretação dos clássicos) que é traduzida numa atualização do sentido para o espaço público que pode assumir a forma de práxis (*diké* – Mediação Prática – ação transformadora).

Esta elaboração pode ser pensada no horizonte do que Tracy chama de *busca por compreensão*. Ao que as racionalidades investigativa e dialógica se mostram basilares. Neste movimento de criticidade e busca de sentido na leitura dos clássicos é que se torna possível haurir das distintas tradições suas contribuições mais notórias às questões públicas (TRACY, 2012, 38).

Em resumo, o autor pensa um complexo teológico no qual os distintos públicos são pensados por disciplinas específicas, sendo que tanto os públicos quanto as disciplinas se inter-relacionam. Baseia esta tarefa teológica da dinâmica *público-disciplina* a noção de publicização, bem como a busca de compreensão da força de sentido das tradições religiosas (clássicos) e da situação contemporânea. Desta forma, Tracy é aqui pensado enquanto contribuição ao aprofundamento das discussões sobre teologia pública no Brasil, tanto no viés da relação entre teologia/religião e espaço público, quanto na tentativa de formulação de uma fala teológica pública em sua argumentação.

Diante desta relação entre David Tracy e teologia pública no Brasil, como já afirmado, alguns movimentos são percebidos. Podemos falar de características que se relacionam: 1. Principalmente a partir de W. Rosa, R. Cavalcante e R. von Sinner, percebe-se uma forte tendência de recuperação das tradições teológicas/religiosas na leitura da realidade atual, ao

que se conjuga a compreensão tracyana de *clássicos*; 2. Relações entre religião/teologia e espaço público; 3. A possibilidade de um discurso teológico que atenda a critérios públicos de argumentação. Do contexto sul-africano, em sua interpretação de Forrester, John de Gruchy corrobora o acima disposto ao compreender que uma das características da teologia pública é justamente compreender a linguagem do mundo secularizado, relacionando-se com ela sem deixar de lado a força própria da tradição cristã (GRUCHY, 2007, p. 27). Como forma de tradução desta argumentação e com base na ideia de *perichoresis*, retomada por von Sinner (2008, p. 65, 66, 70) e bem desenvolvida por C. Boff (1993, p. 388-389), compreendendo-a como interpenetração radical, pensam-se as formulações sobre teologia pública em chave pericorética. Isto é, compreendendo que há constantes interrelações e interpenetrações entre os desenvolvimentos teóricos de base mais fundamental-epistemológica e outras de interface pública, também enquanto releitura da proposta de divisão de Jacobsen entre *modelos de fundamentação* e *modelos de atuação*. Busca-se descrever isto da seguinte maneira:



Tabela 4 (figura) - Imagem pericorética de um método para a teologia pública

Como se vê, as formulações sobre teologia pública, no entender da presente pesquisa, precisam considerar uma determinada lógica de discurso que atenda a *critérios públicos de argumentação* para que possa ser traduzida em contribuição adequada à esfera pública. Assim, na medida em que aquilo que se está tentando desenvolver como *teologia pública*, busca relacionar as tradições teológicas e religiosas (*clássicos*) com as questões candentes do espaço público no formato de uma *fala pública* (como nas teologias fundamentais de Tracy). Deste modo, percebe-se um determinado potencial de campo de pesquisa interdisciplinar no contexto da Área de Ciências de Religião e Teologia. Isto é, teologia pública poderia ser algo comum entre as disciplinas que compõem a área, bem como ponto de encontro destes saberes. Além

disso, ela poderia ser utilizada para tratar da presença da Teologia na universidade, uma vez que se construiria como uma proposta de discurso público. Esta possibilidade, por sua vez, não exauriria o viés público da teologia, uma vez que as formulações teológicas de cunho mais eclesial também têm espaço na medida em que tematizam aspectos públicos, bem como as religiões que pensam suas relações com a *polis* também elaboram desenvolvimentos teóricos que obedecem a critérios internos de formulação, e estas perfazem um considerável montante das publicações na área (como demonstrado nos grupos temáticos acima elencados).

No próximo capítulo, cabe atentar à teologia da cidadania – que representa o que se chamou acima de relação entre teologia/religião e espaço público. No capítulo subsequente, por sua vez, a tradição teológica que servirá de interlocução é o complexo ético barthiano. Desta forma, procura-se, a seguir, desenvolver um discurso teológico público que conjugue teologia e espaço público por meio da interlocução de uma tradição teológica (clássico). Tal intento de compreensão do complexo barthiano foi anteriormente realizado por Hans Küng ao propor uma relação com a teologia católica. Em sua obra, compreendeu esta relação justamente como tradução. “Se quero entender um chinês que não fala a minha língua, mas, apesar disso, tem algo interessante a me dizer, não resta outra alternativa a não ser aprender seu idioma e, sobretudo, sua maneira de pensar para incorporá-las em minha vida”¹⁵. Apreende-se Barth e a teologia da cidadania, nesta tentativa de interrelação e tradução pública. Contudo, “isso não quer dizer que eu tenha que esconder minha própria língua como se fosse menos exata ou mesmo inútil [...]. Quem pode falar várias línguas, escuta uma sinfonia onde outros ouvem uma cacofonia”¹⁶ (KÜNG, 1967, p. 9). Do mesmo modo, com todo o cuidado necessário para a compreensão de Barth e da situação contemporânea, o que se faz mediado por uma hermenêutica teológica pública, busca-se fluência nestes distintos idiomas, para que as traduções ensejadas estejam à altura dos parceiros incorporados nesse diálogo.

¹⁵ “Si quiero entender a un chino que no habla mi lengua y quizá tenga algo interesante que me decirme no me queda outro recurso que aprender su lengua y sobre todo su manera de pensar para incorporarlas a mi vida”.

¹⁶ “Eso no quiere decir que tenga que olvidar mi propia lengua como menos exacta o acaso como inútil [...]. Quien puede hablar en varias lenguas, escucha una sinfonía donde otros oyen una cacofonia”.

3 A TEOLOGIA DA CIDADANIA NO CONTEXTO BRASILEIRO: POSSIBILIDADES E LIMITES

Desenvolve-se adiante a análise do grupo temático *Cidadania* enquanto tentativa de contribuição para a assim chamada *teologia da cidadania*. Em virtude disso, passa-se pelas propostas efetivas de teologia da cidadania como elaboradas por Rudolf von Sinner (3.1) e Clovis Pinto de Castro (3.2), bem como investigam-se outras contribuições que conjugam a relação entre *teologia* e *cidadania* no horizonte da *teologia pública* (3.3). A partir deste quadro teórico desenvolve-se um panorama sintético-propositivo (3.4) que, simultaneamente, estabelece o *estado da questão* da teologia da cidadania no Brasil e serve de base para se pensar adiante uma teologia da cidadania por meio de um discurso teológico que atenda a critérios públicos de argumentação em interlocução crítica com a ética barthiana (tema dos próximos capítulos).

3.1 A TEOLOGIA DA CIDADANIA EM RUDOLF VON SINNER

A presente parte da pesquisa baseia-se na estrutura da obra *The Churches and Democracy in Brazil* de autoria de Rudolf von Sinner. Com isso, estabelece-se uma abordagem sumária da obra (3.1.1), passando pelas relações entre cidadania e democracia no contexto brasileiro (3.1.2), pelo destaque da atuação pública das igrejas (3.1.3) chegando em sua proposta de elementos para uma teologia pública com enfoque na cidadania (3.1.4). Como amarração desenvolvem-se breves considerações sintéticas (3.1.5).

3.1.1 *The Churches and Democracy in Brazil*: uma apresentação sumária

A pesquisa de von Sinner acerca do tema da teologia pública já possui mais de uma década. Merece especial atenção o texto *Confiança e Convivência*, de 2007, no qual o autor já desenvolve aspectos ligados à teologia pública em relação com a cidadania, o que será aprofundado no decorrer de sua pesquisa, chegando a obra de 2012 que representa a obra mais consistente acerca da proposição de uma teologia da cidadania como teologia pública para o contexto brasileiro – seja em virtude de seu volume, seja em virtude do seu cuidado em pesquisar no contexto social brasileiro questões ligadas a democracia e cidadania, além da análise atenta a igrejas representativas ao contexto nacional – outras publicações no decorrer

dos últimos anos se unem a seu desenvolvimento teórico, consolidando-o como o autor que mais se ocupou com esta questão. Em sua página na plataforma Lattes do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico)¹⁷ o termo cidadania, aparece em seus projetos de pesquisa desde 2003 seguindo até a atualidade. Suas publicações refletem os resultados destes projetos.

O que se pretende nesta parte da presente pesquisa é a apresentação e análise de *The Churches and Democracy in Brazil* em relação com outras formulações do autor para que, em seguida, em conjunto com publicações de outros pesquisadores e pesquisadoras, desenvolva-se uma relação dialógica original acerca de uma teologia da cidadania como teologia pública. Os temas abordados na obra destacada retornam em outros textos do autor. Desta forma, quando há textos em português disponíveis refletindo o mesmo que foi tratado em inglês, opta-se pela versão em português.

A abordagem de von Sinner está estruturada em três partes: 1. Cidadania e Democracia no Brasil Pós-Transição (*Citizenship and Democracy in Post-Transition Brazil*); 2. A contribuição das igrejas na direção da cidadania (*The contribution of the Churches toward Citizenship*); 3. Na direção de uma teologia pública com enfoque na cidadania (*Towards a Public Theology focused on Citizenship*).

A primeira parte está dividida em quatro tópicos: a. Apresenta o cenário de transição da ditadura para o retorno da democracia e a questão da cidadania neste contexto (SINNER, 2012f, p. 17-47); b. Trata da ideia de sociedade civil, bem como sua relação com as religiões e igrejas. Também desenvolve a cidadania como termo importante no contexto de sociedade civil (SINNER, 2012f, p. 48-67)¹⁸; c. Adiante, o autor se ocupa especificamente do tema da cidadania no contexto brasileiro, pensando-a em relação com as ideias de democracia e espaço público. Também considera as teorias acerca da temática, bem como aspectos constitucionais (SINNER, 2012f, p. 68-99)¹⁹; d. Ao relacionar a cidadania com a Teologia da Libertação, o autor apresenta algumas bases do pensamento de libertação, partindo dali para propor uma teologia da cidadania no horizonte das discussões sobre teologia pública (SINNER, 2012f, p. 100-120).

¹⁷ Cf. Currículo do autor presente na Plataforma Lattes do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) do Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações (MCTIC). Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/5391368668845628>. Acesso em: 07/03/2018.

¹⁸ Sobre este tema o autor também publicou “*A Santíssima Trindade é a melhor Comunidade*” – Trindade, igreja, sociedade civil (SINNER, 2008, p. 51-73).

¹⁹ Sobre este tema o autor também publicou: *Cidadania no Brasil: teoria, prática, teologia* (SINNER, 2014, p. 13-46); *Citizenship in the Brazilian context: theoretically, practically and theologically* (SINNER, 2015, p. 438-459).

Ao pensar a atuação das igrejas no espaço público, na segunda parte de sua obra²⁰, von Sinner desenvolve seis tópicos, sendo o primeiro uma introdução metodológica e o sexto uma conclusão de sua seção, os outros quatro pontos perfazem: a. Um panorama da presença das religiões no cenário brasileiro, com enfoque na relação entre igrejas e espaço público (SINNER, 2012f, p. 128-148); b. Apresenta a atuação pública, sua relação com o Estado e com a sociedade civil da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), bem como aspectos teológicos fundantes destas interfaces (SINNER, 2012f, p. 149-197); c. R. von Sinner faz um recorrido histórico da atividade pública da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e com base em documentos e em aspectos teológicos pensa sua relação com a sociedade (SINNER, 2012f, p. 198-239); d. A análise histórica, documental e teológica persiste, agora no âmbito das Assembleias de Deus (SINNER, 2012f, p. 240-274).

O objetivo central da pesquisa de von Sinner, a formulação de uma teologia da cidadania, possui destacado espaço na terceira parte da obra. Esta possui duas subdivisões: a. O autor desenvolve cinco aspectos que julga basilares para a cidadania, a saber, viver como cidadão/ã, confiar como cidadão/ã, persistir como cidadão/ã, servir como cidadão/ã, servir sob dois regimentos (SINNER, 2012f, p. 281-317)²¹; b. A partir de um arrazoado histórico acerca da teologia pública, o autor a trabalha em perspectiva ecumênica, também pensa a questão da incidência pública da religião, além de tratar da teologia em sua cidadania acadêmica, por fim demonstra a importância da noção de *bem comum* para a construção do discurso teológico e atuações eclesiais (SINNER, 2012f, p. 318-344)²².

²⁰ Acerca dos temas que trabalha na segunda parte de sua obra o autor também publicou: *A presença das religiões no espaço público: uma análise crítica* (SINNER, 2013, p. 9-23); *Eclesiologia ecumênica – possibilidades e limites* (SINNER, 2011a, p. 55-68); *Ecumenismo e paz* (SINNER, 2007, p. 69-85); *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural: reflexões sobre contextualidade e catolicidade* (SINNER, 2004, p. 26-57); *Hermenêutica ecumênica* (SINNER, 2007, p. 87-118); *Diálogo Inter-religioso* (SINNER, 2007, p. 119-147); *A igreja em perspectiva ecumênica* (SINNER, 2007, p. 133-147); *A contribuição da IECLB para a cidadania no Brasil* (SINNER; MAJEWSKI, 2005, p. 32-61); *Pentecostalism and Citizenship in Brazil: Between Escapism and Dominance* (SINNER, 2012, p. 99-117).

²¹ Sobre este tema o autor também publicou: *Public Theology as a Theology of Citizenship* (SINNER, 2017, p. 231-250); *Rumo a uma teologia pública com enfoque na cidadania* (2012, p. 225-245); *Towards a Theology of Citizenship as Public Theology in Brazil* (2009, p. 181-206).

²² Sobre este tema o autor também publicou: *Teologia pública* (SINNER, 2007, p. 43-67); *Teologia pública no Brasil* (SINNER, 2011, p. 264-276); *Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço* (SINNER, 2012, p. 13-38; SINNER, 2012, p. 11-28); *Teologia Pública: novas abordagens numa perspectiva global* (SINNER, 2010, p. 325-357); *Teologia pública: um olhar global* (SINNER, 2011, p. 11-36).

3.1.2 Cidadania e democracia no contexto brasileiro

Feita esta apresentação sumária da obra, cabe agora analisar de forma mais acurada os elementos que compõe a proposta sinneriana de uma teologia da cidadania em relação com outras publicações do autor acerca do tema.

Sob o título *disjunctions in citizenship* (disjunções na cidadania), Rudolf von Sinner tematiza a questão da cidadania alocada na democracia brasileira, a qual, para ele, convive com problemas como desigualdade econômica, uma aplicação rasa das leis e violência (SINNER, 2012f, p. 35). Após um apanhado histórico e conceitual do termo sociedade civil, a compreende como um espaço privilegiado de interações sociais voltadas ao bem comum, cujos atores são organizações não governamentais e sem fins lucrativos (SINNER, 2012f, p. 53-54). Ao tratar desta temática em relação com a teologia trinitária de Leonardo Boff, em outro texto, o autor apresenta quatro dimensões que julga pertinentes enquanto contribuições teológicas ao espaço público brasileiro: “[...] enfatizarei quatro aspectos que creio serem fundamentais para a contribuição das igrejas para a democracia, motivados pela fé: alteridade, participação, confiança e coerência” (SINNER, 2008, p. 69)²³. 1. *Alteridade*: A vida em comunidade, para von Sinner, só é possível por meio do reconhecimento das diferenças, o que se estende também para o reconhecimento da legitimidade das outras religiões. Trinitariamente fundamenta isto com “[...] o mistério de Deus como tri-úno, unidade na diferença” (SINNER, 2008, p. 70); 2. *Participação*: o autor percebe este elemento como central para o engajamento das igrejas na sociedade civil e na promoção da cidadania. “Em termos de teologia trinitária, o aspecto da participação descreve bem a ideia da interpenetração, *perichoresis*” (SINNER, 2008, p. 70); 3. *Confiança*: no contexto democrático, apesar das dificuldades presentes na vida em sociedade, a confiança é termo central para a convivência. Em chave trinitária, Deus é compreendido como aquele que está presente na história, apesar das ambiguidades (SINNER, 2008, p. 71); 4. *Coerência*: a coerência com a tradição cristã requer, para von Sinner, continuidade com um Deus reconhecido como Trindade, unidade na diferença, que privilegia a comunhão, e não a imposição religiosa ou tentativa de aproveitar-se do espaço público em favor próprio, mas em serviço a todas e todos (SINNER, 2008, p. 72).

Ao retornar à argumentação de *The Churches and Democracy in Brazil*, mais especificamente acerca do engajamento público das igrejas, o autor valoriza a ideia de

²³ Aspectos que também desenvolve em *Confiança e Convivência* (SINNER, 2007, p. 37-40).

cidadania. Para ele, o termo se tornou mais representativo do que sociedade civil no período de redemocratização (SINNER, 2012f, p. 63-67). Com efeito, sua primeira aplicação tem a ver com a nacionalidade de alguém, contudo, “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 outros e outras e o Estado que está implícito no conceito”. Assim, “a sociedade civil é, de certa forma, a expressão institucionalizada da luta dos cidadãos e das cidadãs para dar forma e eficácia à cidadania, e sua presença é sinal de uma cidadania democrática, ativa e participativa”. Neste contexto, as “igrejas cristãs e outras comunidades religiosas são, efetivamente, parte da sociedade civil e contribuem fomentando, de algum modo, a cidadania (SINNER, 2014, p. 15)²⁴.

A pergunta que move esta parte de seu trabalho é a seguinte: “O que significa cidadania além de sua atribuição formal/legal àqueles devidamente registrados?”²⁵ (SINNER, 2012f, p. 71). Diante deste questionamento, o autor desenvolve uma pesquisa histórica (SINNER, 2012f, p. 72-78) que o leva a compreensão de que há “três principais desenvolvimentos que estão no coração da cidadania e da democracia na atualidade”²⁶. A saber: 1. A democracia se tornou a mais comum forma de governo, na qual os membros da sociedade é que atingem funções de governo (SINNER, 2012f, p. 78); 2. Os direitos humanos, a partir do reconhecimento da dignidade de todos os humanos e humanas, estão presentes na base da organização formal de grande parte dos países do globo (SINNER, 2012f, p. 78-79); 3. Também membros de grupos outrora excluídos podem tomar parte da vida pública, ao que se junta a necessidade de uma educação que auxilie estas pessoas em suas atuações como cidadãos e cidadãs, bem como um mínimo de estabilidade econômica que permita que as pessoas possam se preocupar também com as questões públicas (SINNER, 2012f, p. 79).

Na sequência, o autor se ocupa de precisões acerca das nomenclaturas *democracia* e *cidadania*. O primeiro seria “um sistema de governo baseado no poder (*κράττειν*) exercido pelo povo (*δῆμος*)”²⁷ (SINNER, 2012f, p. 79). Os sujeitos deste sistema, com direitos e deveres, são os cidadãos (SINNER, 2012f, p. 80). Acerca da relação entre os conceitos de democracia e cidadania, von Sinner discorre:

Democracia, portanto, evidentemente não se torna um sistema abstrato, mas uma forma sócio-política de ser, concreta em cidadãos que são parte dela enquanto

²⁴ Excerto também presente em *The Churches and Democracy in Brazil* (SINNER, 2012f, p. 68-69).

²⁵ “What does citizenship mean beyond the formal attribution by law to those duly registered?”.

²⁶ “[...] three main developments that are at the heart of today’s democracy and citizenship”.

²⁷ “*Democracy* is a system of government based on the power (*κράττειν*) exercised by the people (*δῆμος*)”.

compartilham direitos e deveres em uma sociedade constituída como Estado sob leis e contribuindo para seu bem estar. O debate sobre cidadania é, desta forma, popularmente mais acessível que a aparente abstrata e teórica discussão sobre democracia. Isto nos leva ao *locus* de tal discurso, o que é expressado de forma mais apropriada por meio da noção de “esfera pública” ou “espaço público”, cujos proeminentes, mas não exclusivos, atores são as organizações da sociedade civil²⁸ (SINNER, 2012f, p. 80).

A relação entre cidadania e espaço público, portanto, se torna horizonte de atenção. O autor se dedica a um recorrido histórico e etimológico, passando por Aristóteles, Kant, Marx, Hegel, Habermas, Lienemann, Fernandes, mas sobretudo Avritzer, na medida em que assume a ideia de *públicos participativos* (*participatory publics*) por meio de um espaço *deliberativo* (aspecto que Avritzer recolhe de Habermas), passando por exemplos práticos de participação popular em decisões públicas, como o orçamento participativo (SINNER, 2012f, p. 81-88). R. von Sinner apresenta o conceito de Avritzer da seguinte forma:

O que ele chama de “públicos participativos” é baseado em quatro elementos: (1) deliberação face-a-face, livre associação e expressão para endereçar tópicos específicos; (2) introdução de práticas alternativas por meio de associações voluntárias e movimentos sociais; (3) um desafio à escuta exclusiva de “experts” por aqueles incumbidos pelas tomadas de decisões e a importância de monitorar suas decisões enquanto implementadas pela administração política; e (4) a vinculação da deliberação por públicos participativos na busca de formatos institucionais que façam justiça aos tópicos abordados em nível público²⁹ (SINNER, 2012f, p. 85).

A partir da ideia de público participativo é que von Sinner percebe que “[...] a proposta de Avritzer provê uma boa base para definir o *locus* do discurso sobre cidadania, um espaço público onde igrejas e religiões organizadas em geral podem contribuir direta e indiretamente”³⁰ (SINNER, 2012f, p. 88).

²⁸ “Democracy, thus, becomes evident not as an abstract system, but as a way of socio-political being, concrete in citizens who are part of it as they share rights and duties of a society constituted as State under laws and contribute to its wellbeing. The debate on citizenship is, thus, much more popularly accessible than the apparently abstract and theoretical discussion of democracy. This brings us to the *locus* of such discourse, which is best expressed through a notion of “public sphere” or “public space,” whose prominent, but not exclusive actors are organizations of civil society”.

²⁹ “What he calls ‘participatory publics’ is based on four elements: (1) Face-to-face deliberation, free expression and association to address specific issues; (2) the introduction of alternative practices by social movements and voluntary associations; (3) a challenge to the exclusivity of ‘experts’ being heard by decision-makers and the importance of monitoring of their decisions as implemented by the political administration; and (4) the binding of deliberation by participatory publics to the search of institutional formats which do justice to the issues raised at the public level.

³⁰ “[...] Avritzer’s proposal provides a good ground for defining the *locus* of the discourse on citizenship, a public space where churches and organized religions in general can contribute directly and indirectly”.

Ao tratar do desenvolvimento do tema da cidadania por autores brasileiros³¹, von Sinner corrobora a compreensão de que “[...] a cidadania não pode ser reduzida a direitos e deveres num Estado nacional”. Diante do que formula três justificativas: 1. A lei precisa fundar-se em algo que conte com ampla concordância. “Importam, aqui, a moral, normas culturais e religiosas de referência e, especialmente, os direitos humanos, os quais, por definição, ultrapassam fronteiras nacionais”; 2. A lei precisa estar acessível as pessoas; 3. “[...] a cidadania é formada pelo discurso e pela prática na esfera pública” (SINNER, 2014, p. 23-24).

Quanto a constituição, o autor destaca que a *cidadania* faz parte dos cinco fundamentos principais que embasam o texto de 1988, entretanto, apesar desta ênfase, bem como o enfoque em direitos humanos, a realidade brasileira tem mostrado vários casos que denunciam a falta de aplicação de alguns princípios. Em virtude disso, o autor defende que cidadania não se reduz ao campo legal, mas depende desta base formal em seu desenvolvimento e participação da sociedade civil, bem como das igrejas (SINNER, 2012f, p. 96-99).

O envolvimento com o espaço público, para von Sinner, é representado teologicamente pelo pensamento de libertação. Em virtude disso, apresenta, em linhas gerais, a preocupação básica da Teologia da Libertação enquanto movimento popular, pastoral e profissional, abraçando a causa dos pobres e buscando formulações práticas enriquecidas pelas próprias vivências do povo, do clero e de seus formuladores (SINNER, 2012f, p. 101-106). Também aponta para novos sujeitos (mulheres, negros/as, pessoas LGBT, pessoas com deficiência) e temas (ecologia, economia) (SINNER, 2012f, p. 106-109). Além disso, o autor afirma que faltaria a Teologia da Libertação um projeto, um horizonte prático de realização, com efeito, trabalhou, trabalha e continuará se ocupando de questões sócio-políticas, mas, para ele, algumas contribuições poderiam ajudar a arejar as discussões de libertação ao que aponta para a possibilidade de construção de uma teologia da cidadania³² (SINNER, 2012f, p. 109-112).

³¹ O tópico intitulado *theories of citizenship* (SINNER, 2012f, p. 88-94) está presente em sua totalidade com brevíssimas alterações em texto publicado em português dois anos após a versão inglesa. Neste momento utiliza-se o material de 2014.

³² O tópico em que aponta para uma teologia da cidadania é retomado adiante quando da análise do capítulo específico dedicado ao tema por von Sinner.

3.1.3 A atuação pública das igrejas no horizonte da democracia

O papel das igrejas no cenário público é o centro da abordagem da Parte II da obra³³. R. von Sinner oferece estudos de caso baseados em três igrejas que compreende representativas ao contexto brasileiro – Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), Assembleias de Deus (AD). De forma sintética apresentam-se os resultados destas análises:

1. **ICAR.** Destaca-se a participação da CNBB na sociedade civil, além da presença pública das pastorais. Percebe-se que “a igreja se enxerga claramente como parte da sociedade e está consciente de não ser um partido político e, portanto, não sendo autorizada a dar instruções diretas sobre como o Estado, a sociedade, a política deverão ser e funcionar”. Aspecto corroborado de forma documental, uma vez que “[...] a liderança da igreja reconhece [...] seu papel contínuo em, por exemplo, encorajar a participação eleitoral sob critérios éticos”. Além de compreender “[...] seu papel propriamente como educadora, dando orientações e sendo uma parceira crítica do Estado e da sociedade ao alertar pelas necessidades das pessoas e, não por último, vigiando sobre o devido lugar da religião”. Assim, fomenta a cidadania, em especial por meio das pastorais. Ressalva é feita a um movimento de “[...] retraditionalização e clericalização que, entre outras, insiste no papel central do padre e demais ministros ordenados”. R. von Sinner também questiona se a ação da ICAR não deveria estar mais próxima das pessoas do que está na atualidade (SINNER, 2014, p. 30-31).

2. **IECLB.** Apesar de ser oriundo de tradição Reformada na Suíça, no Brasil von Sinner está ligado ao ministério pastoral da igreja luterana³⁴. Desta forma, a segunda comunidade eclesial que examina é propriamente seu lugar de fala. Destaca um envolvimento maior da IECLB com questões ligadas ao espaço público desde a década de 1970, em especial por meio de organismos como a Fundação Luterana de Diaconia (FLD) e o Centro de Apoio e Promoção da Agroecologia (CAPA), bem como a “[...] participação na política e em conselhos paritários, onde a sociedade civil é representada”. O autor afirma que, na relação entre Estado e sociedade civil, pessoas que representam a IECLB possuem boa recepção, “[...] pois, em geral, não atuam

³³ O autor desenvolve uma versão bastante resumida de sua abordagem em obra publicada em português, neste momento estabelece-se a recepção deste texto de 2014. Sua formulação em *The Churches and Democracy in Brazil* acerca da participação pública destas igrejas é pertinente e construída com base em uma pesquisa documental, histórica e teológica que deve ser retomada em pesquisas futuras, como o foco do presente estudo é a assim chamada *teologia da cidadania*, justifica-se o viés sintético aqui empreendido.

³⁴ Sobre a atuação pública de religiosos luteranos ligados a movimentos sociais rurais ver a análise de Py e Pedlowski (2018, p. 233-252).

de forma proselitista nem perseguem projetos corporativistas, tendem a ser bem treinados profissionalmente e não restritos a posições preestabelecidas [...]” (SINNER, 2014, p. 34).

3. **AD.** Por parte das Assembleias de Deus von Sinner identifica um certo apoio ao poder instituído no governo. Além disso, “políticos pentecostais, em geral, não provaram ser mais competentes ou mais corretos eticamente do que outros políticos, apesar de seu discurso nessa direção”. Também destaca seu tímido envolvimento na sociedade civil, reticência em parcerias sociais, uma vez que seus projetos geralmente estão ligados a promoção da fé. Entretanto, destaca-se sua capacidade de formação cidadã na medida em que consegue “[...] (re)estabelecer um sentido de dignidade entre os mais pobres dos pobres, não por último entre consumidores e traficantes de drogas, bem como outros criminais, com um grau de eficácia acima de qualquer outro agente. Contudo, há pouco discurso explícito sobre cidadania [...]” (SINNER, 2014, p. 37).

Ao concluir sua abordagem sobre essas igrejas em *The Churches and Democracy in Brazil*, von Sinner (2012f, p. 275) afirma que “a Igreja Católica Romana destaca-se enquanto uma igreja que aborda temas contemporâneos – nomeadamente dignidade humana, direitos humanos, cidadania, justiça social, reforma agrária e direitos de pessoas indígenas – de forma bastante consistente [...]”³⁵. A IECLB, por sua vez, em saída do gueto germânico, precisou compreender-se enquanto brasileira, apesar de que, muitas vezes, ainda é bastante desconhecida (SINNER, 2012f, p. 275-276). Acerca das AD, além de sua importante contribuição na recuperação de pessoas com dependência química e sua pastoral carcerária, destaca-se o recente crescimento na formulação de uma teologia que tem se dedicado a pensar questões sociais (SINNER, 2012f, p. 276-277). Diante deste contexto, isto é, a partir da participação pública das igrejas, concebe a importância de se pensar uma teologia da cidadania como teologia pública apropriada ao contexto brasileiro.

3.1.4 Elementos para uma teologia da cidadania

A teologia da cidadania proposta por von Sinner é pensada a partir de cinco elementos iniciais: dignidade humana (3.1.4.1); confiança e convivência (3.1.4.2); a ambiguidade da

³⁵ “The Roman Catholic Church has stood out as the one that tackles contemporary issues, namely human dignity, human rights, citizenship, social justice, land reform, and rights for indigenous peoples most consistently [...]”

existência (3.1.4.3); liberdade e serviço (3.1.4.4); cidadania cristã (3.1.4.5). Soma-se a estes outro elemento enquanto constitutivo da fala teológica, a saber, ousadia e humildade (3.1.4.6)³⁶.

3.1.4.1 Dignidade humana

O aspecto da dignidade humana talvez possa ser considerado o mínimo comum para a construção de um pensamento teológico que busque interface e correlações com as questões mais amplas da sociedade. Isto é, uma vez que se pensa uma teologia pública, acionar o solo antropológico parece bastante adequado. Este tópico é sumarizado por von Sinner da seguinte maneira:

(a) *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 torna-la visível novamente e possibilitá-la como experiência concreta para a pessoa (SINNER, 2014, p. 38-39).

A possibilidade de não acesso a direitos, bem como o problema da invisibilização destes na sociedade é bem identificada por von Sinner. Compreende também que o simples fato do humano ser humano já lhe confere status de cidadão/ã. A base teológica a que recorre, contudo, pode não parecer a mais adequada a um contexto de critérios plenamente públicos de argumentação. Parte da noção de criação e de justificação enquanto dádivas divinas, elementos de difícil aceitação no debate acadêmico com outros saberes. Isto é, um esforço a mais de tradução parece necessário em virtude da razoabilidade e adequabilidade destes termos.

O autor aponta uma fundamentação bíblica (Gn 1.27; Gl 3.28) para falar da dignidade de todas as pessoas a partir das ideias de *imago Dei* e igualdade (SINNER, 2012f, p. 285).

³⁶ A apresentação sintética dos cinco elementos constitutivos de uma teologia da cidadania realizada em *The Churches and Democracy in Brazil* (p. 283), é encontrada em português em outro texto do autor, é esta versão que é apresentada aqui. Opta-se enquanto elemento introdutivo pela apresentação na íntegra destes parágrafos.

Também recorre a formulações teológicas que teriam auxiliado a resgatar a ideia de igualdade entre os seres humanos. Destaca, a partir de Wolfgang Huber, o renascimento humanista italiano e espanhol e sua ênfase na liberdade da pessoa humana e no reconhecimento da dignidade dos povos nativos do continente latino-americano, bem como as teologias oriundas da Reforma, com a doutrina da justificação que compreenderia a dignidade humana como graça (Lutero e luteranismo), e a ideia da santificação como via ética de vivência da justificação (Calvino e o calvinismo). Também cita Elsa Tamez para quem a ideia de justificação pode cooperar no processo de recuperação da dignidade, diante de uma realidade de pessoas que vivem em situações indignas, muito em virtude da lógica de mercado (SINNER, 2012f, p. 286). Para ele, “os seres humanos são dignificados não por alguma qualidade intrínseca à sua natureza humana (não está em seus genes), nem por mérito (também não está em suas obras), mas porque Deus atribui dignidade a eles”. Busca traduzir isto da seguinte forma: “Em sua versão secularizada, isto quer dizer que a dignidade humana é ‘intocável’, sendo o bem mais caro a ser protegido³⁷. Neste contexto, concebe o aspecto da liberdade como fundamental para a compreensão atual sobre a dignidade humana. Ademais, “de um ponto de vista cristão, liberdade envolve não somente a aceitação e o respeito da liberdade do outro, mas a vontade de servir aos outros, mesmo quando não há retorno (direto) a ser esperado”³⁸ (SINNER, 2012f, p. 288).

Enfim, von Sinner aponta como central em sua argumentação a dignidade enquanto dádiva (*gift*) de Deus, o que o autor embasa na ideia de *criação*, em cuja narrativa o elemento do cuidado emerge (Gn 2.15). “É precisamente a ideia de cuidado que se tornou um importante conceito no cuidado e aconselhamento pastoral no Brasil, bem como essencial no conceito de humanidade em Leonardo Boff, baseado em Heidegger”³⁹ (SINNER, 2012f, p. 290).

Em relação ao que foi apresentado até aqui, se concorda plenamente com a dimensão fundamental da dignidade humana. Ao recorrer a uma perspectiva *extra nos*, porém, parece que a coesão entre teologia e dignidade humana fica comprometida. Não seria o caso de buscar outro lugar teológico para pensar a dignidade humana? A existência em si compreendida como graça, sendo algo que o humano não conquista, mas faz parte dela, sem necessariamente

³⁷ “Human beings, then, are dignified not through any quality intrinsic to their human nature (it’s not in their genes), nor through their merit (it’s not in their works, either), but because God attributes dignity to them. In its secularized version, this means that human dignity is ‘untouchable’ the highest good to be protected”.

³⁸ “From a Christian point of view, freedom involves not only acceptance and respect of the other’s freedom, but the willingness to serve others even where no (direct) return is to be expected”.

³⁹ “It is precisely this idea of care (*cuidado*) that has become an important concept in pastoral care and counseling in Brazil, and made an essential concept of humanity by Leonardo Boff, based on Heidegger”.

relacionar isto a uma divindade, pode ser um exercício de razoabilidade com maior aderência ao contexto acadêmico. Compreender que a humanidade só possui dignidade em virtude de sua *origem divina* parece insuficiente para o contexto atual. Contudo, as noções de graça e cuidado, evocadas pelo autor, assumidas na ética dentro da sociedade, enquanto referenciais dos relacionamentos interpessoais, podem contribuir para o desenvolvimento de uma postura que não apenas reconhece a dignidade de todas e todos, mas que coloca-se gratuitamente à serviço da humanidade.

3.1.4.2 Confiança e convivência

Confiança e convivência são termos trabalhados por von Sinner ao menos desde 2004 quando publica um artigo sobre o tema, com maior profundidade e já tratando de aspectos relacionados a teologia pública desenvolve a obra *Confiança e Convivência: reflexões éticas e ecumênicas* em 2007. Em *The Churches and Democracy in Brazil*, por sua vez, o aspecto retorna enquanto constitutivo de uma teologia da cidadania. De forma sintética o autor estabelece a relação entre confiança, convivência e ser viver como cidadão:

(b) *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 fortalece-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 (SINNER, 2014, p. 39).

Para von Sinner, a falta de confiança é algo notório e confirmado por pesquisas no contexto nacional. Em virtude disso, compreende que “o desafio específico no Brasil [...] é ir além da confiança interpessoal estrita a familiares, amigos, e irmãos e irmãs da igreja que alguém participe, estendendo-a, em princípio, a todos e todas que coexistem num determinado contexto, objetivando a convivência”⁴⁰. Esta confiança, por sua vez, teria por base valores comuns a todas e todos (SINNER, 2012f, p. 291). Contudo, esta confiança deveria também

⁴⁰ “The specific challenge in Brazil [...] is to go beyond restricting interpersonal trust to family, friends, and brothers and sisters of one’s church, and extend it, on principle, to all with whom one coexists in a certain context, aiming at *convivencia*”.

contar com uma certa dose de suspeita para não se configurar em uma confiança ingênua (SINNER, 2012f, p. 292). Ademais, a confiança pensada por von Sinner possui uma dimensão de gratuidade, bem como aponta para algo capaz de plasmar as relações humanas em sociedade para além das decepções que também integram este cenário (SINNER, 2012f, p. 293).

Ao falar sobre *aspectos de confiança (aspects of trust)*⁴¹, o autor propõe cinco formas de compreensão do termo: 1. Apostar: aposta-se que alguém irá honrar a confiança depositada (SINNER, 2007, p. 13); 2. Investimento prévio: não se sabe o resultado do depósito de confiança (SINNER, 2007, p. 15); 3. Uma base moral comum: “Invisto confiança porque pressuponho que o outro partilhe comigo certos conceitos básicos”. Este ponto também conta com a possibilidade da decepção em relação a confiança que não foi honrada (SINNER, 2007, p. 15); 4. Confiança é dádiva: “A confiança funciona apenas quando dada na gratuidade. É dádiva. Pode ser restabelecida apenas se, pelo menos, um dos atores, por livre vontade, resolver investir de novo no outro” (SINNER, 2007, p. 16); 5. Confiança não ingênua: pensa-se na confiança em um contexto de base comum mínima de convivência em sociedade para que se possa confiar que ao menos alguns preceitos sejam respeitados (SINNER, 2007, p. 16-17).

Ao relacionar *confiança e fé*, identificando a fé como uma forma de confiança, o autor busca uma base teológica na *promessa de Deus*. Para ele, “a promessa é pressuposto e possibilita a resposta humana num relacionamento de confiança. É pela fé que os fiéis são inseridos na comunhão com Deus”. Neste contexto, compreende que a “[...] confiança também estende-se para além de certos grupos e busca superar desigualdades, criando uma nova convivência entre iguais. [...] por meio de sua fé, eles são constantemente desafiados a uma ética de mútua confiança que pressupõe a igualdade”⁴² (SINNER, 2012f, p. 299).

O autor progride em seu desenvolvimento teórico propondo uma *hermenêutica de confiança e convivência*. “Uma *hermenêutica da confiança* significa entender a *convivência* das pessoas baseada na confiança”⁴³ (SINNER, 2012f, p. 300). O termo convivência, por sua vez, é compreendido por von Sinner como algo além da *coexistência*, isto é, a confiança é que poderia dar à coexistência a condição de convivência (SINNER, 2012f, p. 301-302).

⁴¹ O intervalo das páginas que o autor trabalha em *The Churches and Democracy in Brazil* (p. 293-296) também encontra-se, com breves alterações, em outro texto do autor, este publicado em português (SINNER, 2007, p. 13-18), esta última é a utilizada nesta parte.

⁴² “Faith as trust is based on the promise of God. The promise is first and enables the human answer in a relationship of trust. By faith, believers are inserted into communion with God. [...] Therefore, trust also stretches beyond certain groups and seeks to overcome inequalities, creating a new *convivencia* among equals. [...] from their faith, they are constantly being challenged to an ethics of mutual trust that presupposes equality”.

⁴³ “A *hermeneutics of trust* means to understand the *convivencia* of people based on trust”.

Compreende-se, portanto, que a ideia de convivência é central na proposta de uma teologia da cidadania, na medida em que o *importar-se com o outro* torna-se chave para uma cidadania que transcenda a lógica de direitos e deveres individuais e aponte para uma atuação pública plasmada pela noção de gratuidade enquanto base para convivência e para o engajamento social em favor dos direitos de todas e todos. Ao dedicar espaço a uma certa suspeita para que não se pense numa confiança ingênua, o autor percebe também o limite do termo que sustenta.

3.1.4.3 A ambiguidade da existência

A desconfiança pode ser compreendida também como salutar na medida em que se compreende o ser humano em suas limitações. A ambiguidade da existência, portanto, permite reconhecer que por mais que uma teologia da cidadania queria buscar e promover o bem comum, isto nem sempre é possível. Neste contexto, o terceiro elemento proposto por R. von Sinner para a construção de uma teologia da cidadania é apresentado da seguinte forma:

(c) *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 são vividas 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 (SINNER, 2014, p. 39-40).

A ideia de *pecado*, como oriunda da tradição cristã, é central neste desenvolvimento de von Sinner. “Os cristãos sabem de sua situação instaurada por Adão, o primeiro humano, e de lá eles têm, como eu nomino, uma desconfiança ‘confessional’ em si mesmos e em outros,

sendo que, todas e todos, mesmo os crentes, estão sujeitos ao poder do pecado”⁴⁴ (SINNER, 2012f, p. 303). Esta noção de ambiguidade, faz com que uma postura dogmática rígida não seja a mais adequada a lidar com a realidade. Contudo, “invocar a ambiguidade [...] não pode servir como desculpa para não se preservar a paz com justiça”. Trata-se, sobretudo, “[...] de um meio para evitar excessiva busca por pureza e exclusivismo, e uma forma de reconquistar confiança numa situação em que a desconfiança parece ser a única atitude confiável, por razões sociológicas e teológicas”⁴⁵ (SINNER, 2012f, p. 306). No Brasil, essa desconfiança perpassa a relação entre igrejas e religiões. A convivência entre elas, por sua vez, sem negar suas diferenças, poderia ser buscada por meio de uma unidade profunda baseada na confiança (SINNER, 2012f, p. 307).

Assim, por meio de uma visão antropológica que percebe o humano em sua ambiguidade, bem como as ambiguidades presentes nas relações ecumênicas e inter-religiosas, a ideia de convivência surge como possível meio, não ingênuo, para a construção de relações consistentes, capazes, em última análise, de fomentar uma vida em sociedade que não exclua as diferenças, mas aprenda a tomar a pluralidade também como uma dádiva.

3.1.4.4 Liberdade e serviço

A diaconia é um dos aspectos mais característicos da tradição cristã. Em sua elaboração, von Sinner a relaciona com a liberdade, isto é, pensa-se uma liberdade para servir. Com isso, este tema é, em última análise, desenvolvido a partir da noção cristã de graça. A relação entre liberdade e serviço, enquanto aspecto constituinte de uma teologia da cidadania, é sumarizada pelo autor da seguinte maneira:

(d) 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/ãs 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 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

⁴⁴ “Christians know about this situation brought about by Adam, the first human, and from there have, as I would call it, a ‘confessional’ mistrust in themselves and others, inasmuch as all, including the believers, are subject to the power of sin”.

⁴⁵ “To invoke ambiguity [...] must not serve as an excuse not to preserve peace with justice. But it is a means to avoid an excessive search for purity and exclusivism, and a way to regain confidence in a situation where mistrust seems to be the only trustworthy attitude, both for sociological and for theological reasons”.

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 (SINNER, 2014, p. 40).

Destaca-se da elaboração de von Sinner a tentativa de acompanhar o bem aceito elemento da liberdade com a ideia de serviço. Isto é, desde a modernidade a questão da liberdade se estabeleceu como um dos grandes elementos constitutivos do pensamento ocidental. Diante do aspecto da cidadania, portanto, a ideia de liberdade pode estar preferencialmente ligada aos direitos. Contudo, o autor pensa também a relação entre serviço e deveres. A longa tradição cristã na tematização da diaconia pode contribuir neste contexto.

Assim, estabelecida a dignidade humana e reconhecida a ambiguidade da existência, cabe apontar para “outro impulso básico da fé cristã”⁴⁶, a saber, “o amor, que encontra sua mais nobre expressão no serviço”⁴⁷ (SINNER, 2012f, p. 308). Este amor, por sua vez “também implica os aspectos de perdão, reconciliação e compaixão”⁴⁸ (SINNER, 2012f, p. 309). Para ele, “a liberdade implicada no conceito de libertação é, simultaneamente, liberdade *de*, i.e., emancipação e independência, e liberdade *para*, i.e., prontidão e capacidade de aceitar as obrigações em relação a Deus e ao próximo”. Desta forma, “assim como a confiança em Deus possibilita a confiança em outros seres humanos, assim também o amor a Deus empodera para que se ame o próximo em clara conexão entre ambas atitudes”⁴⁹ (SINNER, 2012f, p. 309).

Liberdade e serviço (amor), portanto, indicam para uma atuação cristã pública, na medida em que “[...] cristãos não podem se retirar do mundo, mas agir dentro dele. O que inclui a política, economia, sociedade civil, artes – ou seja, qualquer área que exista na sociedade humana”⁵⁰. Conclui o autor, então, que esta atuação pública em serviço precisa ser concretizada em “fundamentação teológica, posicionamento eclesial, ação concreta pelas igrejas, instituições e fiéis, onde quer que atuem”⁵¹ (SINNER, 2012f, p. 310). Adiciona von Sinner que, neste

⁴⁶ “[...] another basic impulse of the Christian faith”.

⁴⁷ “[...] love, which finds its most noble expression in service”

⁴⁸ “Love also implies the aspects of forgiveness and reconciliation, and of compassion”

⁴⁹ “Freedom, implied in the concept of liberation, is both freedom *from*, i.e., emancipation and independence, and freedom *for*, i.e., readiness and capacity to accept obligations in relation to God and our fellow human beings. As trust in God enables trust in other human beings, so love for God empowers to love fellow human beings in a clear interconnection of the two”.

⁵⁰ “[...] Christians must not withdraw from the world, but act within it. This includes politics, the economy, civil society, arts—whatever area there is in human Society”.

⁵¹ “[...] theological grounding, ecclesial positioning, and concrete action, both by churches as institutions and the believers, wherever they may act”.

contexto, “[...] a educação é central, pois solidariedade – e ainda mais o serviço que não espera algo em retorno – é algo a ser aprendido e treinado”⁵² (SINNER, 2012f, p. 311).

A liberdade, o amor-serviço e a necessidade de uma certa educação para a solidariedade, portanto, compõem o quadro das bases de uma teologia da cidadania. Com efeito, novamente o elemento da graça/gratuidade retorna enquanto base da liberdade e do serviço, assim como embasa a dignidade humana (criação e justificação *extra nos*) e a confiança (enquanto dádiva). Cabe, também aqui, porém, o esforço de encontrar bases teológicas para o diálogo com o espaço público que não requeiram uma certa adesão de fé para que se constitua aderência a fala da teologia. O caminho da gratuidade pode se constituir este caminho (ver 5.4).

3.1.4.5 Uma cidadania cristã

Ser, viver, perseverar e servir são aspectos que permitem uma leitura pública nos moldes daquilo que se está propondo como teologia pública na presente pesquisa. Seu quinto elemento, contudo, só pode ser compreendido enquanto teologia pública na esteira daquilo que Tracy denomina como teologia sistemática, isto é, de uma teologia cujo público referencial seja a igreja. Os aspectos de uma cidadania cristã são sumarizados por von Sinner assim:

(e) *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 crmandade, 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 (SINNER, 2014, p. 40-42).

A noção de cidadania cristã requer uma adesão religiosa. Desta forma, o que propõe como quinto elemento pode ser considerada mais especificamente uma teologia pública enquanto a relação entre igreja e espaço público, cujo papel da teologia seria o de dizer esta relação uma vez identificada e comprometida com a lógica interna de argumentação da fé cristã. Destaca-se, neste contexto, a noção de dois regimentos, um temporal e outro espiritual,

⁵² “[...] education is central, because solidarity—and even more service, which expects nothing in return—is something to be learned and trained”.

elaborada por Lutero. Para von Sinner, apesar da distância de cinco séculos desde a formulação e o momento atual, e apesar das críticas sofridas em virtude da noção de um governo temporal corrompido, o que precisaria ser relevado é a ideia de que Deus seria *senhor* sobre ambos regimentos. “Em virtude disso, os cristãos estão sob ambos regimentos, o espiritual e o temporal. Ambos são instituídos por Deus e estão sob seu julgamento”⁵³. Nesta direção, “[...] cristãos devem obedecer ao poder secular, na esteira de Paulo em Romanos 13.1-7 e de Jesus em Mateus 22.21, mas também tem o direito de resistir conforme a *clausula petri* de Atos 5.29”⁵⁴. Isto é, apesar da participação na vida social a partir das regras seculares, há uma precedência da autoridade de Deus (SINNER, 2012f, p. 315).

Assim, o autor indica que a relação entre igreja e Estado deveria evitar dois riscos: “tentar conquistar o Estado para Cristo (efetivamente, para uma igreja específica) e tentar influenciá-lo desde essa posição, ou então recolher-se ao âmbito espiritual, abandonando todas interações críticas e construtivas”⁵⁵ (SINNER, 2012f, p. 316). Além disso, von Sinner também pensa a possibilidade de uma atuação oficial de cristãos no âmbito político. Para ele, “[...] valores cristãos ajudarão a exercitar um mandato dedicado e honesto, livre de corrupção e cheio de iniciativas para melhorar a cidadania”⁵⁶. No espaço político, porém, cristãs e cristãos eleitos e eleitas não deveriam se comportar como representantes de uma igreja, mas das cidadãs e cidadãos de uma determinada região. O Estado laico, portanto, é espaço no qual cristão/ãs podem viver a cidadania, “[...] trazendo temas e sugestões ao debate como qualquer outro/a cidadão/ã. Isto pressupõe a aceitação das regras do jogo e a humildade de não impor, e não tentar impor, convicções religiosas específicas sobre aqueles que não compartilham as mesmas crenças”⁵⁷ (SINNER, 2012f, p. 317).

Esta visão de atuação pública de cristãos/ãs e igrejas por meio de uma cidadania ativa caminha na direção de uma educação que consiga relacionar adequadamente estas dimensões. Assim, “[...] alguém poderia confirmar o papel das igrejas enquanto espaços de educação para a cidadania, onde orientações teológicas e práticas podem ser dadas e a consciência individual

⁵³ “Thus, Christians are under both regiments, the spiritual and the temporal. Both are instituted by God, and both are under God’s judgment”.

⁵⁴ “[...] Christians must obey the secular power, along the lines of Paul in Romans 13:1–7 and Jesus in Matthew 22:21, but are entitled to resist it in the line of the *clausula Petri* in Acts 5:29”.

⁵⁵ “To try to conquer the State for Christ (in fact, for a specific church) and try to influence it from there, or else to retreat into the spiritual realm and abandon all critical and constructive interaction”.

⁵⁶ “[...] Christian values will help to exercise an honest and dedicated mandate, free of corruption and full of initiatives to improve citizenship”.

⁵⁷ “[...] and bring forward issues and suggestions as any other citizen. This presupposes both the acceptance of the rules of the game and a humility not to impose, nor try to impose, specific religious convictions on those who do not share these beliefs”.

pode ser forjada [...]”⁵⁸. Desta maneira, “cidadãos/ãs cristãos/ãs tão bem educados seriam responsáveis por exercitar sua cidadania de acordo com suas consciências, o que implica que não podem culpar ninguém outro por suas posições e ações”⁵⁹ (SINNER, 2012f, p. 317).

A ideia proposta por von Sinner de uma cidadania cristã, trata-se, portanto, de uma cidadania de serviço. Em primeiro lugar, a partir de Lutero, compreende que o/a cristão/ã faz parte tanto do regimento espiritual quanto do secular, não podendo esquivar-se de sua responsabilidade política. Por outro lado, compreende que sua atuação pública não deveria estar voltada a conquista de privilégios para sua igreja, mas, animado por sua tradição religiosa, colocar-se a serviço de todas e todos, promovendo uma cidadania ativa, importando-se com as questões da esfera pública e com as pessoas que fazem parte dela.

3.1.4.6 Ousadia e humildade

*The Churches and Democracy in Brazil*⁶⁰ culmina com a proposição de que *ousadia* (*boldness – parresía*) e *humildade* (*humility – kenosis*) são elementos que podem auxiliar no processo de construção de uma teologia pública no Brasil. A primeira tem a ver com a forma própria do discurso teológico para seus públicos. A segunda, por sua vez, é central para a convivência na medida em que respeita o pluralismo e não fomenta um exclusivismo e tentativa de imposição religiosa (SINNER, 2012f, p. 345-347). A Teologia, plasmada de ousadia e humildade, no espaço público deveria abordar prioritariamente assuntos que tratam de vida e morte. O autor fala de “[...] uma hierarquia na urgência das temáticas”⁶¹, sendo que “questões de bioética e justiça social são, especialmente urgentes, [...] é legítimo lutar por isso com especial intensidade, baseado no princípio da dignidade humana, amplamente aceito hoje”⁶². Desta forma, “quanto mais tais princípios estão em perigo de serem violados, tanto mais é

⁵⁸ “[...] one could confirm the role of the churches as places of education for citizenship, where theological and practical orientation can be given and individual conscience forged [...]”.

⁵⁹ “Such well educated and informed Christian citizens would be responsible to exercise their citizenship according to their conscience, which implies that they cannot blame anybody else than themselves for their position and action”.

⁶⁰ A parte IIIB (p. 318-344), trata de aspectos que já foram analisados no momento anterior da presente pesquisa quanto tratou-se do panorama da teologia pública a partir de von Sinner.

⁶¹ “There is a hierarchy in the urgency of issues”.

⁶² “Issues of bioethics and social justice are especially pressing, [...] it is legitimate to fight for it with special intensity, based on the principle of the dignity of human life, widely acceptable today”.

legítimo oferecer resistência também com bases religiosas [...]”⁶³. De modo geral, contudo, no que se refere a casos de menor gravidade, compreende que a igreja “[...] deveria deixar as decisões polêmicas para a consciência do fiel”⁶⁴ (SINNER, 2012f, p. 347). Ousadia e humildade como chave hermenêutica, portanto, permitem que “[...] nenhum aspecto da vida pública [...] seja decidido sem consulta, negociação e discussão”⁶⁵ (SINNER, 2012f, p. 348).

Em suma, tanto ousadia quanto humildade podem ser compreendidas como elementos constitutivos da fala teológica. O segundo permite que a teologia se compreenda como mais uma voz no diálogo dos saberes ou nas discussões da sociedade, e o primeiro faz com que a teologia assuma com coragem os temas a serem debatidos.

3.1.5 Considerações sintéticas

A elaboração de Rudolf von Sinner de uma teologia da cidadania como teologia pública para o contexto brasileiro é a proposta mais bem elaborada e sistematizada do gênero. Isto ocorre em virtude de algumas características: 1. Trata-se de um dos vanguardistas na discussão no contexto brasileiro; 2. Enquanto organizador e idealizador de projetos voltados ao desenvolvimento do tema se configura em personagem referencial na discussão; 3. Suas pesquisas sobre teologia pública já ultrapassam o período de uma década; 4. Sua proposta de uma teologia da cidadania se apresenta como articulação atenta da relação entre teologia e espaço público; 5. Pensa o contexto brasileiro a partir da democracia, identificando a cidadania como termo-chave e, justamente por isso, aspecto elementar de sua formulação teológica; 6. Enquanto autor que se coloca dentro da gramática de uma teologia pública, pode ser considerado em volume e qualidade (tendo como referência as avaliações da CAPES para periódicos e livros) o mais produtivo.

Diante dos dois movimentos gerais apresentados anteriormente como característicos a teologia pública, a abordagem de von Sinner pode ser alocada no que se compreende como relação entre teologia e espaço público. Apesar de o autor em alguns momentos buscar traduções ou aplicações de temas teológicos ao público mais amplo, sua perspectiva de base é a articulação da experiência eclesial a serviço da sociedade. Exemplifica isso seu comentário

⁶³ “The more such principles are in danger of being violated, the more it is legitimate to offer resistance also on religious grounds [...]”.

⁶⁴ “[...] leave polemical decisions for the conscience of the believer to take”.

⁶⁵ “[...] no aspect of public life can [...] be decided upon without consultation, negotiation, and discussion”.

sobre os cinco elementos de uma teologia da cidadania. Para ele, “os princípios esboçados aqui são, acredito, não restritos a cidadãos/ãs cristãos/ãs, pelo menos os primeiros quatro”. Admite que “a fundação teológica é, certamente, cristã e procura demonstrar como referências encontradas na Escritura e sua tradição [...] podem, e de fato deveriam, orientar o cidadão cristão em sua cidadania eclesial e secular”. Entretanto, também espera que “[...] o que foi dito aqui possa servir como desafio útil também àqueles que não partilham da fé cristã, mas procuram transformar a situação atual na busca da cidadania para todos, baseada na responsabilidade de todos”⁶⁶ (SINNER, 2014, p. 42).

Desta forma, não apenas examina o complexo confessional luterano, mas percebe-se dentro dele, compreendendo sua teologia pública com enfoque na cidadania justamente nessa intersecção entre igreja e sociedade, onde a teologia é utilizada para publicizar esta relação. Com efeito, utilizando o instrumental tracyano, esta opção se encaixaria no que denomina de teologia sistemática. Novamente cabe ressaltar as interrelações entre as disciplinas e públicos teológicos, isto é, sua fala, apesar de ter a igreja como referencial, ocupa-se também da academia e da sociedade.

Porém, ao se partir da academia como público-referencial, como a presente pesquisa assume, seria possível indagar em que medida a teologia pública-eclesial⁶⁷ (sistemática) conseguiria se adequar a um contexto de debate acadêmico interdisciplinar uma vez que suas pretensões de sentido e verdade, tendo a fé como ponto de partida, não encontrariam solo comum para o diálogo. Dito de outra forma, de que maneira uma teologia eclesial-pública oferece real serviço à comunidade acadêmica uma vez que sua fala parte de um local em que é uma determinada fé que lhe confere razoabilidade dentro de sua lógica interna de argumentação. Assim, sua *razoabilidade* apesar de coerente com sua fundamentação confessional, careceria de tradução em virtude de uma maior *adequabilidade*. Por outro lado, uma teologia pública-acadêmica, na medida em que considera critérios públicos de argumentação e traduz uma determinada tradição teológica sem necessariamente estar alocada nela corre o risco de não se

⁶⁶ De certa forma, esta cidadania responsável nutrida por elementos a serem assimilados criticamente possui convergência com a formulação de teopatodiceia (Villas Boas) anteriormente mencionada.

⁶⁷ Utiliza-se aqui o termo eclesial em referência ao cristianismo, uma vez que as teologias públicas aqui analisadas estão sob este prisma, além de ser a partir deste horizonte que Tracy desenvolve suas concepções das disciplinas teológicas. Contudo, ao ampliar o debate seria possível falar de uma teologia pública judaica, muçulmana, umbandista, espírita, etc. Isto é, na medida em que distintas tradições busquem publicizar suas confessionalidades em relação com as questões do espaço público, torna-se possível examinar suas teologias públicas enquanto teologias sistemáticas. É evidente que a presente pesquisa é devedora das nomenclaturas clássicas oriundas da tradição cristã, sendo que cada religião na medida em que desenvolve seu discurso encontrará seus próprios caminhos e terminologias.

comunicar com a comunidade herdeira da tradição que analisa. Além disso, pode não ser considerada fala teológica por não se identificar *a priori* com uma tradição religiosa, analisando-as sem uma pertença religiosa. Estas considerações colocadas, compreende-se que o primeiro caso possui menor possibilidade de aderência com o público acadêmico do que o segundo teria com o público eclesial. Isto é, uma fala *confessional*, sem as devidas adequações, comunicaria menos ao público acadêmico, do que uma fala *plenamente pública* comunicaria a comunidade eclesial. Ao partir da fé, a fala teológica requer uma determinada adesão para que se torne pertinente. Ao partir da experiência humana, a teologia, haurindo dos desvelamentos de sentido formulados pelas tradições teológicas, pode comunicar-se com um público mais amplo.

Finalmente, voltando para a proposta sinneriana de uma teologia da cidadania, é possível compreendê-la enquanto um discurso promotor da participação efetiva das igrejas na esfera pública, mirando o bem comum, não impondo uma posição fechada para questões públicas, mas fomentando o diálogo. Sua elaboração embasa-se na tradição cristã, mas não a torna elemento dogmático no âmbito amplo da sociedade, pelo contrário, busca uma base comum – a dignidade humana – como princípio norteador das contribuições teológicas. Isto é, o resultado de sua abordagem teológica é pública, mas sua base seria privada. Esta conclusão distancia-se significativamente da noção tracyana que percebe o caráter público da teologia justamente em virtude da *universalidade de Deus*. Enquanto debate público, portanto, opta-se por uma forma de crivo interdisciplinar em que o corte antropológico é o referencial. De certa forma, portanto, Tracy e von Sinner se assemelham ao buscar fundamentações em suas compreensões do Deus cristão, sendo que este seria a instância última a que suas elaborações retrocedem. Como será desenvolvido a partir de Karl Barth (5.3), a presente pesquisa dá mais um passo, na expectativa de encontrar um solo básico com maior possibilidade de aderência, optando pela noção de graça e não necessariamente pela divindade como ponto de partida para a fala teológica.

Outro aspecto que merece destaque na elaboração de von Sinner trata-se da chamada *base comum* no horizonte do *bem comum*, desenvolvida pelo autor principalmente a partir da noção de *dignidade humana*. Com isso, variadas *constantes antropológicas* podem ser assumidas como ponto de referência para a construção do discurso teológico. Junta-se a isso, o quadro de pluralismo – também acenado por von Sinner e trabalhado por ele em obras que tematizam a questão do diálogo inter-religioso – que aponta para a relação entre culturas e, com isso, uma possibilidade de interculturalidade. Desta forma, caminha-se para a noção de *constantes antropológicas interculturais* enquanto elementos que podem fundar uma fala

teológica humilde e ousada na medida em que tem a coragem de romper limites confessionais e dogmáticos, abrindo-se ao outro e a outras epistemologias, bem como não se compreende como fala dominante ou *rainha das ciências*, mas entende seu lugar num complexo quadro de desvelamentos de sentidos oriundos das distintas tradições teológicas que ajudam a humanidade a pensar sua existência.

3.2 A TEOLOGIA DA CIDADANIA EM CLOVIS PINTO DE CASTRO

Anterior ao desenvolvimento de von Sinner sobre uma teologia da cidadania existe a formulação do teólogo metodista Clovis Pinto de Castro, cuja ênfase recai sobre uma *pastoral da cidadania*. Castro desenvolve um programa teológico que trata da construção de uma *pastoral da cidadania* (CASTRO, 2000, p. 103-121) a partir de uma *teologia da cidadania* (CASTRO, 2000, p. 83-101). É justamente este recorte que mais se comunica com a presente pesquisa. Auxilia a compreensão de Castro a abordagem que von Sinner desenvolve dele:

Teologicamente, ele fundamenta a pastoral da cidadania em Deus como aquele que ama a justiça e o direito, no mandamento do amor ao próximo, nas boas obras e na justiça de acordo com o testemunho do Novo Testamento, no conceito de *shalom* (“paz”) como bem-estar abrangente e, por fim, na noção do Reino de Deus (SINNER, 2012c, p. 237).

Estipulada a fundamentação teológica, Castro desenvolve uma eclesiologia a ela consequente. “Daí ele deduz o mandato da igreja de viver não (somente) sua dimensão privada, mas sua dimensão pública (pastoral), orientada para os seres humanos em sua vida diária, real, e não somente para os membros da igreja”. Desta forma, “a fé cidadã é orientada pelas três dimensões da fé como confissão (conhecer a Deus), como confiança (amar a Deus) e como ação (servir a Deus), das quais nenhuma deve estar ausente, sendo todas de igual valor”. Estes aspectos, portanto, dinamizam uma pastoral da cidadania, a qual, apesar de dar ênfase ao “[...] aspecto da ação, os outros dois estão presentes concomitantemente. Esta pastoral deve ser, além disso, uma “metapastoral”, i. e., uma dimensão de toda a ação pastoral”. Conhecer, amar e servir a Deus, portanto, constituem o cerne de toda ação pastoral. “Seus aspectos irrenunciáveis são as dimensões da ação, a formação de sujeitos cidadãos, a participação dos cristãos na administração democrática das cidades e, por fim, o paradigma missionário do *shalom*” (SINNER, 2012c, p. 237). Assim, a relação com Deus, para Castro, dinamiza uma fé cidadã comprometida com o engajamento nas questões do espaço público. Após esta breve síntese do projeto de Castro elaborada a partir de von Sinner, cabe atentar ao próprio autor para que se

perceba o caminho de sua proposta de uma pastoral da cidadania apoiada em uma teologia da cidadania.

3.2.1 Teologia da cidadania: elementos constitutivos

O texto referencial de Castro aqui utilizado é *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja – Fundamentos para uma Pastoral da Cidadania*, em seu capítulo quarto dispõe *elementos para uma teologia da cidadania*, propondo uma releitura da tradição bíblica, por meio “[...] de algumas perícopes relacionadas com *justiça, shalom e Reino de Deus*, tendo como eixo hermenêutico a relação entre *cidadania e dimensão pública da fé*” (CASTRO, 2000, p. 83). Desta forma, “é à luz da cidadania e da dimensão político-pública da fé que buscaremos uma melhor compreensão do significado de *shalom*, como paradigma da responsabilidade pastoral-missionária do povo de Deus” (CASTRO, 2000, p. 84). Em seu projeto desenvolve quatro elementos que sustentam sua proposta de uma teologia da cidadania.

1. Dimensão pública da teologia cristã. A teologia da cidadania de Castro encontra bases na teologia política de Moltmann e Metz desenvolvida a partir da década de 1960, sendo compreendida como “[...] um movimento teológico que levou a teologia a assumir uma consciência política e, conseqüentemente, pública” (CASTRO, 2000, p. 84). Indica Castro que

A Teologia Política pode ser enquadrada no contexto das teologias da práxis, tais como, do Progresso, da Revolução, da Libertação, entre outras. Nessas teologias, o interesse maior direciona-se para os aspectos que relacionam a mensagem cristã com o contexto sócio-político-cultural. Há um deslocamento do eixo teológico especulativo para o político, apontando para a relevância pública da Igreja (CASTRO, 2000, p. 84).

Em continuidade, Castro aponta a *Teologia da Secularização* de Harvey Cox, que também buscava “[...] superar as categorias metafísicas, existenciais e personalistas da fé cristã” (CASTRO, 2000, p. 84). Também a *Teologia da Esperança* de Moltmann compreendia que “[...] à luz de sua orientação escatológica (a esperança do Reino de Deus), cabe à fé cristã uma ação política na sociedade”. Metz, neste tocante construiu uma *Teologia do Mundo*, “pois ele entende que o mundo deve ser apreendido como realidade social num dinâmico processo de transformação histórica”. Gibellini, por sua vez, compreende como tarefas da Teologia Política a *desprivatização*, buscando impedir um fechamento diante da sociedade, e o destaque das “[...] dimensões pública e social da mensagem cristã” (CASTRO, 2000, p. 85).

Da Teologia Política, Castro assume a noção de *reserva escatológica*, que seria a “[...] confrontação das promessas escatológicas com a realidade histórico-social”. Destaca o autor:

Essa é uma categoria essencial para uma teologia da cidadania que se articula a partir do horizonte do Reino Messiânico de Deus, o Reino escatológico do *shalom*, decorrência natural de um mundo ordenado em justiça. As promessas escatológicas devem se transformar em esperança criativa, pois, segundo Moltmann, “*nós não somos apenas os intérpretes do futuro: já somos colaboradores do futuro, cuja força, tanto na esperança como na realização, é Deus*” (CASTRO, 2000, p. 86).

Portanto, se percebe que o primeiro elemento destacado por Castro a partir da Teologia Política é a *dimensão pública da mensagem cristã* em relação com a *atuação pública efetiva*. Ao notar este movimento em outras falas teológicas, Castro percebe que sua proposta de teologia da cidadania pode ser alocada numa tradição de pensadores que conjugaram teologia e espaço público.

2. **Justiça e Direito.** A questão da democracia é destacada por Castro, pois assim como von Sinner, destaca a importância de se perceber o contexto político-governamental diante do qual se quer pensar a teologia. Assim, a própria questão da cidadania carece ser compreendida em seu local vivencial (*Sitz im Leben*). Com isso, o autor pensa a necessidade de fortalecimento do quadro democrático. Indica o autor: “[...] busca-se a construção de um lugar melhor para viver-se; é a possibilidade de um país sem excluídos, sem miseráveis, onde todos tenham atendidas suas necessidades básicas, vivam com justiça e possam desfrutar do bem-estar social (*shalom*)” (CASTRO, 2000, p. 87). Nesta direção, há “[...] uma preocupação permanente com a construção de um espaço público que seja bom e agradável para viver-se. [...] Na linguagem bíblica, esta nova ordem é conhecida também como Reino de Deus”. Palavra-chave neste contexto é o *shalom* – “[...] conteúdo do Reino Messiânico” e “[...] está intimamente relacionado com a justiça; para alcançar o *shalom* é necessário praticar a justiça”. Este conceito, portanto, “[...] é fundamental para a formulação de uma pastoral da cidadania, que tem como objetivo maior promover a participação dos cristãos na criação de espaços coletivos mais justos, alicerçados numa democracia com igualdade social (CASTRO, 2000, p. 88)”.

A prática da *justiça* no horizonte do *shalom* em busca de um espaço público melhor para todas e todos é, portanto, o segundo elemento desenvolvido por Castro. Desta forma, o envolvimento com as questões públicas acontece como um serviço, nisto há correspondência com a proposta de von Sinner. Ambos pensam uma atuação pública no horizonte do bem comum e não voltada a interesses egoístas de uma determinada tradição religiosa.

3. **Boas obras.** A ideia de *justiça*, apresentada por Castro com base na teologia veterotestamentária (CASTRO, 2000, p. 88-92) é traduzida no Novo Testamento pelas *boas obras*. “A prática das boas obras – fundamentada numa clara compreensão da teologia da Graça – representa uma das dimensões da fé cidadã” (CASTRO, 2000, p. 92). Mais, “[...] a prática das boas obras, como uma das dimensões da fé em ação, é essencial para a vivência do Evangelho”. Esta dinâmica entre justiça e boas obras encontra respaldo “no ministério de Jesus, relatado nos Evangelhos como memória de fé das primeiras comunidades cristãs, [onde] é evidente a primazia da fé em ação” (CASTRO, 2000, p. 93). Ademais, “o Reino de Deus inaugurado por Jesus é, em seu núcleo central, a prática da justiça”. Nesta direção, compreende que as boas obras de Jesus “[...] ao socorrer, ajudar e defender os pobres e necessitados, não tinham fim em si mesmas, mas sinalizavam seu compromisso com a justiça de Deus”. Para Castro, “no NT, a relação entre justiça e boas obras tem como eixo central o amor ao próximo e, como motivação, a graça de Deus. Fazer justiça é amar ao próximo” (CASTRO, 2000, p. 94). Desta forma, “[...] fica claro que ser cristão é assumir um compromisso permanente com a justiça. É um compromisso ‘intra’ e ‘extra’ muros, alcançando assim, o mundo público. A fé cidadã implica ter fome e sede de justiça” (CASTRO, 2000, p. 95).

O sermão do monte, neste contexto, apresenta elementos de um embate religioso entre Jesus e fariseus. Os segundos até “[...] praticavam ‘boas obras’, mas não possuíam bondade, compaixão e fidelidade”. Já o primeiro, “[...] apresenta uma espiritualidade inclusiva, sem preconceitos, que liberta e produz vida, acolhedora, misericordiosa, prática, vivencial, que cria raízes” (CASTRO, 2000, p. 95). Conclui Castro (2000, p. 96): “É esta a espiritualidade mais apropriada para a dinâmica de uma fé cidadã; uma espiritualidade fundamentada na graça de Deus e que não isola a justiça de seu campo semântico”.

A prática de *boas obras* embasada na *espiritualidade de Jesus*, representa aqui o terceiro elemento da teologia da cidadania de Castro. Em continuidade com a noção de *justiça* do AT, as boas obras, pensadas a partir da noção cristã de graça e enriquecidas pelas narrativas sobre Jesus, formam uma moldura ética para sua proposta de teologia cidadã.

4. **Shalom.** Castro trabalha a ideia de *shalom* em profunda relação com a *justiça*. Contudo, a própria tradução do termo requer um esforço significativo, ao que cabe trazer na íntegra a formulação do autor:

É difícil chegar a um consenso sobre a melhor tradução da palavra *shalom*. [...] Ele deve ser apreendido a partir de uma de suas raízes: *shlm*, que significa “*totalidad*”, *tanto en el sentido de no faltar nada como en el de estar intacto*” [Pixley]. Representa, portanto, um estado de integridade, harmonia, inteireza e unidade. Ao traduzir-se por paz, *shalom* não deve ser entendida como simples ausência de guerra; significa muito

mais do que isso. Refere-se especialmente ao círculo de ideias relativas ao ‘bem-estar-social’. Na maioria das referências, *shalom* descreve um estado de harmonia, prosperidade, plenitude de vida e realização pessoal, comunitária e nacional. Este bem-estar-social inclui o bem estar individual [...] e [...] é resultado da justiça. [...] É a imagem de uma sociedade em plenitude de vida alicerçada na justiça (CASTRO, 2000, p. 96).

Com isso, Castro compreende o *shalom* como um ambiente que conjuga bem-estar, justiça, comunhão, harmonia, prosperidade e a própria vida em plenitude. Ao tentar ampliar a temática indica que, em Biser, “[...] *shalom* constitui-se num dos maiores objetivos para aquele que vive à luz da fé” (CASTRO, 2000, p. 97), e precisa ser considerado a partir de “[...] três horizontes: a *criação*; a *história da salvação* e o *Reino de Deus* como realidade já presente no mundo, porém a se concretizar plenamente no final dos tempos”. No primeiro, “[...] *shalom* sintetiza todas as bênçãos esperadas de Iahweh”, entende a *criação* em *shalom*, como espaço de plenitude. No segundo, a *aliança* é o conceito central. “A aliança privatizada do Sinai [...] é reinterpretada no NT, alcançando assim, uma dimensão universal” (CASTRO, 2000, p. 98) que não despreza a cooperação humana, mas a inclui “[...] no processo de estabelecimento da paz”. No terceiro, “[...] *shalom* deve ser percebido na sua íntima relação com o símbolo do Reino de Deus (CASTRO, 2000, p. 99). Neste ponto, baseia-se em Groome, para quem “[...] o símbolo do Reino de Deus seja muito apropriado para desfocalizar a salvação de uma ótica privatizada ou como a ver com ‘o outro mundo’”. Inclusive, o Reino de Deus deveria ser o horizonte fundante da educação religiosa. A elaboração de Groome é assumida pelo autor em três pontos: 1. A concepção de Reino de Deus do Antigo Testamento indica “[...] o desejo de Deus para todas as pessoas e a criação” (CASTRO, 2000, p. 100); 2. “[...] Jesus deu continuidade à tradição hebraica, vivendo e exercendo seu ministério no horizonte do Reino de Deus. Suas palavras e seus atos se concentram na temática do Reino de Deus” (CASTRO, 2000, p. 100-101); 3. A teologia contemporânea adotou *Reino de Deus* como tema central das narrativas evangélicas.

Com base nesta interação entre *shalom* e *Reino de Deus* o autor compreende ser “[...] adequado dizer que *shalom* é um excelente paradigma para orientar uma Pastoral da Cidadania” (CASTRO, 2000, p. 101) e, ao mesmo tempo, constitui-se no quarto elemento de sua teologia da cidadania. O *shalom* portanto dinamiza as noções teológicas de criação, aliança e Reino de Deus. Pensadas neste horizonte irênico, podem ser aplicadas a um serviço à sociedade. Isto é, a ideia de *shalom* talvez se configure o principal dispositivo teológico oriundo da tradição judaico-cristã para o alargamento da noção de *bem comum*.

3.2.2 Pastoral da cidadania

Uma vez estabelecidos os elementos teológicos que constituem sua abordagem de uma teologia da cidadania, a saber, a dimensão pública da mensagem cristã; a justiça e o direito; as boas obras; e o *shalom*. Castro predispõe do quadro necessário para sua proposição de uma pastoral como via ativa de sua teologia. Ao conceituá-la, se ocupa em delimitar o que a pastoral é e o que ela não é, o que é aqui apresentado de forma enumerada na tentativa de melhor explicá-la: 1. “Pastoral é, no contexto deste livro, entendida como a ação do povo de Deus na realidade cotidiana, onde, na relação tempo e espaço, o ser humano se encontra”. Diante do contexto judaico-cristão o autor recupera a ideia de um Deus que se faz presente na história humana; 2. “A preocupação básica da pastoral é a eficácia e a relevância da fé cristã”. Enquanto via ativa de sua teologia da cidadania, é justamente a pastoral que testemunhará da fé deste povo de Deus no espaço público; 3. “Pastoral é também responsável pela inserção do povo de Deus no espaço público”. Em decorrência imediata do ponto anterior, compreende-se a pastoral como meio de participação da comunidade eclesial na sociedade. Com efeito, isto é bastante evidente nas pastorais católicas; 4. “Pastoral é ação intencional, sistemática organizada coletivamente”. Isto é, a pastoral é pensada, não se trata de ação sem reflexão, pelo contrário, é um programa, algo inclusive identitário e distintivo da comunidade de fé que se entende a serviço da sociedade. 5. “É fruto do esforço missionário da igreja que busca mudanças, vislumbrando novos tempos na perspectiva do Reino Messiânico de Deus”. A noção escatológica do Reino de Deus aparece como horizonte que move esta pastoral, motivando esta comunidade diaconal na direção da justiça, do direito, das boas, do *shalom*; 6. “Não é, portanto, qualquer tipo de ação. Não é uma ação esvaziada de sentidos. É a ação que instaura o novo”. Por ser uma ação pensada e programática não se configura como mais do mesmo, mas como realmente presente no cotidiano das pessoas e, por isso, capaz de agir de forma pertinente; 7. “Não é a ação isolada, individual e personalizada do pastor ou da pastora, mas a ação da comunidade de fé, organizada em pastorais específicas, que atua e colabora na produção de eventos de ação pública”. Como já formulado, a pastoral se configura como ação comunitária; 8. “[...] é uma participação no espaço público com um caráter diferenciado; há uma motivação particular – o chamado de Deus”. Esta comunidade que se coloca a serviço da sociedade é uma comunidade de fé e compreende em sua tradição um chamado para o envolvimento real nas questões do mundo contemporâneo (CASTRO, 2000, p. 105).

Na visão de Castro, este *chamado* plasma-se na compreensão de *justiça* e *shalom*. De forma prática, indica que, desde a década de 1960, pastorais de iniciativa católica e ecumênicas

lutaram por processos de libertação social, fomentando, inclusive, a formação de Organizações Não-Governamentais. Estes pensamentos de libertação, por sua vez, incorporaram, com o tempo, temas vários como “[...] afetividade; subjetividade; mística da espiritualidade e da celebração; cotidianidade; gênero; ecologia” (CASTRO, 2000, p. 106). Esta necessidade de leitura da realidade e seus temas emergentes, relaciona-se com a própria dificuldade que ela representa. Para Castro, “os pastoralistas enfrentam também uma dificuldade comum aos demais cientistas sociais [...]” (CASTRO, 2000, p. 106-107), a saber: “a incapacidade de interpretar e ressignificar, com segurança e rapidez, as profundas mudanças culturais em andamento neste final de milênio” (CASTRO, 2000, p. 107). A partir deste contexto, o autor arremata:

Diante desse quadro, o paradigma da cidadania torna-se referência valiosa para a elaboração de uma teologia e de uma pastoral que ajude os cristãos a viverem a fé cristã em suas múltiplas dimensões. É por isso que a desprivatização da fé representa um dos maiores desafios para aqueles que creem na relevância do cristianismo para o estabelecimento de um mundo público mais democrático e, conseqüentemente, com maior justiça social. Como veremos, desprivatizar a fé não significa negar sua dimensão privada. É ressignificá-la à luz de sua dimensão pública. É não permitir que a fé se torne refém de um individualismo radical (CASTRO, 2000, p. 107).

Na tentativa de combater uma fé *encurvada sobre si mesma*⁶⁸, Castro propõe uma *fé cidadã*, isto é, trata-se da “[...] fé vista na perspectiva da ação, como fé participativa, que ativa a consciência ética do cristão, abrindo-lhe a possibilidade de inserção (testemunho) no espaço público, podendo assim expressar sua singularidade na pluralidade” (CASTRO, 2000, p. 109-110). Assim, partindo da noção de *milagre* de Hannah Arendt – “[...] capacidade humana de iniciar o novo pela ação que interrompe os processos automatizados” – o autor compreende que “a fé, nessa perspectiva, torna-se um instrumento apropriado para inserir os cristãos no espaço da pluralidade para ali, mediante a palavra e a ação, promoverem os milagres que gestarão um mundo novo” (CASTRO, 2000, p. 110).

Neste horizonte, “o exercício da cidadania, enquanto mediadora na relação entre a vida pública e privada, é um espaço singular para a concretização da fé cidadã”. Isto é, a partir de um aspecto de foro íntimo como a fé, sente-se compelido a uma atuação de incidência pública. “A cidadania requer a fé em ação, que transcende a dimensão privatizante (sem desprezá-la) e incorpora a dimensão pública”. Assim, “a fé cidadã concretiza-se na esfera pública, no mundo

⁶⁸ Expressão não utilizada por Castro, mas que traduz bem suas elaborações. Refere-se aqui a formulação *homo incurvatus in se ipsum*, trabalhada, entre outros, por Lutero.

da política [...]”. Para que esta atuação se concretize, “[...] a fé cidadã pressupõe pastorais (*ad intra* e *ad extra*), que incentivem e possibilitem a vivência de uma espiritualidade que considere a perspectiva política e articule a experiência da fé entre o privado e o público” (CASTRO, 2000, p. 110). Com isso, as pastorais assumem implicações para dentro e para fora da comunidade de fé, isto é, há uma preocupação com o cuidado não somente com os membros de uma igreja, mas também com as pessoas da sociedade como um todo.

Por outro lado, Castro acena para a relação entre o fundamentalismo e a privatização da fé que levaria a “[...] uma espiritualidade a-histórica e a-política” que, por sua vez, seria inadequada ao contexto brasileiro, onde os temas sociais e políticos exigem que não se despreze a dimensão pública do pensamento religioso (CASTRO, 2000, p. 110). O autor retoma em sua argumentação a noção de *shalom* que, para ele, “[...] fundamentado numa clara concepção de justiça, impõe sobre a Igreja a responsabilidade do seguimento (discipulado)”. Mais, “Pastoral da Cidadania, neste sentido, representa uma das possibilidades de inserção da Igreja no espaço público da palavra e da ação” (CASTRO, 2000, p. 111).

O autor compreende que a “Pastoral da Cidadania pode ser vista como uma meta-pastoral, pois, além de ter sua peculiaridade e sua própria agenda, como pastoral específica (setorizada), serve também de referência às demais pastorais [...]”. Ela deveria conjugar também as várias dimensões da igreja: “litúrgico-celebrativa; diaconal; querigmática; ecumênica; sacramental; terapêutica (cuidar do ser); educativa-pedagógica e administrativa (organizacional)” (CASTRO, 2000, p. 111). Ademais, afirma Castro que a Pastoral da Cidadania está encarregada das seguintes funções: “[...] sensibilização, conscientização, motivação e capacitação. Essas funções não são segmentadas; devem ser vistas num movimento de aprendizagem dinâmico” (CASTRO, 2000, p. 112).

Castro utiliza a compreensão de Hannah Arendt de *vida activa* enquanto contribuição à Pastoral da Cidadania. “Para Arendt, a ação constitui a essência da atividade política. Ação, nesse contexto, é entendida como agir que possibilita a instauração de algo novo no espaço público” (CASTRO, 2000, p. 113). Ademais, para ela, a noção de liberdade, de origem grega, “[...] afirma que tanto a liberdade quanto a política tomam corpo no diálogo plural. Elas necessitam do espaço público”. Desta forma, “[...] há uma íntima ligação entre liberdade e ação. A ação institui a liberdade. Em outras palavras, as pessoas não adquirem a liberdade para depois agir, mas, ao contrário, ao agirem instauram o espaço da liberdade”. Desta forma, o espaço da ação enquanto espaço da liberdade é fundamental à Pastoral da Cidadania. Trata-se de ação que transforma a realidade e cria rupturas. Com isso, emerge outra dimensão desta pastoral: a formação. Cabe a ela “[...] desenvolver nos cristãos o zelo pelo espaço público” (CASTRO,

2000, p. 114), e “[...] educar as pessoas [...] para a cidadania”. Isto é, “Pastoral da Cidadania constitui-se num processo contínuo de formação do sujeito cidadão visando ao fortalecimento da democracia e à novidade do Reino de Deus” (CASTRO, 2000, p. 115).

Quanto ao *onde* que esta *ação* deve ocorrer, indica Castro que “o espaço local é o *locus* privilegiado da aprendizagem política e de formação do sujeito cidadão”, sendo as cidades “[...] lugares privilegiados para o exercício da cidadania e da fé cidadã” (CASTRO, 2000, p. 116). Da Pastoral da Cidadania, neste contexto, exige-se “[...] um trabalho de sensibilização e conscientização dos cristãos [...]” em relação às cidades, fomentado o “[...] exercício de uma fé cidadã para a consolidação de uma democracia não só política, mas com ética, justiça e igualdade social”. Assim, “a Pastoral da Cidadania constitui-se numa das forças do poder local. Ela pode garantir a mobilização popular permanente, uma cidadania ativa e emancipada, articulada entre cristãos e não cristãos [...]” (CASTRO, 2000, p. 118). Portanto,

Repensar a cidade, como local prioritário da missão e da vivência de uma fé cidadã, é um dos objetos da Pastoral da Cidadania e, portanto, dos cristãos preocupados com a (re)construção de cidades mais justas, solidárias, onde não haja seres sobranes, onde todos possam viver em condições mínimas de bem-estar-social (espaço público do *shalom*) e “*em segurança debaixo de suas próprias vinhas e figueiras*” (IRE 4.24-25) (CASTRO, 2000, p. 119).

Novamente vem à tona as noções de *shalom* e justiça aplicadas ao espaço público, reforça-se, desta forma, a tese de que a noção de bem comum pode ser desenvolvida de forma bastante pertinente a partir das noções teológicas apresentadas pelo teólogo metodista. Para Castro, “[...] viver a fé cidadã é viver na perspectiva do *shalom*, que é implementado pela prática da justiça” (CASTRO, 2000, p. 120). Mais, “*shalom*, como paradigma missionário, deve orientar a vida dos cristãos no presente (já) com uma perspectiva futura (ainda não)”. De forma sintética, elabora Castro (2000, p. 121): “[...] deverá a Pastoral da Cidadania fomentar uma teologia e uma espiritualidade que saiba conjugar objetividade e subjetividade, singularidade e pluralidade, privado e público, oração e ação. Uma espiritualidade que incorpore o mundo público”. De forma conclusiva, o autor destaca o papel da educação. O autor, neste contexto, retoma “[...] um ponto que julgamos importante para aqueles interessados em propor a criação de uma pastoral da cidadania: **o trabalho educativo**”. Assim, compreende-se que “[...] ninguém nasce plenamente cidadão. A cidadania ativa se conquista no cotidiano. Por isso, torna-se fundamental um permanente processo de educação para a cidade e, no caso dos cristãos, para o exercício da fé cidadã” (CASTRO, 2000, p. 124).

Este processo de educação, por sua vez, “[...] acontece quando pessoas se envolvem em movimentos de participação popular. É a cidadania ativa, que se conquista no cotidiano”. Isto é, o espaço da vida é o local privilegiado da *educação para a cidadania*. Além disso, enquanto base para efetivação desta educação o elemento do *shalom* torna-se chave, pois “o *shalom* acontece, essencialmente, na relação humana [...]”, da mesma forma, é no espaço público, indica Castro, que as igrejas podem viver o *shalom* (CASTRO, 2000, p. 125). Em última análise, portanto, a pastoral da cidadania culmina com a proposição de uma educação para a cidadania. Com isso, pensa-se um horizonte pedagógico da ação pastoral que pode fazer parte de toda sua dinâmica, tornando-se importante dispositivo dentro das comunidades cristãs voltado a formação humana para o bem comum.

3.2.3 Considerações sintéticas

Da elaboração de Castro, percebe-se sua preocupação com a inserção pública de cristãos e cristãs, bem como das igrejas. Para tanto, propõe uma Pastoral da Cidadania embasada em uma Teologia da Cidadania. Em última análise, fundamenta sua proposta na ideia de *bem-estar-social* enquanto *shalom* e objetivo da *fé cidadã* enquanto *fé em ação/boas obras*, a qual deveria ser assumida como missão central das igrejas, sendo traduzida em uma pedagogia sistematizada. Com isso, compreende-se a seguinte sequência em sua proposição de Pastoral da Cidadania: Educação para a cidadania; *shalom* e justiça/boas obras como pressupostos éticos e hermenêuticos; promoção da cidadania e exercício da fé cidadã; transformação do espaço público plasmado pela noção de Reino de Deus; bem-estar-social enquanto *shalom*.

3.3 TEOLOGIA DA CIDADANIA: OUTRAS CONTRIBUIÇÕES

Além das contribuições de von Sinner e Castro, cabe agora atentar ao grupo temático *Cidadania* disposto na primeira parte da presente pesquisa. Como critério de delimitação utiliza-se a ocorrência do termo *teologia da cidadania*, ou então a clara relação entre cidadania e teologia pública. Estas formulações tratam dos seguintes temas: tradição protestante e teologia pública (3.2.3.1); pastoral (3.2.3.2); cidadania heterotópica (3.2.3.3); alteridade e solidariedade (3.2.3.4); Teologia, cidadania e África do Sul (3.2.3.5). Finalmente, breves considerações são elaboradas com o intuito de perceber as contribuições destes tópicos ao tema em voga (3.2.3.6). Cabe de antemão, contudo, indicar que a *ética* é percebida como tema transversal, uma vez que se pensa, constantemente, uma cidadania responsável e participativa.

3.3.1 Tradição protestante e teologia pública

Ronaldo Cavalcante, teólogo de tradição presbiteriana, Professor da Faculdade Unida de Vitória, conta com longa contribuição às pesquisas sobre protestantismo. No início da presente década concentrou esforços na reação a neofundamentalismos, percebendo a teologia pública e sua ênfase na cidadania como nova possibilidade de fazer teológico e educação teológica. Toma-se como referência, portanto, o texto *A Cidade e o Gueto: Introdução a uma Teologia Pública Protestante e o Desafio do Neofundamentalismo Evangélico no Brasil*⁶⁹.

Para o autor, “não é incomum que no amplo universo dos estudos religiosos, se constate, nos diversos segmentos, a presença de importantes descrições reducionistas com a função justificada de ressaltar e evocar a *summa theologica*”, isto é, “a síntese fundamental, a *sacra doctrina*, a essência da mensagem, com a qual se pode forjar o dogma incontestado. Tal tendência pode ser percebida facilmente nas religiões monoteístas” (CAVALCANTE, 2010, p. 17). Este tipo de postura está na base de leituras que tendem a desprezar a pluralidade e a diversidade, bem como a se fecharem para as contribuições de outras religiões e mesmo das outras ciências. Diante deste cenário, o autor se propõe a recorrer à tradição protestante enquanto “[...] uma importante força cultural libertária na construção da cidadania ocidental” (CAVALCANTE, 2010, p. 22). Com isso, Cavalcante percebe nesta tradição uma força interna a ser lembrada que se contrapõe aos reducionismos dogmatistas e fundamentalistas, aplicando a chave tracyana, poderia se dizer que Cavalcante redescobre as profundidades de sentido presentes na tradição protestante lida como um clássico. Cabe, portanto, reproduzir na íntegra a síntese do programa de Cavalcante:

Diante desse quadro, revela-se, como tentativa de superação dessa excrescência [o neofundamentalismo], 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 devolvesse o *ethos* protestante, enfim, a elaboração de uma *teologia pública* em prol da cidadania; uma guinada de paradigma com vistas a uma real participação social do protestantismo na “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, 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 (CAVALCANTE, 2010, p. 23).

⁶⁹ Para esta parte utilizam-se, de forma livre e com alterações, fragmentos de *A teologia pública entre pluralidades e contextualidades: uma contribuição protestante* (ZEFERINO, 2017a, p. 438-443).

Desta forma, propõe-se a recuperação do protestantismo em sua força cultural. Isto é, trata-se de compreender os valores e conceitos protestantes que corroboram a formação de uma sociedade mais justa e solidária. Contudo, não se assume o protestantismo como paradigma exclusivista, pelo contrário, trata-se de percebê-lo como uma possível contribuição ao desenvolvimento do espaço público do shalom, emprestando a formulação de Castro.

Em sua obra, já no primeiro capítulo, Cavalcante se dedica a um recorrido histórico do protestantismo em suas relações com a modernidade, o iluminismo, mas também com fundamentalismos. Desta forma, percebe dois movimentos: 1. Um de fechamento religioso; 2. E outro de construção da sociedade por meio de constantes interações (CAVALCANTE, 2010, p. 25-108).

Com este pano de fundo, o autor prossegue ao segundo capítulo de sua obra, intitulado *Protestantismo e Teologia Pública – bases protestantes para a construção da cidadania*. Neste, o autor se dedica a “[...] elaborar as bases de uma teologia pública” como resposta “[...] a possibilidade concreta de um recrudescimento dogmático de vertentes sectárias e radicais em determinados setores protestantes brasileiros”, bem como entendendo “[...] ser necessária a construção de uma teologia tão relevante quanto urgente para o Brasil sob o risco de que a tradição protestante da atual geração carregue para a posteridade o estigma da nulidade social” (CAVALCANTE, 2010, p. 109).

O primeiro ponto apresentado por Cavalcante para a construção de uma teologia pública é a noção de *tolerância* a partir de John Locke. O pensador inglês compreende que o ser humano possui uma determinada dignidade em virtude de ter sido criado por Deus (CAVALCANTE, 2010, p. 114). Nesta direção, aponta Cavalcante (2010, p. 115) que, em Locke, “[...] a ideia de tolerância [ocorre] como princípio inquestionável para a construção da cidadania, por meio de uma sociedade civil que dê garantias reais aos direitos naturais do homem”. Por meio de estudos na tradição bíblica, em especial os evangelhos e Paulo, Locke compreende “[...] a realidade da tolerância como fundamento indispensável para a *koinonia*, não apenas à comunidade de fé, mas igualmente para a relação entre povos [...]” (CAVALCANTE, 2010, p. 116). De forma sintética e propositiva, Cavalcante compreende a tolerância como “[...] a própria essência da mensagem cristã, seu princípio nuclear [...]”, disso decorrendo que “[...] não poderá aceitar qualquer ideia ou prática que ameace tal princípio”, isto é, o autor rechaça a qualquer possibilidade de produção de “[...] algum tipo de intolerância religiosa proveniente de posicionamentos radicais com base numa suposta interpretação verdadeira das Escrituras que, inclusive resulta no estigma de heresia àqueles que a interpretam de maneira distinta”

(CAVALCANTE, 2010, p. 117). Cabe a ressalva, contudo, de que compreender a tolerância como essência do cristianismo parece insuficiente. Uma tradição marcada pela graça pode perceber a tolerância como constitutiva de sua práxis, mas não enquanto núcleo, noções como acolhimento, hospitalidade, caridade, amor ao próximo, entre outras tendem a reproduzir melhor algo que se queira nomear como essencial à tradição cristã. Ressalva esta que não diminui a relevância decisiva da tolerância em contextos de intolerância.

Outro elemento que Cavalcante identifica em Locke é a *liberdade*, também compreendida como “[...] dom divino dado à criação [...]”. Assim, “por ser um dom dado ao ser humano a liberdade torna-se-lhe um bem inerente” (CAVALCANTE, 2010, p. 120). O pensamento de Locke, portanto, caminha na direção da concepção de uma sociedade civil consistente e voltada ao bem comum (CAVALCANTE, 2010, p. 121-123).

Desde sua análise da tolerância e da liberdade, pensa um movimento teológico não ensimesmado. “Não temos dúvida de que uma “teologia antenada”, absolutamente aberta ao diálogo social, e à cultura, poderia contribuir em muito para a construção de uma sociedade civil mais justa em nosso país”. Para tanto, destaca o papel da educação, pois, para que se tenha “[...] acesso às qualidades que se requerem de uma razoável participação religiosa na construção de uma cidadania digna [...]”, se carece de “[...] uma instrução direta ao laicato do protestantismo e sem dúvida, pela formação teológica das novas gerações de pastores e líderes” (CAVALCANTE, 2010, p. 124).

Uma vez tendo identificado a essencialidade da tolerância para o cristianismo a partir de Locke, fala da identidade protestante: “[...] o específico propriamente dito da vocação protestante [...] [é] o mundo criado por Deus”. Com isso, destaca que “a vocação não é para o céu. [...] O céu não é um lugar à parte, é apenas uma metáfora para narrar um estado de justiça e paz sob o domínio de Deus” (o que pode se comunicar com a noção de shalom e Reino de Deus em Castro) (CAVALCANTE, 2010, p. 137). Ademais, “[...] com esta experiência de conscientização, o protestantismo brasileiro poderia [...] readquirir sua vocação mundana e pública, o chamado para fazer prevalecer nesse mundo, os valores do reino de Deus” (CAVALCANTE, 2010, p. 138). Cabe a ressalva, que esta ideia de *prevalência de valores*, caso entendida de maneira impositiva seria inadequada ao âmbito público, por outro lado, enquanto proposição e devidamente traduzida, de fato, pode contribuir para a construção de uma cidadania participativa. Cavalcante caminha para esta segunda possibilidade, na medida em que compreende a pluralidade, a diversidade e o ecumenismo como elementos constitutivos deste processo de construção de valores visando o bem comum (CAVALCANTE, 2010, p. 138-140).

O terceiro ponto desenvolvido por Cavalcante é a *educação teológica*. Nesta direção, identifica na história do protestantismo uma relação profunda entre teologia e ética a qual também é expressa na forma de uma pedagogia. Efetivamente, a educação teológica, amparada nas noções de tolerância e cidadania, poderia contribuir a formulação de uma linguagem teológica que não perceba o pluralismo religioso como um risco, mas como interlocução necessária e salutar.

Esta educação teológica, marcada pelo ensino da teologia pública, o autor concebe, em seu subtítulo, como *recuperação da vocação protestante*. Para tanto, desenvolve uma proposta epistemológica (CAVALCANTE, 2010, p. 142-156)⁷⁰, que culmina com a proposição de que “[...] a teologia protestante seja, antes de tudo, *pública*. Uma teologia compromissada com o seu tempo, com suas múltiplas demandas”. Dito de outra forma, Cavalcante pensa “[...] uma teologia encarnada e capaz de ouvir as perguntas do hoje e a partir de então, com base em sua história, em seus princípios, e com uma espiritualidade madura em diálogo com o *todo* da tradição cristã, articular respostas atualizadas e relevantes” (CAVALCANTE, 2010, p. 156). Para o autor, “talvez o mais interessante a ser destacado aqui, seja o alcance da teologia pública exatamente por não estar limitada denominacionalmente”. O que lhe permite “[...] agir com muito mais liberdade nos contatos e relações com outras realidades religiosas e por isso mesmo expandindo e enriquecendo sua visão” (CAVALCANTE, 2010, p. 159). Contudo, apesar de não confessional, a educação teológico-pública, pode haurir das tradições teológicas e eclesiais que a antecedem. E a partir da recuperação da história do protestantismo, por exemplo, empenhar-se “[...] numa educação cristã e teológica arejada pela vocação cidadã do protestantismo por meio de uma teologia pública e partícipe do nosso tempo e do nosso chão” (CAVALCANTE, 2010, p. 163-164).

A partir das elaborações de Cavalcante, caminha-se para a compreensão de uma teologia pública, em sua dimensão supraconfessional, enquanto pensamento crítico que busca a relação com o espaço público a partir de tradições religiosas várias que possam contribuir para a construção de uma cidadania ativa que cônjuge *liberdade e tolerância* como elementos fundantes. A educação teológica, portanto, precisa contar seriamente com os riscos reducionistas de linguagens excludentes, fundamentalistas e dogmatistas. Neste sentido, acolhe-se a abordagem de Cavalcante que percebe na tradição protestante um importante contributo à construção de uma teologia pública, preocupada com a cidadania, a tolerância e

⁷⁰ Os tópicos específicos em que trata do viés epistemológico da teologia são tratados no ponto 3.1 da presente pesquisa.

com uma ética coerente, a qual, pode influenciar também comunidades eclesiais em uma pedagogia do acolhimento das diferenças. Além disso, a teologia pública, que percebe suas limitações e contingências, tenderia a uma dinâmica mais humilde e modesta e não triunfalista. Aí também reside seu alcance supraconfessional. Em resumo, a tradição protestante, a tradição de libertação, entre outras tradições religiosas podem servir de base a um fazer teológico-público que considere seriamente sua vocação ao bem comum e ao acolhimento das alteridades.

Também oriundo de tradição presbiteriana e Professor da Faculdade Unida de Vitória, Wanderley Pereira Rosa (2011, p. 597-610; 2015, p. 252-258) coloca-se na esteira de Ronaldo Cavalcante na medida em que também busca aspectos da história da teologia protestante para a construção de um fazer teológico atualizado e informado das questões públicas em relação/reação crítica com os fundamentalismos hodiernos.

Além destes, ainda cabe, no âmbito protestante, abordar a contribuição de Helmut Renders. Acerca de sua noção de teologia pública afirma: “Interpretamos teologia pública de forma ampla como uma teologia que contribui para o bem comum na sociedade e a cidadania plena através da sua participação em debates desenvolvidos na esfera pública” (RENDERS, 2011, p. 345).

O lugar de fala de Renders é desde a Igreja Metodista do Brasil, enquanto pastor e professor da universidade ligada a esta igreja (UMESP). Isto posto, o autor se propõe a fazer uma leitura de documentos metodistas de cunho social em âmbito internacional e brasileiro, verificando que estes estabelecem relações evidentes entre igreja e espaço público (RENDERS, 2011, p. 345-350).

Estabelece que um importante fator refletido nos credos sociais é a *inculturação*, sendo que, no contexto brasileiro, uma recepção das culturas locais poderia ser mais presente também na liturgia, ao mesmo tempo que as culturas afro-brasileiras e indígenas também careceriam de percepções mais pormenorizadas (RENDERS, 2011, p. 350-352).

Sob o tópico *os Credos Sociais brasileiros: presença pública e cultura cidadã* trata de forma mais específica o tema da cidadania. Neste íterim, conjuga elementos que julga pertinentes para se pensar a relação entre teologia e cidadania. Para ele, “a presença pública, segundo os moldes e as convicções fundamentais da tradição wesleyana, passa pela criação de uma cultura cidadã”. Desta forma, aponta para um horizonte mais amplo e programático. Em sua visão, “fazem parte disso a formação de sujeitos em busca de maturidade capazes de avaliar, desenvolver e aprimorar esta cultura cidadã, e a criação e contínua apropriação de estruturas que favoreçam uma cultura cidadã dentro da instituição”. Sua proposta, portanto, não é apenas teológica, mas também eclesial. “A Igreja deve formar lideranças capazes de avaliar

comunitariamente a realidade e relê-la no horizonte da esperança do reino de Deus”. Isto posto, o autor argumenta que “a promoção da cidadania vai além da definição e defesa de direitos individuais, sociais e de grupos minoritários. Na perspectiva religiosa, inclui-se também a capacitação para o reconhecimento e o cumprimento dos deveres”. Assim, pensa-se no fortalecimento da cidadania “[...] numa cultura que favoreça a cidadania”. Esta proposta de cultura cidadã, contudo, só pode ser pensada de forma apropriada no horizonte da educação e formação do ser humano, em especial por meio de grupos como “[...] a família, a escola e, entre outros possíveis grupos religiosos, as igrejas cristãs”. Desde a Igreja Metodista, isto encontra contiguidade em sua proposta de “[...] formação cidadã no sentido ‘técnico’ de conhecer seus direitos e seus deveres”. Exemplifica isso, o fato de que “[...] em 1930, consta como último tema do *Credo Social*: ‘Habilitação dos/as cristãos/ãs para o exercício de seus deveres e direitos cívicos, notadamente o do voto’ [...]” (RENDERS, 2011, p. 353).

Destaca-se a noção da construção de uma cultura cidadã atrelada a educação, bem como iniciativas práticas de instrução no âmbito da cidadania. Com isso, o que Renders propõe é uma iniciativa estratégica e participativa por parte da teologia e das igrejas em vias de se pensar algo consistente, não apenas pontual, mas como missão intergeracional, cuja implementação efetiva exigiria um planejamento a longo prazo.

Contudo, o autor vê como insuficiente a ênfase na cidadania enquanto antropocêntrica, carecendo também de um olhar mais adequado à questão da sustentabilidade. Para Renders, “o horizonte da sustentabilidade marca a nova fronteira diante da qual o cristianismo precisa mostrar a sua capacidade de renovação, conversão, compromisso com o Reino de Deus e colaboração e convivência com outros agentes” (RENDERS, 2011, p. 354). A própria ideia de cidadania precisa ser pensada no horizonte da sustentabilidade: “A discussão sobre a cidadania e a cultura, a promoção da cultura cidadã e a inculturação da cidadania precisa então ser estendida a questões do direito de todas as criaturas articulado, por exemplo, por textos como a *Carta da Terra*” (RENDERS, 2011, p. 355). Desta forma, elementos outros, oriundos também da esfera pública, como a *Carta da Terra* e a Declaração Universal dos Direitos Humanos etc. tornam-se contribuições necessárias a formulações que se queiram pertinentes desde o mundo teológico e das religiões. Outro elemento simultaneamente desenvolvido pela teologia e por teóricos ligados a modernidade é a noção de liberdade. Como contribuição teológica, cabe a leitura deste princípio como “[...] ‘liberdade para’ libertar e emancipar, se sentir parte e se adaptar” (RENDERS, 2011, p. 355-356).

Com isso, o local no mundo que a teologia ocupa precisa ser pensado desde as categorias que se utilizam na esfera pública, relendo-os a partir das tradições religiosas, bem como

deixando-se ler pela contemporaneidade. Um aspecto que vem à tona é a própria noção de economia. Desenvolve Renders: “A economia de Deus, desde a antiguidade entendida como presença salvífica da trindade no mundo, orienta as atividades econômicas do ser humano, suas relações entre si (*ecumene*) e com seu *habitat* ou casa (*oikos*)” (RENDERS, 2011, p. 356). Com isso, a economia não se reduz ao aspecto financeiro ou de mercado, mas é lida em sua dimensão de serviço e responsabilidade.

Desde o âmbito teológico, ainda em sua problematização de cidadania e sustentabilidade, um tema que o autor retoma é a ideia de graça. Para ele, “uma das contribuições específicas da teologia para esta discussão é o olhar a partir de um dos seus conceitos fundamentais, o da graça salvadora e renovadora, na base da economia de Deus [Meeks]”. Diante disso, “propomos desdobrar a ideia das ‘ecologias da graça’ [Jenkins] [...] para ‘eco-nomias da graça’ – entre outros, em proximidade à ideia da economia solidária (Paulo Singer) [...]”, além de “[...] um ‘ecumenismo da graça’ – a partir da valorização da diferença como complementar”. A estes elementos busca correlacionar a teologia wesleyana que “[...] poderia reintroduzir o conceito do ser humano como ecônomo, que não quer dizer *homo faber*, mas o ser humano que se corresponsabiliza pelo anúncio da graça divina como evangelho do reino [...]”, isto é, pensa num comprometimento de cristãos e cristãs por meio de “[...] esforço sério e disciplinado de vivenciar os valores do reino e pela administração da graça divina na terra, mundo no qual ele está inserido” (RENDERS, 2011, p. 356-357).

Renders pensa horizontes de ação a partir das noções de graça; ecologia da graça; economia da graça; corresponsabilidade; valores do reino. Estes se unem às suas proposições anteriores, das quais destacam-se as seguintes palavras-chave: inculturação; cultura cidadã; educação; formação técnica; sustentabilidade; liberdade como serviço. Percebe-se, portanto, que há um marcado horizonte ético na proposta de cidadania de Renders. Com isso, pensa um quadro complexo que passa por uma proposta de formação humana baseada em valores da tradição judaico-cristã, com marcado acento escatológico (Reino de Deus), assumindo a noção de graça como fundamental para o desenvolvimento da ética na forma de economia, sustentabilidade e ecumenismo.

3.3.2 Continuando a relação entre Pastoral e Cidadania

O tema da pastoral em relação com a cidadania é tratado também por outros autores oriundos da tradição protestante. Neste contexto, o teólogo e educador de tradição luterana Evaldo Luis Pauly, em texto de 1994, anterior, portanto, às formulações de Castro e von Sinner,

“[...] se aventura a entrar na ‘casa’ como chave hermenêutica para a cidade, ao mesmo tempo em que analisa seus grandes déficits habitacionais [...]”, passa pela “[...] psicanálise para recuperar a subjetividade dos cidadãos [...]”; conjuga a relevância da Constituição de 1988 [...]”; chega a relevar o papel da tecnologia a serviço das igrejas e da cidade, para então tratar da ideia de pastoral urbana (SINNER, 2012c, p. 233)⁷¹. Desta forma, Pauly relaciona cidadania e pastoral urbana, a partir da cidadania no âmbito público e eclesial, “[...] adota uma atitude profundamente pastoral ao tentar recuperar a cidadania das pessoas em uma democracia, repassando o que a nova constituição tinha a oferecer e, não menos importante, mostrando o que a sociedade espera da igreja” (SINNER, 2012c, p. 234). Pauly, portanto, propõe uma pastoral urbana consciente do chão onde pisa, daí sua atenção a democracia e a constituição bastante recente quando da formulação de suas pesquisas. Assim, coincide com as elaborações de Castro e von Sinner que também tem o cuidado de estabelecer a partir de qual contexto político-governamental que se está pensando a cidadania.

Outro autor que se dedica ao tema da pastoral no horizonte da cidadania é o teólogo batista Alonso Gonçalves. Este, ao falar sobre o desenvolvimento de uma teologia pública no contexto brasileiro, compreende que “a discussão quanto à inserção da Teologia Pública no debate social está caminhando para uma Teologia da Cidadania, uma vez que o tema da cidadania está sendo proeminente nos meios de comunicação e no debate social”. De acordo com o teólogo batista, destaca-se na formulação de uma teologia da cidadania Rudolf von Sinner que defende a possibilidade de contribuições efetivas no espaço público por meio das religiões, sendo que o enfoque na cidadania poderia auxiliar no “[...] desenvolvimento da cidadania e da democracia” (GONÇALVES, 2012, p. 32).

Gonçalves, contudo, apresenta a seguinte ressalva ao tema da cidadania: “A reflexão em torno da *cidadania* é de suma importância, mas ela procura olhar o *público* apenas pela perspectiva de fora”. Diante disso, o autor propõe “[...] uma *pastoral pública* porque esta pode ser um instrumento da igreja em ações integrais da igreja com a *coisa* pública, procurando participar da vida cidadina e seus dilemas como saúde, política e felicidade” (GONÇALVES, 2012, p. 35). Sua proposta de *pastoral pública*, portanto, é pensada como uma via ativa da teologia ocupada com as questões do espaço público, o que reverbera significativamente o intento de Castro. Para Gonçalves, cabe a esta pastoral perceber o dinamismo do cenário

⁷¹ Na obra de Pauly (1995): *A casa como chave hermenêutica da cidade* (p. 23-47); *Psicanálise, cidade e pastoral urbana* (p. 48-73); *A constituição democrática brasileira: uma possibilidade da pastoral urbana* (p. 74-99); *Tecnologia urbanas ao alcance da pastoral* (p. 100-131); *Pautas programáticas para uma pastoral urbana na cidade democrática brasileira* (p. 132-165).

público, bem como “[...] a religiosidade, ou espiritualidade, sem comprometimento ou engajamento social ou de natureza cidadã por parte de seus integrantes [...]”. O que justificaria a necessidade de uma teologia pública, dentro da qual “[...] uma Pastoral Pública seja um caminho a percorrer, ou seja, um caminho que chame a igreja a assumir a sua condição de organizadora de sentido na sociedade a fim de contribuir e se fazer sentir com credibilidade e respeitabilidade tanto em seu discurso público quanto em sua *práxis*”. Isto é, “Uma pastoral pública abarcaria tanto o lado *político* do agir da comunidade de fé quanto à revitalização de uma *espiritualidade* com engajamento social” (GONÇALVES, 2012, p. 33). Com isso, Gonçalves percebe o crescente fluxo de pessoas que buscam ou desenvolvem algum tipo de espiritualidade, sem estarem ligadas a alguma instituição religiosa. Sua proposta de pastoral pública, portanto, está localizada em um ambiente de constantes mudanças sociais. Desta forma, esta pastoral, identificada com “[...] a *ação* da igreja (que por si só já é *pública*) na esfera pública [...]”, teria como *locus* a cidade em suas dinâmicas sociais e religiosas. O autor propõe “[...] uma pastoral de solidariedade independentemente de credo ou confissão – daí a necessidade ecumênica de engajamento entre as confissões; uma pastoral de integração da pessoa e seu ambiente vivencial” (GONÇALVES, 2012, p. 34).

Em publicação posterior, em coautoria com Natanael Gabriel da Silva, Gonçalves continua seu desenvolvimento no horizonte da *pastoral*, agora, porém, ao invés de utilizarem o termo *pastoral pública* preferem *pastoral urbana*. Neste horizonte, os autores apontam que “Uma *pastoral urbana* parece não poder ser problematizada de forma mais adequada, senão pelo caminho de uma *teologia pública*, num encontro entre *teologia* e *cidadania*” (GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 85). Mais especificamente, pensam o encontro entre *pastoral* e *cidadania* a partir das contribuições de Libânio e Comblin, ambos, de acordo com Gonçalves e Silva, possuem vasta bibliografia na relação entre *igreja* e *cidade*. Para o primeiro, a igreja se torna comunidade em missão e presença pública no mundo⁷² (GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 93). O segundo, por sua vez, propõe pensar o *agir da igreja* por meio das noções de *Reino de Deus* e de *encontro* (com Deus e com o próximo) estes elementos, portanto, poderiam ajudar a pensar a atuação pública/urbana da pastoral. O que os autores assumem em três pontos: 1. “movimentos associativos: o ajuntamento da comunidade para resolver problemas comuns como infraestrutura, segurança, melhorias no bairro”; 2. “trabalho voluntário: quando a comunidade se envolve com os problemas do outro se doando por algumas horas; 3. “o agir

⁷² O que pode ser identificado com a *igreja em saída* de Papa Francisco.

político: com um consenso de igualdade e fraternidade buscar pontos em comum para uma melhor qualidade de vida”. Ainda embasados em Comblin, destacam que “a *práxis* se dá nos bairros como oportunidades de ação, sendo a comunidade solidária e tendo mais participação nos problemas do bairro, como tráfico de drogas, delinquência infantil”. A participação nos bairros, portanto, poderia fazer com que as pessoas se comprometam de tal forma com as situações locais que se envolvam na “[...] criação de entidades para uma ação social diante das escolas, presídios, hospitais; nas empresas e sindicatos buscando melhorar as condições dos trabalhadores”. Além de um engajamento “[...] mais firme e comprometido por meio dos cidadãos na política, procurando levar propostas ao Poder Público do que pode ser melhorado na cidade ou no bairro”. De forma bem prática, os autores questionam: “Não seria mais conveniente convocar o prefeito e entregar-lhe as aspirações da igreja para a cidade? Prometendo colaboração em tudo o que for justo e vigilância nos casos menos claros?”. É evidente que tal envolvimento poderia levantar perguntas acerca de certos interesses egoístas das comunidades de fé, ao que os autores percebem não ser conveniente “[...] que numa circunstância como essa a igreja apareça como bajuladora”. Por fim, os autores ainda identificam esta pastoral como evangelização que acontece por meio da atuação concreta de comunidades cristãs na vida da cidade e do bairro (GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 95).

Como base para sua pastoral urbana os autores problematizam a teologia da cidadania de von Sinner. Para eles, o teólogo suíço “[...] faz uma apropriação do termo cidadania, a partir do espaço público e político [...]”, além de, a partir da teologia da libertação, construir “[...] o que poderia ser chamado de *teologia da cidadania* como um segmento teológico que tenha uma certa unidade, consistência e, principalmente, credibilidade”. Isto é, credibilidade no universo público quanto ao papel da teologia como dimensão essencial de cidadania” (GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 96).

Ademais, compreendem Gonçalves e Silva, que von Sinner parte da noção de que as religiões e as igrejas estão presentes no espaço público e, justamente por isso, as formulações teológicas se tornam parceiras na reflexão sobre questões da sociedade. Isto é, “[...] a teologia tem o que oferecer para o diálogo na construção do cidadão liberto, e pode/deve participar do diálogo em diferentes ambientes como na política, na economia e no universo científico [...]” (GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 97). Neste contexto, “[...] seria possível uma *teologia pública* como uma *teologia da cidadania*, e com esta, a teologia poderia contribuir na esfera pública para o desenvolvimento da cidadania e da democracia” (GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 98).

Colocado este pano de fundo, os autores propõem uma *pastoral urbana*. Esta, contudo, é desenvolvida com relevantes coincidências com a outrora *pastoral pública* de Gonçalves. Ao que reproduz, inclusive, a seguinte fala com a simples substituição de *pública* por *urbana*:

A pastoral urbana – a ação da igreja (que por si só já é pública) na esfera pública – teria um olhar para a realidade social e religiosa da cidade; uma pastoral de solidariedade independentemente de credo ou confissão – daí a necessidade ecumênica de engajamento entre as confissões; uma pastoral de integração da pessoa e seu ambiente vivencial (GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 100).

Como os autores não se ocupam com a explicação da alteração de *pastoral pública* para *pastoral urbana*, é possível uni-las na ideia de *pastoral público-urbana*. De qualquer forma, a proposta de integrar a cidadania na perspectiva de pastoral, o que é evidente também na formulação de Comblin apresentada por Gonçalves e Silva, demonstra-se em interlocução pertinente à teologia da cidadania como teologia pública e enquanto possível continuidade ao programa teológica de Castro.

Ainda de origem protestante, a relação entre *teologia* e *cidade* é expressa também na coletânea organizada por Castro, Cunha e Lopes (2006). Os autores da coletânea tratam temas como globalização (ALVES, 2006, p. 67-79; PAIS, 2006, p. 47-65), espaço urbano (RENDERS, 2006, p. 195-212), missão (BARRO, 2006, p. 157-173; DAVEY, 2006, p. 81-98), pastoral (CASTRO, 2006, p. 33-45; FRENCHAK, 2006, p. 143-155), entre outros. Mas não estabelecem uma análise mais pormenorizada da relação entre *teologia* e *cidadania*, mesmo assim poderiam servir de interlocução para o aprofundamento desta interface.

Ressalta-se, que a proposta de *pastoral urbana/pastoral pública* acima apresentada compreende a cidade como local de desenvolvimento da teologia, o que coincide com a formulação de J. D. Passos, católico e cientista da religião. Passos trata da relação entre teologia e cidade, compreendendo o segundo como *locus* do primeiro. Isto se deve, também, a percepção de que “[...] A maior parte da humanidade já vive na cidade e a partir delas assume modos próprios de vivência e de convivência: a cultura urbana”. Além de compreender que a própria história de construção e desenvolvimento das cidades influenciou a própria história da teologia (PASSOS, 2012, p. 271). Em seu desenvolvimento teórico, por sua vez, trata o termo cidadania em clara correspondência com aquilo que tem sido investigado até aqui. “Com efeito, todo discurso sobre a cidade atual deverá ser um discurso sobre o urbano e sobre as metrópoles de onde irradiam as condições simbólicas e materiais de organização e significação da vida”. A teologia parte do *locus* mas básico de organização estatal. Ademais, configura esta alocação teológica a busca pelo bem comum – “A busca da justiça é a luta do cristão na cidade, postura

que leva à denúncia de todas as formas de negação da liberdade e da igualdade dos cidadãos”. Para ele, “a cidadania é o nome político da dignidade humana dos filhos de Deus livres, iguais e responsáveis. O que negá-la será contra Deus”. Define-se, assim, o mínimo do mínimo para as correlações teológicas, a saber, a dignidade humana. “Nesse sentido, o conhecimento das dinâmicas constitutivas da cidade e da vida urbana como elucidam as ciências, constituirá mediação obrigatória do fazer teológico, sob pena de projetar-se sobre uma cidade idealizada, sem nexos com a cidade real” (PASSOS, 2012, p. 271).

Em especial consonância com a visão de Castro, Passos trata da ideia de *Reino de Deus* como elemento referencial para o fazer teológico localizado nas cidades. “A metrópole se relaciona, portanto, com o Reino de Deus. É um projeto humano direcionado a uma utopia que a todos agrega em decisões e ações concretas. A reserva escatológica do Reino de Deus revela à cidade a justiça como valor fundamental”. Assim, como dito anteriormente, o shalom e a ideia de Reino de Deus confluem enquanto possibilidade de alargamento da noção de bem comum. As anteriores afirmações teológicas são traduzidas por Passos da seguinte maneira: “O bem de todos os cidadãos é a finalidade da cidade e para tanto deve confluir com a ordem legal e com as políticas públicas”. Neste contexto, “a teologia discernirá a partir da fé os déficits de justiça da cidade, oferecer parâmetros éticos para as ações e projetos concretos, assim como afirmar o último significado da vida na cidade como sociedade dos iguais que caminham para a comunhão plena com o Criador”. Mais, “A partir da última esperança cristã a cidade caminhará sempre na busca da sociedade mais perfeita, certamente jamais plenamente realizada” (PASSOS, 2012, p. 273). É evidente que a partir do crivo da teologia fundamental como teologia pública assim como percebida por Tracy a formulação do espaço público como espaço que caminha para a comunhão com um criador não seria a melhor forma de adequação da fala teológica, contudo, a percepção das noções escatológicas de *Reino de Deus* e *shalom* neste horizonte, podem, efetivamente, corroborar a percepção do espaço público como local da defesa e promoção da dignidade humana no horizonte do bem de todas e todos.

Em suma, a abordagem de Passos evidencia a contextualidade da teologia não apenas na atualidade, mas enquanto fator que esteve sempre presente nas formulações teológicas no decorrer da história. Também percebe que o fazer teológico alheio às questões da cidade é algo a ser evitado. A cidadania que propõe, por sua vez, retoma a ideia de *participação*. Além destes pontos, como já destacado, a noção de *Reino de Deus* oferece um horizonte escatológico para a visão teológica acerca do espaço público.

3.3.3 Cidadania heterotópica

A ideia de cidadania heterotópica é outro tema tratado na interação entre teologia e cidadania, quem desenvolve esta ideia é a teóloga luterana Wanda Deifelt, Professora do Luther College de Iowa/EUA. Apesar de sua atuação no Norte, sua pesquisa ocupa-se, sobretudo, da teologia do Sul global. Em sua abordagem, entende que o tema da cidadania representa, no contexto latino-americano, “[...] uma conscientização acerca do papel que sujeitos históricos desempenham na composição e transformação da sociedade”. Desta forma, “cidadania descreve também um anseio social, uma visão de sociedade e as diversas propostas de como alcançá-los” (DEIFELT, 2016, p. 48).

Ao relacionar teologia e cidadania Deifelt defende que “a teologia luterana nos convida a entender a cidadania [...] [a partir do] cristão como um participante do corpo político, alguém que não busca apenas seus próprios interesses, mas o bem-estar de todas e todos”⁷³. Trata-se, portanto, de uma ética não autocentrada, mas que leva o cristão a “[...] advogar em favor de seu próximo e a esforçar-se em promover o bem comum”⁷⁴ (DEIFELT, 2010, p. 109). Dito de outra forma, em uma realidade social de injustiças e preconceitos “se a sociedade discriminava pessoas por causa de seu status, cor, sexo, classe, etc. – na comunidade cristã, na igreja, não deveria ser assim” (DEIFELT, 2016, p. 50). Na proposta da autora, deve existir um engajamento, por meio da cidadania, na luta pelos direitos dessas pessoas. Corrobora sua afirmação a noção de que Lutero não enxergava como aspecto positivo um governo cristão mundial. Ademais, “para Lutero, a ideia de que seres humanos poderiam se juntar para promover o bem comum contra suas próprias vontades é absurda”⁷⁵. Percepção embasada na ideia do humano enquanto *simul iustus et peccator*, não conseguindo, portanto, olvidar interesses egoístas⁷⁶ (DEIFELT, 2010, p. 111).

Contudo, apesar destas ambiguidades do ser humano, cabe a ideia de que “[...] cristãos e cristãs são chamados e chamadas a servir o mundo, o reino terreno, de qualquer modo que seja necessário”. Esta noção, marcadamente luterana, de “[...] chamado, *vocação* (ou *Beruf*), toma forma em diferentes ofícios, abrangendo as tarefas de educador, servidor público ou

⁷³ “A Lutheran theology invites us to understand citizenship [...] [since] the Christian as a participant of the body politic, one who looks out not only for his or her own interests but for the wellbeing of all”.

⁷⁴ “[...] advocate for their neighbor and strive to promote the common good”.

⁷⁵ “For Luther, the idea that human beings could join together to promote the common good out of their own volition is absurd”.

⁷⁶ Esta compreensão dialoga com a proposta de von Sinner de *persistir como cidadão/ã* em virtude da *ambiguidade da existência*.

paternidade e maternidade”. Isto é, “nossa vocação nos localiza em nossos relacionamentos sociais em família, no trabalho, igreja, país e como cidadãos e cidadãs globais, nos permitindo reconhecer, de fato, quem é o próximo a quem Jesus se referiu”⁷⁷ (DEIFELT, 2010, p. 112). Com isso, a ideia luterana de chamado tem a ver com o desenvolvimento de funções as quais o cristão ou a cristã se sente preparado, algo geralmente ligado a ideia de profissão. Desta forma, o ser humano é convidado a um agir em favor das outras pessoas. Algo que Deifelt traduz na categoria de *cidadania heterotópica* baseada em Foucault e Lutero.

Em Foucault, explica Deifelt, “[...] a heterotopia é uma parte integral dos processos sociais”. Etimologicamente falando, “heterotopia (hetero=diferente e topos=lugar) é sempre o lugar do outro” (DEIFELT, 2016, p. 51). Desta forma, “a heterotopia é a possibilidade de colocar-se no lugar do outro, da outra. [...] sendo um processo constante de alteridade, ou outridade” (DEIFELT, 2016, p. 51-52). Soma-se a isto a noção de que “todos os sistemas hierárquicos e binários, característicos da civilização ocidental – como o sagrado e o profano, o celestial e terreno, o aberto e o fechado, o urbano e o rural – não são categorias isoladas, mas coexistem”. Desta forma, “se um está no outro, então já não são absolutos, mas estão interligados”. Foucault exemplifica o conceito com a imagem “[...] do sujeito que se vê no espelho. A constatação de que o outro é ele mesmo, simultaneamente ausente e presente, real e irreal, próximo e distante, ajuda a entender o conceito. Junta-se a isso a noção de “[...] espaços remanescentes, entre o sujeito e o outro”. Com isso, emerge “[...] uma conexão entre opostos, entre dois extremos”. Isto é, “o papel da heterotopia pode ser o de criar espaços ilusórios que expõem o espaço real e todas as instâncias que compartimentalizam a experiência humana”. Além disso, também “[...] pode criar espaços de alteridade que ensaiam a realidade desejada, que funcionam como contrapartida ao que é problemático, anunciando que um outro mundo é possível” (DEIFELT, 2016, p. 52).

Em Lutero, por sua vez, se identifica a perspectiva de que a cidadania é vivida em comunidade, somando-se a necessidade de se fazer parte de espaços de tomada de decisão (DEIFELT, 2010, p. 112). “Nesta direção, espera-se que luteranas e luteranos exercitem sua cidadania sem buscar ganho ou fama pessoal, mas preocupados/as com o bem-estar de outros/as”. Assim como von Sinner e Castro, Deifelt também percebe a atuação pública de cristãos e cristãs não como espaço de busca de privilégios, mas enquanto serviço à sociedade.

⁷⁷ “[...] Christians are called to serve the world, the earthly kingdom, in whatever capacity is needed. That calling, *vocation* (or *Beruf*), takes shape in different offices, ranging from the tasks of educator, public servant, or parent. Our vocation locates us in our social relationships in family, work, church, country, and as global citizens, allowing us to concretize who the neighbor Jesus referred to actually”.

“Com isso, move-se de uma simples questão de política para uma agenda mais ampla que contempla, particularmente, excluídos e menos poderosos na sociedade, o que tem sido articulado sob a rubrica de cidadania heterotópica”. Esta cidadania *a partir do/a outro/a* “[...] inclui advocacia (*advocacy*) em nome de grupos sociais, causas comunitárias ou esforços coletivos para a promoção do bem comum. Quando a advocacia não é vista como cidadania ela é reduzida a caridade”⁷⁸. A cidadania, portanto, tem a ver com uma complexa dinâmica de atuação pública e engajamento social em favor do bem comum, não se limitando a atitudes assistencialistas, mas compreendendo a necessidade da luta pela concretização de direitos. Desta forma, a cidadania enquanto participação é baseada no governo de Deus sobre as esferas política, econômica e eclesial, nas quais, respectivamente Deus promete governar com justiça; cuidar de todas e todos, assegurando o bem-estar; comunica a Palavra de Deus e convida à vida em comunidade (DEIFELT, 2010, p. 113).

Em chave teológica, enquanto recepção do conceito de heterotopia, a autora assume que “[...] pensar a partir da alteridade permite vislumbrar uma outra realidade que subverte a atual e, simultaneamente, resgata princípios fundantes do próprio cristianismo”. Neste contexto, “a alteridade parte de um princípio epistemológico em que a diferença não só tem valor em si, mas, a partir da consciência da diferença, também é possível experimentar a realidade a partir do lugar do outro e da outra”. Com isso, torna-se possível enxergar “[...] a realidade também a partir do espaço da exclusão”, sendo que a heterotopia traz “[...] o que está à margem para o centro das atenções, ampliando o escopo do que constitui a teologia e seu discurso público. Isto tem repercussões para o conceito de cidadania” (DEIFELT, 2016, p. 52). Assim, na medida em que as alteridades são assumidas como locais teológicos e com incidência prática na construção da cidadania, percebe-se que “[...] a linguagem dos direitos e deveres não descreve por completo o compromisso que cada cidadão ou cidadã tem com o bem comum, com as coisas públicas, com o que é de todos e todas”. Cidadania, portanto “[...] é participação”. Em virtude disso, se compreende que “[...] zelar pelo bem-estar do outro e da outra” é central para as comunidades cristãs, na medida em que “o mandamento de amar o próximo como a si próprio é um exercício de heterotopia”. Nesta direção, “acima de tudo, uma cidadania heterotópica tenta escutar não só os clamores enunciados, mas também os silêncios daqueles e daquelas que, por sua dor, não

⁷⁸ “In this sense, Lutherans are expected to exercise their citizenship without seeking personal gain or fame, but out of concern for the wellbeing of others. This move away from single-issue politics onto a broader agenda that contemplates particularly the displaced and less powerful in society has been articulated under the rubric of heterotopic citizenship. Citizenship includes advocacy on behalf of social groups, communal causes, or collective efforts for the promotion of the common good. When advocacy is not seen as citizenship it is reduced to charity”.

ousam sequer abrir a boca para reclamar”. Esta existência teológica a partir do outro e da outra, portanto, requer que se pensa a fundo as realidades vivenciais em especial daqueles e daquelas que sofrem e são excluídos. Diante deste quadro, “a mensagem de Jesus nos convida a ensaiar os princípios do Reino de Deus em forma de solidariedade e defesa de quem é menos favorecido, vivendo já no agora o que nos é prometido em plenitude no futuro” (DEIFELT 2016, p. 53). Esta formulação embasada no aspecto do *Reino de Deus* como recurso para se pensar o espaço público coincide com as formulações de Renders e Castro.

A atuação no espaço público em favor e em defesa de outrem retoma a clássica noção cristã de *diakonia*. “Uma contribuição luterana à cidadania é recuperar o papel do serviço e da vocação, nos informando sobre as necessidades do próximo e nos estimulando a pensar sobre nosso papel no mundo à luz do evangelho”⁷⁹ (DEIFELT, 2010, p. 113). A autora também faz a ressalva de que “o próximo não é mero receptor do favor ou caridade de alguém. Mas é alguém com que eu me comprometo como um igual, alguém que me leva para mais perto de Cristo e para quem eu sou Cristo”⁸⁰ (DEIFELT, 2010, p. 113-114). Lutar pelas outras pessoas é serviço livre, gratuito, sem deixar de reconhecê-las como iguais. “Este modelo de participação social baseado no amor ao próximo fomenta a cidadania não apenas como direitos e responsabilidades individuais, mas como participação ativa na sociedade civil”⁸¹. Ademais, “cristãos e cristãs buscarão o bem-estar do próximo não porque isto é lei, mas porque tais boas obras são efetuadas em liberdade e amor. Isto inclui um papel ativo em assuntos políticos, em obras de advocacia e preocupação genuína pelo bem-estar de outros e outras”⁸². A perspectiva do serviço gratuito, sem uma lógica retributiva, configura-se como ação que rompe estruturas, cria o inesperado por meio da caridade. Desta forma, “cidadania não é reduzida a direitos ou obrigações individuais, mas é um serviço cristão. Servindo ao outro e a outra também estamos servindo a Cristo”⁸³ (DEIFELT, 2010, p. 114).

A cidadania proposta por Deifelt em chave teológica, haurindo das contribuições de Lutero e Foucault, estabelece a participação, a heterotopia e o serviço enquanto elementos

⁷⁹ “A Lutheran contribution to citizenship is to reclaim the role of service and calling, informing us about the needs of the neighbor and compelling us to think about our role in the world in light of the gospel”.

⁸⁰ “The neighbor is not a mere receiver of one’s favor or charity. The neighbor is the one with whom I engage as an equal, the one who brings me closer to Christ, and the one for whom I am Christ”.

⁸¹ “This model of social participation based on neighborly love fosters citizenship not only as individual rights and responsibilities, but as active participation in civil society”.

⁸² “Christians will seek the wellbeing of their neighbor not because it is the law, but because such good works are committed in freedom, out of love. This includes an active role in political affairs, in works of advocacy, and genuine concern for the wellbeing of others”.

⁸³ “Citizenship is not reduced to individual rights or obligation, but it is a Christian service. By serving the other, the neighbor, we also are serving Christ”.

norteadores. A cidadania é vista de forma mais ampla, reconhecendo as alteridades, a partir das necessidades reais das pessoas, em especial aquelas e aqueles mais fragilizados e excluídos, tomando-os/as como iguais, amando e servindo. Esta cidadania heterotópica, não ensimesmada, é modelo que pode auxiliar tanto na superação de uma visão formalista de cidadania, quase como que se tivesse apenas relação com aspectos burocráticos, bem como destaca uma possível percepção das particularidades. Isto é, a força da cidadania estaria no reconhecimento das histórias bem práticas e singulares do dia-a-dia. Isto poderia livrar a cidadania de um viés abstrato, concretizando-o com a escuta dos gritos das excluídas e excluídos que revolvem as entranhas daqueles e daquelas que os ouvem despertando a compaixão e movimentando pessoas a atitudes heterotópicas.

3.3.4 Alteridade e solidariedade

A *heterotopia* proposta por Deifelt encontra correlação na concepção de alteridade, esta por sua vez, também pode ser assumida no horizonte da solidariedade. Neste contexto, somam-se as contribuições de Lima, Santos e Sinner, Vasconcelos, Assmann e Nalesso.

Ruy D'Oliveira Lima pensa a cidadania enquanto resposta a constatação de realidades de exclusão. Isto é, ativa-se pelo rosto do/a outro/a. Lima recebe o desenvolvimento teórico de R. von Sinner no horizonte da necessidade de uma participação efetiva das pessoas na esfera pública por meio do exercício da cidadania, ao que toma como exemplo organismos ocupados com o serviço aos mais fragilizados (LIMA, 2009, p. 56-58). Com isso, percebe que o fazer teológico não pode parar na percepção das realidades de exclusão, mas refletir sobre elas e, em seguida agir. “É o que denominamos ação – reflexão – (re)ação diante do que nos agride, do que provoca torpor” (LIMA, 2009, p. 59).

O tema da *solidariedade*, portanto, pode ser, sem ressalvas, pensado nesta perspectiva de alteridade e heterotopia. Nesta direção Darison Nalesso – tendo como quadro teórico as formulações de L. Boff, R. von Sinner, J. M. Sung, J. Comblin, Kliksberg, Gutiérrez, Assmann e Fabri dos Anjos (NALESSO, 2010, p. 66-75) – defende que a teologia precisa estar contextualizada, ciente das questões da academia e da sociedade. Diante disso, assume os temas da cidadania e da solidariedade como elementos constitutivos de uma teologia pública. Contudo, observa que na sociedade brasileira nem todas as pessoas são valorizadas enquanto cidadãos/ãs, na medida em que compreende que a cidadania seria status conferido pelo mercado (NALESSO, 2010, p. 76). Nesta direção, também Rudolf von Sinner possui a formulação de Assmann em elevada consideração. Para ele, a proposta de Assmann culmina na proposta de

uma *teologia da cidadania e solidariedade*, na qual os convertidos à solidariedade são aqueles que conseguem enxergar àquelas e aqueles excluídos pelo sistema econômico, ao que se soma a importância da educação para a solidariedade (SINNER, 2012c, p. 235).

Diante do desafio do/a outro/a com transtornos mentais e com o pano de fundo da relação entre teologia e saúde mental, Nádia M. W. Santos e R. von Sinner, fazem eco a *teologia da cidadania* formulada pelo segundo, seja a partir da noção da dignidade humana como elemento constituinte de uma teologia da cidadania, seja na percepção de que as igrejas possuem importante força de ação na esfera pública (SANTOS; SINNER, 2010, p. 39). Os autores concluem que “[...] as igrejas e a teologia, como reflexão científica sobre a fé, visam contribuir no espaço público para com a cidadania de todas e todos, inclusive os tidos como ‘loucos’” (SANTOS; SINNER, 2010, p. 40). Quanto à efetivação da cidadania, os autores ressaltam:

Outros parâmetros foram ressaltados como questões importantes para instaurar cidadania: geração de renda e inclusão no mercado de trabalho; noção de ética e liberdade; deveres e direitos sociais e políticos em uma cidade (voto, carteira de identidade, CPF, escolaridade, conta bancária, direito de ir e vir); sentimento de pertencimento a uma comunidade; noção de lar e família; escolha e inclusão religiosa; estímulo à criatividade – formação de subjetividade; autonomia corporal e re-apropriação do próprio corpo (SANTOS; SINNER, 2010, p. 40).

Estes aspectos, demonstram a cotidianidade e concretude da discussão que a questão da cidadania promove, aspecto que ecoa o quadro de luta pelas outras pessoas ilustrado por Deifelt. Além disso, a *participação* já destacada da elaboração de von Sinner anteriormente, retorna na perspectiva de que não se pode “[...] esquecer que instituições são feitas por indivíduos e são as pessoas sensíveis à problemática da saúde mental que fazem com que as ações sejam efetivas, utilizando verbas públicas ou privadas ou mesmo suas próprias, como é o caso do voluntariado”. Disso decorre que “não existe ação social sem iniciativa de indivíduos e não existe resgate de cidadania sem ação social” (SANTOS; SINNER, 2010, p. 43).

O quadro das particularidades recebe novas cores com a problematização de Denise Pinto Vasconcelos, a qual pensa a alteridade das mulheres vítimas de violência, baseia-se R. von Sinner para afirmar a necessidade de participação cidadã na defesa das mulheres (VASCONCELOS, 2010, p. 71-76).

A ideia de heterotopia trazida por Deifelt, bem como seu chamado a ação a partir da realidade concreta das pessoas recebe significativa correlação nas formulações aqui apresentadas. Ao falar dos excluídos pela lógica de mercado, ou de forma ainda mais palpável sobre as questões de saúde mental, ou com o caso gritante e de grande ocorrência das mulheres

vítimas de violência a fala teológica é interrogada de modo radical. Diante destas realidades uma abordagem de cidadania que não considere seriamente estas questões tende a não aderência as questões do espaço público, bem como corre o risco de se tornar uma teologia pública sem público. Ainda cabe destacar a transversalidade da ética em sua relação com a cidadania, i.e., ao pensar as realidades bem concretas da vida humana, a teologia da cidadania se aloca num espaço de convite a ação.

3.3.5 Teologia, cidadania e África do Sul

Em publicações nacionais encontram-se também contribuições de sul-africanos em virtude de projetos de diálogo Sul-Sul, mais especificamente a partir das relações desenvolvidas pelas Faculdades EST com universidades sul-africanas como Stellenbosch e KwaZulu-Natal. Neste contexto, Clint Le Bruyns, Nico Koopman e Rothney Tshaka são autores da coletânea *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*.

Em sua abordagem, Clint Le Bruyns afirma que “a questão de uma democracia participativa ou cidadania ativa permanece um assunto urgente para a teologia pública na África do Sul”. Mais, “a noção de ‘democracia participativa’ ou ‘cidadania ativa’ está politicamente em voga na África do Sul e fora dela hoje. Tornou-se uma maneira de falar sobre a responsabilidade que todas as pessoas devem assumir pela integridade e progresso de sua vida conjunta” (LE BRUYNS, 2014, p. 58).

Para ele, “o discurso público sobre a cidadania gira em torno de questões importantes de identidade e dignidade humana, agência [no sentido da condição de agente, n.trad.] (sic!), poder e responsabilidade pública”. O autor, contudo, faz a ressalva de que “[...] esse discurso não é neutro nem incontestado”. Ademais, “[...] um ideal de cidadania talvez nem sequer seja desejável; poderes políticos e econômicos podem deliberadamente desencorajá-lo”. Outro ponto que o autor aponta é sobre a necessidade de uma noção de cidadania mais ampla, caminhando na direção de “[...] uma ética de cidadania responsável” (LE BRUYNS, 2014, p. 58).

Com o intuito de construir uma proposta de *ética de cidadania responsável* o autor passa por José Galizia Tundisi, para quem existe uma profunda relação “[...] entre a ciência (em um sentido amplo) e a transformação social”. Neste sentido, assume as proposições de Tundisi a partir da teologia: 1. “Portanto, é inteiramente apropriado – inclusive essencial – que ainda vejamos a teologia como uma ciência, preocupada com diferentes racionalidades, conceituações e discursos”; 2. “Temos de pensar e fazer teologia de forma que facilitem a

conscientização sobre realidades existenciais e de maneiras sempre abertas à crítica e à reforma” (LE BRUYNS, 2014, p. 60); 3. “A qualidade da teologia pública necessária atualmente não pode simplesmente ‘passar adiante’, de uma maneira ‘repetitiva’, dogmas do passado; antes, ela deve nos ajudar a nos envolver com realidades sociais e mudá-las para uma vida melhor para todos os seres”; 4. “[...] a teologia, em sua melhor forma, visiona, corporifica e promove o bem público” (LE BRUYNS, 2014, p. 61); 5. “Sua [...] nobreza como ciência pública existirá na medida em que as igrejas e os teólogos influenciam as políticas públicas ou a lei política para o melhoramento da vida para todas as pessoas”; 6. Cabe analisar se “[...] pessoas comuns que enfrentam realidades sociais e existenciais e responderão ou com desespero ou com esperança baseadas no tipo de recepção e impacto público que nossa teologia trazer para nossa vida conjunta” (LE BRUYNS, 2014, p. 62).

Adiante, o autor fala da importância do senso crítico diante das relações entre teologia e espaço público:

O envolvimento teológico público é míope, fantasioso e impotente quando meramente se envolve com pessoas, instituições e estruturas de poder, em vez de se envolver também com movimentos sociais e iniciativas de base. [...] Dessa maneira, perde-se ou encobre-se uma “vertente crítica” em detrimento do testemunho público da igreja e da teologia na promoção de uma ética de cidadania responsável (LE BRUYNS, 2014, p. 66-67).

Este envolvimento com o público de maneira radical, a partir dos movimentos de base, ecoa as elaborações de Deifelt e outros (3.3.4). Isto é, desde o contexto sul-africano Le Bruyns pensa uma teologia ativa, que não apenas pensa as questões públicas em suas generalidades, mas que se ocupa com suas particularidades.

A criticidade segue também na direção de se pensar os modos de se fazer teologia pública, o autor cita críticas as teologias públicas de confrontação, na medida em que alguns teóricos as veriam como ultrapassadas. Além disso, critica-se uma tentativa de teologia pública que tente dar conta de toda realidade não considerando as especificidades e particularidades das realidades locais (LE BRUYNS, 2014, p. 67-68). De forma conclusiva, afirma: “A teologia pública com que estou comprometido é um envolvimento teológico público que procura sorver do solo africano e sonhar em superar tudo que oprime e desumaniza”. O que busca desenvolver a partir de “[...] *uma teologia pública inserida em uma consciência de kairos*⁸⁴ *da contextualidade, criticidade e mudança visando à promoção de uma cidadania responsável*

⁸⁴ Aqui o autor se refere a *teologia do kairos*, uma teologia da libertação sul-africana importante no contexto pós-apartheid, Le Bruyns trata da temática de forma mais pormenorizada no início do texto aqui analisado (p. 47-56).

(LE BRUYNS, 2014, p. 70). Desta forma, Le Bruyns propõe três elementos para uma *ética de cidadania responsável*, a saber: 1. Força de transformação social da teologia; 2. Criticidade; 3. Contextualidade.

Outro teólogo sul-africano, Nico Koopman, compreende que tanto no período do apartheid como no pós-apartheid, e também mais recentemente, em virtude da globalização e de movimentos de migração para a África do Sul a questão da cidadania tem estado em pauta. A partir deste contexto o autor declara: “Este trabalho sustenta que a confissão sobre as marcas da igreja, ou seja, sobre a catolicidade, unidade, santidade e apostolicidade da igreja, poderia lançar alguma luz sobre nossa compreensão de cidadania hoje” (KOOPMAN, 2014, p. 75-76). Em virtude disso, o autor se propõe a tratar “[...] da noção de cidadania católica e inclusiva [1]. [...] de cidadania unida e em busca de justiça [2] [...] cidadania santa e virtuosa [3] [...] e cidadania apostólica e responsável [4]” (KOOPMAN, 2014, p. 77).

1. A catolicidade inclusiva parte da ideia de acolhimento das diferenças em nível demográfico, cultural, geracional e geográfico, enquanto que a cidadania cosmopolita, por sua vez, identifica-se com a católica na medida em que pensa um movimento de abertura a outros povos, contextos, e espaços geográficos, daí que a cidadania católica é inclusiva e aberta às pluralidades (KOOPMAN, 2014, p. 77-80).

2. “A unidade da igreja é uma unidade ativa que busca reconciliação e justiça. [...] Em unidade, em convivência, as pessoas cristãs buscam reconciliação e justiça no mundo” (KOOPMAN, 2014, p. 81). Soma-se a isto a busca por unidade pautada pelos governantes pós-apartheid enquanto movimento de cidadania. “É especialmente em relação à noção de unidade em ação, unidade por reconciliação e justiça, que as percepções teológicas podem enriquecer a ideia de unidade entre os cidadãos” (KOOPMAN, 2014, p. 82).

3. “A confissão da santidade da igreja poderia fortalecer a busca por desenvolver cidadãos virtuosos, isto é, cidadãos de virtude e caráter público e cívico” (KOOPMAN, 2014, p. 83). Santa, pois, de acordo com o teólogo sul-africano, constrói-se na espiritualidade e relacionamento com o Deus de Jesus Cristo; virtuosa enquanto ação/hábito para a bondade (KOOPMAN, 2014, p. 83-87).

4. Koopman compreende apostolicidade como testemunho e *missio Dei*, especialmente a partir de David Bosch que vê como característica desta o “[...] envio da igreja para dentro do mundo pelo Pai, Filho e Espírito” (KOOPMAN, 2014, p. 87). Koopman teólogo sul-africano formula que “o objetivo da *missio Dei* é a consumação, operacionalização e efetivação do reinado de Deus”. A partir deste quadro, o autor argumenta que esta percepção de apostolicidade “[...] prepara o caminho para desenvolver uma cidadania responsável como

testemunho amoroso de uma vida de justiça, paz e alegria para todos, como atestação dessa vida e como participação em sua realização” (KOOPMAN, 2014, p. 89).

Esta eclesiologia pública “[...] têm o potencial de enriquecer discursos sobre cidadania na África do Sul”. Diante do que se pensa a necessidade de uma “[...] linguagem acessível em discursos pluralistas, interdisciplinares e intersetoriais nos públicos da academia e da sociedade mais ampla”. A prova dos frutos, por outro lado, é aspecto evocado por Koopman diante de sua proposta eclesiológica, pois compreende que uma teologia que possua uma comunidade “[...] que corporifique visivelmente essa cidadania celestial e terrena de catolicidade e inclusividade, unidade e ação pela justiça, santidade e virtude cívica, apostolicidade e responsabilidade pública”, pode ter maior credibilidade no espaço público (KOOPMAN, 2014, p. 90).

Às formulações de Le Bruyns e Koopman, soma-se a contribuição de Rothney Tshaka no que tange a relação entre teologia, cidadania e a África do Sul. O autor coloca sob ressalva a própria ideia de cidadania. Para ele, “a noção de cidadania constitui um conceito bastante estranho, pelo menos na África do Sul negra do passado”. Isto porque “uma definição simples da noção em questão designa alguém a quem foram concedidos direitos e privilégios como sujeito de um determinado Estado”. A ideia “[...] também suscita perguntas quando a quem confere esses direitos e privilégios e se alguém deixa de ser cidadão depois que esses direitos não lhe são concedidos” (TSHAKA, 2014, p. 94). Sua construção considera seriamente o regime de exclusão do apartheid e leva a considerar com o mesmo grau de seriedade outros níveis de exclusão que outras organizações sociais e governamentais podem produzir. Diante disso, percebe que só é possível “[...] fazer justiça a um diálogo sobre cidadania se formos capazes de lidar com a maneira como um sistema de discriminação destruiu pessoas negras em especial, não somente na África do Sul, mas em todas as nações racializadas”. A força destrutiva de uma cidadania excludente e vitimadora é destacada por Tshaka: “E o que é mais importante: o *apartheid* foi efetivo particularmente porque, em seu auge, ele foi estrutural” (TSHAKA, 2014, p. 116). Com isso, junta-se as ressalvas de Le Bruyns acerca da necessidade de um pensamento teológico que considere a contextualidade como aspecto inalienável do pensamento teológico. Contudo, apresenta um elemento mais decisivo, i.e., demonstra que a questão da cidadania é em si problemática a ser discutida, não basta partir da conceituação que uma determinada nação ou fórum internacional possua do tema, a concretude das situações específicas de cada contexto interpela as construções teológicas que queiram pensar o aspecto da cidadania.

As contribuições de Tshaka, Koopman e Le Bruyns auxiliam, sobretudo, a não se construir uma visão ingênua da teologia pública e da cidadania. Com efeito, permitem aumentar

a barra da criticidade, na medida em que o cuidado contra formulações teóricas excludentes precisa estar em constante estado de atenção. Como já identificaram Jacobsen, von Sinner e Buttelli, a teologia pública sul-africana pode servir de valiosa interlocução no processo de construção do discurso teológico no contexto brasileiro. A própria proposta desta pesquisa de uma formulação que *atenda a critérios públicos de argumentação* não está imune a elaborações fundamentalistas e excludentes em um nível de maior sofisticação de linguagem. Contudo, a fala crítica sul-africana serve de auxílio para que se questione continuamente o que se quer dizer com *teologia pública* ou com *teologia da cidadania* e se nestas formulações os mais empobrecidos, excluídos e vitimados estão sendo contemplados ou se novamente estão sendo esquecidos.

3.3.6 Considerações sintéticas

Como já apontado anteriormente, cabe enfatizar a transversalidade da ética nas formulações analisadas. Alteridade, heterotopia, pastoral, cidadania participativa, ética cidadã responsável, solidariedade, pobreza, violência contra a mulher e sustentabilidade são temas que precisam ser tratados no horizonte da ação.

Desta forma, a ética emerge como elemento constitutivo de teologias que busquem tematizar a questão da cidadania. Mais, é possível apontar a ética como finalidade da teologia da cidadania. Isto é, uma teologia da cidadania não poderia ater-se a verificações das relações humanas no espaço público, bem como sua legislação e constituição, ou ainda, ater-se a elementos dogmáticos que dialogam com os temas candentes da sociedade. Tampouco ela pode ignorar o contexto específico a partir do qual se constrói.

Com isso, precisa assumir a criticidade, como proposta pelos teólogos sul-africanos acima citados, em nível fundamental, julgando os conceitos que fazem parte do processo de construção deste fazer teológico contextual que visa a proposta de uma ética adequada a estes contextos. Neste sentido, não basta dizer ética da cidadania, enquanto estes termos não são devidamente explicados. Deve se questionar: Que ética? Que cidadania? Que teologia? Estes questionamentos compõem o desenvolvimento teórico proposto no quinto capítulo do presente trabalho.

3.4 TEOLOGIA PÚBLICA E CIDADANIA: SÍNTESE DO ESTADO DA ARTE DA TEOLOGIA DA CIDADANIA NO BRASIL

A partir das construções teóricas analisadas nos pontos anteriores, formulam-se agora afirmações sintetizadoras para sumarizar o estado da questão da teologia da cidadania no Brasil.

1. A questão da cidadania está relacionada com o ambiente democrático – sendo o primeiro termo-chave para o desenvolvimento do segundo – apesar de se perceberem, no caso brasileiro, inconsistências na vida democrática, bem como problemas candentes e constantes como as desigualdades, violência, precariedade na aplicação das leis, além da insistente corrupção. O fortalecimento da democracia, portanto, é desafio da teologia da cidadania (SINNER, 2012f, p. 35; CASTRO, 2000, p. 87; SINNER, 2014, p. 15).

2. Sociedade civil é termo-chave para se trabalhar a cidadania. Constituída por grupos vários – em especial Organizações Não-Governamentais, além de organismos sem fins lucrativos, como se constituem as igrejas e tradições religiosas – que podem estar a serviço da sociedade e voltados ao bem comum. Desta forma, a promoção da cidadania passa pela participação ativa de pessoas e instituições no espaço público. Coadunam-se aqui as noções de participação popular, cidadania ativa e públicos participativos, movimentos associativos, engajamento, democracia participativa (SINNER, 2008, p. 70; SINNER, 2012f, p. 53-54, 85; CASTRO, 2000, p. 125; GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 95; DEIFELT, 2016, p. 50, 53; DEIFELT, 2010, p. 113; SANTOS; SINNER, 2010, p. 43; LE BRUYNS, 2014, p. 58, 62; CAVALCANTE, 2010, p. 121-123; GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 97).

3. As igrejas possuem destacado potencial de atuação na esfera pública. O que já tem sido feito por igrejas como a Católica, a Luterana e as Assembleias de Deus. Da primeira, tendo como referência a CNBB, destaca-se a atuação das pastorais da terra, indígena, carcerária, da criança etc., da segunda a participação cidadã de organismos como a FLD, a CAPA e o COMIN, da terceira a pastoral carcerária e serviço de apoio a dependentes químicos (SINNER, 2012f, 121-278).

4. A pastoral pública/urbana/da cidadania, enquanto ação comunitária – em todas as suas dimensões – pensada, sistematizada e organizada em favor de pessoas e do bem comum, é elemento a ser considerado na formulação de uma teologia da cidadania. Esta pastoral também precisa conceber a dimensão da espiritualidade em relação com as questões do espaço público mediada pela noção de *fé cidadã*, esta dimensão suscita que a cidadania possua impacto real e existencial na vida das pessoas (CASTRO, 2000, p. 104-107, 107-110, 111-113, 121; GONÇALVES, 2012, p. 33-34; LE BRUYNS, 2014, p. 61-62).

5. A ideia de liberdade enquanto serviço (*diakonia*) e dádiva – liberdade *para* – é um pressuposto e elemento constitutivo de uma fala teológica pública com enfoque na cidadania. A própria noção de vocação (*beruf*) enquanto chamado ao serviço no mundo público coaduna-se aqui. Soma-se a isto a compreensão teológica do/a cristão/a enquanto efetivamente cidadão/ã a serviço da sociedade (SINNER, 2014, p. 40-42; SINNER, 2012f, p. 308-317; CASTRO, 2000, p. 114; CAVALCANTE, 2010, p. 119-121, 137-138; RENDERS, 2011, p. 355-356; DEIFELT, 2010, p. 112).

6. A ideia de coerência surge como modo de indicar que, no espaço público, as tradições religiosas devem colocar-se a serviço da sociedade e não tentarem subverter a ordem pública para ganhos próprios em detrimento do bem comum. Ao mesmo tempo, elas deveriam evitar um fechamento às questões públicas. Assim, cabe ao discurso teológico ocupado com as questões públicas um movimento de *desprivatização*. A fé privatizada, não aberta as questões do espaço público, identifica-se com os fundamentalismos que, mesmo presentes na esfera pública, não raro agem em busca da imposição de suas crenças (SINNER, 2008, p. 72; SINNER, 2012f, p. 316-317; CASTRO, 2000, p. 85, 111; DEIFELT, 2010, p. 109).

7. Alteridade, heterotopia, reconhecimento das diferenças, catolicidade inclusiva, pluralidade, diversidade, ecumenismo, unidade ativa, solidariedade e vida em comunidade emergem como elementos constitutivos de uma teologia da cidadania que é chamada à ação e reflexão pelo rosto do/a outro/a, em especial as pessoas vitimadas, silenciadas, empobrecidas; excluídas; violentadas. Cabe, porém, a ressalva de que estas pessoas não são apenas destinatárias de caridade, mas iguais a todas e todos em dignidade (SINNER, 2008, p. 70; CAVALCANTE, 2010, p. 138-140; DEIFELT, 2010, p. 112-114; DEIFELT, 2016, p. 51-53; LIMA, 2009, p. 56-58; NALESSO, 2010, p. 66-75; VASCONCELOS, 2010, p. 71-76; KOOPMAN, 2014, p. 77-82).

8. A dignidade humana é pressuposto e elemento constitutivo de uma fala teológica pública com enfoque na cidadania. Contudo, apesar de constar como um dos fundamentos principais da Constituição de 1988, a questão da dignidade humana, bem como o próprio tema dos direitos humanos enfrentam dificuldades em suas aplicações, fazendo com que a questão da cidadania não deva ser reduzida a sua dimensão legal (SINNER, 2014, p. 38-39; SINNER, 2012f, p. 96-99; 284-290; SANTOS; SINNER, 2010, p. 39; LE BRUYNS, 2014, p. 58; SINNER, 2014, p. 23-24; DEIFELT, 2016, p. 53).

9. A teologia da cidadania, enquanto teologia pública, se inscreve numa longa tradição de movimentos teológicos que buscaram relacionar a teologia com questões do espaço público – podendo ser compreendidas como Teologias da práxis – entre elas destacam-se a Teologia da

Libertação, Teologia Política, Teologia do Mundo [Metz], Teologia da Esperança [Moltmann], Teologia da Secularização [Cox] (CASTRO, 2000, p. 84-85).

10. A cidade (ou ainda os bairros) pode ser vista como espaço a partir do qual a teologia é desenvolvida. Com isso, a questão da contextualidade e inculturação do fazer teológico vem à tona como indispensáveis a teologia pública com enfoque na cidadania (CASTRO, 2000, p. 116; RENDERS, 2011, p. 350-352; GONÇALVES, 2012, p. 34; PASSOS, 2012, p. 271-273; LE BRUYNS, 2014, p. 70).

11. A teologia pública com enfoque na cidadania deve tratar dos temas candentes na sociedade, bem como ocupar-se na construção do bem comum/público. Ademais, por tratar de elementos públicos também em sua fundamentação, poderia servir de referência para a promoção da cidadania não somente entre cristãos/ãs (SINNER, 2014, p. 42; SINNER, 2012c, p. 241; RENDERS, 2011, p. 345; LE BRUYNS, 2014, p. 60-61).

12. O destaque da dimensão pública das tradições religiosas é elemento constitutivo de uma teologia da cidadania. Neste contexto, a tradição protestante pode representar pertinente interlocução para se pensar as questões atuais da sociedade (CASTRO, 2000, p. 85; CAVALCANTE, 2010, p. 22-23; ROSA, 2011, p. 597-610; 2015, p. 252-258).

13. A teologia pública com enfoque na cidadania carece de um discurso público que consiga se comunicar adequadamente com seus interlocutores (SINNER, 2012c, p. 241).

14. No contexto teológico não rareiam formulações que se pretendem definitivas sob a égide de *sacra doctrina* desde a sustentação de dogmas incontestáveis, as quais, em geral, coadunam-se com fundamentalismos. Desta forma, a reação a estas tentativas teológicas rígidas faz parte do processo de construção de uma teologia preocupada com o espaço público (CAVALCANTE, 2010, p. 17; ROSA, 2011, p. 597-610; 2015, p. 252-258; LE BRUYNS, 2014, p. 61).

15. A profunda criticidade em relação aos contextos, estruturas de poder e de exclusão, bem como uma leitura crítica dos termos que constituem os discursos teóricos devem compor a construção de uma teologia da cidadania (LE BRUYNS, 2014, p. 60, 67-70).

16. Em uma sociedade com profundas desigualdades e referenciada pela lógica de mercado, não consumidores tendem a não ser reconhecidos em sua cidadania. Além destes, vários outros contextos, como o do apartheid, podem furtar de muitos o direito à cidadania. Com isso, cabe a ressalva de que as falas sobre cidadania não são neutras, assim como as próprias noções de cidadania e público são passíveis de crítica (NALESSO, 2010, p. 76; LE BRUYNS, 2014, p. 58; TSHAKA, 2014, p. 94, 116).

17. A confiança, no horizonte da convivência e crédito aos mecanismos democráticos, é um pressuposto e elemento constitutivo de uma fala teológica pública com enfoque na cidadania. Ademais, a confiança é termo central para a convivência, apesar das ambiguidades da existência humana. Torna tanto a confiança, quanto a ideia de ambiguidade do ser humano em elementos a serem considerados no desenvolvimento de uma fala teológica pública com enfoque na cidadania. Contudo, esta confiança não pode ser ingênua, sendo possível a crítica das estruturas de poder instituídas uma vez que não asseguram os direitos de todas e todos (SINNER, 2008, p. 71; SINNER, 2014, p. 39-40; SINNER, 2012f, p. 292-307; DEIFELT, 2010, p. 111).

18. A noção de tolerância é apresentada como elemento importante para a construção de uma teologia pública no horizonte da cidadania, além de ser vista como base para a comunhão e convivência (CAVALCANTE, 2010, p. 111-119).

19. A sustentabilidade emerge como elemento a ser incorporado na fala teológica sobre cidadania diante de um mundo em crise ecológica. Neste contexto, a *Carta da Terra* pode representar pertinente interlocução. Junta-se a preocupação com a sustentabilidade a necessidade de uma noção mais ampla de economia, resgatando a ideia de casa (*oikos*) e relacionalidade (*ecumene*), também pode compor o quadro de uma teologia pública. Cabe registrar que a noção de *casa* como chave hermenêutica para tratar as questões da cidade, pode ser apropriada na medida em que valoriza a dimensão do encontro, ampliada enquanto casa comum, pode, inclusive, ser considerada termo agregador para a teologia pública (RENDERS, 2011, p. 354-356; PAULY, 1995, p. 23-47; ZEFERINO, 2017e, p. 319-325).

20. A graça emerge como elemento fundante de uma teologia pública no horizonte da cidadania, servindo como referência para se tratar temas como ecologia, economia, ética e corresponsabilidade (RENDERS, 2011, p. 356-357).

21. O *shalom* – percebido em sua complexidade semântica e indicando algo como um bem-estar-social em plenitude – lido a partir da noção bíblica de Reino de Deus é elemento para a construção da teologia em relação com a cidadania. A própria noção de Reino de Deus é elemento constitutivo da teologia e da pastoral construídas no horizonte do espaço público. Também a noção de justiça, a partir de suas fundamentações bíblicas e compreendida no horizonte do *shalom*, é elemento importante a ser considerado na construção da fala teológica no espaço público (CASTRO, 2000, p. 87-92, 96-101, 111; GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 94-95; KOOPMAN, 2014, p. 81-82).

22. A ousadia é elemento constitutivo do discurso teológico, na medida em que sua fala não deveria se ausentar de enfrentar algum tema, bem como precisa formular esta abordagem com coragem e criticidade (SINNER, 2012f, p. 345-348).

23. A humildade por sua vez, é entendida como base para o discurso e a atuação públicas da teologia e das tradições religiosas. Com isso, as religiões e os discursos teológicos se colocariam no espaço público não de forma impositiva, mas cooperativa (SINNER, 2012f, p. 345-348).

24. O papel da educação é fundamental para o desenvolvimento da cidadania e inclusão das pessoas nas questões de interesse público. Um trabalho educativo e de conscientização para a cidadania torna-se constitutivo de qualquer teologia que queira desenvolver um pensamento relacionado com a cidadania. Soma-se aqui a ideia de uma educação teológica – eclesial e acadêmica (esta segunda em vias de consolidação) que consiga conjugar os impulsos oriundos da teologia pública na transformação da sociedade. É justamente por meio de uma educação consistente e programática que se torna possível a formação de uma cultura cidadã (SINNER, 2012c, p. 241; SINNER, 2012f, p. 79; SINNER, 2012c, p. 231; SANTOS; SINNER, 2010, p. 43; CASTRO, 2000, p. 115, 124; CAVALCANTE, 2010, p. 124, 141-160; RENDERS, 2011, p. 353; LE BRUYNS, 2014, p. 61, 70).

25. Além de transversal, a ética emerge como tema a ser tratado em algumas especificadas, entre elas destaca-se a noção de ética de cidadania responsável; hábito para a bondade; santidade; corresponsabilidade; boas obras; responsabilidade pública (LE BRUYNS, 2014, p. 58; KOOPMAN, 2014, p. 83-87, 90; RENDERS, 2011, p. 356-357; CASTRO, 2000, p. 92-96).

3.5 SÍNTESE PROSPECTIVA

Com o intuito de formular suscintamente o que foi trabalhado até aqui neste capítulo, busca-se uma redação sintética a partir do que foi disposto no ponto anterior. Nesta direção, das publicações analisadas acerca da relação entre teologia e cidadania no contexto brasileiro é possível dizer que a teologia da cidadania é construída em relação com o contexto democrático, considerando-o em todas suas dimensões, limites, desafios e impulsos. Entre os desafios encontra-se uma estratégica programática de fortalecimento da democracia (1). Isto pode ser pensado desde as várias instâncias da sociedade civil, em especial, no caso teológico, a partir da participação das tradições religiosas (2), em especial das igrejas (3) e da pastoral (4). Com isso, a ideia de chamado ao serviço livre (liberdade *para*) no horizonte do bem comum é aspecto

balizador (5). Esta opção de atuação pública, por sua vez, carece de coerência, não devendo servir como base para tentativas de imposição religiosa (6), pelo contrário o rosto do/a outro/a (7) deve suscitar o reconhecimento da dignidade comum que une a todas e todos (8).

Diante deste cenário, percebe-se que a teologia da cidadania, que se inscreve em uma tradição de teologias que se ocuparam com o espaço público (9), sempre contextual (10) trata de temas públicos (11), a partir das contribuições das tradições teológicas (12) em discurso adequado com seus interlocutores (13) e em reação a formulações teóricas excludentes e fundamentalistas (14), bem como revestido de criticidade (15) e suspeita em relação a temas e estruturas (16).

Desta forma, elementos clássicos da tradição judaico-cristã, bem como temas mais recentes se destacam enquanto instâncias que podem ajudar a pensar uma teologia da cidadania pertinente ao contexto brasileiro, a saber, liberdade, serviço, alteridade, dignidade humana, contextualidade, participação, coerência, criticidade, confiança (17), tolerância (18), sustentabilidade (19), graça (20), justiça e Reino de Deus no horizonte do *shalom* (21), ousadia (22) e humildade (23).

Enquanto aspectos transversais destacam-se a educação (24) e a ética (25). Isto é, a educação é o meio para a formação de uma cultura cidadã, enquanto a ética pode ser compreendida enquanto impulso e finalidade do fazer teológico no horizonte da cidadania. Cabe dizer ainda que o discurso teológico surge como forma de conjugar os elementos acima colocados, assumindo, como anteriormente atestado, critérios públicos de argumentação.

Na próxima parte da presente pesquisa apresenta-se outro horizonte de reflexão que pode servir de interlocução pertinente ao projeto de uma teologia da cidadania. A teologia de Karl Barth, em especial sua ética, é analisada enquanto um clássico da tradição teológica cristã e que pode auxiliar a pensar uma teologia pública com enfoque na cidadania.

4 KARL BARTH E TEOLOGIA PÚBLICA: A ÉTICA COMO TAREFA DA TEOLOGIA

A relação entre tradições teológicas, discurso público da teologia e *res publica* proposta na presente pesquisa, encontra em Karl Barth uma interlocução pertinente dentro daquilo que se compreende como um *clássico*. Compreende-se que o complexo teológico barthiano pode servir como tradição teológica em diálogo com a teologia pública. Além disso, outro ponto anteriormente estabelecido retorna aqui como referencial, a saber, a transversalidade da ética para as pesquisas em teologia pública – ao que se compreende a teologia da cidadania como forma de desenvolvimento teológico que pensa a *res publica* no horizonte da ética. Desta forma, parece coerente convidar ao diálogo o teólogo que estabelece a ética como tarefa da dogmática.

Com o intuito de desenvolver a relação entre Karl Barth e teologia pública, bem como analisar sua compreensão de ética passa-se por uma introdução a vida e pensamento do autor (4.1), pela análise das pesquisas sobre Karl Barth e teologia pública (4.2) e pela análise da *Dogmática Eclesial* no que diz respeito a ética como tarefa da teologia (4.3). Por fim, algumas considerações são elaboradas para sintetizar o percurso realizado (4.4).

4.1 KARL BARTH: UMA BREVE INTRODUÇÃO A SEU PENSAMENTO NO HORIZONTE DA TEOLOGIA PÚBLICA

Para introduzir o pensamento de Karl Barth cabe apresentar de forma sucinta os principais temas e obras tratados pelo autor. Desta forma, apresentam-se alguns aspectos introdutórios (4.1.1) e biográficos, bem como seu contexto teológico (4.1.2). Por fim, breves considerações são elaboradas com o intuito de sintetizar o empreendimento realizado (4.1.3)⁸⁵.

⁸⁵ Como a presente pesquisa é uma continuação direta de nossa dissertação de mestrado, uma vez que foi qualificada mediante banca *ad hoc* a promoção de nível para o doutorado direto, para esta parte se justifica a utilização livre e com alterações do percurso de pesquisa anterior que também pode ser encontrado em: *A fundamentação da ética na teologia de Karl Barth: impulsos para a práxis cristã hoje* (ZEFERINO, 2015, p. 20-43); *Karl Barth e a teologia da libertação: direcionamentos para a ética cristã hoje* (ZEFERINO, 2014a, p. 77-113); e *Karl Barth: uma breve introdução a seu pensamento no horizonte da ética teológica* (ZEFERINO, 2017d, p. 309-331).

4.1.1 Aspectos introdutórios

A linguagem teológica requer constante atualização sem que se negligencie a tradição. Nesta direção, é salutar que a teologia não perca sua relação com os grandes teólogos que pensaram a vida à luz da tradição judaico-cristã.

A pesquisa sobre Barth na atualidade é justificada em virtude de suas importantes contribuições para a teologia no século passado. De acordo com Boff (1993, p. 637), Karl Barth é um dos principais representantes da teologia moderna ao lado de Karl Rahner. John Webster, por sua vez, compreende que Barth é o teólogo protestante mais relevante desde Friedrich Schleiermacher. Apesar disso, segundo Webster, a assimilação de sua obra na teologia cristã está apenas começando. O que é ainda mais verdadeiro no contexto brasileiro. A grande relevância teológica de Barth, entende Webster, também se deve ao fato de ser impossível separar sua obra de sua vida, sendo que os seus escritos devem ser lidos à luz dela e vice-versa (WEBSTER, 2000a, p. 1). Desta relação entre vida e teologia, segundo Gutiérrez (1981, p. 321) é que surgem as teologias realmente significantes, comenta ele acerca de Barth e Bonhoeffer.

Para Santana Filho (2013, p. 51), não é fácil situar Barth dentro de uma escola na história da teologia, “Karl Barth é um pensador múltiplo” que “não fundou uma escola: fundou uma era”. Para ele, Barth “é da grandeza de Agostinho, Tomás de Aquino, Lutero e Schleiermacher. Por isso é preciso falar da época pré-barthiana, barthiana e pós-barthiana da teologia moderna”. Contudo, “longe de ser unanimidade, tornou-se alvo de ataques dos mais diferentes segmentos da teologia”. Os conservadores lhe criticam por não estar totalmente de acordo com a herança da Reforma, enquanto os liberais “desconfiam que sua teologia seja irrelevante para a mente moderna”. Mesmo assim, foi considerado por Paul Tillich “o mais influente teólogo da Igreja Confessante dos dias do Terceiro Reich”.

Além disso, Santana Filho (2013, p. 52) atenta que sempre se faz necessário “esclarecer de qual Barth estamos falando. E mesmo aí não há consenso”. Pois, ao se negligenciar “os diferentes Barth através dos tempos e que foi se renovando a cada novo período é que se comete injustiça contra seu pensamento”. Por isso ele propõe a seguinte estrutura: 1. O pré-barthiano – o Barth da formação liberal; 2. O proto-barthiano – Barth da 1ª edição da *Carta aos Romanos* (1919); 3. O primeiro Barth – da 2ª edição da *Carta aos Romanos* (1922); 4. O Barth da maturidade – da Dogmática da Igreja (1932 em diante) (SANTANA FILHO, 2013, p. 53). Aqui, se poderia colocar ainda outro momento, a partir de 1956, com o trabalho de Barth sobre *A*

humanidade de Deus. Com este texto, Barth compreende que o Deus cristão não pode ser pensado aquém de sua humanidade⁸⁶. Em suas próprias palavras:

A humanidade de Deus – isto, corretamente compreendido, deve por certo significar: o seu relacionar-se com o ser humano e o voltar-se para ele; Deus que fala com o ser humano em promessa e mandamento; o ser, a intervenção e a ação de Deus em favor do ser humano; a comunhão que Deus mantém com o ser humano; a livre graça de Deus, na qual ele não quer ser e não é Deus, exceto como Deus do ser humano (BARTH, 2006, p. 389).

A partir do conceito de humanidade de Deus, o totalmente outro se torna totalmente aqui. É como se Barth equilibrasse a balança com o Barth da teologia dialética. A humanidade não é menosprezada de forma alguma, muito pelo contrário, ela constituiria o próprio ser de Deus. Apesar de que o texto que condensa tais posições seja de 1956, já é possível ver que estas intuições de fundo estão presentes no texto *Ethik als Aufgabe der Gotteslehre* (Ética como tarefa da doutrina de Deus), de 1942. Para Barth, na humanidade de Cristo estariam o Criador, o Reconciliador e o Redentor (BARTH, 1983, p. 549). No entanto, como pontua Webster, já no jovem Barth é possível notar os aspectos que seriam desenvolvidos *a posteriori*. Inclusive o conceito de humanidade de Deus (WEBSTER, 2000b, p. ix).

Feita esta breve introdução a aspectos gerais da teologia barthiana, toma espaço no tópico seguinte uma formulação mais atenta, que conjuga vida e teologia e, assim, busca um quadro panorâmico a partir do qual se poderá alocar a seguinte abordagem de sua ética teológica enquanto interlocução a teologia pública.

4.1.2 Vida e teologia

Karl Barth nasceu na Basileia em 10 de maio de 1886. Seu pai, Fritz Barth, era professor da Faculdade de Pregadores e mais tarde lecionou na universidade de Berna. No estudo teológico, Karl Barth foi aluno de Harnack, Gunkel, Schlatter e Herrmann e se tornou grande amigo de Eduard Thurneysen (MONDIN, 2003, p. 36-37). Estudou em Berna, Berlim, novamente em Berna, Tübingen e Marburg, para onde foi por causa de seu interesse pela teologia de Wilhelm Herrmann reconhecida por sua ênfase dogmática e ética (WEBSTER, 2000a, p. 2). Além da grande influência do liberalismo, também se deve levar em consideração

⁸⁶ Sobre este tema ver *A humanidade de Deus como fundamento para uma espiritualidade ética* (ZEFERINO; BOFF, 2015, p. 89-100); também *Religião e espaço público: história e pensamento de Edith Stein e sua relevância para a sociedade* (PERETTI; ZEFERINO, 2018, p. 107-121, esp. p. 114).

a influência recebida do pietismo, referente a “preocupação com a experiência cristã prática” (SANTANA FILHO, 2013, p. 60).

Toda a geração de Barth foi “grandemente influenciada pela teologia de Schleiermacher⁸⁷ e Ritschl”. Entende Santana Filho que “para esses autores, a teologia não poderia ser construída sobre argumentos filosóficos abstratos”. Eles queriam “encontrar uma base comum para a experiência religiosa que pudesse ser autoevidente tanto para quem crê como para o incrédulo”. Neste sentido, “Schleiermacher achava que tinha encontrado essa base ao afirmar que a essência da religião era o sentimento da dependência absoluta de Deus”. Aqui vale salientar que a ênfase de Schleiermacher está muito mais no sentimento do que naquilo de que se é dependente. Enquanto Barth estudava, praticamente “todos os grandes teólogos e professores [...] aceitavam os métodos da crítica radical”. E na esteira de um dos professores que mais influenciaram Barth, W. Herrmann, concordava-se “que a pesquisa histórica não pode nos confrontar com o Salvador Jesus Cristo, mas pode nos ajudar a encontrar o Jesus histórico que os cristãos afirmam ser seu Salvador”. Quanto a Ritschl, este “via um cristianismo mais ético. Sua ideia central era que o núcleo da mensagem cristã era a justiça moral que ele encontrava na pregação de Jesus sobre o Reino de Deus”. Não à toa que ao ser ordenado, “em 1908, na catedral de Berna, Barth tinha sua mente assentada sobre os pressupostos do liberalismo teológico do século XIX (SANTANA FILHO, 2013, p. 59).

Ao término de seus estudos universitários, durante um ano, trabalhou como editor assistente do jornal *Christliche Welt* (mundo cristão) de edição do liberal Martin Rade (WEBSTER, 2000, p. 3). Depois disso se tornou assistente da paróquia reformada suíço-alemã de Genebra (MONDIN, 2003, p. 37). Neste período estudou a *Institutio* de Calvino (WEBSTER, 2000, p. 3). Em 1911 se tornou pastor em Safenwil, já nesse período se envolveu com disputas sociais e políticas, sendo influenciado por escritos de pensadores cristãos socialistas como Kutter e Ragaz. Como pastor, Barth “se deparou pela primeira vez com problemas do dia a dia de uma comunidade que ia além de uma Igreja local. [...] Era preciso se envolver nas questões sociais e especialmente no movimento sindical (SANTANA FILHO, 2013, p. 79). Já em seu primeiro ano como pastor “começou a dar palestras para a associação de trabalhadores ainda em formação”. A vontade das pessoas era de que “a situação de trabalho mudasse contemplando os direitos individuais de cada homem e cada mulher da comunidade”.

⁸⁷ A abrangência e a importância da influência de Schleiermacher na teologia de Barth é tópico para o qual não temos espaço neste trabalho, mas que merece uma atenção à parte. Para tanto indicamos a reflexão do próprio Barth sobre Schleiermacher em sua renomada obra *A teologia protestante no século dezanove* (BARTH, 1959, p. 306-354).

O desafio do cotidiano foi levado ao púlpito onde “pregou vários sermões abordando a questão social”. Barth percebe que “as demandas socialistas eram uma parte importante da aplicação do Evangelho”. Contudo, “elas não poderiam ser aplicadas sem o Evangelho” (SANTANA FILHO, 2013, p. 80). Outro fato interessante foi sua filiação ao Partido Social-Democrático Suíço em 1915. “Aqui se encontra o Barth de esquerda, o teólogo que abriu caminho para o diálogo entre a teologia cristã e o pensamento socialista”. Por sua atuação em Safenwil, Barth “passou a ser conhecido como *o pastor vermelho*” (SANTANA FILHO, 2013, p. 100). Outro aspecto de sua pastoral, este já bastante posterior, é sua série de pregações junto ao presídio da Basileia⁸⁸, isto é, em Barth é possível identificar traços de uma atuação pública por meio de pastorais no âmbito trabalhista e carcerário. Assim, desde sua atuação pastoral seria possível vislumbrar desde já uma teologia pública com enfoque na cidadania, apesar de que a aplicação destes termos sempre deveria ser pensada com a ressalva dos anacronismos e de que o próprio Barth nunca se ocupou com uma gramática de teologia pública, apesar de escrever sobre aspectos públicos.

Kutter e Ragaz, na Suíça, influenciaram um socialismo cristão, que entendia o cristianismo de então como projeto falido e insípido diante das urgências da realidade, principalmente no que diz respeito às injustiças com os pobres e operários (SANTANA FILHO, 2013, p. 81-82). Neste espírito, Barth percebeu “que era preciso tornar o Evangelho relevante para a comunidade. Foi um tempo de forte angústia existencial”. Além disso, “reconhecia o valor intelectual da instrução que recebeu nas instituições onde havia estudado. No entanto, perguntava-se para que aquilo servia agora que se deparava com a realidade histórica da população empobrecida da sua paróquia”. Eduard Thurneysen, seu amigo, também passava por esta situação em Leutwil, ambos eram incomodados pela questão: “O que pregar no domingo pela manhã? Como tornar o Evangelho novamente relevante?”. Por isso, ambos se voltaram ao estudo da Bíblia (SANTANA FILHO, 2013, p. 83).

Neste meio tempo, mais precisamente com o advento da Primeira Guerra Mundial⁸⁹ e a partir de sua experiência pastoral, Karl Barth rompe com a teologia liberal. Em reação a seus professores escreve:

⁸⁸ Sobre essas pregações ver: *Deliverance to the Captives* (BARTH, 2010); *Call for God: New Sermons from Basel Prison* (BARTH, 2012).

⁸⁹ Sobre este tema, cabe a reflexão de Dorrien: “Então, fatalmente, em 1 de agosto de 1914, em nota pública escrita por Harnack, o Kaiser Guilherme II convocou a nação alemã para a guerra. [...] Nas primeiras semanas da guerra, ele [Barth] também reclamou amargamente com Martin Rade que seus anteriores professores estavam tentando sacralizar o esforço de guerra da nação como uma experiência religiosa. [...] Em três edições sucessivas da *Die Christliche Welt*, porém, ele [Rade] e outros teólogos alemães afirmaram que Deus era o ‘único possível

Pessoalmente, não posso esquecer aquele triste dia do início de agosto de 1914 no qual 93 intelectuais alemães afirmaram publicamente sua concordância com a política belicista do imperador Guilherme II e de seus conselheiros; profundamente assombrado, tive que constatar que, entre estes, constavam os nomes de todos os professores de teologia que até então eu respeitara e ouvira com confiança. E, como eles se haviam enganado em seu *ethos* de forma tão marcante, uma conclusão se me impunha; não podia mais segui-los em sua ética e em sua dogmática, em sua exegese da Bíblia e em seu modo de ensinar a história; resumindo, a partir daquele momento, a teologia do século XX, ao menos para mim, não podia mais ter nenhum futuro (BARTH apud GIBELLINI, 2012, p. 18).

Ainda teve sua crise com o liberalismo aprofundada pelas dificuldades da vida pastoral diante da urgência de uma pregação relevante⁹⁰. “Percebeu que a teologia nada significa se o teólogo não souber responder as questões vivas da comunidade onde tem que pregar” (SANTANA FILHO, 2013, p. 96). Desta forma, a teologia da crise surge também da crise pessoal de Barth diante das demandas da realidade em relação a sua formação na teologia liberal. Isto é, uma forma de *ethos* precisava ser superada em função de uma ética que se mostrasse mais adequada ao que Barth compreendia como as reais demandas da sociedade.

O retorno ao estudo bíblico, a presença no espaço público por meio do envolvimento com a classe operária, e a decepção com seus professores o levam a formulação de sua abordagem sobre Romanos. Em sua leitura bíblica, reencontra o aspecto da fé como precedente na prática teológica, combatendo “[...] o racionalismo, o humanismo e o liberalismo, que tinham invadido a teologia protestante no século XIX, e traz novamente à luz a unicidade e o paradoxo da fé bíblica”. Também contrapôs a “teologia liberal, que eliminara a infinita distância que separa o homem de Deus e a razão da revelação”. Neste sentido, “inspirando-se em Kierkegaard, reivindica a infinita diferença qualitativa ‘entre religião natural e Revelação, entre filosofia e Bíblia’”. Aqui já era possível identificar duas importantes características de Barth, a saber, “profunda inspiração bíblica e ilimitada abertura para todos os problemas do homem moderno” (MONDIN, 2003, p. 38). Como teólogo, Karl Barth foi profundo pensador das implicações filosóficas da teologia. Das implicações de suas abstrações teológicas resultaram concretos posicionamentos referentes à atuação ética da pessoa humana de fé cristã.

A ruptura de Barth com a ética, a dogmática e a exegese da teologia que o precedia é bastante notada em seu pensamento, sendo à Teologia Dialética que ele se dedica nesse

fundamento e autor’ do crescimento do entusiasmo da guerra que o povo alemão estava experimentando” (DORRIEN, 2000, p. 37).

⁹⁰ Crise assinalada por Tillich, ao falar do envolvimento existencial do teólogo com os temas da teologia (TILLICH, 2010, p. 49).

contexto. Deus, como totalmente Outro (Kierkegaard), é a crise que irrompe a experiência humana. A partir destas bases seu pensamento ético é sempre influenciado pela ideia de um Deus que se coloca de forma definitiva ao lado do ser humano na história. Cabe aqui a análise de Gutiérrez, quando compara os desdobramentos éticos das teologias de Barth e Bultmann. Para ele, pode parecer surpreendente que Karl Barth “é sensível à situação de exploração vivida por amplos setores da humanidade”. Justamente por ser “o teólogo da transcendência de Deus”. Em contrapartida Bultmann “ignora as questões procedentes do mundo de opressão criado precisamente pela pessoa moderna que constitui seu ponto de partida”. Para Gutiérrez aquele “que parte do ‘céu’ é sensível àqueles que vivem no inferno deste mundo; o que parte da ‘terra’ mostra-se pouco atento à situação de exploração sobre a qual ela está construída”. Segundo Gutiérrez, “um autêntico e profundo sentido de Deus não somente não se opõe a uma sensibilidade ao pobre e ao seu mundo social como também, em última instância só pode ser vivido na solidariedade com eles”. Ou seja, o “espiritual não se opõe ao social”. Para o teólogo peruano, “a verdadeira oposição está entre o individualismo burguês e o espiritual segundo a Bíblia” (GUTIÉRREZ, 1981, p. 327-328). Desta forma, a ética de Barth é extremamente marcada por questionamentos éticos justamente por pensar o ser humano à luz do Deus triúno, compreendido como totalmente homem por meio de Jesus Cristo.

Em seu estudo de Romanos, portanto, imerso no estudo de Paulo e Kierkegaard, “afirma que não queria perder de vista em nenhum momento a diferença qualitativa que existe entre Deus e o homem”. Contudo, compreende que o tema da Bíblia é a divindade de Deus, e que este se aproxima do homem (SANTANA FILHO, 2013, p. 96-97). Ao revisar seu trabalho teológico, Barth percebe que a afirmação da divindade de Deus não requer a negação do ser humano. “A afirmação de que Deus é tudo e o ser humano, nada, era uma invenção teológica. [...] Por outro lado, essa afirmação – a transcendência absoluta – era uma forma de se combater a justificação da autonomia do ser humano pregada pelo liberalismo” (SANTANA FILHO, 2013, p. 98). Enfim, Barth compreende que “a divindade de Deus, corretamente entendida, inclui sua humanidade. [...] Uma divindade que não nos leva a encontrar a humanidade seria uma falsa divindade” (BARTH apud SANTANA FILHO, 2013, p. 99). No entanto esta solução mais humana na teologia de Barth não é tão evidente no período da teologia dialética, mais tarde, porém, em *A humanidade de Deus* apresenta um Deus que só pode ser conhecido por meio da humanidade (BARTH, 2006, p. 389-405).

O comentário de Barth à carta aos Romanos foi publicada em 1919, trazendo-lhe fama instantânea e um convite para lecionar em Göttingen. Nesta obra, “o método histórico-crítico – dizia-se no prefácio ao comentário – tem apenas a função de preparar para a compreensão da

coisa, da qual se trata na Bíblia”, o que realmente importa é “penetrar, por meio do elemento histórico, no espírito da Bíblia. Em resumo, tentava-se uma leitura não erudita, mas capaz de atualizar o texto paulino”. Neste período, apesar das reações positivas e negativas, “o autor, com algumas conferências muito bem-sucedidas [...] tornava-se ‘uma potência capaz de desconcertar a opinião pública tanto da Igreja como da teologia além’ (George Merz)” (GIBELLINI, 2012, p. 20).

A segunda edição de 1922 “é uma reelaboração completa da primeira obra, da qual – afirma Barth no segundo prefácio – ‘não restou pedra sobre pedra’”. A obra de 1922 “é considerada o texto mais representativo da teologia dialética”. É importante ressaltar que “o corte dialético só aparece na *Epístola aos Romanos* de 1922”, nesta obra “o Reino de Deus não é mais a força que move o mundo (como Barth ainda se exprimira na primeira edição), e sim o totalmente Outro” (GIBELLINI, 2012, p. 20).

Para Gibellini, “o Deus da *Epístola aos Romanos* é o *Deus absconditus*, o totalmente Outro (*das ganz Andere*), conceito que Barth extrai de Rudolf Otto, inserindo-o, porém, não em um contexto fenomenológico, e sim teológico⁹¹”. É mister deste período a ênfase de que “nenhum caminho vai do homem a Deus: nem a via da experiência religiosa (Schleiermacher), nem a da história (Troeltsch), e tampouco uma via metafísica; o único caminho praticável vai de Deus ao homem e se chama Jesus Cristo”. Assim, “a história da salvação não é uma história *ao lado* da história do homem, ou dentro da história do homem, e sim a crise (*Krisis*) incessante de toda história. A história do homem, que é história de pecado e de morte, está sob o juízo de Deus”, que é “superado no *sim* que Deus pronuncia em Jesus Cristo” (GIBELLINI, 2012, p. 21). Nesta direção corrobora Collange: “ora a palavra assim pronunciada em Jesus Cristo sobre a humanidade não é outra senão o ‘sim’ indefectível, que supera todos os ‘nãos’ que, contudo, como por essência, a natureza e o pecado dos homens suscitam” (COLLANGE, 2004, p. 243). É neste sentido que “a teologia dialética apresenta-se também como a teologia da crise, porque o investimento e a subversão que realiza a revelação põem em ‘crise’ (etimologicamente, ‘em juízo’) permanente a humanidade dos humanos” (COLLANGE, 2004, p. 244). Estes elementos, contudo, permanecem no decorrer de sua teologia. Isto é, a soberania de Deus trífuno expressa na cristologia compõe o núcleo de toda sua elaboração. Esta crise humana, profundamente existencial, marca um primeiro momento de sua teologia, adiante, porém, cada vez mais a

⁹¹ Exercício que já demonstra sua propensão ao método da analogia em que costuma “sequestrar” conceitos de determinados contextos e ressignificá-los à luz da teologia.

soberania de Deus ganha espaço. Mesmo o aspecto da humanidade enquanto meio para o conhecimento deste Deus, só é reconhecida em via cristológica.

Em consonância, e ainda sobre a influência de Kierkegaard na teologia de Barth, vale dizer que o pensador dinamarquês “buscava uma ortodoxia comprometida com a vida e uma verdade que pudesse ser continuamente renovada para a prática eclesial”. Era categórico ao rejeitar “todas as tentativas de se difundir a fé cristã por meio de argumentos racionais ou evidências históricas”. Quanto a dialética, ela “surge ao se estabelecer a diferença qualitativa entre Deus e o homem”. Por isso, “a linguagem teológica deve formular seus argumentos por meio de paradoxos”. Estas influências são bastante claras especificamente na segunda edição de Barth sobre Romanos. Porém, com o tempo esta influência diminui, e na *Dogmática eclesial* quase não aparece (SANTANA FILHO, 2013, p. 71-72).

Em 1921, Barth foi nomeado professor honorário de teologia reformada em Göttingen. No entanto, não possuía nenhum exemplar, nem nunca havia lido os documentos confessionais reformados. Mesmo assim, iniciou a carreira letiva que jamais abandonaria. Lecionou e palestrou por toda a Alemanha por meio de viagens e preleções resultantes do interesse acadêmico da época pela teologia que desenvolvia conhecida como Teologia Dialética. Esta teologia lhe proporcionou alianças com outros teólogos como Bultmann, Brunner e Gogarten. Estes utilizavam a revista fundada por Thurneysen, Gogarten e Barth em 1922, “*Zwischen den Zeiten*” (Entre os Tempos), como carro chefe de suas elaborações teológicas (MONDIN, 2003, p. 39; WEBSTER, 2000a, p. 4).

De 1925 a 1929 foi professor de Dogmática e Teologia de Novo Testamento em Münster onde sua linha teológica tomou cada vez mais forma. Além disso, aproximou-se da teologia católica, principalmente pelo contato com Erich Przywara. *Die Christliche Dogmatik* (A Dogmática Cristã) começou a ser publicada em 1927, nesta obra, assim como em *Der Römerbrief* (A Epístola dos Romanos), utilizou-se da linguagem existencialista de Kierkegaard. Porém, mesmo não subordinando a revelação ao existencialismo como Bultmann fizera, percebeu que a Palavra de Deus acabou se condicionando demasiadamente à antropologia existencialista. Por isso, em 1932, reiniciou o seu projeto dogmático com *Die Kirchliche Dogmatik* (A Dogmática Eclesial - KD) (MONDIN, 2003, p. 39; WEBSTER, 2000, p. 4).

Os teólogos que juntamente com Barth levaram o projeto da dialética adiante foram decisivos para o curso da teologia no final do primeiro quarto do século vinte. Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann, Eduard Thurneysen e a revista *Zwischen den Zeiten* foram os grandes promotores desta nova frente teológica, tendo Barth como seu principal expoente. A característica mais marcante da teologia dialética – de acordo com Gibellini

fundamentado na análise de Pannenberg – “consiste em enfatizar muito a transcendência de Deus em relação ao mundo e ao homem e a soberania de sua revelação”. Aspecto desdobrado em dois pontos: “a) a revelação tem estrutura dialética, na medida em que mantém unidos elementos que se excluem reciprocamente [...]”; b) conseqüentemente, os enunciados teológicos também devem observar uma metodologia dialética, quer dizer, exprimir posição e negação, o sim e o não, corrigindo o sim mediante o não e o não mediante o sim”. Desta forma, a teologia dialética que conjuga diferenças. “É uma teologia que nasce em um tempo de crise, mais precisamente entre tempos de crise, mas – esteja ou não marcada pela crise daqueles anos – não é daí que lhe advém a denominação de teologia *da crise*, e sim por conceber Deus como juízo, como crise de todo o humano” (GIBELLINI, 2012, p. 23). Compreendia-se que “a revelação de Deus era a *resposta* à questão da existência. E isso logo abriria caminho para a questão antropológica”. Na análise antropológica de Gogarten, nas obras “*Creio no Deus trino* (1926)⁹² e sobretudo no artigo programático ‘O problema de uma antropologia teológica’ (1929): ele concorda com Barth ao considerar que o tema da teologia é a palavra de Deus”. Entretanto, esta “palavra de Deus é endereçada ao homem, e daí nasce, para a teologia moderna, a tarefa de uma antropologia teológica”. Justamente este tema, para Gibellini, foi o principal motivo da separação do grupo dos teólogos dialéticos, sendo que compreendia que apenas ele não havia se afastado do espaço inicial de crítica radical ao liberalismo (GIBELLINI, 2012, p. 24-25).

O trabalho desenvolvido por Barth em sua Dogmática gerou alguns atritos com pessoas próximas a ele como Bultmann que o acusara de recair em um árido escolasticismo. Nesse período, Barth acusou alguns de seus outrora associados de estarem grudados nos destroços do liberalismo, fosse pela antropologia, apologética ou existencialismo (linhas de pensamento que configuravam os pontos de partida de intelectuais da época). Estes teólogos rumaram para diferentes caminhos e o grupo teológico do qual Barth fazia parte se dissolveu no final dos anos 20. Mesmo assim, a revista *Zwischen den Zeiten* sobreviveu até 1933 (WEBSTER, 2000a, p. 5).

Em 1931, conclui sua pesquisa acerca da obra de Santo Anselmo, o *Fides Quaerens Intellectum*. Onde compreendeu que a tarefa da teologia “não é tanto acentuar a distância entre homem e Deus, mas muito mais penetrar no significado do conhecimento de Deus que é colocado à disposição do homem na Revelação”. Nesta problemática percebeu que a *analogia*

⁹² Texto que foi objeto de crítica de Barth, em *O primeiro mandamento como axioma teológico* (BARTH, 2006, p. 137).

fidei (analogia da fé) seria o único método que o permitiria falar da Palavra de Deus. A *analogia fidei*, a saber, é a analogia que “[...] parte da fé ao invés da razão, ou seja, que parte do alto ao invés de partir de baixo”. A *analogia fidei* o conduziu “a abandonar o projeto da *Dogmatica Cristiana* e substituí-lo pelo da *Dogmatica Ecclesiastica*”. Na KD, “[...] elabora uma interpretação sistemática de todos os aspectos da Revelação, utilizando-se do método da *analogia fidei*”. E foi esta obra monumental, maior do que a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, que “absorveu a maior parte do tempo de nosso teólogo de 1930 em diante” (MONDIN, 2003, p. 39-40). Ainda sobre sua análise do *Proslogion*, afirma:

Nesses anos⁹³ tive que me livrar dos últimos resquícios de uma fundamentação e explicação filosóficas respectivamente antropológicas [...] da doutrina cristã. A rigor o documento dessa despedida não é porventura o mui lido opúsculo “*Nein!*” contra Brunner, de 1934, mas sim o livro publicado em 1931, sobre a prova de Deus de Anselmo de Cantuária, que, dentre todos os meus livros, penso que foi o que com maior amor escrevi e que decerto nem foi lido na América, e mesmo na Europa, é o menos lido de todos os meus livros. Em termos positivos a novidade foi esta: Nesses anos tive que aprender que a doutrina cristã precisa ser exclusivamente e de forma consequente, em todos os seus enunciados, direta ou indiretamente, doutrina de Jesus Cristo como da palavra viva de Deus dita a nós, se é que ela deve fazer jus ao nome que tem bem como edificar a igreja cristã no mundo tal qual ela pretende ser edificada como igreja cristã. Olhando em retrospecto para os meus estágios anteriores, fico me perguntando como foi possível que não aprendi nem disse isso já muito antes (BARTH, 2006, p. 410).

Aqui também se percebe a conexão intrínseca entre teologia e ética. Uma vez que o ser da igreja e do cristão não pode ser separado de sua ação. Ademais, aqui estabelece sua fundamentação teológica, a saber, Jesus Cristo. A chave da precedência da fé é notadamente cristológica, é a partir deste viés que construirá toda sua *Dogmática*.

Ainda sobre os teólogos dialéticos cabe dizer que intensos debates foram nutridos por seu afastamento intelectual. “Brunner opõe a Barth seis teses, em *Natureza e graça* (1934), em que defende o conceito de teologia natural. Barth responde com um firme opúsculo com o título bastante sucinto: *Não!* (1934)”⁹⁴. Mais tarde, “na segunda edição de *Natureza e graça* (1935), Brunner abandonará o conceito de teologia natural, substituindo-o pelo conceito mais brando de revelação na criação (*Schöpfungsoffenbarung*)”. Já Gogarten “acerta as contas com Barth com o livro *Juízo e dúvida* (1937)”. Este período é importante “para os cristãos na Alemanha: neles nasce a Igreja que testemunha, que organiza a resistência da Igreja evangélica ao nacional-

⁹³ Final dos anos 20 e início dos anos 30.

⁹⁴ Sobre esta discussão ver: *A revelação exclusiva em Jesus Cristo numa realidade religiosa pluralista* (WESTPHAL, 1996, p. 115-141).

socialismo”, trata-se da *Igreja Confessante (Bekennende Kirche)* que “em fevereiro de 1936, [...] realiza seu último sínodo. Outra guerra já bate a porta” (GIBELLINI, 2012, p. 25).

Com o desenvolvimento do nazismo, o início dos anos 30 foi de grande ocupação político-ecclesial. Barth se opôs ao nacional-socialismo e à *Igreja Evangélica da Nação Alemã* que apoiava Hitler. Neste período, em 1933, novamente com Thurneysen, criou a revista *Theologische Existenz Heute* (Existência Teológica Hoje). Este periódico “transformou-se logo no instrumento em que o autêntico protestantismo, que agora toma o nome da Igreja Confessante, expunha a própria doutrina e recebia o alimento de que necessitava”. Esta resistência evangélica e corajosa à corrupção nazista dos direitos humanos e da teologia cristã teve como sustentadores Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer e Martin Niemoeller. Em 31 de maio de 1934, “Barth e Niemoeller redigiram o documento decisivo, que na história da Igreja seria recordado com o nome de ‘Confissão de Barmen’”. Nesta declaração Jesus Cristo é reconhecido como a única Palavra de Deus e o único a quem se deve confiar e obedecer. Assim, rejeitava-se qualquer outra pessoa como revelação de Deus (MONDIN, 2003, p. 41-42)⁹⁵. Tal posicionamento, neste período, significava dizer não a Adolf Hitler, reconhecido como um messias pelos *Deutsche Christen* (cristãos alemães), este *não* significava entrar em uma zona de risco, dentro da qual a vida poderia ser perdida, implicação sofrida por Bonhoeffer. Com efeito, em seu método dialético, entre sim e não, cabia sempre dizer o que se nega para então se afirmar algo. Assim como diz não à teologia natural de Brunner para afirmar sua *analogia fidei*, também diz não ao messianismo nazista para afirmar a soberania de Deus, isto é, *a priori*, sua negação do nazismo é antes epistemológica do que ética. Apesar disso, é levado a agir de forma concreta, a ponto de convocar os soldados tchecoslováquios a se oporem a invasão nazista, compreendendo que tal ato de resistência era não só pelas pessoas da nação como também pela própria igreja e por Jesus Cristo (MASSMANN, 2015, p. xvi).

A liderança de Karl Barth dentro da Igreja Alemã foi logo boicotada, sendo destituído de seu cargo como professor tendo que retornar para a Suíça em 1935. Sua reação ao nazismo se dá em um ambiente em que teólogos e igrejas se posicionam ao lado da política de guerra. Apesar de ser uma citação longa, enriquece o presente trabalho o que Barth escreve sobre o período:

⁹⁵ Sobre a Declaração de Barmen ver: *Karl Barth: teólogo da liberdade* (CORNU, 1971); *Confessional Theology? A Critical Analysis of the Theology of Karl Barth and its significance for the Belhar Confession* (TSHAKA, 2010).

Entre aquela época e hoje⁹⁶ deu-se, aí sim, uma considerável mudança na minha atitude e atuação: não no que tange o sentido e a orientação das minhas intuições, mas no que se refere à sua *aplicação*. E essa mudança eu devo ao *Führer!* – Que acontecera? Houve primeiro – e isto é preciso ter em vista durante toda essa história – uma gigantesca revelação da mentira e brutalidade humanas de um lado, e da burrice e medo humanos do outro. Aconteceu então que, a igreja alemã, da qual eu fazia parte como membro e professor, no verão de 1933, em vista do sucesso do nacional-socialismo e sob o poder sugestivo de suas ideias, ficou no perigo, no que tange à sua doutrina e ordem, de cair numa nova heresia que consistia numa estranha mistura de cristianismo e germanismo, ou seja, sob o domínio dos chamados “*Deutsche Christen*”. Ocorreu ainda que vi os representantes das outras escolas e orientações teológica na Alemanha (liberais, pietistas, confessionais, bíblicistas), os quais antes, contrastando comigo, haviam dado grande peso à ética, santificação, vida cristã, decisão prática, etc. – vi-os em parte apoiando abertamente aquela heresia, e outros, assumindo uma posição surpreendentemente neutra e tolerante frente a ela. Ocorreu ainda que, visto tantos ficarem apoiando e ninguém protestando seriamente, não tinha cabimento eu ficar calado, mas tive que levantar a voz para clamar à igreja em perigo aquilo que era necessário. [...] Afinal, naquele primeiro caderno da “*Theologische Existenz heute*”, de junho de 1933, nada de novo eu tinha para dizer: que além de Deus, não podemos ter outros deuses, que o Espírito Santo da Escritura já basta para conduzir a Igreja a toda a verdade, que a graça de Jesus Cristo é suficiente para o perdão dos nossos pecados e para ordenar nossa vida. Só que de repente tive que dizê-lo numa situação em que justo isto não podia mais ter o caráter de uma teoria acadêmica, mas sim, sem que o quisesse ou nisso a transformasse, precisava de um caráter de conclamação, de desafio, de uma divisa de luta, de uma confissão. Não fui eu que mudei; o que mudou tremendamente foi o espaço e a ressonância do ambiente no qual eu precisava falar. Neste novo espaço, a repetição consequente daquela doutrina, precisamente em seu aprofundamento simultaneamente efetivado, de *per si* virou *práxis*, decisão, ação (BARTH, 2006, p. 412).

Como se vê, em Barth, a teologia se impõe como ética uma vez confrontada com a realidade vivida. Sua suspeita em relação às formulações éticas que ou se calaram ou apoiaram o nazismo também serve de aviso para as presentes formulações sobre ética e teologia pública que não se posicionam de forma coerente diante dos abusos perpetrados por pessoas, grupos, instituições, governos, autoridades, etc. Há, na teologia de Barth, um clamor por coerência. Seu projeto de teologia eclesial e evangélica prontamente clareia seu local de fala, e busca considerar seriamente as implicações de sua fé traduzida em teologia. Nesta direção, a precedência da fé e da tradição bíblica assumidas por ele, servem como crivo de leitura da realidade. Contudo, na medida em que justamente estas balizas críticas se tornam enrijecidas, podem encobrir autoritarismos, e se correm o risco de estarem alheias às vivências concretas das pessoas, ao que um contínuo processo de re-pensamento teológico se faz necessário.

Em seu retorno a Suíça para lecionar na universidade da Basileia deu início a uma produção textual intensa. Sua tarefa principal neste período foi a *Kirchliche Dogmatik*. Segundo Webster, Barth se viu retrabalhando as bases bíblicas e históricas para a dogmática, além de

⁹⁶ Barth se refere as mudanças em seu pensamento no período entre 1928-1938.

reconstruir e inaugurar alguns aspectos da doutrina reformada. Infelizmente, Karl Barth, faleceu antes de completar a sua obra magna. No entanto, por mais que Barth tenha se dedicado à Dogmática, isto não fez com que ele deixasse todo o resto de lado. Constantemente palestrou, pregou, foi um líder do movimento ecumênico no fim dos anos 40, orientou vários estudantes que escreveram suas teses sob suas diretrizes. E claro, se envolveu em assuntos políticos, exemplo disso foi seu posicionamento contra o anti-comunismo europeu e americano (WEBSTER, 2000, p. 6-7). Ainda neste contexto, cabe perceber que sua origem suíça lhe permitiu opor-se a Hitler e permanecer vivo. Além de ter herdado de lá seu “apego à democracia, uma tendência ao conservadorismo, à desconfiança em relação aos blocos políticos, [e] uma propensão para a neutralidade (entre Rússia e Estados Unidos)” (MONDIN, 2003, p. 36).

Após a sua aposentadoria em 1962, Barth realizou um tour de palestras nos Estados Unidos e manteve uma agenda cheia com produção textual, palestras e aulas informais até quando sua saúde permitiu. Em 1966 viajou para Roma para conversar com os envolvidos no Concílio Vaticano II e preparou um último fragmento de sua dogmática (MONDIN, 2003, p. 42-43). Segundo Webster, seus últimos anos foram escurecidos por “vexações, ansiedade, cansaço, humilhação e melancolia, especialmente em vista das restrições a ele impostas pela velhice”. Faleceu em 10 de dezembro de 1968 (WEBSTER, 2000a, p. 7-8).

De acordo com Webster, há uma impaciente e multifacetada personalidade por trás dos escritos de Barth. No entanto, isso não quer dizer que exista uma autobiografia decodificada em sua teologia⁹⁷. O que realmente existe é um grande grau de pessoalidade depositada em sua obra, “justamente por que seu pensamento e seus textos eram quem ele era” (WEBSTER, 2000a, p. 9).

4.1.3 Considerações sintéticas

Por meio da apresentação de breves dados biográficos; da relação de Barth com a teologia de seu tempo; além da apresentação de aspectos importantes de seu desenvolvimento teológico; buscou-se demonstrar que o estudo de Barth é pertinente na atualidade,

⁹⁷ Mais detalhes sobre a teologia de Karl Barth ver: *Theology* (SCHWÖBEL, 2000, p. 17-36). Além, do excelente texto do último discípulo de Barth, Eberhard Busch – *The Great Passion: An introduction to Karl Barth's Theology* (BUSCH, 2004). Sobre a vida de Barth referenciamos as seguintes obras para aprofundamento: *Karl Barth: teólogo da liberdade* (CORNU, 1971); *Karl Barth: his life from letters and autobiographical texts* (BUSCH, 2005).

especialmente em virtude da profunda relação que vida e teologia se inter-relacionam em suas produções. Neste sentido, sua atuação pública é decisiva, sendo referência da Igreja Confessante, além de sua pastoral engajada em meios operários, ou ainda seu envolvimento com uma pastoral carcerária. Dito de outra forma, a ética ocupa espaço privilegiado em seu pensamento, o que é corroborado, em especial, na sua KD, onde dedica capítulos conclusivos de seus volumes ao tema. Desta forma, percebe-se uma possível relevância do pensamento barthiano ao tratar de tema transversal às formulações teológicas que se compreendem em relação com o espaço público.

Da presente análise é possível depreender que a fundamentação do pensamento teológico de Karl Barth e, em consequência, de sua elaboração ética é cristológica. Este acento é constante em sua teologia, seja na *Epístola aos Romanos*, seja no seu desenvolvimento dentro da teologia dialética ou mais tarde a partir da analogia da fé.

No entanto, há nuances que devem ser destacadas em seu desenvolvimento cristológico. Parece fugir a Barth, num primeiro momento, a ideia de que também toda aproximação do mistério, mesmo que Revelado, é contingente. Não há um *de lá para cá*, como propõe Barth, sem mediação. Além disso, o Cristo de Barth é um Cristo que deve ser compreendido trinitariamente, e enquanto chave de leitura para a própria trindade. É possível dizer que Jesus Cristo, enquanto *totalmente Outro* (como trabalhado em *Der Römerbrief*), passa por um processo de humanização no desenvolvimento do pensamento do teólogo de Basileia, como destaca Collange, sem jamais deixar de ser o *totalmente Outro*. O Jesus de Barth deve ser compreendido como o *totalmente aqui* na mesma intensidade que é o *totalmente Outro*. O que é confirmado pela ênfase posterior de Barth na *humanidade de Deus*. Contudo, Barth arrisca passar muito rapidamente do Jesus de Nazaré para o Cristo da fé diluindo o primeiro no segundo – apesar de não compreender em momento algum um Jesus assárquico (sem *sarx*), como aponta Waldrop (1984, p. 106-128). Nesta direção, compreende-se que a teologia latino-americana, ao mesmo tempo que possui em Barth um adequado interlocutor para questões relacionadas à ética, política, sociedade e espaço público, também se apresenta como uma teologia que pode enriquecer significativamente o sistema barthiano, na medida em que não só reconhece um *logos ensarkos* (verbo encarnado), mas dá nome e reconhece o sofrimento *ensarkos*, buscando e promovendo processos de libertação.

Em suma, há intuições significativas na teologia de Barth. Sua ênfase cristológica permite um desenvolvimento teológico à luz da experiência de Deus em Jesus de Nazaré; a compreensão da ética como tarefa da teologia é apropriada para um desenvolvimento contextual que requer uma constante atualização diante dos desafios sempre novos que se apresentam; a

analogia da fé, se compreendida como uma forma de mediação da experiência humana em linguagem, apresenta-se como uma chave de leitura não absolutista, mas cônica das limitações humanas para o desenvolvimento teórico acerca do mistério; a humanidade de Deus, sem negligenciar a experiência humana além da humanidade de Jesus, torna-se uma forma de compreender um Deus que não se coloca apenas ao lado da humanidade, mas encarna na história humana tornando-se humano⁹⁸; a teologia dialética, lida não somente como a crise do humano diante de Deus, mas como a crise do humano diante do próprio humano, em suas ambiguidades e limitações, pode ser uma leitura antropológica adequada às demandas da atualidade. Enfim, a abordagem latino-americana das intuições libertadoras de Barth, pode ser uma forma adequada para se pensar a teologia no espaço público.

Em especial, na medida em que Barth compreende que toda teologia é também ética, ou ainda, que a doutrina cristã de Deus não é outra coisa senão ética teológica (BARTH, 1983, p. 515), este tema recebe um local fundamental no coração de qualquer desenvolvimento teológico. À luz dos contextos a partir dos quais Barth desenvolve suas elaborações teóricas, a teologia hodierna pode buscar interpretar quais as intuições libertadoras que levaram o teólogo de Basileia a elas, bem como desenvolver um processo de análise daquelas que correspondem às demandas atuais. Neste sentido, também a partir de sua ética, o pensamento de Barth pode se tornar uma interlocução salutar à *existência teológica hoje*.

4.2 ESTUDOS SOBRE KARL BARTH E TEOLOGIA PÚBLICA

Ao olhar da atualidade para o período de Barth, é possível entendê-lo como um teólogo público ou teólogo político, tanto por sua elaboração teológica quanto por sua atuação pública. Desta forma, entende-se que a vida e a teologia de Karl Barth servem de impulso para se pensar a teologia pública. Caminho anteriormente elaborado por Ronald Thiemann (1991), Allain Weaver (1998), Arne Rasmusson (2005), Martin Laubscher (2007), Senokoane e Kritzinger (2007), além de Alexander Massmann (2011; 2015)⁹⁹.

Rasmusson se ocupa do pensamento de Barth à luz de seu contexto histórico, em específico sua reação ao que chama de teologia de guerra alemã como uma teologia pública (4.2.1). Thiemann, também considerando aspectos históricos, parte do pensamento de Barth

⁹⁸ Sobre este tema cabe citar a obra de P. D. Jones, na qual destaca a humanidade de Jesus como espaço de resposta apropriada a Deus. Ver: *The Humanity of Christ: Christology in Karl Barth's Church Dogmatics* (JONES, 2008).

⁹⁹ Além destes, no contexto nacional, há as contribuições pensadas no âmbito da presente pesquisa, em especial o texto que trata de contribuições da teologia barthiana a teologia da cidadania (ZEFERINO; BOFF, 2017).

para opor movimentos teológicos que conjugam em pé de igualdade fé cristã e racionalidade moderna (4.2.2). Weaver propõe uma teologia pública que, simultaneamente, possa dar um testemunho missionário a não cristãos e esteja aberta para receber de não cristãos um testemunho acerca do que entende como *parábolas do reino* (4.2.3). O texto de Laubscher trata da relevância de Barth enquanto teólogo público para o processo de redemocratização pós-Apartheid na África do Sul (4.2.4), intento também realizado por Senokoane e Kritzinger (4.2.5). Alexander Massmann, alocado no âmbito das discussões sobre ética barthiana, com ênfase no aspecto da *precedência do evangelho* conjuga ética e atuação política (4.2.6). Após a análise destes textos elabora-se uma breve síntese acerca do estado das pesquisas sobre Karl Barth e teologia pública (4.2.7).

4.2.1 A teologia de guerra alemã como teologia pública: a contribuição de Rasmusson

O teólogo sistemático sueco, Arne Rasmusson, trata do pensamento de Karl Barth em relação com os movimentos teológicos do início do século XX. Ao comentar acerca da impressão gerada em Barth dos eventos de 1914, em especial que teólogos tenham apoiado a política belicista germânica, Rasmusson destaca que “[...] se alguém ler o que ele [Barth] escreveu naquele tempo, se perceberá que o que ele achou mais ultrajante foi a forma como teólogos usaram Deus para suportar a política de guerra”¹⁰⁰ (RASMUSSON, 2005, p. 512).

Rasmusson destaca a atuação de Troeltsch neste contexto, chegando a enxergar o exército alemão como ferramenta de Deus na história, afora o nacionalismo suportado com princípios de fé além da ideia da nação alemã compreendida como encarnação do Espírito na história (RASMUSSON, 2005, p. 512).

Junta-se a isso também o apoio de Martin Rade, por meio da ideia de religião como experiência humana, a uma *teologia germânica* veiculada por meio do periódico chefe do liberalismo protestante de então, *Die Christliche Welt*. Compreende Rasmusson, portanto, que é a este tipo de liberalismo que Barth se oporia e procuraria desenvolver uma alternativa (RASMUSSON, 2005, p. 513). Também o apoio à teologia de guerra alemã de Adolf von Harnack, mas principalmente o de Wilhelm Hermann tiveram grande impacto em Barth (RASMUSSON, 2005, p. 514). Sendo que Hermann e Troeltsch, de acordo com Rasmusson, seriam os representantes das principais teologias do período.

¹⁰⁰ “[...] if one reads what he wrote at the time, one finds that what he found most outrageous was the way theologians used God in support of the war policy”.

Troeltsch identificava o nacionalismo como princípio para a ética, apesar de reconhecer que isso seria contraditório com a ética cristã, mas, assim como a guerra, esse princípio deveria ser aceito desde a noção de nação-estado assumida. O que, de certa forma, é corroborado por Hermann que afirma uma certa precedência da moral estatal em relação a outras moralidades. Com isso, gerou-se um quadro teológico em que a tradição cristã pouco tinha a dizer às questões públicas. Em Hermann, na tensão entre cristianismo e nacionalismo o segundo era precedente. “O evangelho original não tem nada a ver com o mundo da política, ele é sobre Deus e a alma e sobre um reino escatológico”¹⁰¹. Desta forma, “ao invés do reino veio a igreja e seu compromisso com a realidade mundial. Na modernidade, este compromisso é uma coisa do passado e cristianismo se tornou um aspecto da vida íntima pessoal”¹⁰² (RASMUSSEN, 2005, p. 516).

Rasmusson destaca que Troeltsch e Herrmann partilharam de um período de grande prestígio a teólogos. Em suas palavras:

Ademais, teólogos como Hermann e Troeltsch foram responsáveis por este estado das coisas enquanto fortemente suportaram e desenvolveram estas visões e trabalharam contra qualquer forma de igreja e teologia que poderia ser uma fonte de oposição. Teólogos, neste período, desempenharam um importante papel na discussão pública. Faziam o tipo de teologia pública de influência que hoje sonham os teólogos¹⁰³ (RASMUSSEN, 2005, p. 517).

Diante deste contexto, afirma Rasmusson que foi a “esta legitimação teológica desta cultura que Barth reagiu tão fortemente”¹⁰⁴. Assim, “a teologia de Barth depois de 1914 é sua tentativa de compreender-se fora desta desastrosa compreensão de cristianismo”¹⁰⁵ (RASMUSSEN, 2005, p. 517).

Em última análise, para Rasmusson, a principal diferença entre Barth e teólogos como Troeltsch e Herrmann são seus pontos de partida para compreender a realidade, enquanto o primeiro pensa a realidade a partir da cristologia, os outros a pensam em chave política (RASMUSSEN, 2005, p. 521). Em sua conclusão Rasmusson afirma:

¹⁰¹ “The original Gospel has nothing to do with the world of politics; it is about God and the soul and the coming of an eschatological kingdom”.

¹⁰² “Instead of the kingdom came the church and its compromise with the worldly reality. In modernity this compromise is a thing of the past and Christianity has withdrawn to the inner personal life”.

¹⁰³ “Moreover, theologians such as Herrmann and Troeltsch were very much responsible for this state of affairs as they themselves strongly supported and further developed these views and worked against any form of church and theology that might have been a source of opposition. Theologians at this time did play an important role in the public discussion. They were doing the sort of influential public theology that theologians today often dream of”.

¹⁰⁴ “It was this theological legitimation of this culture Barth so strongly reacted against”.

¹⁰⁵ “Barth’s theology after 1914 is his attempt to think himself out of this disastrous conception of Christianity”.

Este debate acerca da natureza da teologia e da teologia pública continua hoje. A maioria das autodenominadas teologias públicas, inclusive algumas barthianas, continuam de alguma forma a teologia representada por Troeltsch, Herrmann e Rade. O ponto de partida implícito ou explícito para eles é uma dada imaginação sócio-cultural, uma narrativa assumida que define a natureza das realidades social e política e providencia descrições e possíveis soluções a problemas. Teologia pública se torna um projeto de mediação, mediando teologia cristã e esta imaginação sócio-cultural (geralmente descrita apenas como “realidade”). Quando se questiona como a teologia pode contribuir na discussão política e social esta imaginação sócio-cultural é assumida. A responsabilidade é vista como ser responsável pela realidade assim descrita¹⁰⁶ (RASMUSSEN, 2005, p. 521).

Por fim, Rasmusson compreende que talvez a resposta barthiana não seja decisiva, mas certamente ajudou a pensar a questão. Contudo, para ele, não são os assim chamados teólogos públicos que auxiliam no processo de leitura da atual realidade, “[...] mas pessoas que, da forma mais ampla possível, começam por uma teologia trinitária eclesialmente baseada [...] que Barth auxiliou a renovar”¹⁰⁷ (RASMUSSEN, 2005, p. 522).

Certamente a contribuição de Rasmusson ajuda a compreender melhor as razões do radical cristocentrismo barthiano, mas isto não quer dizer que a alternativa encontrada por Barth a tensão entre teologia e espaço público seja a única possível, como o próprio Rasmusson reconhece. A via eclesial proposta por ele tampouco parece ser a única via possível. O liberalismo protestante que reduziu a fé cristã a dado privado, contudo, também se mostra inadequada aqui. Menos adequada ainda é uma teologia de caráter belicista que legitima o que quer que seja a partir de uma narrativa como o nacionalismo. Entretanto, assumir o espaço público na fala teológica, sem necessariamente ter que apelar a uma adesão de fé, como a proposta cristocêntrica barthiana, pode ser desenvolvida por outras vias. Os elementos cristocêntricos e trinitários assumidos por Barth podem ser traduzidos em linguagem pública, na medida em que sirvam de base para um pensamento teológica e uma ética que não fique totalmente refém de determinadas narrativas oriundas do espaço público, sejam elas o

¹⁰⁶ “This debate on the nature of theology and public theology continues today. Most self-described public theology, and that includes even some Barthians, continues in some form the type of theology represented by Troeltsch, Herrmann, and Rade. The explicit or implicit starting-point for them is a given socio-cultural imagination, an enacted narrative, that defines the nature of social and political reality, provides problem descriptions and possible ‘solutions’. Public theology becomes a mediating project, mediating between Christian theology and this socio-cultural imagination (often described simply as ‘reality’). When one asks about how theology might contribute to social and political discussion this socio-cultural imagination is assumed. Responsibility is seen as being responsible to reality so described”.

¹⁰⁷ “[...] but by people who in the most broad sense possible start with the sort of ecclesially based Trinitarian theology [...] Barth helped to renew”.

nacionalismo, fascismo, marxismo etc. Compreende-se, na presente pesquisa, que as tradições religiosas podem auxiliar a pensar a realidade atual no horizonte do bem comum.

4.2.2 A relação entre teologia e cultura: a contribuição de Thiemann

É interessante que o teólogo norte-americano e luterano, Thiemann, em sua obra sobre a construção de uma teologia pública, intitula o capítulo dedicado a Barth da seguinte maneira: *Karl Barth and the task of constructing a public theology*, o que imediatamente remete o leitor a versão inglesa da KD em que os editores traduzem na KD II e III a ética como tarefa (*task*) da teologia.

Thiemann se dedica a examinar a teologia barthiana diante do seu contexto histórico, pensando algumas contribuições a teologia contemporânea (THIEMANN, 1991, p. 75).

Indica Thiemann que, “para Barth, a fala adequada sobre Deus e a ação política apropriada andam de mãos dadas. Pois, Barth desenvolveu as implicações teológicas de sua visão de revelação em maior detalhamento do que as implicações políticas”¹⁰⁸ (THIEMANN, 1991, p. 82-83). Isto já demonstra o viés de argumentação barthiano da precedência da fé. O que é corroborado, segundo Thiemann, pela rejeição barthiana de um “[...] pacto eterno entre a fé cristã e a cultura moderna”¹⁰⁹. O que Barth baseia em seu conceito de revelação (THIEMANN, 1991, p. 83). Thiemann toma em alta conta a noção de revelação do teólogo suíço. “[...] Barth não concebe a revelação primariamente como processo pelo qual conhecemos a Deus. Para Barth, revelação denota o conteúdo de nosso conhecimento de Deus”¹¹⁰ (THIEMANN, 1991, p. 84). Aqui aparece o primeiro ponto *humano* do desenvolvimento barthiano apresentado por Thiemann, a saber, a revelação enquanto compreensão humana de Deus.

Adiante, Thiemann argumenta que “para Barth, a categoria da revelação não pode ser separada da identidade de Deus, pois a revelação não é nada além do que o ser Deus em forma verbal [...] isto é, o ser interno-trinitário de Deus tornado disponível em palavra e história”¹¹¹. Mais, “se Deus é identificado apenas por meio da revelação, então a teologia deve começar pela

¹⁰⁸ “For Barth, proper speech about God and appropriate political action go hand in hand. Because Barth developed the theological implications of his view of revelation in much greater detail than the political implications [...]”.

¹⁰⁹ “[...]eternal covenant between the Christian faith and modern culture”.

¹¹⁰ “[...] Barth does not conceive of revelation primarily as the process by which we come to know God. For Barth, revelation denotes the content of our knowledge of God”.

¹¹¹ “For Barth, the category of revelation cannot be separated from God’s identity, because revelation is nothing other than the being of God in verbal form [...] that is, God’s inner-trinitarian being made available in word and history”.

reflexão acerca da identidade de Deus, em cristianismo isto significa começar com a doutrina da Trindade”¹¹² (THIEMANN, 1991, p. 84). Desta forma, há uma proposição de que a porta de entrada para a fala humana sobre Deus seja a doutrina da Trindade.

Na sequência da apresentação de Thiemann, cada vez mais o espaço humano no fazer teológico corre risco de diluição na medida em que se compreende que, em Barth, “[...] a revelação de Deus provê a única base possível para um discurso adequado sobre Deus, pois Deus se tornou disponível a nós em sua Palavra, Jesus Cristo, nós agora podemos empreender uma interpretação desta revelação”¹¹³ (THIEMANN, 1991, p. 85). Isto é, há uma ação humana na compreensão da revelação, mas está totalmente subordinada as doutrinas trinitária e cristológica.

Assim, “a teologia é, para Barth, atividade hermenêutica na qual o teólogo, no contexto da comunidade cristã, busca dar [...] uma fiel redescrição da narrativa bíblica. Teologia é atividade humana por meio da qual a revelação de Deus se manifesta em discurso humano”¹¹⁴ (THIEMANN, 1991, p. 86). Outro aspecto distintivo do pensamento barthiano emerge, a centralidade da comunidade cristã para o fazer teológico. Relacionando, então, ação humana e divina no fazer teológico Thiemann explica:

A teologia cristã deve sempre ter esta ênfase dupla na graça orientativa de Deus e na livre investigação humana, mas a prioridade deve ser dada [...] a livre graça de Deus, por isso os dois elementos de interpretação nunca podem ser correlacionados. A teologia deve refletir o caráter dialético da revelação que busca redescrever. Nosso conhecimento de Deus deve conformar-se a concecibilidade (*knowability*) de Deus, isto é, a estrutura mesma do ser de Deus enquanto aquele que se faz conhecer por nós na revelação¹¹⁵ (THIEMANN, 1991, p. 86).

O que é corroborado pelo seguinte:

Apesar da possibilidade de Deus ser conhecido em nosso ato de interpretação, Deus permanece em soberano controle de sua concecibilidade. No ato da revelação, Deus é, simultaneamente, revelado e abscôndito – revelado pois Deus é verdadeiramente

¹¹² “If God is identified solely through revelation, then theology must begin by reflecting upon God’s identity, and in Christianity that means beginning with the doctrine of the Trinity”.

¹¹³ “[...] God’s revelation provides the only possible basis for proper speech about God, because God has become available to us in the one Word, Jesus Christ, we are now enabled to undertake an interpretation of that revelation”.

¹¹⁴ “Theology is for Barth a hermeneutical activity in which the theologian in the context of the Christian community seeks to give [...] a faithful redescription of the biblical narrative. Theology is a human activity through which God’s revelation manifests itself in human speech”.

¹¹⁵ “Christian theology must always have that dual emphasis on God’s guidance grace and free human inquiry, but if priority is to be given [...] to God’s free grace, then the two elements of interpretation can never be systematically correlated. Theology must reflect the dialectical character of the revelation it seeks to redescibe. Our knowing of God must conform to God’s knowability, that is, to the very structure of God’s being as made known to us in revelation”.

tornado disponível a nós, abscondito pois Deus permanece em soberano controle de sua auto manifestação¹¹⁶ (THIEMANN, 1991, p. 87).

Além disso, o espaço reservado por Barth a interpretação humana só é legítima ou correta “[...] na medida em que buscamos conformar nosso conhecimento da conhecibilidade de Deus, isto é, na medida em que moldamos nosso pensamento de acordo com o padrão pelo qual Deus se tornou revelado”¹¹⁷ (THIEMANN, 1991, p. 87). Assim, por meio da apresentação de Thiemann, a teologia não parece ser outra coisa senão intento tutelado *de lá para cá*.

Adiante, Thiemann destaca que “revelação é, portanto, ambos – a auto interpretação de Deus e nossa interpretação de Deus. [...] Teologia é a busca de discernir o ser de Deus nas palavras do texto bíblico”¹¹⁸ (THIEMANN, 1991, p. 87). Apesar do contexto sufocante apresentado por Thiemann da teologia barthiana, outro elemento interessante a presente pesquisa é destacado – o texto bíblico como objeto de interpretação. Assim, alocada na igreja cristã, “para Barth, a teologia é tarefa hermenêutica que começa com um texto que precisa ser interpretado no contexto de uma tradição viva”¹¹⁹ (THIEMANN, 1991, p. 88).

Ao voltar a fundamentação cristocêntrica, estabelece Thiemann que, em Barth, Deus se dá a revelar na humanidade de Jesus, e é por meio desta humanidade que Deus pode ser conhecido. “Ao escolher a humanidade de Jesus, Deus providenciou um acesso sacramental e, em virtude disso, indireto a realidade divina”¹²⁰. Entretanto, “[...] mesmo essa presença sacramental não pode ser conhecida diretamente, pois Deus é conhecido em Jesus Cristo apenas por meio do testemunho da narrativa bíblica”¹²¹ (THIEMANN, 1991, p. 87). Este acesso não direto a realidade divina é que apresenta o terceiro elemento que merece destaque: “Mas este conhecimento é sempre indireto e, em virtude disso, a teologia deve sempre fiar-se nos demasiadamente humanos traços de imaginação, intelecto, e sabedoria enquanto labutamos para oferecer uma fiel representação da revelação de Deus em Jesus Cristo”¹²² (THIEMANN,

¹¹⁶ “Though God can truly be known in our act of interpretation, God remains in sovereign control of God’s own knowability. In the act of revelation, God is simultaneously revealed and hidden – revealed because God is truly made available to us, hidden because God remains sovereign control of that self-manifestation” (p. 87).

¹¹⁷ “[...] as we seek to conform our knowing to God’s knowability, that is, as we fashion our thinking according to the pattern through which God has become revealed”.

¹¹⁸ “Revelation is thus both God’s self-interpretation and our interpretation of God. [...] Theology is the search to discern the being of God in the words of the biblical text”.

¹¹⁹ “For Barth, theology is a hermeneutical task that begins with a text that must be interpreted in the context of a living tradition”.

¹²⁰ “In choosing the humanity of Jesus, God has provided a sacramental and thus indirect access to the divine reality”.

¹²¹ “[...] even that sacramental presence cannot be known directly, for God is known in Jesus Christ only through the witness of the biblical narrative”.

¹²² “But this knowing process is always indirect, and thus theology must always rely on the all too human traits of imagination, intellect, and wisdom as we strive to offer a faithful account of God’s revelation in Jesus Christ”.

1991, p. 87). Isto é, não se pode negligenciar o humano na interpretação daquilo que se chama de divino. Assim, “precisamente porque o conhecimento de Deus é indireto que abre-se um espaço que pode apenas ser preenchido pelo ato imaginativo do teólogo”¹²³ (THIEMANN, 1991, p. 88).

De forma sintética, afirma Thiemann:

É esta visão da teologia que, creio eu, torna Karl Barth uma figura tão importante para a tarefa contemporânea da teologia. Sua visão do teólogo como alguém que responde fielmente a graça reconciliadora de Deus, sua concepção da teologia como fé em busca de compreensão, sua rejeição de qualquer forma de pacto eterno: estas são as qualidades que estabelecem a contínua relevância da teologia de Barth. As razões para a continuada relevância de Barth são perenes e contemporâneas¹²⁴ (THIEMANN, 1991, p. 89).

Thiemann sustenta a relevância de Barth para a atualidade ao compreender que as teologias contemporâneas partem do pacto eterno (*eternal covenant*) entre fé cristã e razão moderna. Também aos que julgam existir um elemento religioso inerente ao humano compartilhariam desta noção de pacto eterno. Para ele, é necessário que haja uma precedência da graça de Deus (THIEMANN, 1991, p. 89-91).

Em suas palavras conclusivas, destaca Thiemann:

Eu busquei demonstrar que o a visão de Barth do método teológico não implica uma forte dicotomia entre igreja e mundo ou fé e cultura, mas busca engajar o mundo da cultura a partir de uma visão integral da realidade enquanto formada pelo evangelho cristão. [...] O evangelho cristão afirma que para todas nossas aparentes diferenças e conflitos, todos os seres humanos vivem em um único mundo reconciliado com Deus por Jesus Cristo”¹²⁵ (THIEMANN, 1991, p. 92).

O então Professor de Harvard, Ronald Thiemann, apresenta um Barth confessional e eclesial, cuja compreensão de teologia não é outra coisa senão intento à luz da realidade divina que permite ao humano alguma interpretação dela. Tanto a noção de realidade divina quanto a de humano são lidas em chave cristocêntrica, a ponto de que se questione que humano é esse,

¹²³ “Precisely because the knowledge of God is indirect, a space is opened that can only be filled by the imaginative act of the theologian”.

¹²⁴ “It is this view of theology that, I believe, makes Karl Barth such an important figure for the contemporary theological task. His view of the theologian as one who responds faithfully to God’s reconciling grace, his conception of theology as faith seeking understanding, his rejection of any form of the eternal covenant: these are the qualities that establish the continuing significance of Barth’s theology. The reasons for Barth’s continued relevance are both perennial and contemporary”.

¹²⁵ “I have sought to show that Barth’s view of theological method implies no stark dichotomy between church and world or faith and culture, but seeks rather to engage the world of culture from within an integral vision of reality as formed by the Christian gospel. [...] The Christian gospel asserts that for all our apparent differences and conflicts, all human beings live in a single world reconciled to God by Jesus Christ”.

uma vez que a via de contato pensada está totalmente dependente da noção da humanidade de Cristo.

Apesar disso, na contramão, mas a partir da proposta de Thiemann, destacam-se três elementos que podem servir para ajudar a pensar um desenvolvimento teológico público: 1. A revelação como compreensão humana (THIEMANN, 1991, p. 84); 2. A teologia como fala a partir do texto bíblico (THIEMANN, 1991, p. 87-88); 3. A imaginação humana como elemento fundamental para o discurso sobre Deus (THIEMANN, 1991, p. 87-88). Estes três pontos levam a pensar um fazer teológico que parte de um corte antropológico; ocupa-se das tradições teológicas escritas (textos sagrados) e não escritas; além de perceber que discurso teológico é sempre discurso criativo e imaginativo.

4.2.3 Pluralismo e diálogo inter-religioso como temas públicos da teologia: a contribuição de Weaver

Allain Weaver, teólogo menonita, concentra-se na relação entre cristãos/ãs e não cristãos/ãs em um contexto de pluralismos. O autor se propõe a tratar a ideia de *parábolas do reino*, presente na KD IV,3.1, em relação com o diálogo inter-religioso, uma vez que se mostra cético a uma teologia pluralista em princípio e pretende verificar em Barth a possibilidade de se desenvolver uma teologia que esteja apta a receber impulsos não cristãos, mesmo sendo exclusivista. Novamente destaca-se o pano de fundo cristocêntrico de Barth.

A este respeito, desenvolve Weaver – “Enquanto o reino de Deus é Jesus Cristo, as palavras humanas podem, pela graça de Deus, revelar o reino. ‘A uma verdadeira Palavra de Deus tornar estas outras palavras verdadeiras’, explica Barth”¹²⁶. Contudo, estas palavras são sempre provisórias (WEAVER, 1998, p. 425). A ideia de *parábolas do reino* presentes na esfera secular, assegura, para Barth, que não se coloquem limites a livre graça de Deus (WEAVER, 1998, p. 426). A verdade presente nessas parábolas, por sua vez, é julgada pelo fato de apontarem ou não para Jesus Cristo (WEAVER, 1998, p. 430). Além disso, também são pensadas à luz de confissões e dogmas da igreja. “[...] nesta esfera alguma novidade é possível. Parábolas seculares podem alargar e preencher dogmas existentes na igreja e podem até mesmo provocar uma revisão dogmática”¹²⁷ (WEAVER, 1998, p. 431-432). Além disso, o fato de

¹²⁶ “Whereas the kingdom of God is Jesus Christ, human words can, by God’s grace, disclose the kingdom. ‘The one true Word of God makes these other words true,’ Barth explains”.

¹²⁷ “[...] in this sphere some newness is permissible. Secular parables can extend and fill in existing church dogmas, and might even provoke dogmatic revision”.

provocarem bons frutos ou não também é critério para a assimilação ou não destas *parábolas*. Ademais, “para que sejam parábolas do reino, elas devem ser ambos, conforto e correção para a igreja”¹²⁸. Desta forma, “a igreja, em outras palavras, será simultaneamente desafiada pelas parábolas seculares a arrepender-se de pecados passados e a viver de acordo com seu chamado e será confirmada nele, i.e., em sua submissão a seu Senhor, Jesus Cristo”¹²⁹ (WEAVER, 1998, p. 432). Estas palavras, em Barth, porém, servem em momentos específicos, particulares, não se transformando em normas gerais para a igreja, indica Weaver (WEAVER, 1998, p. 433).

Diante deste quadro, Weaver argumenta que “[...] uma teologia barthiana das religiões insistiria na humildade dos cristãos engajados em conversas com não cristãos, além de uma disposição a empregarem rigorosa autocrítica à luz da Palavra de Deus”¹³⁰ (WEAVER, 1998, p. 434). Além, obviamente, do reconhecimento de palavras e ações de não cristãos que podem ser compreendidas como aspectos da Palavra de Deus. “Que o próprio Barth não tem feito esta aplicação não deveria impedir que teólogos o façam hoje”¹³¹ (WEAVER, 1998, p. 435).

Quanto ao diálogo entre as religiões em vistas de uma atuação pública na sociedade, Weaver prevê um caminho mais plausível – as diferentes religiões buscam em suas tradições impulsos para esta atuação ética (WEAVER, 1998, p. 438).

Para ele, a teologia pública advinda de sua análise de Barth, cotejando também aspectos da teologia de Yoder, seria “uma que testemunhasse ao mundo por meio de sua existência corporativa enquanto simultaneamente recebesse palavras críticas do mundo e (às vezes), nesta base, modificasse a forma de testemunho”¹³² (WEAVER, 1998, p. 439). Para Weaver, “uma abertura às parábolas seculares requer da igreja a renúncia de orgulho e autossuficiência; em resumo, ela requer não-resistência”¹³³ (WEAVER, 1998, p. 439-440).

Weaver, ao receber as elaborações barthianas no contexto do diálogo inter-religioso se mostra bastante cético as tentativas de se encontrar um centro comum entre as religiões que não as diferencie em seus específicos, uma vez que parte da ideia barthiana da afirmação de Jesus Cristo como aquela grande diferença que identifica a fé cristã. Sua argumentação, contudo, leva

¹²⁸ “For them to be parables of the kingdom, they must be both, comfort and correction for the church”

¹²⁹ “The church, in other words, will be both challenged by secular parables to repent for past sins and to live up to its calling and will be confirmed in that calling, i.e., in its submission to its Lord, Jesus Christ”.

¹³⁰ “[...] a Barthian theology of religions would insist on the humility of Christians engaged in conversation with non-Christians and a willingness on their part to engage in vigorous self-critique in the light of God’s Word”.

¹³¹ “That Barth himself did not make this application should not prevent theologians today from doing so”.

¹³² “[...] one which witnessed to the world through its corporate existence while simultaneously receiving critical words from the world and (sometimes) on that basis modifying the form of tis witness”.

¹³³ “An openness to secular parables requires from the church a renunciation of pride and self-sufficiency; in short, it requires nonresistance”.

a um centro comum cristão. Com efeito, o viés cristocêntrico barthiano não parece o mais adequado para o diálogo entre as religiões, uma vez que, como o próprio Weaver relembra, trata da abolição da ideia de religião por ser tentativa humana de chegar a Deus, enquanto em Barth, o movimento primeiro é sempre *de lá pra cá*. Como argumentado em outro texto (ZEFERINO, 2016a, p. 187-193), o viés da impossibilidade de se esgotar o mistério daquilo que historicamente foi chamado de Deus parece mais apropriado ao contexto do diálogo entre as religiões, também desde Barth. Trata-se de ler Barth contra ele mesmo, uma vez que seu cristocentrismo, apesar de bem sustentado e inclusive necessário em virtude de seu contexto histórico, sufoca sua teologia a ponto de não permitir espaço para que circule o *ar movimentado* que ele mesmo argumenta ser a força que move o pensamento teológico (BARTH, 2007, p. 37-38). Não seria o Cristo dogmático um empecilho prático ao seguimento mistagógico do Jesus narrado pelos evangelhos? Apesar de preocupar-se com o rechaço do triunfalismo cristão, Weaver parece, desde Barth, pautar-se em um triunfalismo epistemológico ao invés de soteriológico.

4.2.4 Karl Barth e o contexto sul-africano: a contribuição de Laubscher

A abordagem de Martin Laubscher, desde o contexto sul-africano, investiga as possibilidades de leitura de Barth com base na realidade pós-apartheid. A análise de Laubscher ocupa-se com o recorte temporal de 1945 a 1956 do *corpus* barthiano. Além disso, o autor sul-africano também destaca a vida pública de Barth com seu envolvimento político, seja no contexto da Segunda Grande Guerra, seja nos debates acerca da tensão entre Leste e Oeste (LAUBSCHER, 2007, p. 1555), como pontos de referência para pensar Barth como um teólogo público.

Na relação entre o que chama de âmbitos espiritual e secular, Laubscher compreende que não há uma separação radical entre eles, pelo contrário, Barth os veria sob o senhorio de Jesus Cristo, sendo que o primeiro deveria atuar para dentro do segundo¹³⁴. Com isso, o marcado cristocentrismo barthiano é tomado por Laubscher como base para a relação da igreja com o mundo público. Nas palavras de Laubscher:

¹³⁴ Esta relação entre *comunidade cristã e comunidade civil* é trabalhada por Barth em seu texto clássico acerca dessa relação (BARTH, 2006, p. 289-315) e também é foco de nossa atenção (ZEFERINO, 2014a, p. 88-98, 107-112; 2015, p. 93-102; e ZEFERINO; BOFF, 2017, p. 155).

A intenção pública de toda sua moldura teológica é também evidente no interesse específico que demonstra acerca da concreta e visível comunidade cristã (congregação) sobre a igreja institucional [...]. Cristianismo, para ele, é sobre tornar-se visível e concreto no mundo. É também perceptível que ele argumenta enfaticamente contra qualquer opção forçada entre decisões políticas e a unidade da fé cristã, e que a tensão entre ambas é de um tipo criativo que pertence de forma inerente a fé cristã [...]. A igreja é, para Barth, não uma condição, mas um evento com um objetivo teleológico específico que nunca pode ser indiferente ao que acontece no domínio público. Em suma, uma pesquisa acerca da teologia de Barth na primeira década depois da Segunda Guerra Mundial herda uma clara e definida intenção pública. Sua teologia não pode ser outra coisa senão pública, pois vê tudo desde o ponto de partida de como tudo é em Jesus Cristo¹³⁵ (LABSCHER, 2007, p. 1556).

Desta forma, Laubscher percebe que, em Barth, “[...] há uma íntima e próxima ligação entre o público e teologia. De fato, partindo da definida intenção pública que sua teologia possui, qualquer opção forçada entre ambos seria falsa”¹³⁶ (LAUBSCHER, 2007, p. 1556). Entretanto, justamente em virtude de seu ponto de partida cristocêntrico, pontua Laubscher, em Barth é importante que se distinga onde está a precedência. A este respeito, partindo do renomado estudioso de Barth, John Webster, desenvolve o teólogo sul-africano:

É apenas desde a centralidade de Cristo que as verdades seculares podem ser afirmadas, não o contrário. A antropologia não possui sua fundamentação apesar de Cristo, mas é derivada da cristologia [...]. A liberdade humana não possui status axiomático, mas é corolário apenas de Cristo [...]. O movimento de seu pensamento é sempre caracteristicamente do particular (Jesus Cristo) para o geral (vida pública), não o contrário. Ele claramente não está interessado em providenciar teorias objetificadas de como um cristão deveria viver no domínio público, mas, antes, procura dar uma descrição espiritual de como vê a realidade em Cristo. Barth é um teólogo que acredita que alguém deveria ter uma definida intenção voltada a vida pública do que ser um comentador público que acontece de ser um teólogo¹³⁷ (LAUBSCHER, 2007, p. 1557).

¹³⁵ “The public intention of his entire theological framework is also evident in the specific interest he shows towards the concrete visible Christian community (congregation) over the institutional church [...]. Christianity for him is about being visible and concrete in the world. We also see that he emphatically argues against any forced option between the political decisions and the unity of the Christian faith, and that the tension between the two is of a creative kind that inherently belongs within the Christian faith [...]. The church is for Barth not a state but an event with a specific teleological aim that can never be indifferent to what happens in the public domain. In short, a survey into the first decade of Barth’s post-World War II theology inherits a clear and definite public intention. His theology cannot be but public, because he sees everything from the viewpoint of how it *is* in Jesus Christ”.

¹³⁶ “[...] there is a close and intimate bond between public and theology. In fact, following from the definite public intention his theology has, any forced option between the two would be a false one”.

¹³⁷ “It is only from the centrality of Christ that other secular truths may be affirmed, and not the other way around. Anthropology does not have its own foundational grounds over against Christ, but is derived from Christology [...]. Human freedom has no axiomatic status, but is corollary only from Christ [...]. The movement in his thought is characteristically always from the particular (Jesus Christ) to the general (public life), and not vice versa. He is clearly not interested in providing objectified theories about how a Christian should live in the public domain, but rather wants to give a spiritual description of how he sees reality in Christ. Barth is a theologian who believes one should rather have a definite intention towards public life, than being a public commentator who happens to be a theologian”.

Assim, Laubscher compreende que o pensamento de Barth é teologia pública, mas sendo tanto teologia como pública em virtude da centralidade de Jesus Cristo. O autor segue a argumentação da seguinte maneira:

Desde seu ponto de partida teológico – como a realidade *é* em Cristo – ele não pode outra coisa senão estar interessado na vida pública. Mais, a intenção da moldura teológica de Barth não é de uma teologia “para” a vida pública, mas, antes, trata-se de pensamento que “*é*” teologia pública. Barth não quer reduzir ou manipular a teologia “para” interesse público, mas vê a teologia como sendo inerentemente pública. Portanto, ele também claramente argumenta [...] pela necessidade de que cristãos deveriam participar da vida pública de forma inconsciente e anônima [...]. A partir do momento que alguém não é anônimo e inconsciente na vida pública, este alguém vê que o interesse e a participação públicas se tornam um fim em si mesmos e que o teólogo torna-se mais direcionado pelas questões públicas do que pela teologia na e em direção a vida pública. Em suma, para Barth a marca teológica é primordial e definitiva, apenas depois, a marca pública¹³⁸ (LAUBSCHER, 2007, p. 1558).

Com efeito, Laubscher identifica o pano de fundo cristocêntrico em Barth. Isto é corroborado por vários outros autores e trata-se de uma das marcas mais definitivas e reconhecidas no pensamento barthiano. Verificá-la como base para um teologia pública em Barth, contudo, é aspecto bem detectado pelo teólogo sul-africano. Não poderia ser de outra maneira, o complexo barthiano é cristocêntrico, evangélico e eclesial. Sua teologia pública não poderia ser diferente. Parte de Deus para só depois enxergar o mundo. O que pode ser colocado em cheque é justamente a plausibilidade e adequabilidade deste ponto de partida, além de ficar a questão de que caso sua matriz epistêmica seja compreendida como insuficiente ou inadequada, se suas elaborações seguintes possuem ainda alguma validade. A relevância de uma tradução pública da teologia barthiana é tratada posteriormente na presente pesquisa.

4.2.5 Rerler Barth como um clássico diante do contexto sul-africano: a contribuição de Senokoane e Kritzinger

Senokoane e Kritzinger, desde o contexto sul-africano, pensam as palestras de Barth em Tambach, publicadas em 1919, que em português são encontradas sob o título *O cristão na*

¹³⁸ [...] from his theological point of departure – how reality *is* in Christ – he cannot be but interested in public life. Moreover, the intention of Barth’s theological framework is not in terms of a theology “for” public life, but rather one that “*is*” public theology. Barth does not want to reduce or manipulate theology “for” public interest, but sees theology as being inherently public. Therefore he also clearly argues [...] for the need that Christians should participate unconsciously and anonymously in public life [...]. The moment one is not anonymous and unconscious in public life, one sees that public interest and participation will become an end in itself and that the theologian gets more driven by public issues than to speak theology in and towards public life. In sum, it is definitely first and foremost the theological label, and only thereafter the public label for Karl Barth.

sociedade (BARTH, 2006, p. 19-46). Pela fluidez do texto, e por compreenderem que o estilo dialético utilizado por Barth neste texto é similar aquele utilizado pelo teólogo suíço ao endereçar Mozart, os autores a comparam com um movimento musical, ao que se concentram nestas analogias. O texto de Barth, para eles, também reflete uma forma de teologia que pensa a vida pública (SENOKOANE; KRITZINGER, 2007, p. 1691-1693).

Cabe frisar que os autores se ocupam da leitura de Barth entendendo-o como um clássico, resultado de evento sediado na África do Sul intitulado *Reading Karl Barth in South Africa Today*, como parte integrante de um projeto maior, a saber, *Reading the classics* (SENOKOANE; KRITZINGER, 2007, p. 1693-1694). O folheto de divulgação deste evento, citam os autores, afirma: “As ideias de certos teólogos permanecem relevantes e desafiadoras, décadas e às vezes até séculos após suas mortes. Tais teólogos gradualmente se tornam conhecidos como ‘clássicos’ que são relidos e recontextualizados diante de situações sempre novas”¹³⁹ (*Reading the classics* apud SENOKOANE; KRITZINGER, 2007, p. 1694).

Em sua abordagem de Barth, os autores se propõem a fazer um *remix*, isto sendo entendido como a atualização de uma expressão artística, simultaneamente resguardando a integridade da obra anterior, como contextualizando-a a novos espaços. Assim, eles buscam “remixar a palestra de Barth em Tambach para a África do Sul atual de boa-fé, enquanto sério exercício de recontextualização, explorando sua utilidade enquanto uma teologia pública contemporânea”¹⁴⁰ (SENOKOANE; KRITZINGER, 2007, p. 1694).

Os teólogos sul-africanos compreendem teologia pública em sentido amplo, isto é, enquanto intento interdisciplinar que pensa os aspectos públicos na direção do bem comum (SENOKOANE; KRITZINGER, 2007, p. 1695). É neste sentido que eles leem Barth e o relacionam com o contexto sul-africano em quatro pontos:

1. A partir da noção barthiana de *Cristo em nós*, que para eles tem a ver com um Deus que se faz presente na história, compreendem que há esperança também para o contexto sul-africano, e esta esperança está baseada na própria pessoa de Jesus Cristo. Assim, cristãos são chamados a participar do movimento de Deus na sociedade (SENOKOANE; KRITZINGER, 2007, p. 1697-1698).

¹³⁹ “The ideas of certain theologians remain relevant and challenging, decades and sometimes even centuries after their death. Such theologians gradually become acknowledged as ‘classics’ who are re-read and re-contextualised in ever new situations”.

¹⁴⁰ “we remix Barth’s Tambach lecture for South Africa today in good faith, as a serious exercise in recontextualisation, exploring its usefulness as a contemporary public theology”.

2. Novamente a partir da noção de *Cristo em nós* que baseia uma visão de uma comunidade cristã aberta a todas e todos. Atestam, assim, “a necessidade de se desenvolver uma nova cultura congregacional, na qual a igreja se torna a igreja que vive enquanto a comunidade do abrangente reino de Deus”¹⁴¹. Ademais, “uma teologia pública, portanto, não começa por comunicados de imprensa ou pela crítica às autoridades por suas falhas, mas pelas congregações locais que experienciam a real presença do ‘Cristo em nós’ se tornando ‘edifícios abertos por todos os lados’”¹⁴² (SENOKOANE; KRITZINGER, 2007, p. 1699).

3. O terceiro ponto tem a ver com a compreensão/entendimento que os cristãos e a teologia devem ter do contexto no qual estão inseridos. “Barth enfatiza que ‘os cristãos na sociedade’ precisam *entender* a sociedade a seu redor”¹⁴³ (SENOKOANE; KRITZINGER, 2007, p. 1700). Esta forma de compreensão contextual, para eles, não se trata de “um conhecimento abstrato, mas uma inclusão engajada e comprometida de pessoas e situações”¹⁴⁴, além de “[...] fomentar ações para transformação desta realidade no vindouro reino de Deus de paz e justiça”¹⁴⁵ (SENOKOANE; KRITZINGER, 2007, p. 1705).

4. Senokoane e Kritzinger também enfocam a noção de *perdão* que, para Barth, seria algo mais apropriado para a vida pública do que alguma noção de ideologia, pois estaria carregada de uma força de transformação para a sociedade (SENOKOANE; KRITZINGER, 2007, p. 1707).

Os autores ainda pontuam que, em Barth, a ideia de compreensão/entendimento (*understanding - begreifen*), é relacionada a compreensão da realidade como ela é (*regnum naturale*); da compreensão da realidade sob a dimensão do temor a Deus (*regnum gratiae*); além da compreensão da realidade desde a noção de perdão (*regnum gloriae*) (SENOKOANE; KRITZINGER, 2007, p. 1708).

Adiante, os autores se dedicam a ver como que uma teologia pública de base barthiana pode lidar com temas candentes da sociedade como a questão da pobreza. Este desenvolvimento teológico, apesar de não ser tratado por Barth em Tambach, carece de interdisciplinaridade em virtude da complexidade do problema em questão. Mas compreender o contexto não é o

¹⁴¹ “The need to develop a new congregational culture, in which the church becomes the church by living as the community of the all-encompassing reign of God”.

¹⁴² “A public theology therefore does not start by making press statements or by criticising authorities for their failures; instead, it starts in local congregations who experience the real presence of ‘Christ in us’ by becoming ‘buildings open on every side’”

¹⁴³ “Barth moves on the emphasise that ‘Christians in Society’ need to *understand* society around them”.

¹⁴⁴ “[...] understanding is not an abstract knowing, but an engaged and committed embracing of people and situations”.

¹⁴⁵ “[...] will issue in actions to transform it in the direction of God’s coming reign of peace and justice”.

suficiente, cabe “[...] fazer parte do Não de Deus ao mal, sofrimento e opressão na sociedade”¹⁴⁶. Isto é, trata-se de pensar uma teologia que promova um engajamento concreto na vida pública no horizonte da transformação desta realidade (SENOKOANE; KRITZINGER, 2007, p. 1712).

Também Senokoane e Kritzinger destacam a centralidade cristológica na obra barthiana, desta vez por meio da noção de *Cristo em nós*. Contudo, o viés ético de sua abordagem visibiliza uma cristologia mais dinâmica. Não raro, os autores enfatizam a necessidade de engajamento na sociedade. Em outro texto (ZEFERINO, 2014a, p. 77-113), defendeu-se a ideia de *Cristo em nós* como pressuposto ético. Isto é, cristãos/ãs na sociedade, bem como a comunidade cristã presente na comunidade civil teriam uma atuação pública plasmada pelo referencial da ética de Jesus. Além disso, a proposta de se ler Barth como um clássico, ensejada pelos teólogos sul-africanos, mostra como que as teologias que se entendem como públicas hoje, podem haurir de desenvolvimentos teológicos de outros contextos, seja por pontos de contato entre distintas situações, seja pela perenidade de determinadas alegações.

4.2.6 Cidadania no céu e na terra: a contribuição de Alexander Massmann

A coleção teologia pública (*Öffentliche Theologie*) da editora alemã *Evangelische Verlagsanstalt* de Leipzig, editada pelos destacados teólogos Heinrich Bedford-Strohm e Wolfgang Huber conta com um número que relaciona Karl Barth, cidadania e ética. A obra de Alexander Massmann, *Bürgerrecht im Himmel und auf Erden: Karl Barths Ethik* (Cidadania no céu e na terra: a ética de Karl Barth)¹⁴⁷, portanto, pode ser assumida como contribuição a presente pesquisa.

O texto de Alexander Massmann está dividido em cinco partes: 1. O desenvolvimento da ética de Barth da primeira edição de *Romanos a Dogmática Eclesial I/1* (*The Development of Barth's Ethics from the First Epistle to the Romans to Church Dogmatics I/1*); 2. A ética da Doutrina de Deus na *Dogmática Eclesial II/2* (*The Ethics of the Doctrine of God in Church Dogmatics II/2*); 3. A ética da Doutrina da Criação na *Dogmática Eclesial III/4* (*The Ethics of the Doctrine of Creation in Church Dogmatics III/4*); 5. Perspectivas: Responsabilidade e Fé no Deus triúno (*Perspectives: Responsibility and Faith in the Triune God*). A análise corrente se ocupa de suas elaborações de viés conclusivo propositivo expostos em seu capítulo final.

¹⁴⁶ “[...] it is to become part of God's No to evil, suffering and oppression in society”.

¹⁴⁷ Utiliza-se aqui a versão em inglês.

Antes, contudo, cabe apontar para alguns resultados que apresenta em sua análise do estado da discussão acerca da ética barthiana. Percebe-se que os debates giram em torno de aspectos exegéticos da obra barthiana, acerca de qual seria a correta chave de interpretação para ler seu volumoso complexo, sendo que, para Massmann, uma leitura unilateral de Barth tende a ser insuficiente, inclusive em virtude de sua construção teológica estar em constante diálogo com sua situação contemporânea. Numa obra cujo desenvolvimento ocupou espaço superior a trinta anos, foram várias as interlocuções que influenciaram sua escrita, em especial os textos em que se ocupa da ética, os momentos oscilam do surgimento do nazismo ao contexto da guerra fria (MASSMANN, 2015, p. xv-xvi, xxiii).

Concorda-se com Massmann de que reduzir a leitura barthiana a uma via de acesso pode ser insuficiente. Entretanto, parece ser coerente estabelecer a graça como chave referencial, apesar de suas diferentes ênfases. Para citar apenas alguns expoentes analistas de Barth – e aqui a presente abordagem se baseia na explanação de Massmann (2015, p. xvi-xxxviii) – seja por sua interpretação com base nas ordens da criação em Biggar (1993; ver também NIMMO, 2007, p 24-35); a ênfase em seu actualismo (*actualism*) – que considera aquilo que existe, sendo que Barth parte da existência do Deus-Trindade como base incontestável – por Nimmo (2006) e também por Clough (2005); a realística dialética de McCormack (1995) da qual Nimmo parte; ou mesmo a própria ênfase de Massmann (2015) na relação entre *Evangelho e Lei*, com a marcada precedência do primeiro. Assim, as análises sempre tematizam a compreensão de Barth sobre o ser de Deus e de quais seriam as chaves hermenêuticas mais apropriadas para o acesso a esta realidade que, em última análise, sempre resulta numa discussão cristológica.

Quanto a sua própria pesquisa, Massmann compreende que

A principal tese deste estudo é de que há uma vertente essencial na ética de Barth que objetiva a responsabilidade pública da igreja, o que equivale, de forma ampla, a um sentido de justiça politicamente ativo. Como Barth enfatiza uma correspondência entre ética e evangelho, o presente trabalho se intitula *Cidadania no céu e na terra*¹⁴⁸ (MASSMANN, 2015, p. xlii).

Nesta direção, compreende que a ética barthiana, trata das formas práticas em que o evangelho é afirmado de forma concreta, tal relação busca um “[...] labor ético que permite uma

¹⁴⁸ “The main thesis of this study is that an essential strand in Barth’s ethics aims at the church’s public responsibility, which amounts, in broad terms, to a politically active sense of justice. As Barth emphasizes a correspondence between ethics and the gospel, the present work is entitled *Citizenship in Heaven and on Earth*” (p. xlii).

transformação que seja crítica, criativa e construtiva”¹⁴⁹ (MASSMANN, 2015, p. xli). Ademais, “[...] como a relevância do evangelho não pode ser separada de formas externas de vida, a igreja encara o desafio de como formas particulares de correspondência prática ao evangelho podem ser advogadas diante de um público mais amplo”¹⁵⁰. Contudo, esta relevância não deve ser confundida com qualquer forma de monopolização do espaço público, nem mesmo moral ou espiritual. De modo radical, a atuação pública da igreja cristã tem a ver com a graça. “A principal razão para o novo ethos cristão, contudo, pode ser descrita como gratidão”¹⁵¹ (MASSMANN, 2015, p. xlii).

Além destes aspectos, a abordagem de Massmann reforça a compreensão de que a teologia barthiana parte de uma perspectiva trinitária dentro da qual a cristologia desempenha um papel decisivo, sendo que a ética cristã estaria voltada a conformação a Cristo e sua cruz. Nesta direção, diante do que chama de “discipulado cruciforme” (“*cruciform discipleship*”), e da noção de que é na humilhação que o filho de Deus é ainda mais exaltado (MASSMANN, 2015, p. xlviii), se percebem dois movimentos que, de certa forma, sumarizam seu método teológico, a saber, *analogia fidei* e dialética. A primeira estabelece sua base na precedência da fé e do evangelho; a segunda é demonstrada na tensão paradoxal entre humilhação e exaltação. Ambas chaves, contudo, retornam ao mesmo ponto de partida, a saber, sua compreensão de revelação por meio do que reconhece como *Palavra de Deus*, em sua base escriturística e, mais profundamente, a Jesus Cristo. Também a ética tem a ver com este Cristo crucificado, na medida em que a teologia da cruz instrui a prática do sacrifício e do arrependimento (MASSMANN, 2015, p. 4). Elementos que, na vida pública, tem a ver com a constante reflexão do humano sobre sua condição sob o pecado, bem como com sua atuação em favor de outrem.

Em seu capítulo final, por sua vez, Massmann desenvolve um caminho em que afirma repetidas vezes a precedência do evangelho, elemento que conclui de sua análise de *Evangelho e Lei* e que utiliza como chave hermenêutica em sua leitura da KD. De forma sintética, portanto, compreende que a ação moral “empresta uma moldura prática a forma como cristãos/ãs articulam seu engajamento com o evangelho. De fato, isto é o que constitui a obrigação moral”¹⁵² (MASSMANN, 2015, p. 439). Tal compreensão da ética, indica Massmann, poderia receber a crítica de ser excessivamente eclesial e com pouco compatibilidade pública diante de

¹⁴⁹ “[...] ethical work that allows for transformation that is critical, creative, and constructive”.

¹⁵⁰ “[...] as the import of the gospel cannot be separated from external forms of life, the church faces the challenge of how particular forms of practical correspondence to the gospel can be advocated for in a wider public [...]”.

¹⁵¹ “The main reason for the new Christian ethos, however, can be described as thankfulness”.

¹⁵² “It lends practical shape to the way Christians articulate their embrace of the gospel. This is in fact what constitutes moral obligation”.

um contexto pluralista. Contudo, sua ênfase na justiça social, na responsabilidade pública da igreja, e na tradução empírica do evangelho permitem a construção de pontes com o debate público (MASSMANN, 2015, p. 446). Desta forma, não apenas o evangelho aponta para a ética, mas também as próprias questões vividas no espaço público podem ser consideradas *parábolas do Reino*, na medida em que apontam para a misericórdia de Deus em Jesus Cristo (MASSMANN, 2015, p. 447).

Assim, a criação (KD III) enquanto base externa da aliança (KD II) torna-se espaço das possibilidades contingentes que operam para o melhoramento da vida de forma criativa por meio de ações responsáveis (MASSMANN, 2015, p. 459). Com efeito, a ética barthiana encontra uma base marcadamente eclesiológica, isto é, falar de teologia pública a partir de Barth, em última análise, é falar sobre a igreja no espaço público, fato corroborado por suas célebres obras *O cristão na sociedade* e *Comunidade cristã e comunidade civil*.

Massmann destaca a constante atenção dedicada por Barth a relação responsável que a igreja deve ter com o Estado civil e com a justiça social. “O aspecto da justiça social recebe clara expressão na KD II/1”¹⁵³. Atenção especial deve ser dedicada aos social e economicamente pobres, as viúvas e aos órfãos. Isto é, Barth recorre a tradição bíblica que pode ser encontrada em textos legais, narrativos, cúltricos e proféticos. Além de estar em consonância com a preocupação de Jesus com aqueles e aquelas que vivem à margem da sociedade. O mesmo acento na justiça social é também encontrado nas primeiras comunidades cristãs. “Tal dimensão econômica e social da ação cristã reflete a prioridade do evangelho em relação a lei, na medida em que a ação social corresponde a libertação por Deus [...]”¹⁵⁴ (MASSMANN, 2015, p. 468-469). De tal forma, pensa-se a igreja enquanto comprometida com o estabelecimento de uma democracia constitucional, fomentando justiça social e atuando na sociedade civil (MASSMANN, 2015, p. 471). Também o papel da economia para a paz e justiça social são pensadas por Barth, em especial a partir de suas elaborações sobre reconciliação e ética, sendo que a questão econômica pode ser ambígua, cabe também aí a luta pela clarificação dos efeitos políticos das escolhas econômicas (MASSMANN, 2015, p. 472-474).

A precedência do evangelho indica também que toda a ação realizada provém de uma outra ação já feita, isto é, para o/a cristão/ã a obra de Deus em Jesus Cristo já está realizada, diante do que resta aguardar seu Senhor. Contudo, esta espera deve ser ativa. “A realização de

¹⁵³ “The aspect of social justice receives clear expression in CD II/1”.

¹⁵⁴ “Such an economic and social dimension of Christian action reflects the priority of the gospel to the law, as social action corresponds to the liberation by God”.

Deus em Cristo providencia orientação e motivação para uma ação sóbria”¹⁵⁵ (MASSMANN, 2015, p. 474).

O viés pneumatológico barthiano tem a ver também com esta disposição do/a cristão/ã e de sua comunidade de atuarem concretamente na vida pública. “Como o Espírito é o Espírito de Cristo, cristãos/ãs justificados/as não são deixados com apenas um ideal vago de amor, mas estarão ao lado daqueles que sistematicamente são excluídos da sociedade”. Em virtude disso, “cristãos/ãs participarão das dimensões estruturais da justiça legal e social”¹⁵⁶. A justificação operada por Cristo na ressurreição, neste contexto, constitui uma parte da responsabilidade cristã por condições justas na sociedade, o que Barth compreende tanto em termos de justiça social quando de uma democracia constitucional”¹⁵⁷ (MASSMANN, 2015, p. 479).

A obra do Espírito, portanto, envolve a igreja como um todo em relação com a sociedade, no que pode ser compreendido como salvação em sua dimensão social. Aspecto especialmente desenvolvido em *O Espírito Santo e a edificação da comunidade cristã* (*The Holy Spirit and the Upbuilding of the Christian Community* KD IV/2 §67). Além disso, o Espírito Santo aponta para uma ação ampla de Deus no mundo sempre convidando e empoderando a humanidade (MASSMANN, 2015, p. 479-480).

Em resumo, a proposta de Massmann, a saber, de uma *cidadania no céu e na terra*, conjuga a relação entre evangelho e ética. Isto é, compreende que, em Barth, existem profundas implicações éticas. Contudo, sua ética nunca está desligada do evangelho e, portanto, da ação de Jesus Cristo. Em virtude disso, pensa que a igreja deve atuar no espaço público movida por algumas convicções básicas de sua tradição teológicas, em especial: o ministério de Jesus que acontece em relação com marginalizados/as e excluídos/as de seu contexto; o Espírito Santo atualiza as relações entre evangelho e ética empoderando cristãos/ãs a agirem na sociedade. Com efeito, Massmann pensa uma íntima relação entre cristologia, pneumatologia e eclesiologia. Aspecto que pode ser traduzido com uma clássica expressão: O Pai envia o Filho, o Filho envia o Espírito, o Espírito envia a Igreja. Ou ainda, utilizando de analogia, se pode dizer que assim como Deus encarna na realidade humana por meio de Jesus Cristo, também cristãos e cristãs são chamados a encarnarem a realidade em que vivem de forma transformadora.

¹⁵⁵ “God’s achievement in Christ provides orientation and motivation for sober action”.

¹⁵⁶ “Christians will thus also attend to the structural dimensions of legal and social justice”.

¹⁵⁷ “[...] constitutes a Christian share in responsibility for just conditions in society, which Barth conceives of both in terms of social justice and a constitutional democracy”.

Esta dimensão profética da tradição cristã, lembrada por Massmann na opção pela ação junto ao pobre, a viúva, o órfão, aos marginalizados/as e excluídos/as econômica e socialmente, é aspecto constituinte de uma fala teológica que, presente no meio acadêmico, não seja apenas tradução de conceitos teológicos, mas também apelo crítico em relação às estruturas de poder instituídas no espaço público. O bem comum, em especial o bem daqueles e daquelas que mais sofrem constitui-se aspecto decisivo na construção de uma teologia pública coerente com a tradição bíblica e com a ética barthiana.

4.2.7 Considerações sintéticas: aspectos dos estudos sobre Karl Barth e teologia pública

Os estudos sobre Karl Barth e teologia pública rareiam, possuem esparsa divisão temporal e não compartilham de uma mesma ideia de teologia pública. Contudo, há continuidades na forma com que tratam de Barth.

É ponto pacífico que se parta da atuação pública do teólogo de Basileia, ao que se destaca sua reação ao nazismo e seu envolvimento com a *Bekennende Kirche*. Rasmusson, de forma hábil, soma a esta biografia pública de Barth sua reação ao liberalismo teológico que esteve relacionado com o apoio à política de guerra alemã já no contexto da Primeira Grande Guerra, bem como a decepção de Barth com professores que haviam sido importantes em sua formação e com quem mantinha uma relação de amizade e às vezes até familiar, como no caso de Martin Rade.

É em virtude deste contexto que Rasmusson destaca na teologia barthiana, seu forte cristocentrismo e precedência da fé. Aspectos retomados por Thiemann como elementos importantes para a teologia contemporânea, uma vez que determinariam onde estaria o critério decisório na relação entre fé cristã e racionalidade moderna. Também Massmann lê o complexo barthiano a partir da *precedência do evangelho*. O acento na centralidade de Jesus Cristo para o fazer teológico é também o foco da elaboração de Weaver que, ao pensar o contexto de pluralismos, pensa que a teologia cristã poderia usufruir desta fundamentação barthiana para o diálogo inter-religioso.

Assim como Rasmusson, Laubscher parte da noção barthiana de leitura da realidade como ela é em Jesus Cristo. Assim, por ser a base da existência é que tudo o que existe tem a ver com Cristo, com isso, para Laubscher, a vida pública é aspecto inerente ao pensamento teológico. Na esteira de Laubscher, Senokoane e Kritzinger também tem como contexto a realidade sul-africana. Estas abordagens sul-africanas, portanto, buscam ler Barth diante das questões de apartheid, bem como o processo de redemocratização pós-apartheid. A proposta de

Senokoane e Kritzinger, contudo, é mais bem elaborada, propondo uma releitura de Barth como um clássico, mais especificamente as *Tambacher Rede*, diante da realidade sul-africana, ao que recolhem a noção de *Cristo em nós* e de comunidade cristã aberta a todas e todos, como pontos de partida para a ética cristã.

Além dos aspectos barthianos, cabe também apontar para a compreensão dos autores sobre teologia pública. Como anteriormente informado, há pluralidade de interpretações. Senokoane e Kritzinger bem como Laubscher pensam o público como o contexto sul-africano, tratam, portanto, da relação entre teologia e sociedade/política. Thiemann pensa o público como a relação entre teologia e cultura. Weaver, por sua vez, pensa a questão do pluralismo cultural e do diálogo inter-religioso como assuntos de teologia pública. Rasmusson, por sua vez, pensa a teologia de guerra alemã, principalmente representada pelos *Deutsche Christen*. Sua contribuição denota a necessidade de atenção as ambiguidades também dos intentos teológicos, o que pode ser tratado em contiguidade ao elaborado anteriormente por Tshaka (2014, p. 94), ao perceber que existiu uma teologia de apoio ao apartheid. Neste sentido, cabe uma criticidade contínua em relação aos intentos teológicos desde suas bases às suas implicações. A elaboração de Massmann, por sua vez, não trata do termo *teologia pública*, mas aloca a teologia barthiana na relação com a cidadania por meio da recuperação de sua ética enquanto engajada com as questões do espaço público por estar embasada no evangelho.

Com efeito, o estado da arte das pesquisas sobre ética barthiana elaborado por Massmann permite perceber um forte acento numa exegese de sua teologia. Não raro, tais discussões giram em torno de disputas sobre termos e chaves hermenêuticas de compreensão de sua cristologia. Contudo, assim como o próprio Barth também seus comentaristas pouco ou nada dialogam com o Jesus histórico, suas formulações giram em torno de aspectos doutrinários, dogmáticos e teológico-filosóficos. Diante disso, a voz da teologia latino-americana ecoaria de forma contundente, na busca de uma cristologia definitivamente encarnada na história humana (BRAVO, 1990, p. 551-573; ELLACURÍA, 1990, p. 343-348; SOBRINO, 1990, 480-488; 1990, p. 575-599). A ênfase no nazareno humaniza Jesus, seja por meio da abordagem do Jesus histórico ou por meio das narrativas evangélicas sobre ele, o acento da teologia da libertação leva Jesus para dentro do povo sofredor e oprimido de seu tempo e, ao mesmo tempo, o transporta para o lado daqueles e daquelas que hoje sofrem. Cabe porém assinalar que tanto Barth quanto Massmann indicam a relevância do ministério de Jesus para a ética. Entretanto, as discussões de perfil menos prático tendem a possuir maior aderência nos estudos sobre Barth.

Nesta direção, seria possível ao menos levantar o seguinte questionamento: o marcado cristocentrismo de Barth, em sua abordagem *senkrecht von oben* (verticalmente a partir de cima), não corre o risco de deixar de fora de sua cristologia, ou ao menos perpetrar um reducionismo do próprio Jesus de Nazaré? Com isso, a perspectiva da graça enquanto chave de leitura dos clássicos teológicos pode servir também de meio para se revisitar as narrativas sobre Jesus e assim, iluminar cristologias que falham ao explorar a sensibilidade humana.

Não à toa, justamente as abordagens sul-africanas possuem mais correlações possíveis com o pensamento latino-americano. O diálogo Sul-Sul, ao partir de uma mesma tradição teológica, a cristã, também compartilha um passado de exploração das forças hegemônicas, seja do Norte global, seja de seus representantes no próprio Sul e, em especial relação entre Brasil e África do Sul, suas formas de lidar com as experiências de violência da ditadura e do Apartheid, bem como a necessidade de reencontrar caminhos democráticos, os tornam possíveis parceiros de reflexão¹⁵⁸.

Em suma, os estudos sobre Karl Barth e teologia pública, apesar de não serem muitos, comprovam a pertinência da teologia do autor para se pensar as questões públicas. Em virtude da busca por *critérios públicos de argumentação*, é evidente que muito do que é tratado, especialmente por Thiemann, Rasmusson e Weaver, como fundamentação teológica barthiana para a teologia pública não condiz com o que esta pesquisa está compreendendo por teologia pública, mas, efetivamente, ajudam a pensar os limites e as possibilidades de posteriores desenvolvimentos da temática. Junta-se a isso, como disposto por Massmann, o distintivo profético enquanto traço da tradição judaico-cristã que pode auxiliar a teologia da atualidade a formular uma teologia pública crítica e autocrítica.

4.3 ELEMENTOS DA ÉTICA BARTHIANA NO HORIZONTE DA TEOLOGIA PÚBLICA

Karl Barth não é um teólogo público, mas, pode ser considerado um teólogo público. A teologia barthiana possui um público bastante definido – a igreja. Sua elaboração teórica está estabelecida em um solo que requer uma adesão de fé, sua proposta teológica não é aplicável de forma imediata ao que se compreende como teologia pública que atenda a critérios públicos de argumentação. Contudo, apesar desta fundamentação dogmática, o autor trata de aspectos

¹⁵⁸ Tal intento já tem sido elaborado entre universidades sul-africanas e as Faculdades EST. Em especial o quarto volume da Coleção Teologia Pública da EST reflete a parceria.

relacionados a vida humana em comunidade, além da formulação teológica como produção humana. É a partir daí que se torna possível perceber impulsos, intuições, contribuições que podem ajudar a pensar uma teologia pública hoje. Além disso, como dito anteriormente, sua biografia narra uma vida de comprometimento e engajamento público. Dito isso, sustentar Barth como teólogo público é simultaneamente legítimo e ilegítimo. Contudo, o que interessa a presente pesquisa é perceber se há na obra de Barth elementos que podem auxiliar a pensar a teologia pública hoje.

A transversalidade da ética; o resgate das tradições teológicas (enquanto *clássicos*) diante dos desafios da atualidade; a necessidade de um discurso teológico que atenda a critérios públicos de argumentação; a cidadania como assunto candente da teologia pública são aspectos oriundos da análise desenvolvida até aqui e, por isso, tornam-se referência para a leitura de Barth. Assim, o complexo teológico barthiano, lido desde sua ética, é analisado como um clássico teológico supraconfessional¹⁵⁹, buscando as constantes antropológicas de seu pensamento que podem ajudar a pensar possíveis caminhos, limites e possibilidades de uma teologia da cidadania como teologia pública para o contexto brasileiro.

Assim, a presente análise de Barth se ocupa dos textos específicos de sua obra magna dedicados a ética. A saber, da KD II/2 – *A ética como tarefa da doutrina de Deus* e da KD III/4 – *A ética como tarefa da doutrina da Criação*. Para tanto, apresentam-se de forma sintética aspectos de sua teologia para além dos textos de sua *Dogmática* (4.3.1), em seguida, efetua-se uma análise das referidas partes da KD (4.3.2) e, finalmente, elabora-se uma síntese do empreendimento realizado (4.3.3).

4.3.1 Ética barthiana: uma breve análise para além da *Dogmática Eclesial*

A partir do questionamento acerca da ética em Barth, é possível percorrer sua elaboração teológica em busca de sua fundamentação, bem como de suas implicações, entre outros aspectos

¹⁵⁹ Autor que se ocupa com o aspecto *confessional* da teologia barthiana é o já mencionado teólogo sul-africano Rothery Tshaka. Em sua tese doutoral ocupa-se das confissões de Barmen e Belhar como pronunciamentos públicos de igrejas em contextos de necessário posicionamento ético. Além disso, pensa Barth e sua ética. O autor não problematiza a questão da teologia pública. Contudo, ao pensar Barth em relação com o espaço público pode ser considerado apoio interessante para ler as contribuições barthianas. Destaca-se de sua análise uma dupla utilização do termo *confessional*. 1. Confissão eclesial, confessionalidade; 2. Confissão pública, no sentido das confissões de Barmen e Belhar (TSHAKA, 2005). No presente, ao se utilizar o termo *supraconfessional*, se aponta para uma compreensão que abarca as confessionalidades, como clássicos, mas se pretende ir para além delas no sentido de uma interpretação da força de seus sentidos em aplicação a um contexto público de debate. Desta forma, no idioma tracyano, a confessionalidade em si, é tema da teologia sistemática, enquanto que a dinâmica supraconfessional é articulada pela teologia fundamental como teologia pública.

que podem auxiliar a se pensar uma teologia da cidadania¹⁶⁰. O problema da ética poderia coadunar-se ao conjunto de grandes perguntas da humanidade que, para Tracy, configurariam o quadro próprio de atuação da teologia fundamental como teologia pública. Investigar a ética em sua fundamentação, portanto, tem a ver com a pergunta por seu sentido. E é justamente essa busca por sentido que caracteriza a investigação de clássicos teológicos. Ao revisitá-los, cabe investigar sua lógica interna de argumentação, bem como sua força de sentido para a atualidade. É diante desta relação entre ética e sentido, bem como a partir da tentativa de resgate das elaborações das tradições teológicas na relação com a situação contemporânea que o complexo barthiano é relido. Este primeiro momento se ocupa com elaborações clássicas de um autor clássico. O quadro teórico aqui disposto não é aleatório, os textos selecionados são formulações que se destacam pela relação entre teologia e ética, além de terem sido produzidas em contextos significativos.

Introduzem e iluminam a presente análise questionamentos do próprio Barth acerca da presença cristã na esfera pública: “Será que realmente ouvimos o chamado que escutamos? Será que chegamos a apreender aquilo que compreendemos? Que o que se impõe hoje é uma reorientação em Deus frente ao todo de nossa vida [...]?” (BARTH, 2006, p. 42); Mais: Será que a comunidade cristã “já forneceu à comunidade civil a prova do espírito e da força, representou e proclamou a Jesus Cristo frente ao mundo de forma tal que já possa esperar, de sua parte, ser considerada fator importante, interessante e benéfico na vida pública [...]?” (BARTH, 2006, p. 300). No pano de fundo de ambas as questões está a relação, muitas vezes incoerente, entre a fé e a ação cristãs. De certa forma, estes questionamentos refletem aspectos elementares da teologia de Barth que são apresentados nos textos analisados: 1. Deus é a crise decisiva que irrompe a existência humana; 2. Ouvir a Palavra de Deus define a vida cristã; 3. Teologia acontece a partir e a serviço da igreja; 4. Deus acontece na história e, da mesma forma, sua comunidade é chamada a existir de forma concreta; 5. A proclamação de Jesus Cristo é o serviço primordial da igreja; 6. A precedência da fé.

Os pontos acima destacados apontam para o reconhecido cristocentrismo de Karl Barth. Neste contexto, vale salientar que a obra que marca o período de sua aposentadoria, sendo composta a partir de seu último semestre letivo, a saber, sua *Introdução à Teologia Evangélica* corrobora a afirmação anterior ao trazer a compreensão de que, o assunto (*Sache*) central da

¹⁶⁰ Esta parte de nossa pesquisa é uma reformulação do que já foi apresentado em nossa pesquisa de mestrado, bem como do que foi publicado posteriormente em formato de artigo. *A fundamentação da ética na teologia de Karl Barth: impulsos para a práxis cristã hoje* (ZEFERINO, 2015, p. 44-104); *Ética barthiana e teologia pública: contribuições para a teologia da cidadania* (ZEFERINO; BOFF, 2017, p. 146-167).

teologia é Jesus Cristo, aquele que consuma historicamente e de forma última a aliança entre Deus e o homem (BARTH, 2007, p. 126). Aliança esta que é o tema central de sua KD II/2 e que, fundará também sua ética (ver 4.3.2.1). Neste contexto, Hunsinger (2000, p. 131-133) diz que as duas naturezas de Cristo, no sentido calcedonense, são tema central no desenvolvimento teológico de Barth. Além disso, de acordo com Bayer (1994, p. 361-363), estudar Barth diante do tema da ética é convocar para a discussão aquele que ancorou a ética no coração da dogmática como nunca antes outro teólogo o fizera, isto porque sua ética possui base cristológica e sua cristologia funda sua *Dogmática*. Com efeito, o cristocentrismo de Barth poderia ser traduzido pela seguinte formulação de C. Boff (2015b, p. 113), “é a natureza mesma de seu objeto próprio – Deus revelado em Jesus Cristo como amor salvador – que obriga a teologia cristã a ser afetiva para poder ser adequadamente intelectual”. Em chave barthiana isto quer dizer que Cristo está no centro, aspecto que, pela precedência da fé, deve ser vivido e refletido.

A moldura introdutória disposta nos parágrafos acima permite o acesso a teologia barthiana de modo informado de algumas suas principais características. Desta forma, com o intuito de perceber impulsos do pensamento de Barth para uma teologia pública com enfoque na cidadania, alguns aspectos de seu pensamento são elaborados com base nos seguintes textos: *O cristão na sociedade* (1919); *O problema da ética na atualidade* (1922); *A Carta aos Romanos* (1922); *O primeiro mandamento como Axioma Teológico* (1933); *Evangelho e Lei* (1935); e *Comunidade cristã e comunidade civil* (1946).

Em 1919 o jovem pastor Karl Barth, na época com 33 anos, participou de um evento em Tambach na Alemanha onde foi um dos palestrantes. O tema de sua conferência era: *O cristão na sociedade*. O material da preleção foi publicado no ano seguinte¹⁶¹. Cabe notar que se trata do contexto pós-guerra, de uma ruptura já de meia década em relação a teologia liberal em suas decisões éticas, políticas e teológicas, diante do que se expressa de forma especial sua compreensão de Palavra e soberania de Deus.

Em seu texto, Barth (2006, p. 19-46) estabelece que o movimento de Deus na pessoa de Jesus Cristo sustenta a dimensão ética da teologia. Dizer que o/a cristão/ã está na sociedade significa que Deus está presente por meio de suas testemunhas. Estas, embaladas pelo agir de Deus em favor do ser humano, que é o próprio Cristo, devem corresponder a este indicativo que se torna imperativo. O *Cristo em nós*, isto é, Jesus Cristo como pressuposto da ética cristã, deve

¹⁶¹ Sobre *O cristão na sociedade* ver também Kritzinger (2007, p. 1663-1690) e Massmann (2015, p. 5-21).

motivar o/a cristão/ã a agir cristãmente (conformado a Cristo) de fato. Enfim, a ética cristã está fundamentada na ação do próprio Deus, que é ação criativa e redentora. Entretanto, também relega a experiência humana a segundo plano, isto é, seu foco na precedência da fé – que se torna ainda mais marcante a partir de 1931 com seu comentário ao *Proslogion* de Anselmo (BARTH, 1960) – o faz enxergar tudo *a partir de cima*, a ação humana é sempre responsiva. Contudo, e a isto dará mais atenção em *A ética como tarefa da Doutrina de Deus*, de 1942 (ver 4.3.3.1), a ação humana nunca é resposta adequada sendo que somente na humanidade de Jesus esta resposta se torna satisfatória.

Cabe lembrar de que se trata do contexto do pós-guerra e, portanto, de um período de profundas reavaliações acerca das compreensões antropológicas. Barth estabelece seu ponto de partida na *Palavra de Deus*, compreendendo que é justamente o anúncio, testemunho e proclamação do evangelho que podem ser considerados úteis ao mundo, uma vez que sem a iluminação dessa *Palavra*, este mundo estaria abandonado a si próprio.

Para ele, análogo ao milagre da revelação de Deus em Jesus Cristo, sua salvação e ressurreição, está o milagre da fé, isto é, Deus age e, em virtude disso, o humano, de forma análoga, pode agir também. Assim, é o movimento de Deus na direção do ser humano que movimenta o humano em direção ao/à outro/a. Assim como Deus não se coloca à parte da história humana, também o/a cristão/ã não pode ser mero espectador, está incluído na dinâmica criativa e redentora de Deus diante da sociedade. Contudo, diante da não correspondência do ser de cristãs e cristãos ao ser de Cristo é que sempre de novo se faz necessária uma conversão diante da graça de Deus.

Além destes pontos, cabe ainda ressaltar uma imagem escatológica evocada por Barth. Para ele, o reino de Deus é o alvo da história, e será instalado por Deus. Cristãs e cristão, igrejas e o mundo não são capazes de plenificar a existência deste reino já agora. Contudo, a pregação do reino de Deus precisa partir daquilo que é palpável, presente, corriqueiro, terreno. Para isso se utilizam analogias. E em Barth a sociedade é análoga ao Reino de Deus. Aspecto melhor desenvolvido em *Comunidade cristã e comunidade civil*.

Em relação à ética, percebe-se sua marcada base cristológica. Além disso, porém, cabe destacar a ideia do *Cristo em nós*. Declara Karl Barth: “O cristão na sociedade! Quer dizer que a sociedade não está, então, entregue apenas a si mesma”. Isso significa para ele que o cristão faz parte da sociedade e com isso também o Cristo está na sociedade. “O cristão é aquilo em nós que não somos nós, mas Cristo em nós”. Isto “não significa um dado psíquico, nenhum estar-tomado, possuído ou coisa parecida, mas uma pressuposição”. Desse modo, *Cristo em nós*

significa: “‘Acima de nós’, ‘atrás de nós’, ‘transcendendo a nós’, isto é o que quer dizer o ‘em nós’” (BARTH, 2006, p. 19).

Deste modo, este *Cristo em nós* é o que dinamiza a relação entre as pessoas, entre cristãos/ãs e não cristãos/ãs. Depreende-se que, em Barth, o referencial do agir ético cristão deve ser o agir do próprio Deus. O movimento de Deus é o que movimenta sempre o ser humano e que é pensado enquanto padrão que conduz a ética cristã. Neste sentido, se pensa uma ética *em favor de*, não alheia à história e às condições concretas em que as pessoas existem.

Pouco tempo depois, em 1922, Barth proferiu uma palestra em Wiesbaden, tendo-a publicada no ano seguinte em sua revista *Zwischen den Zeiten*, sob o título *O problema da ética na atualidade (Das Problem der Ethik in der Gegenwart)* (BARTH, 2006, p. 85-107). Com uma linguagem mais existencial do que em seu texto anterior, compreende a ética como uma grande questão da humanidade, uma questão de sentido, diante da qual o ser humano não pode se considerar um mero observador, ela o interpela, o coloca em crise. Esta angústia encontra consolo e segurança em Jesus Cristo, pois este dá sentido e motiva a ética. Em chave kierkegaardiana, compreende que é no desespero de sua finitude que o humano pode apoiar-se em Deus e ter nele a fonte de sua existência e ações.

A pergunta ética, para Barth, é sobre aquilo que pode ser compreendido como bom, pela verdade e pela lei que movem a humanidade, sendo que isto não possuiria gênese humana. Ao perguntar-se pelo que fazer, o humano é confrontado com o absoluto decisivo. Tal questão se faz presente antes de ser pensada. Estando presente em todos os tempos, a ética também se relaciona com todos contextos. Enquanto crise existencial, a ética não poderia ser resolvida com a imagem de um Jesus moral, por isso que evoca a esperança cristã da concretização do bem na história. Nesta direção, assumido o sentido crístico, que supera o fim moral e o religioso, bem como internalizada a consciência da morte e da fragilidade humana, emerge a sabedoria da total dependência de Deus. A infinita diferença qualitativa entre Deus e homem, a noção de Deus, coloca o ser humano diante da crise e do julgamento de Deus, este juízo, porém, revela o amor e a graça de Deus. Esta esperança, contudo, não deve desorientar o/a cristão/ã quanto ao *já agora*. Pelo contrário, a ética torna-se tarefa, incluindo o amor, a fraternidade e a liberdade como coisas que devem ser feitas. Apesar da linguagem humana ser insuficiente diante da realidade de Deus, Barth, baseado na Palavra de Deus, compreende o próprio Jesus Cristo como conteúdo da fé e da revelação. Contudo, as palavras *Jesus* e *Cristo* não resolvem o problema ético, mas apontam para a solução que é o próprio Jesus Cristo, sendo este entendido como Palavra última de Deus em direção a humanidade, a certeza de Deus para a salvação do ser

humano a ser acolhida pela fé, além de ser a salvação e fundamento último de toda resposta e ética humana.

Aqui, novamente, o acento cristocêntrico é fortíssimo. Entretanto, cabe notar que sua compreensão da ética como problema existencial coaduna-se com a formulação de Tracy acerca do assunto da teologia fundamental, isto é, de que são as grandes questões da humanidade que devem compor o conjunto de temas tratados pela teologia fundamental como teologia pública. Ademais, a crise última que em Barth é representada por Deus, pode ser relida na dimensão da crise da existência humana em sociedade, isto é, a questão que interpela o humano desde sua concepção é sua relação com outras pessoas. Diante disso, a crise fundamental da existência humana é a irrupção do rosto do outro. Então, cabe também investigar como que os temas teológicos evocados por Barth como segurança, consolo, amor, fraternidade, esperança, salvação, e fé, podem receber um tratamento adequado no horizonte de uma teologia pública.

Também em 1922, ano em que inicia sua carreira letiva em Göttingen, é publicado um clássico barthiano, em total revisão da versão de 1919, seu comentário a Romanos (*Der Römerbrief*) é texto de grande importância entre seus escritos iniciais. Com efeito, os temas da infinita diferença qualitativa entre Deus e o ser humano, bem como a noção de Deus como crise decisiva que se impõe à existência humana, presentes em *O problema da ética na atualidade*, são também características de seu estudo sobre Paulo.

Ao comentar Romanos 12.1-15.13 sob o título de *A grade perturbação* (BARTH, 2016, p. 419-506), Barth se refere a crise fundamental que irrompe na existência de cada ser humano e o interrompe em suas concepções para de forma radical colocar-se a questão de Deus. O primeiro subtópico, por sua vez, *O problema da ética*, pode ser recolhido no contexto da presente pesquisa. Com efeito, aborda-se o recorte inicial com foco na questão da misericórdia/gracia como elementos constituintes da ética teológica. Assim, de Romanos 12.1-2, atenta-se ao comentário de Barth a seguinte formulação paulina: “Exorto-vos, pois, irmãos [1], pelas misericórdias de Deus [2]” (BARTH, 2016, p. 419-425).

1. O texto destaca a existência em sua dimensão mais concreta, sendo que a ética diz respeito a vida mesma como é vivida: “[...] à medida que, de fato, justamente aquele que conduz esse diálogo necessite vivê-la e realmente a viva de alguma forma de minuto a minuto de modo altamente indispensável e transparente” (BARTH, 2016, p. 419). Compreende-se, portanto, que a ética trata da “[...] concreticidade do nosso dia a dia”. “Pois pensamento, se for autêntico, é pensamento sobre a vida e, por isso e nisso, pensamento sobre Deus”. Aspecto que coincide com a percepção tracyana da legitimação do aspecto público da teologia, a saber, que ao pensar Deus, esta universalidade garante sua publicidade. A crise da existência, em Barth, portanto, na

medida em que é traduzida em um pensamento engajado com a compreensão da vida mesma tem a ver com a pergunta por essa perturbação. “Precisamente como pensamento *dialético*, portanto, o pensamento cumpre a sua finalidade como pergunta pela profundidade, contexto e realidade da vida, sua finalidade de levar a cabo uma reflexão sobre o sentido da vida” (BARTH, 2016, p. 420). Ética e sentido da vida, portanto, estão totalmente conectadas.

2. Em virtude do exposto no ponto anterior é possível afirmar que “[...] a teoria da qual viemos é a *teoria da práxis*” (BARTH, 2016, p. 421). Com base na *Palavra de Deus*, por sua vez, cabe ver que a perturbação, crise e interrupção da existência humana geradas pela questão de Deus tem a ver com a irrupção da misericórdia. “Falamos sobre as ‘misericórdias de Deus’, sobre graça, ressurreição, perdão, Espírito, eleição, fé [...]” (BARTH, 2016, p. 421). Desta forma, a ética está na interface entre crise e vida. “A situação presente (na Roma do primeiro século e em todos os lugares em todos os tempos) em toda sua concreticidade foi ([Rm] 1.18ss) o ponto de partida que adotamos para, a partir daí, seguir os caminhos bastante emaranhados no nosso pensamento”. Barth compreende que a misericórdia de Deus é a resposta a questão ética, tornando-se imperativo (BARTH, 2016, p. 422). O qual envolve o ser humano todo, que em seu corpo é chamado a viver a nova criatura nesta misericórdia (BARTH, 2016, p. 424). A crise, cuja perturbação é oriunda de Cristo, compromete o ser humano à obediência concreta. “Outra inquietude, *verdadeira* e realmente *ética* do ser humano além daquela por graça não existe [...]”, desta forma, “[...] é só pelo fato do ponto de vista da graça ser mantido ao longo de todas as instâncias que pode ser assegurado o *absoluto* ataque ao ser humano, que é o sentido de toda a ética” (BARTH, 2016, p. 425).

Do comentário de Barth a Romanos, portanto, percebe-se uma compreensão de ser humano alocada na vida em sua mais radical concreticidade e interpelada pela profundidade da questão do sentido da vida. Ao reconhecer em Jesus Cristo a crise última que irrompe a existência humana por meio da misericórdia e graça de Deus, Barth compreende que justamente graça e misericórdia se tornam imperativos para a ética.

Mais de uma década depois e já no contexto da ascensão do nazismo, Barth se dedica as conferências intituladas *O Primeiro Mandamento como Axioma Teológico (Das erste Gebot als theologisches Axiom)*, ministradas em Copenhague e Aarhus em março de 1933, sendo no mesmo ano publicadas em formato de artigo em *Zwischen den Zeiten*.

Barth (2006, p. 127-139), já dentro da dinâmica da *analogia fidei*, compreende que sua abordagem de *axioma* não deve nada ao contexto original do termo, mas à sua aplicação dentro de sua lógica teológica. Para ele, de forma geral um axioma é uma sentença que se sustenta a si mesma como um ponto de partida, sendo que o axioma teológico é o primeiro mandamento, o

qual, por sua vez, torna-se crivo de todo fazer teológico. Contudo, sua validade é também restrita ao contexto interno da teologia. Enquanto referencial, por sua vez, é essencial que o axioma esteja escrito, e que faça parte de um documento normativo, sendo válido para uma comunidade determinada. Desta forma, a teologia existe em virtude da igreja. Com efeito, esta marca é decisiva na teologia barthiana, trata-se de um teólogo eclesial e evangélico, como bem indicam duas de suas célebres obras – a *Dogmática Eclesial* e a *Introdução à Teologia Evangélica*. Estes títulos são programáticos e sintetizadores de sua obra.

Ao compreender que o axioma precisa estar escrito, indica que o fazer teológico consiste em interpretação, sendo que toda Escritura, se bem interpretada, remete ao primeiro mandamento. Este, por sua vez, evidencia o relacionamento Deus-humanidade na história que passa pela constante pertinência de seu mandamento. Já o primeiro mandamento expressa o sentido da encarnação de Deus enquanto inserção radical na história humana que, implica em obediência ou desobediência. Assim, o axioma teológico está sob a perspectiva da salvação e, conseqüentemente, sob a esfera da cristologia. Por isso, o primeiro mandamento é também revelação, o que resulta em conciliação, justificação, santificação, perdão dos pecados e graça.

Deus, na esteira de Lutero, é aquilo em que se depositam fé e esperança. Diante do *Deus ecclesiae* não pode existir outro deus. Por isso, a autoridade da Escritura é decisiva para a teologia, a qual não está livre de flertar com outros deuses ou fundamentações. Por isso Barth demonstra grande preocupação com teologias que ao conjugarem outros temas ao lado de Deus correm o risco de não darem a devida *precedência a fé*. Contudo, pela própria Escritura tratar do ser humano, também se torna legítimo que outros temas sejam problematizados. Sua ênfase cristológica é aplicada também nesta abordagem, uma vez que Jesus Cristo é o sentido do primeiro mandamento: O Deus encarnado na história e que age de forma salvífica em sua relação com a humanidade. Assim, a tarefa da teologia é ater-se ao seu ponto de partida específico: o Deus revelado em Jesus Cristo. Qualquer outro fundamento afastaria a teologia de seu centro.

Karl Barth, mesmo ao tratar de temas aparentemente internos, formula declarações teológicas com implicações públicas. Diante da relação da população alemã, bem como dos próprios cristãos alemães (*Deutsche Christen*) que na tentativa de aproximação entre germanismo e protestantismo elegem a figura do *Führer* como messiânica. Desta forma, dizer *Jesus Cristo é o Senhor*, significava uma clara oposição ao fluxo da época. Com isso, a base cristológica da ética é ainda mais marcante. Desta forma, ao inserir no texto veterotestamentário a totalidade do significado da revelação de Deus, coloca como ponto de partida e fundamento último do fazer teológico a *Palavra de Deus* identificada com Jesus Cristo.

Evangelho e Lei (Evangelium und Gesetz) é outro texto clássico de Barth que se inscreve no período de reação ao nazismo, o texto também foi originalmente preparado para palestras e em seguida publicado na *Zwischen den Zeiten* em 1935. Justamente por isso, novamente sua ênfase recai sobre a *precedência da fé*.

Barth (2006, p. 217-235), insiste que se deve dizer primeiro evangelho e só depois lei, em virtude da precedência da promessa em relação à lei. Ademais, evangelho e lei são respectivamente análogos à arca da aliança e às tábuas da lei, os primeiros (evangelho e a arca da aliança) legitimam e dão significado aos segundos (lei e tábuas da lei), i.e., o evangelho elucida a lei. Ambas dimensões, contudo, precisam ser entendidas sob à luz da *Palavra de Deus*. Nesta relação de precedências, compreende que a graça é o conteúdo do evangelho que, por sua vez, enquanto *Palavra de Deus*, fundamenta a fala teológica. A palavra de Deus é sempre graça, o que configura sua unidade, sendo sempre constituída por autoridade divina. Com isso, o elemento que dá perspectiva a leitura da existência é a graça. Esta graça, por sua vez, é identificada com Jesus Cristo.

Novamente se evidencia o cristocentrismo barthiano. Em Jesus Cristo, Deus acolhe a humanidade em seu ser e disponibiliza seu ser para a humanidade. Na humanidade de Jesus Cristo o ser humano responde de forma adequada a vontade de Deus. A humanidade de Jesus diz sim à graça, cumpre a lei e justifica a humanidade. Desta forma, a lei é revelada a partir da graça enquanto obediência. O senhorio de Jesus Cristo implica obediência; sua encarnação significa doação vicária; sua cruz gera o compromisso de cada um com sua própria cruz e a ressurreição anuncia a nova vida. Simultaneamente, a fé em Cristo e em sua obra necessariamente implicam em santificação (encarnação), purificação (cruz) e renovação (ressurreição). O mandamento de Deus, sua lei é, portanto, revelada em sua graça, por isso que a graça é o conteúdo do evangelho e a lei a forma desse evangelho por meio do testemunho. Por Jesus Cristo ter cumprido a lei, ele é o sentido da lei e conteúdo de todos os mandamentos, isto é, a forma que requer conformidade. Jesus Cristo, a graça de Deus, envia o Espírito Santo para que fortaleça o ser humano contra o pecado, aponte para o amor que cumpre a lei e dê moderação para que a humanidade saiba que a salvação não provém de si mesma.

Compreende-se, portanto, que, para Barth, dizer *evangelho e lei* faz todo sentido, pois, a realidade da lei encontra seu real significado sob a perspectiva do evangelho, sendo que ambos só podem ser compreendidos à luz da *Palavra de Deus*. A lei é a forma pela qual o evangelho se apresenta, tendo como sua chave de leitura o próprio Deus encarnado, que cumpriu a lei por meio do amor. A lei, ou seja, o mandamento de Deus, possui seu significado na graça de Deus, que é o próprio Cristo, portanto, a graça de Deus cumpre a lei. Esta lei se resume na obediência

concretizada em amor. Entende Barth ter sido necessário que Deus cumprisse a lei por meio de Jesus Cristo e, assim, vencesse o castigo do pecado, o que é anunciado na ressurreição.

A ética, neste contexto, está relacionada com a noção de lei, e se comunica com a perspectiva anteriormente citada no comentário a Romanos de que a misericórdia se torna imperativo. Isto é, a graça, conteúdo do evangelho, apresentada por meio da lei, torna-se imperativo da ética. Ademais, novamente suas afirmações cristocêntricas precisam ser lidas em destacada contraposição ao nazismo como forma de idolatria.

No verão europeu de 1946, Karl Barth palestrou em Berlim, Göttingen, Papenburg, Godesberg e Stuttgart. O tema de suas palestras, cujo texto foi publicado no mesmo ano, foi *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, no português *Comunidade cristã e comunidade civil*. Diferente dos dois textos anteriores, formulados no período ainda anterior a guerra, mas já num contexto de ascensão do nazismo, este texto encontra seu espaço após o término da guerra.

Em sua análise, Barth (2006, p. 289-315) pensa a relação entre a comunidade cristã e a comunidade civil. Para ele, a comunidade civil, como um todo, negligencia as dimensões da fé e da espiritualidade, e é função da comunidade cristã preencher esta lacuna, bem como anunciar a boa nova de Jesus Cristo presente nos evangelhos. Enquanto parte constituinte da comunidade civil a cristã deve ser política, estando excluída a possibilidade de uma existência apolítica. Nesta relação, contudo, a comunidade cristã reconhece uma determinada *autoridade* na comunidade civil, pois é tarefa da comunidade civil proteger o ser humano e por limites às suas ações. Por outro lado, a comunidade civil não existe abstraída do reino e do senhorio de Jesus Cristo, mesmo se ela existir de forma corrupta e longe de seu centro e origem.

Assim, a existência cristã no espaço público da comunidade civil acontece em serviço, proclamando o evangelho e servindo as pessoas. A comunidade cristã, ativa na política, deve, com a comunidade civil, buscar um sistema político e optar sempre pela melhor forma de governo em cada caso. Barth demonstra uma preferência ao sistema democrático. Neste serviço a comunidade civil, possuirá o ser humano como horizonte referencial e, dentro deste âmbito, optará preferencialmente pelos mais pobres e socialmente excluídos. Ademais, deve pleitear junto à comunidade civil que esta mantenha a ordem social através de dispositivos legais. Com isso, a corresponsabilidade política da comunidade cristã está no seu agir voltado para o bem da comunidade civil, entendendo-se como parte dela. Coaduna-se a isto a noção de que a comunidade cristã não é um fim em si mesma, pelo contrário ela só faz sentido a partir do serviço a Deus que se dá no serviço a humanidade. Por isso, a atuação da comunidade cristã precisa ser autocrítica, sempre avaliando se tem sido pertinente e importante para a comunidade civil.

Assim como em *O cristão na sociedade*, retorna a ideia da sociedade ou comunidade civil como analogia do reino de Deus. Enquanto espaço em que o bem das pessoas deve estar no centro. Neste contexto, compreende que nem mesmo a comunidade cristã não pode ser considerada a realização deste reino, mas deve aguarda-lo ativamente, anunciando a Jesus Cristo. Contudo, deve agir na comunidade civil, compreendendo, conhecendo, reconhecendo e resguardando os interesses das partes e do todo. Faz a ressalva, porém, de que esta comunidade cristã não deveria se tornar um partido político, mas que no âmbito político cristãs e cristãos possam agir de forma adequada a mensagem que proclamam.

A ética da comunidade cristã na comunidade civil, portanto, é uma ética comunitária e em serviço. Consciente de suas contingências ela se coloca dentro da comunidade civil, sendo-lhe vedada uma existência apolítica ou não cidadã. Ademais, reconhece a comunidade civil como lugar privilegiado onde ela pode ser comunidade cristã. É dentro da realidade civil que ela pode servir as pessoas em amor e serviço, movida pelo próprio amor e entrega quenótica de Jesus Cristo. No horizonte da atuação da comunidade cristã está a pessoa humana, preferencialmente o pobre. É neste serviço que ela aguarda ativamente a realização plena do *Reino de Deus*.

O que foi tratado até aqui pode ser sintetizado com a reafirmação do cristocentrismo da teologia e ética barthianas. Isto ele apresenta de variadas formas e a partir de distintos contextos. De 1919 a 1946, período de quase trinta anos, Barth experimenta duas guerras, decepciona-se com seus professores, posiciona-se contra os *cristãos alemães* e contra o nazismo, engaja-se na *Igreja Confessante* e pensa a teologia em todas estas contextualidades.

Ao falar do *cristão/ã na sociedade*, o entende como aquela testemunha do amor de Deus revelado em Jesus Cristo. Percebe que a ação cristã deve ter Jesus Cristo como pressuposto. O *Cristo em nós*, significa que a ética cristã deve estar totalmente envolvida e comprometida com seu Senhor. O Deus cristão, Criador, Reconciliador e Redentor, é, ele mesmo, a fundamentação e o paradigma da ética. Quando fala da *ética como problema da atualidade*, ele entende esta realidade como algo existencial e, por isso, questão inescapável a todo homem. Novamente aqui Karl Barth recorre a *Palavra de Deus*, como aquela que está prenhe de Jesus Cristo, que é realidade salvífica. Jesus Cristo é a fonte da ética, pois é a fonte e o sentido da própria vida que se faz presente e se dá a conhecer ao ser humano. Em seu comentário a *Romanos*, destaca-se a crise da existência que é a questão de Deus que interpela o humano de forma radical. Graça e misericórdia, como respostas cristológicas a este problema, tornam-se simultaneamente indicativo e imperativo. Indicam a salvação e chamam a ação. No que tange ao *primeiro mandamento como axioma teológico*, não demora em identificar Jesus Cristo com o sentido do

primeiro mandamento, conteúdo da revelação de Deus que acontece na história. Acerca da dinâmica *evangelho e lei*, compreende que estas realidades só fazem sentido dentro da dimensão da *Palavra de Deus*, cujo centro é a graça que é identificada com Jesus Cristo. Esta mesma graça ao relacionar-se com o ser humano torna-se lei, isto é, pressuposto ético. Enfim, ao falar da *comunidade cristã e sua relação com a comunidade civil*, Karl Barth não a entende como algo de fora, como uma espectadora da história, mas decisivamente presente e atuante na comunidade civil, a exemplo de seu Senhor que concretamente age e acontece na história. Sua função é espiritual e social, sua tarefa é a de uma inserção transformadora e significativa no seio da comunidade civil. Ela glorifica a Jesus Cristo, a palavra e a obra de Deus em seu serviço ao ser humano, preferencialmente aos pobres, aos fragilizados, aos vulneráveis, aos invisibilizados, aos oprimidos, isto é, a todos que sofrem.

Assim, de forma geral, é possível dizer que o aspecto mais nuclear no pensamento de Karl Barth é a centralidade de Jesus Cristo. Tudo começa e termina nele. Ele é o *télos* e a *arché* de todo desenvolvimento teológico de nosso autor. Para Barth, em Jesus Cristo, Deus cria, reconcilia e redime a humanidade. O que acontece por meio da encarnação. Assim, quando Deus se faz homem em Jesus de Nazaré, toda a humanidade passa a ser compreendida por meio do prisma da graça. De modo especial, destacam-se sua noção de *Cristo em nós* como pressuposto ético; a *concreticidade da vida* como espaço a partir do qual se faz teologia; a importância da *Palavra de Deus* (lida como um clássico) enquanto elemento que ajuda a pensar a existência. Com isso, se percebem desde já possíveis contribuições de Barth a teologia da cidadania. Na parte seguinte, a presente pesquisa se ocupa da ética barthiana em sua *Dogmática Eclesial*.

4.3.2 A ética como tarefa da teologia a partir da *Dogmática Eclesial*

A *Dogmática Eclesial* é a obra magna de Karl Barth, desde a qual desenvolveu seu pensamento também como um testamento teológico, servindo de base para que novos movimentos teológicos pudessem herdar aspectos de seu árduo trabalho. Com efeito, uma vez identificada a ética como um tema transversal às publicações sobre teologia pública no Brasil, cabe ver como que um *clássico*, como Barth, trata da questão da ética. A chave que guia a presente análise é a compreensão da *ética como tarefa da teologia*. Esta alegação já seria suficiente para justificar a relevância da leitura da obra barthiana em relação com a teologia pública. Nesta direção, como pontua John Webster (2000, p. 154), o tema da ética é fundamental na *Dogmática Eclesial*. Contudo, é notório que Karl Barth proponha-se, a partir da KD II, a

dedicar um espaço exclusivo para o desenvolvimento do tema sempre como ponto de chegada das elaborações anteriores em cada volume, constituindo um novo ponto de partida enquanto chamado à ação. É a estes textos específicos sobre ética, presentes na KD II e III, que a presente pesquisa se dedica neste momento, a saber, *A ética como tarefa da Doutrina de Deus* (4.3.2.1) e *A ética como tarefa da Doutrina da Criação* (4.3.2.2). Cabe ainda informar que o intento barthiano de elaborar capítulos sobre a ética não se conclui na KD IV nem na imaginada KD V, pois Barth não viveu o suficiente para concluir sua obra.

4.3.2.1 A ética como tarefa da Doutrina de Deus

Na *Dogmática Eclesial*, em sua *doutrina de Deus*, Karl Barth trabalha o tema do *mandamento de Deus*¹⁶², este texto está dividido em quatro partes: 1. *A ética como tarefa da doutrina de Deus*; 2. *O mandamento como reivindicação de Deus*; 3. *O mandamento como decisão de Deus*; e 4. *O mandamento como julgamento de Deus*. Aqui, como já informado, analisa-se a primeira delas. Por sua vez, o texto acerca da ética como problema da doutrina de Deus (*Ethik als Aufgabe der Gotteslehre*) está dividido em duas partes: 1. *O mandamento de Deus e o problema ético*¹⁶³; 2. *O caminho da ética teológica*¹⁶⁴.

Em seu prefácio à KD II/2, que é publicado dez anos após a primeira parte, atentando ao período histórico que se desenvolveu, isto é, de 1932 a 1942. O autor destaca, “um ano depois estávamos mergulhados no Terceiro Reich e no conflito da igreja na Alemanha. Desde aquele tempo as questões da Europa e de todo o mundo avançaram perigosamente na direção do crescimento da violência na crise que ainda nos traga”¹⁶⁵ (BARTH, 1967, p. ix).

Acerca do conteúdo de seu texto, Barth indica que precisou trabalhar as bases exegéticas da dogmática ainda mais do que na primeira parte do volume. Ao que conecta sua obra aos textos de seus amigos, Eduard Thurneysen e Wilhelm Vischer, respectivamente *Der Jacobusbrief in Predigten* e o segundo volume de *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*

¹⁶² Aqui é importante dizer que Barth já havia trabalhado o tema do *mandamento de Deus* em preleções que mais tarde foram publicadas. Ver: *Ethics* (BARTH, 1981). Como estas preleções ocorreram entre o final da década de 20 e início da década de 30, optamos por analisar aqui a mesma temática do mandamento de Deus, mas aquela elaborada por Barth na *Dogmática Eclesial* já na década de 40.

¹⁶³ “Das Gebot Gottes und das ethische Problem”. Na versão inglesa: “The Command of God and the Ethical Problem”.

¹⁶⁴ “Der Weg der theologischen Ethik”. Na versão inglesa: “The Way of Theological Ethics”.

¹⁶⁵ “A year later we were plunged into the Third Reich and the German Church-conflict. From that time the affairs of Europe and finally of the whole world hurtled with ever increasing violence into the crisis which still engulfs us”.

(BARTH, 1967, p. x). Isto indica uma certa autocompreensão barthiana de sua obra enquanto um esforço também de teologia bíblica.

Além disso, no viés sistemático, afirma:

O trabalho tem sua peculiaridade, que nele tive que deixar a moldura da tradição teológica em medida muito maior do que na primeira parte da doutrina de Deus. Eu preferiria seguir a doutrina da predestinação de Calvino bem mais de perto, ao invés de afastar-me tão radicalmente dela. Também preferiria me manter nos caminhos trilhados sobre a base da ética. Mas eu não poderia e não posso fazer isso. Enquanto deixava a bíblia falar comigo sobre estes temas, enquanto meditava sobre o que parecia ouvir, fui irresistivelmente levado a reconstrução¹⁶⁶ (BARTH, 1967, p. x).

Com efeito, o posicionamento de Barth anima a própria alegação assumida neste trabalho da legítima revisitação dos clássicos teológicos com rigor e criticidade. Neste sentido, a presente pesquisa coloca-se no rastro barthiano para poder, desde uma releitura tanto da teologia quanto da atualidade, pensar novas possibilidades de fazeres teológicos.

Agora, passa-se a análise do texto de Barth propriamente dito. Para introduzir cada seção de sua KD, Barth dispõe de um parágrafo introdutório que resume o intento de seu desenvolvimento teórico. A §36 é apresentada da seguinte maneira:

“Enquanto doutrina do mandamento de Deus, a ética interpreta a lei como a forma do evangelho, i.e., como a santificação que vem ao ser humano por meio do Deus que elege. Pois, Jesus Cristo é o santo Deus e homem santificado em um, o que possui sua base no conhecimento de Jesus Cristo. Pois, o Deus que reivindica o ser humano para si, torna-se originalmente responsável por ele, isto constitui a doutrina de Deus. Sua função é dar testemunho primário a graça de Deus na medida em que ela é o engajamento e comprometimento salvífico do homem”¹⁶⁷ (BARTH, 1967, p. 509).

Na primeira parte de seu texto, Barth compreende que “no verdadeiro conceito cristão da aliança de Deus com o ser humano, a doutrina da eleição divina da graça é o primeiro elemento, e a doutrina do mandamento divino é o segundo”¹⁶⁸. Pois, “é somente neste conceito

¹⁶⁶ “The work has this peculiarity, that in it I have had to leave the framework of theological tradition to a far greater extent than in the first part on the doctrine of God. I would have preferred to follow Calvin’s doctrine of predestination much more closely, instead of departing from it so radically. I would have preferred, too, to keep to the beaten tracks when considering the basis of ethics. But I could not and cannot do so. As I let the Bible itself speak to me on these matters, as I meditated upon what I seemed to hear, I was driven irresistibly to reconstruction”.

¹⁶⁷ “As the doctrine of God’s command, ethics interpret the Law as the form of the Gospel, i.e., as the sanctification which comes to man through the electing God. Because Jesus Christ is the holy God and sanctified man in One, it has its basis in the knowledge of Jesus Christ. Because the God who claims man for Himself makes Himself originally responsible for him, it forms part of the doctrine of God. Its function is to bear primary witness to the grace of God in so far as this is the saving engagement and commitment of man”.

¹⁶⁸ “In the true Christian concept of the covenant of God with man the doctrine of the divine election of grace is the first element, and the doctrine of the divine command is the second”. Aqui vale notar que a segunda parte de

de aliança que o conceito de Deus pode encontrar completude”¹⁶⁹, uma vez que Deus não pode ser conhecido senão em Jesus Cristo, em quem Deus é “[...] verdadeiro Deus e verdadeiro homem”¹⁷⁰. Desta forma, “Ele não existe sem a aliança com o ser humano que foi feita e executada neste nome”¹⁷¹. Assim, “Deus não é conhecido completamente – e portanto, não o é de forma alguma – se Ele não é conhecido como Fundador [*Stifter*] e Senhor desta aliança entre ele e a humanidade”¹⁷². Em virtude disso, “a doutrina cristã de Deus não pode ‘apenas’ ter Deus como seu conteúdo, mas desde que seu objeto é *este* Deus ela deve também ter o ser humano”¹⁷³, porque “em Jesus Cristo o ser humano é tornado um parceiro na aliança decretada e fundada por Deus”¹⁷⁴. Neste contexto, “nós não podemos evitar a livre decisão de Seu amor no qual Deus verdadeiramente se colocou dentro deste relacionamento [*Beziehung*], voltando-se para o ser humano em toda a compaixão de seu ser”¹⁷⁵, e “se associando verdadeiramente com o homem em toda a fidelidade de seu ser”¹⁷⁶. Assim, em virtude de Cristo, e não por mérito próprio é que o humano tem espaço dentro da doutrina de Deus (BARTH, 1967, p. 509). Para Barth, é importante ressaltar que “um Deus sem Jesus Cristo, sem esta compaixão e esta fidelidade em favor do homem, [...] não seria Deus de forma alguma”¹⁷⁷. Isto porque o Deus cristão “é tanto o certamente Senhor da aliança entre si mesmo e a humanidade quanto ele é ‘o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo’”¹⁷⁸ (BARTH, 1967, p. 510).

Acerca da doutrina da eleição por meio da graça, o autor entende que “Deus elege a Si mesmo para ser gracioso em prol do humano, para ser seu Senhor e Auxiliador, e agindo desta forma Ele elege o ser humano para ser testemunha de sua glória”¹⁷⁹. E “esta eleição, decretada a partir da eternidade em Jesus Cristo e executada nele no tempo, é o mistério da vontade de

seu volume da “Doutrina de Deus” na “Dogmática Eclesial” é composta por duas partes: “Gottes Gnadenwahl” e “Gottes Gebot”, respectivamente: “A eleição de Deus” e “O mandamento de Deus”.

¹⁶⁹ “It is only in this concept of the covenant that the concept of God can itself find completion”.

¹⁷⁰ “Very God and very man”.

¹⁷¹ “He does not exist, therefore, without the covenant with man which was made and executed in this name”.

¹⁷² “God is not known completely – and therefore not at all – if He is not Known as the Maker and Lord of this covenant between Himself and man”.

¹⁷³ “The Christian doctrine of God cannot have ‘only’ God for its content, but since its object is this God it must also have man”.

¹⁷⁴ “In Jesus Christ man is made a partner in the covenant decreed and founded by God”.

¹⁷⁵ “We cannot avoid the free decision of His love in which God has actually put Himself into this relationship, turning towards man in all the compassion of His being”.

¹⁷⁶ “Associating Himself with man in all the faithfulness of His being”.

¹⁷⁷ “A God without Jesus Christ, without this compassion and faithfulness towards man [...] he would not be God at all”.

¹⁷⁸ “Is as surely the Lord of the covenant between Himself and man as He is ‘the God and Father of our Lord Jesus Christ’”.

¹⁷⁹ “God elects Himself to be gracious toward man, to be his Lord and Helper, and in so doing He elects man to be the witness to His glory”.

Deus”¹⁸⁰. Assim, “dizer eleição divina, dizer predestinação, é nomear em uma palavra o conteúdo inteiro do evangelho”¹⁸¹, é neste sentido que se entende a questão da eleição como parte da doutrina de Deus (BARTH, 1967, 510).

O senhorio de Deus demanda a obediência e o serviço do ser humano. Assim, “quando Deus se torna seu parceiro, enquanto Senhor da aliança que determina seu significado, conteúdo e cumprimento, ele necessariamente se torna o juiz da humanidade, e a lei de sua existência”¹⁸². Desta forma, “o ser humano é julgado na medida em que é medido contra Deus. E como se mede contra Deus ele necessariamente julga a si mesmo”¹⁸³. Entretanto, “responder a esta questão, portanto, não pode impor nenhuma limitação ao conhecimento da absoluta autoridade da graça de Deus”¹⁸⁴. O conteúdo aqui também é o evangelho. “O que temos que estabelecer é que o ser e a essência e a atividade de Deus enquanto o Senhor da aliança entre Si mesmo e o homem inclui um relacionamento com o ser e a essência e a atividade do homem”¹⁸⁵. Ao tornar-se responsável pelo ser humano, Deus torna o ser humano responsável também (BARTH, 1967, p. 511). Enfim, “governar [*herrschen*] graça é ordenar [*gebieten*¹⁸⁶] graça”¹⁸⁷ (BARTH, 1988, p. 567). É neste sentido que “o evangelho em si mesmo tem a forma [*Form*] e a configuração [*Gestalt*] da lei. A uma Palavra de Deus é ambos evangelho e lei. Não é lei por si mesma e independente do evangelho. Mas também não é evangelho sem lei”¹⁸⁸. Para Barth, “é o evangelho que contém e inclui a lei assim como a arca da aliança contém e inclui as tábuas do Sinai”¹⁸⁹. E a lei pode aqui ser entendida como “uma decisão prévia referente a autodeterminação humana. É a reivindicação de sua liberdade. Ela regula e julga o uso que é feito desta liberdade”¹⁹⁰ (BARTH, 1967, 511). Assim, “como a uma Palavra de Deus que é revelação e obra da sua graça nos alcança, seu objetivo é que nosso ser e ação devessem ser

¹⁸⁰ “This election, decreed from all eternity in Jesus Christ and executed in Him in time, is the mystery of the will of God”.

¹⁸¹ “To say divine election, to say predestination, is to name in one word the whole content of the Gospel”.

¹⁸² “When God becomes his Partner, as the Lord of the covenant who determines its meaning, content and fulfilment, He necessarily becomes the Judge of man, the Law of his existence”.

¹⁸³ “Man is judged as he is measured against God. And as he measures himself against God he necessarily judges himself”.

¹⁸⁴ “To answer this question cannot, then, impose any limitation upon the knowledge of the absolute authority of God’s grace”.

¹⁸⁵ “What we have to establish is that the being and essence and activity of God as the Lord of the covenant between Himself and man include a relationship to the being and essence and activity of man”.

¹⁸⁶ O verbo *gebieten* (mandar, ordenar) tem relação com o substantivo *Gebot* (mandamento, ordem).

¹⁸⁷ “Eben die herrschende Gnade ist gebietende Gnade”.

¹⁸⁸ “The Gospel itself has the form and fashion of the Law. The one Word of God is both Gospel and Law. It is not Law by itself and independent of the Gospel. But it is also not Gospel without Law”.

¹⁸⁹ “It is the Gospel which contains and encloses the Law as the ark of the covenant the tables of Sinai”.

¹⁹⁰ “A prior decision concerning man’s self-determination. It is the claiming of his freedom. It regulates and judges the use that is made of this freedom”.

conformados aos seus”¹⁹¹. Portanto, “a verdade do indicativo evangélico [...] se torna um imperativo”¹⁹². Em decorrência disso, “o conceito da aliança entre Deus e a humanidade concluída em Jesus Cristo não se esgota na doutrina da divina eleição da graça”¹⁹³, mas ela “demanda que seja compreendida enquanto mandamento de Deus dirigido ao ser humano”¹⁹⁴. Pois, “quando Deus se volta para ele e dá a si mesmo a ele Deus se torna seu comandante”¹⁹⁵ (BARTH, 1967, p. 512).

Em um breve excursão explicativo, Barth coloca que “eleição em Jesus Cristo significa separação para o propósito de sujeição a seu senhorio que deu a si mesmo por nós”¹⁹⁶ (BARTH, 1967, p. 512).

Para Barth, dito tudo isso, fica “claro que a ética pertence não apenas a dogmática em geral, mas à doutrina de Deus”¹⁹⁷. Pois, aqui entra em jogo a relação senhorio de Deus e obediência humana (BARTH, 1967, p. 512).

A doutrina de Deus deve ser entendida como ética. Como elabora Barth (1967, p. 513):

Se aqui adotamos o conceito [*Begriff*] ética para descrever a tarefa especial da dogmática que a lei enquanto a forma do evangelho nos impôs, nós o fazemos na liberdade – que é tão necessária e sempre tão bem aproveitada em dogmática – de tomar tais conceitos e assim como estão à mão, sem estar vinculados e agrilhoados pelo significado que eles podem ter adquirido de seu uso em algum lugar, mas os utilizando no sentido que, quando aplicados ao objeto com o qual estamos interessados, eles devem derivar do próprio objeto¹⁹⁸.

A dogmática, portanto, ao utilizar conceitos, os ressignifica a partir de seu específico. A ética é aquela instância que considera a necessidade de um determinado padrão atitudinal, suas regras e leis. Ela trata dos valores de uma determinada ação e de como esta pode ser vista diante da lei que observa, e de como esta ação pode se tornar padrão e exemplo (BARTH, 1967, 513).

¹⁹¹ “As the one Word of God which is the revelation and work of His grace reaches us its aim is that our being and action should be conformed to His”.

¹⁹² “The Truth of the evangelical indicative [...] becomes itself an imperative”.

¹⁹³ “The concept of the covenant between God and man concluded in Jesus Christ is not exhausted in the doctrine of the divine election of grace”.

¹⁹⁴ “Demands that it be understood as God’s command directed to man”.

¹⁹⁵ “When God turns to Him and gives Himself to him He becomes His Commander”.

¹⁹⁶ “Election in Jesus Christ means separation for the purpose of subjection to the lordship of Him who gave Himself for us”.

¹⁹⁷ “This makes it plain that ethics belongs not only to dogmatics in general but to the doctrine of God”.

¹⁹⁸ “If we adopt here the term ethics to describe the special task of dogmatics which the Law as the form of the Gospel has imposed on us, we do it in the freedom – which is so very necessary and is always enjoyed in dogmatics – to take such terms as are to hand, not allowing ourselves to be bound and fettered by the meaning which they may have acquired from their use elsewhere, but using them in the sense which, when they are applied to the object with which we are concerned, they must derive from this object itself”.

Para Barth, o termo ética provém do grego *ethos*, sendo sinônimo de *mos* (moral), “e significa a doutrina do costume ou hábito¹⁹⁹”. Para ele, entretanto, este conceito geral de ética não é suficiente (BARTH, 1967, p. 513). A questão ética, mesmo se colocada sob as perspectivas das questões psicológicas, histórico-morfológicas, político-judiciais, ou ainda filosófico-históricas não está esgotada. A questão da ética “é supremamente crítica porque questiona não somente ações humanas individuais do ponto de partida de modos gerais de ação, mas também modos humanos gerais de ação do ponto de partida do bem²⁰⁰” (BARTH, 1967, p. 515).

No plano específico da teologia cristã, Barth destaca: “Nossa alegação é, porém, que a dogmática da Igreja cristã, e basicamente a doutrina cristã de Deus, é ética”²⁰¹. Aqui entra a questão do bem. “Esta doutrina é, portanto, a resposta à questão ética, a questão supremamente crítica referente ao bem em e sobre todo assim chamado bem nas ações e modos de ação humanas”²⁰² (BARTH, 1967, p. 515). Contudo, a resposta não é a doutrina em si, mas seu objeto:

A revelação e obra da graça eletiva de Deus. Mas esta, a graça de Deus, é a resposta ao problema ético. Pois santifica o homem. Reivindica-o para Deus. O coloca sob o mandamento de Deus. Dá predeterminação para sua autodeterminação para que ele obedeça o mandamento de Deus. Torna o mandamento de Deus o julgamento sobre o que ele fez e a ordem para sua ação futura. A tarefa da doutrina cristã de Deus é atestar esta resposta ao problema ético. O problema ético como tal, no sentido da definição ou conceituação geral de ética, é algo com que não nos preocupamos aqui²⁰³ (BARTH, 1967, p. 516).

De acordo com o teólogo de Basileia, é “por meio da revelação e da obra da graça de Deus que esta questão [a questão da ética] é, na verdade, colocada como a questão inescapável

¹⁹⁹ “And means the doctrine of custom or habit”.

²⁰⁰ “The ethical question transcends those other questions. [...] Therefore in relation to those other questions the ethical question is the supremely critical question. It is supremely critical because it questions not only individual human actions from the standpoint of general modes of action, but also general human modes of action from the standpoint of the good”.

²⁰¹ “Our contention is, however, that the dogmatics of the Christian Church, and basically the Christian doctrine of God, is ethics”.

²⁰² “This doctrine is, therefore, the answer to the ethical question, the supremely critical question concerning the good in and over every so-called good in human actions and modes of action”.

²⁰³ “The revelation and work of the electing grace of God. But this, the grace of God, is the answer to the ethical problem. For it sanctifies man. It claims him for God. It puts him under God’s command. It gives predetermination to his self-determination so that he obeys God’s command. It makes God’s command for him the judgment on what he has done and the order for his future action. The ethical task of the Christian doctrine of God is to attest his answer to the ethical problem. The ethical problem as such, in the sense of that general definition or conception of ethics, is something with which we are not here concerned”.

da existência humana”²⁰⁴. Esta questão vital tem espaço diante da realidade de que “é a graça eletiva de *Deus* que pôs o homem sob seu comando desde toda eternidade”²⁰⁵, sendo “a verdade a partir da qual – quer ele saiba e queira saber disso ou não – o ser humano deriva, e a qual ele não evitará”²⁰⁶. Mais, por causa da aliança, o ser humano, de certa forma, é a resposta para a questão ética (BARTH, 1967, p. 516).

Para Barth, antes de tudo, Deus já havia destinado o homem “à obediência do seu mandamento”²⁰⁷. No entanto, o problema do homem é sua autodeterminação, uma vez que “ele [...] quer *dar* esta resposta ele mesmo e a partir de si mesmo”²⁰⁸. Nesse sentido, Barth compreende que as aproximações humanas de sistematização da ética são resultado da queda. Mas a questão da ética em si “pode ser solucionada apenas como ela estava originalmente colocada – pela graça de Deus, pelo fato de que isto permite que o ser humano, na verdade, *seja* a resposta”²⁰⁹. Por isso, “A graça de Deus protesta contra toda ética feita pelo homem como tal”²¹⁰, mas o faz positivamente em Jesus Cristo, que é simultaneamente imagem da humanidade e imagem de Deus. Para Barth:

O homem Jesus que completa o mandamento de Deus, não *dá* a resposta, mas pela graça de Deus ele *é* a resposta à questão ética colocada pela graça de Deus. A santificação do homem, o fato de que ele é reivindicado por Deus, o preenchimento de sua predeterminação em sua autodeterminação para a obediência, o julgamento de Deus acerca do homem e Seu mandamento para ele em seu real preenchimento – isto tudo é em Jesus Cristo acontecimento²¹¹. O bem ocorre [*geschieht*] aqui [...] [pois] ele está preocupado apenas com a obediência. [...] E assim, em todas Suas ações ele é sujeito apenas a vontade e mandamento de Deus que sozinho é bom. Assim é como o bem ocorre aqui. Assim é como a questão ética é aqui respondida – em Jesus Cristo. O que desta forma e em virtude disso se torna acontecimento²¹² – em antítese e contraste a toda ética humana – é ética divina²¹³ [*göttliche Ethik*] (BARTH, 1967, p. 517).

²⁰⁴ “By revelation and the work of God’s grace this question is actually put as the inescapable question of human existence”.

²⁰⁵ “It is the electing grace of God which has placed man under His command from all eternity”.

²⁰⁶ “The truth from which – whether he knows and wants to know it or not – man derives, and which he will not evade”.

²⁰⁷ “To obedience to His command”.

²⁰⁸ “He [...] wants to give this answer himself and of himself”.

²⁰⁹ “Can be solved only as it was originally put – by the grace of God by the fact that this allows man actually to be the answer”.

²¹⁰ “The grace of God protests against all man-made ethics as such”.

²¹¹ Para esta frase utilizamos o original alemão: “Das Alles is ja hier, in Jesus Christus Ereignis” (BARTH, 1988, p. 573).

²¹² Também aqui nos baseamos no original alemão: “Was damit und so Ereignis geworden ist” (BARTH, 1988, p. 574).

²¹³ “The man Jesus, who fulfils the commandment of God, does not give the answer, but by God’s grace He is the answer to the ethical question put by God’s grace. The sanctification of man, the fact that he is claimed by God, the fulfilment of his predetermination in his self-determination to obedience, the judgement of God on man and His command to him in its actual concrete fulfilment – they all take place in Jesus Christ. The good is done here [...] He is concerned only with obedience. [...] And so in all His acts He is subject only to the will and command

Por isso, para Barth, a questão da ética só pode ser entendida e respondida diante da graça de Deus. Não se pode agir alheio ao mandamento de Deus revelado em Jesus Cristo pela graça de Deus. Assim, quando se fala de ética se fala da graça de Deus que é “dirigida ao ser humano”²¹⁴. “Se a dogmática e a doutrina de Deus são ética, isto significa necessária e decisivamente que isto é a atestação da ética *divina*, a atestação do bem do mandamento atribuído a Jesus Cristo e cumprido por ele”²¹⁵ (BARTH, 1967, p. 518).

A ética assume, portanto, uma nova realidade diante do mandamento de Deus. “Pois, em virtude do fato de que o mandamento de Deus é a forma de sua graça eletiva, este é o ponto de partida de toda questão e resposta ética”²¹⁶ (BARTH, 1967, p. 519).

A questão da obediência tem lugar diante do entendimento de Deus como o Senhor. “Mas o problema da obediência é o problema do comportamento humano. Nessa medida, a dogmática coincide com o problema ético”²¹⁷, que é problema existencial e comum a todos os homens. “Existir como homem significa agir. E ação significa escolha, decisão”²¹⁸. E para Barth, “não podemos saber de nenhuma ação humana que não esteja sob o mandamento de Deus [...]. Não conhecemos nenhuma ação humana que esteja livre, i.e., isenta de decisão em relação ao mandamento de Deus”²¹⁹ (BARTH, 1967, p. 535). Por isso que a questão do bem e do mal está encerrada em Deus por meio de Jesus Cristo, e a ética teológica só pode querer confirmar isto. “Como a teologia em geral, ela não está preocupada em penetrar na fundamentação das coisas. Ela pode apenas dar testemunho da fundamentação que todas as coisas realmente têm, e que realmente foi revelada como tal”²²⁰. Isto é, não cabe à ética teológica descobrir o fundamento de si, mas reconhecê-lo. Isto é, é possível falar em fundamentação teórica, mas não real – a real só é reconhecida. E mesmo que uma ética parta de outro lugar e chegue nas mesmas respostas ou até em uma ética cristã, a ética teológica só é

of God who alone is good. That is how the good is done here. This is how the ethical question is answered here – in Jesus Christ. What has taken place in this way – in antithesis and contrast to all human ethics – is divine ethics”.

²¹⁴ “Addressed to man”.

²¹⁵ “If dogmatics, if the doctrine of God, is ethics, this means necessarily and decisively that it is the attestation of that divine ethics, the attestation of the good of the command issued to Jesus Christ and fulfilled by Him”.

²¹⁶ “For in virtue of the fact that the command of God is the form of His electing grace, it is the starting-point of every ethical question and answer”.

²¹⁷ “But the problem of obedience is the problem of human behaviour. To that extent dogmatics coincides with the ethical problem”.

²¹⁸ “To exist as a man means to act. And action means choosing, deciding”.

²¹⁹ “We can know of no human action which does not stand under God’s command [...]. We do not know any human action which is free, i.e., exempted from decision in relation to God’s command”.

²²⁰ “Like theology in general, it is not concerned to penetrate to the foundation of things. It can only bear witness to the foundation which all things actually have, and which has actually been revealed as such”.

assim se mover-se dentro de seu ponto de partida desde o início. Para Barth, isto significa que “a realidade do bem como tal, a realidade do mandamento de Deus como a totalidade do bem, não pode ser tratado como uma mera possibilidade”²²¹. Aqui o mandamento de Deus é sinônimo para o bem (BARTH, 1967, p. 536).

Para o teólogo de Basileia, não se pode viver como se Deus não tivesse se revelado em Jesus Cristo. É apenas dentro desta realidade que o homem pode “questionar acerca da conduta correta”²²². A realidade de Deus “demanda o reconhecimento do problema ético como posto por esta realidade”²²³. Desta forma a ética teológica simultaneamente ocupa-se com a conduta correta do homem e com a realidade de Deus (BARTH, 1967, p. 537). “Mesmo enquanto ética, a teologia é, total e ulteriormente, o conhecimento e representação da Palavra e da obra de Deus”²²⁴ (BARTH, 1967, p. 537-538). Ora, “a obediência ao mandamento de Deus é a conduta correta”²²⁵, isto entendido diante da obra e da Palavra de Deus, isto é, pela graça revelada em Jesus Cristo. “Esta Palavra e obra de Deus como tal é também a santificação do ser humano, o estabelecimento e revelação da lei divina”²²⁶. Assim, a reta conduta “é absolutamente determinada na reta conduta de Deus. Ela é determinada em Jesus Cristo”²²⁷ (BARTH, 1967, p. 538). Ele, por sua vez, “é o Deus que elege e o homem eleito em um. Mas ele também é o Deus santificador e homem santificado em um”²²⁸ (BARTH, 1967, p. 538-539). Mais, na ação de Jesus que é a imagem de Deus e do homem por excelência, tem-se a imagem perfeita da reta conduta. Em Jesus é que Evangelho e lei têm espaço. Porque a ética teológica, ou “é ética da graça ou não é ética teológica”²²⁹ (BARTH, 1967, p. 539).

Nesta direção, a ética consiste em “tornar-se obediente a revelação da graça de Deus”²³⁰ e em “viver como um homem para quem a graça veio em Jesus Cristo”²³¹. Seu ponto de partida não é apenas o fundamento da ética, mas a fonte de tudo o que existe. “Portanto, o mandamento divino enquanto é direcionado a ele [o ser humano], e na medida em que se aplica a ele, consiste

²²¹ “The reality of the good as such, the reality of the command of God as the sum of the good, cannot be treated as a mere possibility”.

²²² “To ask about right conduct”

²²³ “It demands the recognition of the ethical problem as put by this reality”.

²²⁴ “Even as ethics, theology is wholly and utterly the knowledge and representation of the Word and work of God”.

²²⁵ “Obedience to God’s command is right conduct”.

²²⁶ “This Word and work of God as such is also the sanctification of man, the establishment and revelation of the divine law”.

²²⁷ “[It] is determined absolutely in the right conduct of God. It is determined in Jesus Christ”.

²²⁸ “He is the electing God and elected man in One. But He is also the sanctifying God and sanctified man in One”.

²²⁹ “It is ethics of grace or it is not theological ethics”.

²³⁰ “To become obedient to the revelation of the grace of God”.

²³¹ “To live as a man to whom grace has come in Jesus Christ”.

em seu relacionamento com este Sujeito [Jesus Cristo]”²³² (BARTH, 1967, p. 539). Por isso que a conduta a ser investigada é ação do próprio Deus em Jesus Cristo, pois é nele que a obediência ocorre de fato. Assim, “o problema da ética na dogmática eclesial pode consistir apenas na questão de como e em que medida a ação humana é uma glorificação da graça de Jesus Cristo”²³³. Mais, “a ética teológica não pode considerar uma visão do homem separada deste centro-vital, ou separada da decisão feita em Jesus Cristo”²³⁴. E metodologicamente não pode ser diferente, pois “a natureza de seu objeto requer este caminho”²³⁵ (BARTH, 1967, p. 540).

Na segunda parte de seu texto, *O caminho da ética teológica*, Barth compreende que o reconhecimento da graça de Deus em Jesus Cristo determina a forma ou o caminho da ética teológica. “Agora o assunto da ética teológica é a responsabilidade que Deus assumiu por nós no fato de que Ele nos tornou responsáveis por meio de seu mandamento”²³⁶. Assim, “seu assunto é a Palavra e obra de Deus em Jesus Cristo, na qual a reta ação do ser humano já foi feita e, portanto, aguarda apenas ser confirmada por nossa ação”²³⁷ (BARTH, 1967, p. 543).

Como Deus é a plenitude do que pode ser entendido como o bem, “o homem faz o bem na medida em que ele ouve a Palavra de Deus e age como um ouvinte desta Palavra”²³⁸, ele é chamado por Deus para tal responsabilidade, para tal comprometimento com o bem (BARTH, 1967, p. 546).

O homem faz o bem na medida em que age cristãmente, isto é, cômico de que Deus agiu em seu favor na história por meio de sua Palavra, que é Jesus Cristo. Deste reconhecimento surge também a noção do juízo de si mesmo e de suas ações, o que também é bom, pois Deus é bom. Enfim, “o bem da ação humana consiste no fato de que ela é determinada pelo mandamento divino”²³⁹, ela não se fundamenta na ação humana por si mesma, mas a ação humana é acolhida no mandamento de Deus. É acolhida pelo Deus que desde toda a eternidade se elegeu para ser Deus do ser humano (BARTH, 1967, p. 546).

²³² “Therefore the divine command as it is directed to him, as it applies to him, consists in his relationship to this Subject”.

²³³ “The ethical problem of Church dogmatics can consist only in the question whether and to what extent human action is a glorification of the grace of Jesus Christ”.

²³⁴ “Theological ethics cannot consider a view of man that is severed from this life-centre, from the decision made in Jesus Christ”.

²³⁵ “The nature of its object requires this way”.

²³⁶ “Now the matter of theological ethics is the responsibility which God has assumed for us in the fact that He has made us accountable through His command”.

²³⁷ “Its matter is the Word and work of God in Jesus Christ, in which the right action of man has already been performed and therefore waits only to be confirmed by our action”.

²³⁸ “Man does good in so far as he hears the Word of God and acts as a hearer of this Word”.

²³⁹ “The good of human action consists in the fact that it is determined by the divine command”.

Deus, em Jesus Cristo, acontece historicamente em favor do ser humano, dando-se a conhecer, fazendo-se ouvir, Aqui “o homem é tornado responsável. Ele é trazido para dentro desta confrontação e seguimento com Jesus Cristo”²⁴⁰, sendo que a “prática da Palavra de Deus forma a base da Igreja cristã”²⁴¹ (BARTH, 1967, p. 548).

Para Barth, o mandamento de Deus consiste na compreensão de Deus como Criador, Reconciliador e Redentor, entendendo Jesus Cristo como “pressuposto e epítome da criação e redenção”²⁴² além de “centro dominante da reconciliação que acontece nele”²⁴³ (BARTH, 1967, p. 549).

Neste contexto, “o homem eleito, recebido e aceito por Deus em Jesus Cristo”²⁴⁴ é “o recipiente do mandamento divino. Nós encontramos este homem na própria pessoa de Jesus Cristo”²⁴⁵, na humanidade de Cristo está o Criador, o Reconciliador e o Redentor (BARTH, 1967, p. 549). O ser humano, diante disso, é reconhecido “como o pecador perdoado por Deus, e como expectante herdeiro do Reino vindouro de Deus”²⁴⁶ (BARTH, 1967, p. 549-550).

Desta forma, “nós nos reconhecemos, não como reflexo de uma ideia de homem, mas como reflexo da Palavra de Deus que é a fonte de toda verdade”²⁴⁷. Nesta tríplice relação, o ser humano toma lugar como criatura, pecador agraciado e herdeiro do reino de Deus. Na ética, estas três dimensões do mandamento de Deus se encontram (BARTH, 1967, p. 550). Mais, o mandamento de Deus é conhecido por meio de relacionamento. “Deus não está morto em uma rígida unidade. Ele vive na multiplicidade de sua essência triúna, de suas íntimas perfeições e, portanto, de sua Palavra e obra”²⁴⁸. Diante desta realidade relacional, Deus é conhecido na medida em que ocorre o relacionamento com ele. “Por isso, a tarefa posterior de uma ética teológica específica não será contemplar um sistema [...] mas percorrer esta estrada de conhecimento que corresponde a própria vida interior de Deus, executando este movimento de

²⁴⁰ “Man is made responsible. He is brought into that confrontation and fellowship with Jesus Christ”.

²⁴¹ “Practice of the Word of God forms the basis of the Christian Church”.

²⁴² “Presupposition and the epitome of creation and redemption”.

²⁴³ “The dominating centre of reconciliation as it has taken place in him”.

²⁴⁴ “The man elected, received and accepted by God in Jesus Christ”.

²⁴⁵ “The recipient of the divine command. We find this man in the person of Jesus Christ Himself”.

²⁴⁶ “As the Sinner pardoned by God, and as the heir-expectant of the coming kingdom of God”.

²⁴⁷ “We recognise ourselves, not as in the mirror of an idea of man, but as in the mirror of the Word of God which is source of all truth”.

²⁴⁸ “God is not dead in a rigid unity. He lives in the multiplicity of His triune essence, of His inner perfections and therefore of His Word and work”.

conhecimento”²⁴⁹, cōncios da intrínseca relação entre Palavra de Deus e mandamento de Deus (BARTH, 1967, p. 551).

Em resumo, e com auxílio de comentaristas da *Dogmática*, é possível afirmar que Barth desenvolve seu pensamento a partir de três aspectos: 1. A relação entre eleição e aliança; 2. O mandamento de Deus; 3. A centralidade da graça. Observa-se que cada um destes tópicos possui uma fundamentação cristológica.

1. A KD II/2 sobre *O mandamento de Deus*, se aloca na sequência da KD II/1, sobre *A Eleição de Deus*. Com efeito, trata-se de alocar a *aliança* sob a dinâmica da *liberdade divina* que escolhe, em Jesus Cristo, tornar-se humano. Com isso, ao mesmo tempo que Deus se torna conhecido por meio de sua decisão de tornar-se disponível ao ser humano, ele não pode ser conhecido a não ser por meio de sua humanidade. Aspecto corroborado pelos editores da *Church Dogmatics* ao compreenderem que, para o teólogo de Basileia, “[...] Deus não pode ser conhecido *in abstracto*, mas somente no transbordar de sua vida divina para sua criatura e, por isso, em sua eterna decisão”²⁵⁰, que “é decisão de Deus eleger a si mesmo para ter comunhão (*fellowship*) com o ser humano e o ser humano ter comunhão com ele”²⁵¹. Esta eleição possui sua base na “[...] vontade graciosa de Deus de nos escolher para si mesmo [...] em Jesus Cristo. Seu eterno decreto e sua eterna Palavra são um e o mesmo e, por isso, o fundamento último da eleição é idêntica à realidade de Jesus Cristo”²⁵² (BROMILEY; TORRANCE, 1967, p. vii). Com isso, não é possível falar de Deus sem se falar da humanidade. A via de construção teológica cristã não pode não ser também antropológica.

2. Na aliança efetuada na pessoa de Jesus Cristo, humanidade e Deus se encontram de forma radical. Esta encarnação é ao mesmo tempo graça e mandamento, evangelho e lei. A ética, portanto, está baseada no movimento da encarnação. Assim como, quenoticamente, Deus se esvazia de si mesmo para tornar-se humano em Jesus Cristo, assim também a humanidade é convidada a fazer parte deste movimento de entrega *em favor de*. A liberdade divina que é liberdade *para*, traduz-se em motivação da ética humana em sua liberdade *para servir*. Bromiley e Torrance, neste contexto indicam que que “em sua doutrina de Deus, então, Barth

²⁴⁹ “Therefore the later task of a specific theological ethics will not be to contemplate a system [...] but to traverse this road of knowledge which corresponds to the inner life of God Himself, to execute this movement of knowledge”.

²⁵⁰ “[...] God cannot be known in abstracto, but only in the overflow of the divine life to His creature, and therefore in His eternal decision”.

²⁵¹ “It is God’s decision to elect Himself for fellowship with man, and man for fellowship with Himself”.

²⁵² “[...] God’s gracious will to choose us for Himself [...] in Jesus Christ. His eternal decree and His eternal Word are one and the same, and therefore the ultimate ground of election is identical with the reality of Jesus Christ”.

coloca o fundamento para a ética teológica [...]”²⁵³ no chamado do homem “para ser parceiro da aliança de Deus”²⁵⁴. Desta forma, “a existência humana não é deixada para si, mas adotada e assumida para dentro da existência de Deus em Jesus Cristo”²⁵⁵. Nesta direção, para Barth, “uma ética geral é impossível, pois sua tentativa ignora a eleição da graça. Pode ocorrer apenas como uma tentativa pecaminosa de auto-isolamento de Deus”²⁵⁶ (BROMILEY; TORRANCE, 1967, p. vii). A ética cristã, portanto, é ética totalmente comprometida com o movimento salvífico e gracioso de Deus em Jesus Cristo. Neste aspecto, se percebe que possui papel mais decisivo na ética barthiana o Cristo da interpretação dogmática do que propriamente a ética do nazareno. Com efeito, para Barth essa distinção não existe, como pontua Weber (1964, p. 350-354), ele dilui muito rapidamente o Jesus histórico no Cristo da fé. Desta forma, apesar de considerar as narrativas sobre Jesus, sua interpretação está sempre mediada por sua cristologia dogmática, isto é, o galileu da periferia está sempre sob a perspectiva do Senhor Jesus Cristo. Sua elaboração *a partir de cima*, portanto, apesar de apresentar uma dinâmica bastante coerente dentro de seu mundo conceitual, não poderia ao menos ser enriquecida por uma dimensão *a partir de baixo*? Ou uma teologia mais preocupada com o seguimento do nazareno sem dar tanta ênfase às suas interpretações divinizantes seriam de pronto rechaçadas enquanto *teologias naturais*? O presente esforço de uma teologia pública como teologia fundamental, além de esforçar-se em traduzir as elaborações teológico-filosóficas do pensamento judaico-cristão para a mesa pública de debates, também percebe a via profética representada por Jesus e pelos profetas, como modo de redescobrir a força ética desta tradição teológica.

3. A graça fundamenta a ética. A eleição, a aliança e o mandamento são expressões da graça de Deus que é Jesus Cristo. Em Cristo, Deus elege, alia-se e comanda a humanidade. Toda movimentação de Deus na direção do ser humano é sempre graça. E o movimento divino por excelência é Jesus Cristo. Esta dinâmica salvífica que irrompe a realidade humana funda a aliança por meio da qual Deus torna-se humano e acessível. Ética cristã, portanto, é ética da graça. E o é primeiramente porque se ocupa da ação de Deus. Apensa em consequência e de forma análoga é que a ética humana pode ser ética da graça. Assim, “a ética verdadeira protestará contra toda abstração, seja em relação a Deus ou em relação ao homem e sua

²⁵³ “Here then, in his doctrine of God, Barth lays the foundation for a theological ethics [...]”.

²⁵⁴ “[...] to be a covenant partner of God”.

²⁵⁵ “[...] his [human] existence is not left to itself, but adopted and assumed into the existence of God in Jesus Christ”.

²⁵⁶ “A general ethics is impossible, because it attempts to ignore the election of grace. It can be attempted only in a sinful self-isolation from God”.

existência, e será, portanto, ética teológica e, fundamentalmente, ética da graça”²⁵⁷ (BROMILEY; TORRANCE, 1967, p. vii-viii). Esta graça, identificada com a pessoa de Jesus Cristo, “[...] em quem a vontade de Deus não é meramente declarada a nós, mas obedientemente cumprida para nós e em nós”²⁵⁸. Por isso, “[...] a ética também pertence a proclamação do Evangelho”²⁵⁹ (BROMILEY; TORRANCE, 1967, p. viii). Diante da *precedência do evangelho*, a ética possui espaço sob a graça.

Compreende-se, portanto, que há uma profunda relação entre eleição, mandamento e graça. Em sua introdução à Barth – um dos editores da KD, Geoffrey Bromiley, teólogo inglês e por muitos anos Professor de história da teologia e da igreja no *Fuller Theological Seminary* – situa a KD II/2 a partir do desenvolvido na KD II/1, a saber, a doutrina da eleição: “A relação da aliança que Deus estabelece com o homem tem duas dimensões. Por um lado, ela implica eleição. Deus elegeu a si mesmo para ser Deus de seu povo. Por outro lado, implica mandamento. Deus elegeu seu povo para ser seu povo”²⁶⁰. Desta forma, Barth “[...] coloca uma dupla fundamentação, não apenas da dogmática, mas também da ética”²⁶¹ (BROMILEY, 2001, p. 99). A relação entre eleição e mandamento se dá por meio do livre amor de Deus que, em Jesus Cristo, estabelece uma aliança com o ser humano, na qual o ser humano é eleito e chamado a obediência do mandamento. Sendo que, a questão da ética é, então, fundada na doutrina de Deus que pensa a questão do bem desde esse pano de fundo (BROMILEY, 2001, p. 99-100). Corroborando isso a noção barthiana de que “a ética teológica possui uma auto-justificação a partir de dentro”²⁶². Justamente por isso, a ética teológica não pode ser colocada ao lado de uma ética filosófica, ela tem seu ponto de partida no mandamento de Deus. “Em última análise Jesus Cristo é a base e o ponto de partida da ética teológica, pois, nele, Deus fez o que é correto com a humanidade e, nele a humanidade fez o que é correto com Deus”²⁶³ (BROMILEY, 2001, p. 100).

Desta forma, a *Doutrina de Deus* fala de um Deus que elege a si mesmo para efetuar uma aliança com a humanidade por meio de Jesus Cristo. Esta aliança é composta, portanto,

²⁵⁷ “A true ethics will protest against all abstraction, wheter in relation to God or in relation to man and his existence, and it will thus be a theological ethics, and fundamentally an ethics of grace”.

²⁵⁸ “[...] in whom the will of God is not merely declared to us but obediently fulfilled for us and in us”.

²⁵⁹ “[...] ethics, too, belongs to the proclamation of the Gospel”.

²⁶⁰ “The covenant relation that God establishes with man has two sides. On the one hand it implies election. God has elected himself to be the God of his people. On the other hand it implies command. God has elected his people to be his people”.

²⁶¹ “[...] lays a double foundation, not of dogmatics alone, but also of ethics”.

²⁶² “Theological ethics has a self-vindication from within”.

²⁶³ “In the last analysis Jesus Christ forms the basis and starting point of theological ethics, for in him God has done what is right with man, and in him man has done what is right with God”.

por *eleição e mandamento, evangelho e lei*. Toda ação de Deus é pensada como *ética da graça* e toda movimentação humana oriunda desta só é *ética da graça* se for *análoga* a ética de Deus. Para Barth, Deus é o pressuposto da existência, aquilo que é independentemente de que saiba algo dele, sendo que só se torna possível saber algo dele por meio de sua revelação *de lá para cá*. Por isso que sua *Palavra*, possui papel central em sua *Dogmática Eclesial* ao inaugurá-la. Estes aspectos, efetivamente, jamais podem ser olvidados na interpretação de Barth, sua teologia é eclesial, confessional, baseada nos textos bíblicos. Com isso, sua teologia sistemática é pública na medida em que pensa a atuação pública da igreja que se identifica sob determinadas pressuposições de fé cristocêntricas. Leia-se cristocentrismo como centralidade de Cristo, não como um monismo. Sua teologia é marcadamente trinitária, mas a via de acesso a Trindade é cristológica, isto é, por meio da humanidade é que Deus se torna acessível.

4.3.2.2 A ética como tarefa da doutrina da Criação

A §52 da KD é dividida em duas partes: 1. *O problema da ética especial*; 2. *Deus, o Criador, como comandante*. É importante ressaltar que o texto se relaciona como a §36, onde Barth estabelece a aliança e o mandamento oriundo dela como bases da ética teológica. Em seu prefácio da KD III/4, assinado em 1951, quase uma década após o texto da KD II/2, diz tratar do tema da ética sem querer estabelecer uma completa ética cristã (BARTH, 1978, p. xi). Além disso, próximo a completar sessenta e cinco anos de idade, o autor se ocupa em apresentar sua preocupação com alguns caminhos da teologia de seu tempo que, de alguma forma, poderiam se mostrar herdeiras de sua teologia. Para ele, tanto a ênfase no uso da filosofia existencialista na teologia, quanto um certo confessionalismo, são movimentos teológicos que – apesar de poderem se referir, respectivamente, a sua leitura de Kierkegaard na *Römerbrief* ou no seu trabalho dogmático inicial *Christliche Dogmatik im Entwurf* (1); ou ainda ao seu retorno atencioso às confissões e a ortodoxia (2) – que ele não gostaria de encorajar (BARTH, 1978, p. xi-xiii). De volta à sua §52, cabe apresentar seu parágrafo introdutório:

A tarefa da ética especial, no contexto da doutrina da criação, é mostrar em que medida o uno mandamento do uno Deus, que é gracioso para a humanidade em Jesus

Cristo, é também o mandamento do Criador e, portanto, já a santificação da ação e abstenção criaturais do humano²⁶⁴ (BARTH, 1978, p. 3).

Com isso, Barth lança seu programa – uma vez tendo definido, na doutrina de Deus, que a ética teológica acontece a partir da aliança de Deus com a humanidade, tendo definido o Deus que estabelece esta aliança na humanidade de Jesus, o autor segue nesta relação entre Deus e o humano, agora a partir da relação do Criador com a criatura.

A ética é questão da dogmática, pois a dogmática trata da questão do que é a boa ação de Deus e da humanidade e, para Barth, apenas a dogmática pode lidar apropriadamente com a questão da ética pois a aloca em Deus (BARTH, 1978, p. 3). Diante disso afirma o teólogo de Basileia:

A tarefa da ética teológica é compreender a Palavra de Deus como mandamento de Deus. Sua fundamental, simples e abrangente resposta ao problema ético é que a ação humana é boa na medida em que é santificada pela Palavra de Deus que, como tal, é também o mandamento de Deus. “Não há ninguém que seja bom exceto um, isto é, Deus” (Mc 10.18). Mas, o Deus que é ativo em sua Palavra e mandamento é bom. Por “Deus” entendemos aquele Um que é revelado, soberano e operativo em Jesus Cristo. Ele é bom. Ele é a plenitude, medida e fonte de toda a bondade e, por isso, de tudo que é chamado de bom na ação humana. A ação humana é boa na medida em que exerce uma escuta obediente da Palavra e do mandamento de Deus. A escuta e a obediência que procedem da e pela Palavra de Deus é a santificação do ser humano. A ética tem que entender a Palavra de Deus como plenitude, medida e fonte dessa santificação²⁶⁵ (BARTH, 1978, p. 4).

Neste contexto, aquilo que Barth denomina de *ética geral* (*general ethics*) possui três aspectos:

A ética geral, portanto, tem que demonstrar (1) como o mandamento é a reivindicação feita por Deus sobre a humanidade no completo significado e poder de sua soberana graça [...]. Então, deve demonstrar (2) que o mandamento, enquanto reivindica o humano, é sempre decisão de Deus [...]. Finalmente, deve demonstrar (3) que o mandamento, enquanto reivindica o humano e decide acerca dele, é julgamento de Deus sobre a humanidade; o julgamento da sua graça pela qual o humano é, ao mesmo tempo, condenado e absolvido e, desta forma, torna-se livre para a vida eterna. Esta

²⁶⁴ “The task of special ethics in the context of the doctrine of creation is to show to what extent the one command of the one God who is gracious to man in Jesus Christ is also the command of his Creator and therefore already the sanctification of the creaturely action and abstention of man”.

²⁶⁵ “The task of theological ethics is to understand the Word of God as the command of God. Its fundamental, simplest and comprehensive answer to the ethical problem is that man’s action is good in so far as it is sanctified by the Word of God which as such is also the command of God. ‘There is none good but one, that is, God’ (Mk 10.18). But the God who is active in His Word and command is good. By ‘God’ we mean the One who is reveal, sovereign and operative in Jesus Christ. He is good. He is the fulness, measure and source of all goodness, and therefore of what is to be called good in human action. Man’s action is good in so far as he is the obedient hearer of the Word and command of God. The hearing and obeying which proceeds from and by the Word of God is man’s sanctification. Ethics has to understand the Word of God as the fulness, measure and source of this sanctification”.

liberdade do ser humano para a vida eterna pela graça julgadora de Deus é o objetivo final, o real trabalho e, por isso, o propósito original do mandamento de Deus. É a santificação do ser humano. Boa ação humana é ação libertada pelo mandamento de Deus, por sua reivindicação, decisão e julgamento. Esta é a resposta geral que a ética teológica tem que dar a questão ética. Aqui esta resposta geral está pressuposta²⁶⁶ (BARTH, 1978, p. 4-5).

Reafirmada sua compreensão do que compreende por ética geral dentro da ética teológica, o autor passa agora a considerar o que denomina de *ética especial* (*special ethics*). Esta ética especial lida com o ser humano no mundo de suas ações concretas (BARTH, 1978, p. 5). Contudo, Barth compreende que a ética especial não pode ser confundida com uma casuística. Apesar de reconhecer uma *partícula veri* nesta abordagem. A saber, que “[...] em cada momento e ação da atividade humana o ponto em questão é uma escolha e decisão concreta e específica, na qual uma intenção interior e uma ação exterior não podem ser separadas uma da outra, mas compõem um todo”²⁶⁷. Este todo da ação humana, por sua vez, “[...] é, indubitavelmente, sempre confrontado com um mandamento de Deus que também é concreto e específico [...]”²⁶⁸ (BARTH, 1978, p. 8). Isto é, “[...] o ser humano, em toda a particularidade de sua pessoa e ‘situação’ na qual se encontra está sob o mandamento de Deus”²⁶⁹. Além disso, a casuística também trata da questão da intervenção da ação humana na ação de terceiros, o que, para Barth é logo lido como ação profética de anúncio do mandamento de Deus. Desta forma, para Barth,

[...] há uma casuística prática casuística, uma casuística ativa, a casuística do *ethos* profético. Este consiste no inevitável empreendimento [...] de compreender o mandamento específico e concreto de Deus aqui e agora nesta forma particular, de fazer uma decisão correspondente nesta forma particular, e convocando outros para tal decisão específica e concreta²⁷⁰ (BARTH, 1978, p. 9).

²⁶⁶ “General ethics has thus to show (1) how the command is the claim made by God upon man in the full significance and power of His sovereign grace [...]. It has then to show (2) that the command, as it claims man, is always God’s decision [...]. Finally, it has to show (3) that the command, as it claims man and decides concerning him, is God’s judgment upon him; the judgment of His grace by which man is at once condemned and acquitted and thus becomes free for eternal life. This freeing of man for eternal life by God’s judging grace is the final goal, the real work, and therefore the original purpose of the command of God. It is man’s sanctification. Good human action is action set free by the command of God, by His claim and decision and judgment. This is the general answer which theological ethics has to give to the ethical question. We here presuppose this general answer”.

²⁶⁷ “[...] in every moment and act of human activity the point at issue is a concrete and specific human choice and decision, in which the inner intention and external action are not to be separated from each other, but make up a whole”.

²⁶⁸ “[...] is undoubtedly confronted every time by a command of God which is also concrete and specific [...]”.

²⁶⁹ “[...] man in all particularity of his person and of the ‘case’ in which he now finds himself stands under the command of God”.

²⁷⁰ “[...] there is a practical casuistry, an active casuistry, the casuistry of the prophetic *ethos*. It consists in the unavoidable venture [...] of understanding God’s concrete specific command here and now in this particular way, of making a corresponding decision in this particular way, and of summoning others to such a concrete and specific decision”.

Contudo, para Barth, a casuística não pode compor uma ética geral, pois não há um conjunto de regras de fundo que possa ser equiparada ao mandamento de Deus. Ao negar uma ética casuística enquanto um conjunto de regras, Barth dá um passo a compreensão da constante contextualidade e particularidade das situações humanas, perante a qual invoca o pressuposto do mandamento de Deus (BARTH, 1978, p. 9). Com efeito, isto pode ser traduzido na necessidade de pontos de referência para se pensar as questões concretas da vida sem querer ter respostas prontas para cada situação. Ao que o teólogo de Basileia desenvolve três justificativas para suportar sua alegação:

1. Transformar a casuística numa ética especial seria fazer com que o eticista tomasse o lugar de Deus, julgando o que é certo e o que é errado (BARTH, 1978, p. 9). Em última análise, para Barth, “a casuística é a violação do mistério divino no evento ético”²⁷¹ (BARTH, 1978, p. 10).

2. A casuística ao pensar que pode compor um conjunto de regras gerais a serem obedecidas, mesmo que a partir dos textos bíblicos, está equivocada na medida em que não trata do mandamento de Deus como uma realidade presente, mas apenas busca uma espécie de verdade geral (BARTH, 1978, p. 11-13).

3. A casuística usurpa o lugar do mandamento de Deus, privando o ser humano de sua liberdade de existir para Deus em obediência ao seu mandamento (BARTH, 1978, p. 13-14).

Uma vez que a casuística não é uma proposta a ser considerada, cabe pensar que tipo de ética especial deve ser desenvolvida. Com efeito, aponta Barth, Deus encontra o ser humano na concretude de sua existência e situações específicas (BARTH, 1978, p. 16). “Concreta ação humana, portanto, acontece sob um ordenamento divino que persiste em todas as diferenciações de casos individuais”²⁷² (BARTH, 1978, p. 17).

Neste contexto, Barth afirma:

Podemos provisoriamente resumir com o seguinte. Face-a-face com a questão ética, não podemos considerar apenas a dimensão vertical, o evento ou os vários eventos do encontro entre o mandamento de Deus e a ação humana na singularidade e unicidade que não pode ser antecipada e que desdenha arregimentação. Pois todos estes eventos acontecem [...] numa definida conexão. Apenas enquanto um evento acontece nesta conexão, ele é, em todo seu mistério, o evento ético. Apenas na medida em que o vertical intersecciona o horizontal ele pode ser chamado de vertical. Por isso, temos

²⁷¹ “Casuistry is a violation of the divine mystery in the ethical event”.

²⁷² “Concrete human action thus proceeds under a divine order which persists in all the differentiations of individual cases”.

que considerar também o horizontal e, por isso, a constância e continuidade de ambos, o mandamento de Deus e a ação humana”²⁷³ (BARTH, 1978, p. 17).

Esta conexão, portanto, está na base da compreensão barthiana da ética. Para Barth, nenhum dos fatores constitutivos desta conexão, nem mesmo o encontro entre eles pode ser totalmente conhecido, sendo ambos absconditos e revelados, contudo, podem ser conhecidos na Palavra de Deus compreendida como a pessoa de Jesus Cristo (BARTH, 1978, p. 23). “Sem cessarem de ser um mistério, eles são um mistério aberto nele, imperceptíveis e incompreensíveis em suas essências, mas perceptíveis e compreensíveis em suas obras [...]”²⁷⁴. Desta forma, tornando-se “aptos de serem expressos e atestados por palavras humanas”²⁷⁵. Ademais, para Barth, “em Jesus Cristo o fato do encontro de Deus com o ser humano não é meramente um fato que pode ser reconhecido como tal, mas também uma Palavra – uma Palavra na carne e para a carne – que pode ser conhecida como tal”²⁷⁶. Esta alegação, para o teólogo de Basileia, “é o pressuposto geral da dogmática ao qual a ética deve agarrar-se”²⁷⁷ (BARTH, 1978, p. 24).

Diante deste contexto, Barth levanta o questionamento de quem são este Deus e este humano da referida conexão. 1. Trata-se do Deus que, como revelado em sua Palavra, cria, reconcilia e redime o humano, encontrando-o em cada evento ético – comandando, reivindicando, decidindo e julgando o ser humano em Jesus Cristo (BARTH, 1978, p. 24-25); 2. O ser humano, por sua vez, é a criatura tornada parceira da aliança de Deus; pecador reconciliado pela graça de Deus; a quem Deus é fiel e decide perdoar; e que, guiado pelo Espírito, vive pela esperança em Deus. Além de ser confrontado pelo mandamento de Deus em cada evento ético (BARTH, 1978, p. 25-26).

Esta relação entre o Deus e o ser humano é compreendida, portanto, como o assunto da ética especial, sendo sua tarefa descrevê-la. Nas palavras de Barth:

²⁷³ “We may sum up provisionally as follows. Face to face with the ethical question, we have not only to consider a vertical dimension, the event or rather the many events of the encounter between God’s command and human action in a singularity and uniqueness which cannot be anticipated and which scorn regimentation. For these very events all take place [...] in a definite connexion. Only as an event takes place in this connexion is it, in all its mystery, the ethical event. Only as the vertical intersects a horizontal can it be called vertical. We have thus to consider the horizontal as well, and therefore the constancy and continuity both of the divine command and human action”.

²⁷⁴ “Without ceasing to be a mystery, they are an open mystery in Him; imperceptible and incomprehensible in their essence, yet perceptible and comprehensible in their essence [...]”.

²⁷⁵ “[...] able to be expressed and attested by human words”.

²⁷⁶ “In Jesus Christ the fact of the encounter of God and man is not merely a fact which can be recognized as such, but also a Word – a Word in flesh and for flesh – which can be known as such”.

²⁷⁷ “This is the general dogmatic assumption to which ethics may cling”.

Se aceitamos esta informação sobre Deus e sobre o ser humano enquanto dadas na Palavra de Deus, a possibilidade e necessidade de uma ética especial nos confronta com uma clareza básica. Compreendida de forma abrangente, sua tarefa será acompanhar esta história de Deus e do ser humano da criação a reconciliação e redenção, indicando o mistério do encontro a cada ponto no caminho de acordo com sua própria característica distintiva. Esta história de Deus e da humanidade é, obviamente, o fator constante e, por isso, a conexão dos contextos de todos os eventos éticos. Onde o mandamento divino e a ação humana se encontram, lá sempre se encontra o divino Criador e sua criatura, o divino Reconciliador e o pecador respeitado por sua fidelidade, o divino Redentor e Aperfeiçoador e a criança de Deus com sua eterna expectativa²⁷⁸ (BARTH, 1978, p. 26).

Para Barth é importante destacar que isto é uma realidade independente do ser humano ser cristão ou não, para ele, trata-se de um dado *a priori*. Neste sentido, “a ética especial é, em termos gerais, um comentário sobre esta história, a ser elaborado especialmente a partir desse encontro”²⁷⁹ (BARTH, 1978, p. 26). Assim, as esferas da criação, reconciliação e redenção estão intimamente correlacionadas enquanto locais nos quais o evento ético acontece, isto é, onde mandamento de Deus e a ação humana se encontram (BARTH, 1978, p. 29-30).

Enfim, retornando a relação entre dogmática e ética, o autor arremata:

Verdadeira dogmática e verdadeira ética conduzem a um meio termo – entre o que não devem ser e o que não consegue ser. Elas fazem o que pode e deveria ser feito pelo humano à luz da revelação. Elas dão testemunho legítimo e bem fundamentado e, por isso, treinamento em cristianismo e, no particular caso da ética, treinamento em guardar o mandamento²⁸⁰ (BARTH, 1978, p. 31).

A segunda parte de sua elaboração sobre a tarefa da doutrina da criação é intitulada *Deus, o Criador como comandante*. Com o intuito de pensar este Deus Criador, Barth parte da ideia de Trindade, enquanto relação do uno em sua multiplicidade (*manifoldness*) e singularidade (*singleness*), sendo que cada pessoa da trindade só pode ser entendida em sua relação com as outras, reservado o ponto de partida ao Filho. A esfera da criação, contudo, não exclui as demais (BARTH, 1978, p. 32-33). “No evento ético Deus sempre comanda e o

²⁷⁸ “If we accept this information about God and man as given in the Word of God, the possibility and necessity of a special ethics confront us with a basic clarity. Comprehensively understood, its task will be to accompany this history of God and man from creation to reconciliation and redemption, indicating the mystery of the encounter at each point on the path according to its own distinctive character. This history of God and man is obviously the constant factor and therefore the connexion of context of all ethical events. Where the divine command and human action meet, there always meet the divine Creator and His creature, the divine Reconciler and the sinner upheld by His faithfulness, the divine Redeemer and Perfecter and the child of God with his eternal expectancy”.

²⁷⁹ “Special ethics is in general terms a commentary upon this history, to be drawn up with particular regard to this encounter”.

²⁸⁰ “True dogmatics and true ethics steer a middle course – between what they must not be and what they cannot be. They do what can and should be done by man in the light of revelation. They give well-founded and legitimate witness, and therefore training in Christianity, and in the particular case of ethics training in keeping the command”.

humano atua em todas as três esferas”²⁸¹ (BARTH, 1978, p. 33). “Assim, não somos proibidos, mas positivamente direcionados a entender o uno mandamento de Deus sucessivamente como mandamento de Deus o Criador, o Reconciliador, e o Redentor”²⁸² (BARTH, 1978, p. 34).

Neste sentido, no específico da doutrina da Criação, compreende Barth, como dito em seu parágrafo introdutório, cabe

[...] “demonstrar em que medida o uno mandamento do uno Deus, que é gracioso para o ser humano em Jesus Cristo, é também o mandamento de seu Criador e, por isso, já a santificação da ação e abstenção criaturais do ser humano”. Nesta declaração há três pressuposições, uma principal e duas subordinadas que devem ser tratadas como tal²⁸³ (BARTH, 1978, p. 35).

Neste processo, a graça é o aspecto primordial. Desenvolve Barth:

Aquele que é gracioso ao ser humano em Jesus Cristo é aquele uno Deus ao lado de quem não há outros e que não tem de tornar-se alguém diferente para ser este Deus. Este uno é também o Criador por meio de quem todas as coisas foram feitas e que é Senhor sobre tudo o que existe. Esta é a pressuposição principal. Ela tem sua base na natureza do Deus que se revelou em sua Palavra. Este tem sido nosso ponto de partida em toda a doutrina da criação e para ele sempre retornamos. [...] É a base sobre a qual nos baseamos aqui, também em nossa investigação do mandamento de Deus. Mesmo quando falamos do Criador, trata-se de uma questão daquele uno de quem as primeiras e últimas coisas são ditas quando o confessamos como o uno que é gracioso para nós em Jesus Cristo²⁸⁴ (BARTH, 1978, p. 35).

Adiante, os aspectos subordinados, segundo Barth, precisam ser resguardados enquanto totalmente dependentes do primeiro. “No fato de que o uno Deus que comanda é aquele que é gracioso para o ser humano em Jesus Cristo, ele também encontra o humano em seu mandamento enquanto seu Criador e, portanto, seu mandamento diz respeito ao ser humano já enquanto ser criatural”²⁸⁵ (BARTH, 1978, p. 38).

²⁸¹ “Always in the ethical event God commands and man acts in all three spheres at once”.

²⁸² “Hence we are not only not forbidden but positively directed to understand the one command of God successively as the command of God the Creator, the Reconciler, and the Redeemer”.

²⁸³ “[...] ‘to show to what extent the one command of the one God who is gracious to man in Jesus Christ is also the command of his Creator and therefore already the sanctification of the creaturely action and abstention of man’. In this statement there are three presuppositions, one principal and two subordinate, which we must stress as such”.

²⁸⁴ “The One who is gracious to man in Jesus Christ is the one God beside whom there are no others and who does not Himself have to become different to be this God. This One is also the Creator by whom all things were made and who is the Lord over all that is. This is the main presupposition. It has its basis in the nature of the God who has revealed Himself in His Word. It has been our starting-point in the whole doctrine of creation and to it we have always returned. [...] It is the ground on which we take our stand here, too, in our investigation of the command of God. Even when we speak of the Creator, it is a question of the One of whom the first and final things is said when we confess Him as the One who is gracious to us in Jesus Christ”.

²⁸⁵ “In the fact that the one God who commands is He who is gracious to man in Jesus Christ, He also meets man in His command as his Creator, and therefore His command concerns man already in creaturely being”.

Barth desenvolve a relação entre o mandamento de Deus e Deus como Criador com base em dois aspectos: 1. “A graça de Deus em Jesus Cristo inclui em si a criação e, portanto, o mandamento do Criador”²⁸⁶. (BARTH, 1928, p. 39); 2. Também baseado na graça, Barth afirma que o mandamento de Deus enquanto Criador é a santificação do ser humano pois diz respeito às suas ações e abstenções (BARTH, 1978, p. 41). Uma vez tendo baseado o evento ético, isto é, a conexão entre o mandamento de Deus e a ação humana, na graça, Barth chega, inexoravelmente, a base cristocêntrica. Uma vez que, Jesus Cristo é justamente também esta criatura humana, tanto em sua humilhação quanto em sua exaltação. Ele é, para Barth o homem real (*real man*). De tal forma, que se torna a referência última para toda a humanidade. Afirma o teólogo de Basileia: “O que o ser humano sabe de si mesmo para além do espelho da graça de Deus em Jesus Cristo não pode jamais ser algo além do fenômeno do humano, e não a humanidade em si”²⁸⁷ (BARTH, 1978, p. 43). Diante deste quadro, Barth argumenta:

Quem e o que é o ser humano enquanto criatura de Deus? Se aceitamos instrução neste ponto da Palavra de Deus e, portanto, da encarnação de Deus em Jesus Cristo, quatro linhas, ao menos, precisam ser discernidas. Ele é (1) um ser numa história, na história da criatura que é eleita e convocada por Deus e dá provas de sua capacidade de ser responsável diante dele. Ele é (2) [...] um ser no encontro entre um Eu-humano e um Tu-humano em co-humanidade (*Mitmenschlichkeit, fellow-humanity*) e, neste sentido, imagem de Deus. Ele é (3) [...] o sujeito, pelo Espírito de Deus, de um organismo material, alma de seu corpo e, em sua dualidade, uma totalidade em indissolúvel diversidade, inseparável unidade e ordem indestrutível. E ele é (4), novamente considerando-o como um todo, um ser a quem é atribuído um período fixo por Deus e, portanto, limitado por Deus, a esperança de sua existência²⁸⁸ (BARTH, 1978, p. 43-44).

Com isso, a relação entre o mandamento de Deus e a ação humana é examinada e possível desde o testemunho da Palavra de Deus e pensada desde a dinâmica entre santificação e liberdade. Isto é, da livre graça de Deus em buscar a libertação da humanidade para que esta seja livre em e para Deus (BARTH, 1978, p. 45-46).

²⁸⁶ “The grace of God in Jesus Christ also includes within itself creation, and therefore the command of the Creator”

²⁸⁷ “What man knows of himself outside the mirror of God’s grace in Jesus Christ can never be more than the phenomena of the human, and not man himself”.

²⁸⁸ “Who and what is man as the creature of God? If we accept instruction on this point from the Word of God and therefore from the incarnation of God in Jesus Christ, four lines at least may be clearly discerned. He is (1) a being in a history, in the history of a creature who is elected and summoned by God, and gives proof of his enablement to be responsible before Him. He is (2) [...] a being in the encounter between a human I and a human Thou-human in fellow-humanity, and in this sense the image of God. He is [...] the subject, by God’s Spirit, of a material organism, soul of his body, and in this duality a totality in indissoluble diversity, inseparable unity and indestructible order. And he is (4), again considered in himself as a whole, a being which is allotted a fixed span by God and therefore limited by God, the hope of his existence”.

Em resumo, e com apoio de comentaristas, é possível afirmar que em sua *Doutrina da Criação* o foco está na relação entre o Criador e sua criatura que se encontram na criação, reconciliação e redenção.

Bromiley e Torrance indicam que “[...] na conclusão de sua doutrina do homem, Barth novamente insiste no fato de que não pode haver uma ética independente [da graça de Deus]”²⁸⁹. Isto, porque “a existência humana não pode ser considerada abstratamente, mas apenas enquanto existência diante de Deus o Criador, Reconciliador e Redentor”²⁹⁰. A KD III/4 “[...] lida como a ética, mais especificamente, como o mandamento de Deus o Criador e, por isso, como ela se aplica ao homem em sua liberdade e autodeterminação enquanto criatura chamada para ser parceira da aliança com Deus”²⁹¹. Retorna o aspecto da aliança em sua base cristológica, o que “implica que o significado da criatura é finalmente revelado na encarnação do Filho, que tomou nossa essência sobre si enquanto Homem para Deus, Homem para o Homem, Verdadeiro Homem e Senhor do Tempo”²⁹². O que consiste na compreensão de “[...] Jesus Cristo como o verdadeiro fundamento da criação. Isto significa que nós somos guiados para uma ética da graça e da liberdade”²⁹³. Desta forma, “mesmo a relação da existência humana como criatura para o Criador, em toda sua rica complexidade, pode ser vista à luz da afirmação e libertação do homem no Evangelho”²⁹⁴ (BROMILEY; TORRANCE, 1978, p. ix).

A chave da precedência do evangelho, enfatizada por Massmann, se prova bastante útil na interpretação barthiana, para a presente pesquisa, contudo, vale apontar que dizer *precedência do evangelho* é apontar para a base cristológica o que, por sua vez, é tratar do tema da graça. Com isso, se percebe possível falar em uma *precedência da graça* no complexo barthiano. Esta graça, por sua vez, se desdobra em criação, reconciliação e redenção. Aspecto corroborado por Bromiley que, em sua introdução à Barth, compreende que na §52 “[...] o mandamento [de Deus] encontra o ser humano em sua situação concreta, desta vez como criatura de Deus”²⁹⁵. A ética teológica, portanto, tem como constante a relação entre o Deus criador, reconciliador e redentor com a humanidade criada, reconciliada e redimida por este

²⁸⁹ “[...] at the conclusion of his doctrine of man, Barth again insists that there can be no independent ethics”.

²⁹⁰ “For human existence cannot be considered abstractly but only as existence before God the Creator, Reconciler and Redeemer”.

²⁹¹ “[...] deals with ethics more specifically as the command of God the Creator, and therefore as it applies to man in his freedom and self-determination as the creature called to covenant-partnership with God”.

²⁹² “This implies, however, that the meaning of the creature is finally revealed in the incarnation of the Son, who took our essence upon Himself as Man for God, Man for Men, True Man and Lord of Time”.

²⁹³ “[...] Jesus Christ as the true ground of creation. This means that we are led to an ethics of grace and freedom”.

²⁹⁴ “Even the relation of man’s existence as creature to the Creator, in all its rich complexity, is to be seen in the light of the affirmation and liberation of man in the Gospel”.

²⁹⁵ “[...] the command comes to man in his concrete situation, this time as creature of God”.

Deus, tratando-se, portanto de uma dinâmica de obediência e desobediência, mandamento e conduta (BROMILEY, 2001, p. 157).

O que Barth em mente é uma *ética especial*, pois encontra o humano enquanto criatura de Deus. Esta ética possui três pressuposições: “Primeiro, o Deus que encontra a humanidade como Criador é aquele que é gracioso a ela em Jesus Cristo. Segundo, o mandamento de Deus é também aquele do Criador. Terceiro, o mandamento já é a santificação do que a humanidade faz ou não faz”²⁹⁶ (BROMILEY, 2001, p. 157). Desta forma,

A graça de Deus em Jesus Cristo inclui a criação e seu mandamento de maneira noética e ôntica. O uno mandamento é também do Criador na abrangente realidade da graça de Deus. Este mandamento já santifica a criatura pois diz respeito ao humano que em Jesus Cristo – o verdadeiro homem – conhece aquele que é eleito por Deus, no encontro com os outros, sujeito a um organismo material e dentro de uma limitação temporal. Desta forma, a ética da criação investiga o mandamento de Deus e a santificação da humanidade em quatro relações – com Deus, com o próximo, consigo mesmo e com o tempo²⁹⁷ (BROMILEY, 2001, p. 158).

Bromiley, desta forma, apresenta novamente uma marcada base cristocêntrica na elaboração barthiana. Assim como na KD II/2, como a realidade existe em Jesus Cristo, tudo que existe precisa ser pensado sob esta chave de leitura. Ao pensar, portanto, o humano enquanto criatura de Deus, cabe pensá-lo na relação com este Deus que é, simultaneamente, criador, reconciliador e redentor por meio da graça, com outros seres humanos, consigo mesmo em sua corporeidade e com o tempo. Nas relações humanas destaca-se a noção de co-humanidade (*Mitmenschlichkeit*). Isto é, o ser humano só existe na medida em que é com o outro, não existe de forma isolada, mas em comunhão. Enfim, a ética da doutrina da criação é também ética da graça, a qual é compreendida por meio de um Deus que se revela por meio da criação, reconciliação e redenção.

²⁹⁶ “First, the God who meets man as Creator is he who is gracious to him in Jesus Christ. Second, the one command of God is also that of the Creator. Third, the command is already the sanctification of what man does or does not do”.

²⁹⁷ “God's grace in Jesus Christ includes creation and its command both noetically and ontically. The one command is also that of the Creator in the comprehensive reality of God's grace. This command already sanctifies the creature because it is for man who in Jesus Christ—true man—knows the one who is elected by God, in encounter with others, subject of a material organism, and set in temporal limitation. Thus the ethics of creation investigates God's command and man's sanctification in the four relations to God, fellowman, self, and time”.

4.3.3 A ética como tarefa da Dogmática Eclesial: breves considerações

De forma sintética é possível afirmar que a graça é a base da ética em Barth. Esta alegação condensa o desenvolvimento teológico barthiano nas seções 36 e 52 da KD, bem como a partir dos textos sumariamente apresentados externos à KD. Com efeito, em sua análise da *doutrina da justificação* de Barth, também Küng (1967, p. 20-21) detectou a graça como centro de sua cristologia e, em virtude disso, de sua teologia.

Dos textos oriundos de palestras e artigos (4.3.1), nota-se um marcado acento cristológico, mas também existencial. Diante da crise da existência, do ser e compreender-se diante de Deus e do próximo, a ética irrompe como interpelação inescapável. Diante disso, a Jesus Cristo é apresentado como a resposta à questão ética, baseando tanto a chave hermenêutica do fazer teológico, quanto o pressuposto ético do cristão que vive na sociedade, bem como da igreja alocada na comunidade civil.

Em *A ética como tarefa da Doutrina de Deus* (4.3.2.1), se estabelece que a fundamentação da ética é a graça eletiva de Deus revelada em Jesus Cristo. A graça de Deus elege ao próprio Deus para ser Senhor amoroso e gracioso do ser humano e elege o ser humano para servir e obedecer ao mandamento de Deus. O mandamento de Deus surge na medida em que Deus se revela em sua graça. Na aliança de Deus com o ser humano, é o próprio Deus que cumpre a aliança totalmente, em Jesus Cristo Deus é ser humano, Senhor e Servo. Diante da ação de Deus cabe ao homem a glorificação desta ética. O ser humano é colocado dentro da aliança em Jesus Cristo, sendo chamado a conformar-se à ética da graça. Em Jesus Cristo, toda a existência recebe seu fundamento e sua devida dimensão. Ele mesmo é o criador, o reconciliador e o redentor.

Do desenvolvimento barthiano em *A ética como tarefa da Doutrina da Criação* (4.3.2.2), depreende-se que a graça de Deus está na base do mandamento de Deus, bem como da doutrina da Criação. O Deus Criador, em Barth, só pode ser reconhecido por meio da noção de graça. Por sua vez, a graça só pode ser conhecida pelo testemunho da Palavra de Deus, a qual, chega a ser identificada com a própria pessoa de Jesus Cristo. Neste sentido, a própria Palavra de Deus baseia-se na graça que revela. A ética como tarefa da doutrina da criação, portanto, quer dizer testemunhar a história de Deus com a humanidade, em específico a relação entre o mandamento de Deus com a ação humana. Este evento ético, esta conexão entre Deus e o ser humano, entre suas ações, é desenvolvido em três esferas: criação, reconciliação e redenção. Sendo que os dois fatores desta conexão só podem ser conhecidos em relação –

Criador e criatura; reconciliador e pecador perdoado; redentor e criança que espera o cumprimento da promessa do reino.

Em suma, Karl Barth apresenta a noção da ética teológica enquanto totalmente dependente da ação de Deus na história testemunhada na *Palavra de Deus*. Esta *Palavra*, porém, abrangendo o texto bíblico, é também identificada com a própria pessoa de Jesus Cristo. Este, por sua vez, é também compreendido como a graça de Deus e, portanto, base de toda ética teológica e chave hermenêutica da relação intra-trinitária. Assim, para Barth, a ética teológica tem a tarefa de descrever a ação de Deus testemunhada em sua *Palavra*. Trata-se, portanto, de proclamar a ação que acolhe a humanidade em uma aliança estabelecida na pessoa de Jesus Cristo, em sua humanidade e divindade, e que encontra o ser humano na criação, reconciliação e redenção na constante dinâmica entre mandamento de Deus e ação humana, refletindo as relações entre Criador e criatura, Reconciliador e pecador agraciado, Redentor e herdeiro que aguarda o reino.

4.4 SÍNTESE PROSPECTIVA

O caminho desenvolvido no presente capítulo buscou relacionar Karl Barth e teologia pública, bem como haurir do desenvolvimento teológico deste autor no que diz respeito a ética teológica para que, no capítulo seguinte, possa se pensar uma possível contribuição para a teologia da cidadania como teologia pública.

A biografia de Barth fala por si, seu envolvimento com a *Bekennende Kirche*, sua reação a teologia de apoio a guerra no contexto das duas Grandes Guerras, a necessidade voltar a Suíça em virtude de sua posição contra o nazismo, entre outros aspectos conduzem a percepção de que este pensador levava a sério seu mote de que o teólogo deveria ter a bíblia numa mão e o jornal na outra. Em especial, o contexto de 1914 demonstra que a teologia barthiana encaminha-se para sua ênfase no texto sagrado do cristianismo e em seu marcado cristocentrismo, não apenas por uma opção teológica, mas em virtude de sua própria história. A decepção com seus professores, entre eles alguns dos principais representantes do liberalismo teológico, Troeltsch, von Harnack, Herrmann, Rade, o leva a revisar a teologia como um todo, a exegese, a dogmática e a ética, pois compreendida não poder mais trilhar os caminhos teológicos que levaram seus professores a apoiarem políticas belicistas.

Os estudos sobre Karl Barth e teologia pública destacam com habilidade seu cristocentrismo. Com efeito, talvez este seja o ponto mais seguro da teologia barthiana, perpassando todos seus estudos desde o período da teologia dialética até os últimos fragmentos

da KD. Como já destacado, estes estudos rareiam e são periodicamente esparsos (THIEMANN, 1991; WEAVER, 1998; RASMUSSEN, 200; LAUBSCHER, 2007; SENOKOANE e KRITZINGER, 2007), apresentando uma variada concepção do que pode ser entendido por teologia pública. Apesar desta diversidade de compreensão de teologia pública, cabe atentar que todas as variações ali dispostas também estão presentes no mapeamento realizado acerca das publicações sobre teologia pública no Brasil. Com isso, as relações entre teologia e cultura, diálogo inter-religioso, teologias públicas ambíguas, teologia e contexto sócio-político, são todos temas pensados desde o complexo teológico barthiano. Todos estes estudos, por sua vez, identificam o cristocentrismo barthiano e, principalmente Senokoane e Kritzinger, percebem a relação entre cristologia e ética a partir da formulação *Cristo em nós*.

Esta ênfase ético-cristológica é, portanto, o centro da ética na KD, como também percebem Thomas Torrance e Geoffrey Bromiley. Com efeito, o caminho teológico barthiano disposto nas seções 36 e 52 da KD serve também de ponto de entrada do programa geral de sua dogmática, trabalhando as temáticas das doutrinas que a compõem em profundo dinamismo: Palavra de Deus (KD I) – Deus (KD II) – Criação (KD III) – Reconciliação (KD IV) – Redenção (KD V).

Ao se propor a concluir cada volume da KD com um capítulo dedicado especialmente a ética, é possível, de forma estrutural, perceber a ética como fim do fazer teológico. Contudo, ao estabelecer a ética como tarefa da dogmática, Barth corrobora o argumento estrutural com um argumento conceitual. Assim, a teologia barthiana só pode ser compreendida no horizonte da ética. Esta ética, por sua vez, é ética da graça, fundamentada na graça de Deus identificada com a pessoa de Jesus Cristo e testemunhada pela Palavra de Deus. Assim, a Palavra de Deus (KD I) testemunha da aliança de Deus com o ser humano (KD II) que acontece na história por meio da graça de Deus nas esferas da Criação (KD III), Reconciliação (KD IV) e Redenção (KD V).

Com efeito, a obra barthiana é compreendida como interessante interlocução à teologia pública, principalmente em virtude da centralidade da graça e da ética par ao fazer teológico. Assim, no capítulo seguinte, o empreendimento teológico barthiano, lido como um clássico e em chave antropológica, é pensado em diálogo com os capítulos anteriores. O intuito é desenvolver uma contribuição a teologia da cidadania como teologia pública em linguagem pública a partir do clássico barthiano.

5 ÉTICA BARTHIANA E TEOLOGIA DA CIDADANIA

O discurso teológico que se pretende desenvolver aqui conjuga tradição teológica e a relação entre teologia e *res publica* por meio de uma fala pública. Isto é, Karl Barth e a teologia da cidadania são colocados em relação por meio de uma linguagem supraconfessional, buscando contribuir com o desenvolvimento das pesquisas em teologia pública.

Como já estabelecido, dentro daquilo que Tracy chama de públicos da teologia, a presente pesquisa compreende-se em relação mais específica com a academia e, justamente por isso, também parte das características desenvolvidas pelo teólogo estadunidense no que tange o que chama de teologias fundamentais (5.1). A relação entre teologia e cidadania se apresenta com destaque no âmbito das propostas em teologia pública no Brasil, desta forma, busca-se, a partir dessa teologia da cidadania, referências que possam ser correlacionadas a teologia barthiana (5.2). Karl Barth, lido enquanto um clássico teológico, desenvolve a ética como aspecto constitutivo da dogmática e tarefa da teologia, é neste contexto que se analisa a contribuição barthiana (5.3). Em seguida, nas bases da *Dogmática Eclesial* de Karl Barth e dos pilares para uma teologia da cidadania de von Sinner, busca-se sistematizar a presente proposta (5.4). Finalmente, por meio de uma síntese prospectiva, busca-se resumir o percurso empreendido (5.5).

O presente momento da pesquisa, portanto, se ocupa, simultaneamente de elaborações retrospectivas e prospectivas. No capítulo 2, introduziu-se a questão da teologia pública por meio de um mapeamento e sistematização das publicações sobre o tema. Como resultado, percebeu-se enquanto características marcantes o resgate das tradições teológicas na reação de fundamentalismos emergentes; a relação entre teologia e espaço público como característica mais básica das produções acerca do assunto; a possibilidade de construção de um discurso teológico público como via de formulação do pensamento teológico na academia. Com isso, se produziu o que se chamou de *imagem pericorética* com duas esferas se interpenetrando, uma representando as tradições teológicas (clássicos), outra as relações entre teologia e espaço público, e a intersecção entre elas dedicada ao discurso teológico público. Com efeito, é justamente essa imagem que quer ser agora traduzida na forma da relação entre ética barthiana (clássico – tradição teológica) e teologia da cidadania (relação teologia e *res publica*), por meio de um discurso teológico público que a presente pesquisa compreende como bastante adequado ao âmbito público da universidade (critérios públicos de argumentação).

5.1 O DISCURSO TEOLÓGICO E A ACADEMIA

O discurso teológico compreendido dentro da dinâmica da universidade – isto é, dentro da vida acadêmica, na relação entre as ciências – deve desenvolver uma fala adequada ao espaço em que está inserido. Assim, cabe a pergunta pelos critérios públicos de argumentação que podem auxiliar o fazer teológico em uma dimensão supraconfessional. David Tracy é o teórico base da relação entre teologia e academia disposta nesta pesquisa. Neste contexto, cabe retomar o que o autor chama de teologias fundamentais, além disso, cabe ter em mente que o fazer teológico, para Tracy, por tratar das grandes questões universais, desenvolve, inevitavelmente uma fala com alguma incidência pública. Nesta direção, uma fala confessional é também pública na medida em que trata de temas públicos, contudo, sua adequabilidade e plausibilidade numa discussão mais ampla está em jogo caso não possua uma interlocução adequada com os seus parceiros de diálogo.

Para o teólogo estadunidense, uma teologia sistemática, por estar mais conectada com o público igreja, pode partir de determinados pressupostos mais ligados ao que se compreende por adesão de fé. Por outro lado, a teologia fundamental como teologia pública não pode estabelecer uma fé como pressuposto, é evidente que tal afirmação precisa ser lida diante do pano de fundo tracyano de que o discurso teológico, como um todo, existe em virtude da *universalidade de Deus*. Contudo, este é um pressuposto que, no mínimo, precisa ser repensado diante do ambiente acadêmico enquanto espaço que requer uma base comum para que o diálogo seja possível. Um cenário público de argumentação, portanto, não pode exigir uma determinada identificação religiosa para que os debates sejam inteligíveis. Assim, a presente pesquisa apropria-se daquilo que Tracy estabelece como teologia fundamental também em suas características, mas distancia-se da ideia de *universalidade de Deus* enquanto dado que sustenta a fala pública da teologia. A não ser que se disponha de uma compreensão outra do vocábulo *Deus* que pudesse ser também aceita numa esfera não religiosa ou mesmo diante de religiões que não trabalham esta ideia, mas, mesmo assim, o próprio termo possui uma história que pode gerar dificuldades para sua aplicação, ainda que em sentido mais amplo. É evidente que tal opção gera um estranhamento também ao leitor de Barth, uma vez que sua teologia é marcada por sua compreensão do Deus cristão, sendo desenvolvida sempre a partir do ser da própria igreja. Estas fundamentações, contudo, não se desenvolvem em empecilhos para o presente intento, compõe, outrossim, elementos a serem traduzidos não eliminados.

A universalidade que pode compor e legitimar o discurso público da teologia é justamente a universalidade das questões mais clássicas da existência humana, que podem aqui

ser condensadas na grande pergunta sobre o sentido da vida. Aspecto constituinte da fala teológica também em Barth: “Precisamente como pensamento *dialético*, portanto, o pensamento cumpre a sua finalidade como pergunta pela profundidade, contexto e realidade da vida, sua finalidade de levar a cabo uma reflexão sobre o sentido da vida” (BARTH, 2016, p. 420). Também em *O problema da ética na atualidade*, a ética é compreendida como uma questão existencial, inescapável. Ambas alegações devendo ser lidas no horizonte do humano que se compreende em crise diante da questão de Deus. Desta forma, o tema *Deus*, bem como as mais variadas inquirições elaboradas dentro do âmbito da religião retornam ao discurso teológico como elementos que fazem parte da existência humana, também enquanto *crises* que interpelam a humanidade acerca do sentido de sua vida. Esta dimensão é também central no método teológico desenvolvido por Alex Villas Boas, em sua proposta de *teopatodiceia* (ver 2.4) enquanto discurso teológico (*theos*) que traduz a sensibilidade da experiência da vida (*pathos*) em uma ética responsável (*diké*). Trata-se, portanto, de uma “[...] apropriação existencial do sentido, que vincula indivíduo e realidade, em uma aliança de compromisso decorrente da própria experiência de fé” (VILLAS BOAS, 2016a, p. 70). Uma vez que sua pesquisa trata da relação entre teologia e literatura, a dimensão do sentido é utilizada enquanto conexão entre ambas. “Do ponto de vista do método, a pergunta pelo sentido da vida norteia as aproximações hermenêuticas tanto da literatura quando da teologia como uma *afinidade íntima* entre a *autêntica teologia* e a *autêntica poesia*”. Ademais, a questão do sentido da vida se relaciona, em teologia, com o sentido de Deus. A interpelação da literatura, portanto, “[...] provoca na reflexão teológica [...] o desvelamento de Deus na vida e o modo de se dar a conhecer”. Junta-se a isso a ideia de que “[...] quando a teologia elabora suas afirmações apontando para Deus, indica de algum modo um *excesso de sentido* perante o absurdo da vida, bem como denuncia o que não faz sentido” (VILLAS BOAS, 2016b, p. 356). Com isso, desde Tracy, Barth e Villas Boas, e por meio de expressões como *sentido da vida*, *sentido de Deus* e *força de sentido das tradições teológicas* repousa a compreensão de que a teologia, na medida em que trata das grandes questões existenciais, se ocupa da *universalidade* da questão do sentido enquanto *constante antropológica*²⁹⁸ (ver 3.1.5).

²⁹⁸ Esta noção pode ser enriquecida com a noção de *hipodigma* como compreendida pelo mesmo Villas Boas. Enquanto nomenclatura da biologia, fala das características comuns entre espécies distintas. O que o autor aplica ao âmbito da relação entre Teologia e Literatura, na medida em que a segunda “[...] por razões históricas, pode chamar de *algo* aquilo que a teologia tende a chamar de *alguém*, e ainda assim ser possível uma experiência de sentido para um e outro se assumirmos um *Lógos* maior que a *lógica*” (VILLAS BOAS, 2016b, p. 24). Estas disposições também reverberam na ideia de comunalidade (*commonality*), aplicada por teólogos sul-africanos em suas teologias públicas (GRUCHY, S., 2003, p. 20-39; GRUCHY, J., 2007, p. 26-41). Tal relação entre *constantes antropológicas*, *hipodigma* e *comunalidade* pode ser investigada em pesquisas ulteriores.

Outro aspecto tracyano a ser refletido é o aspecto das disciplinas teológicas (fundamental, sistemática e prática) compreendidas em interrelações, ou ainda, interpenetrações (pericoréticas). O dinamismo entre as mesmas é aspecto salutar, pensa-se numa dimensão interna de criticidade teológica. Contudo, cabe dizer que a proposta tracyana de teologias fundamentais é aqui recebida de forma especial em virtude de sua ênfase no diálogo com a academia. Além disso, aquilo que se pretende construir enquanto teologia fundamental como teologia pública é pensado em sentido amplo, isto é, não se trata de teologia cristã, teologia espírita, teologia umbandista, mas teologia no sentido *lato*. Como identifica Westphal (2010, p. 78), a teologia possui sua origem antes mesmo do cristianismo, surgindo como fala poética sobre Deus na Grécia. É evidente que, posteriormente, o termo é adotado pela tradição cristã que lhe dá bastante atenção enquanto terminologia básica de suas construções teóricas. Contudo, justamente em virtude de sua gênese, outras aplicações também podem ser pensadas. Com isso, é possível pensar em tradições teológicas várias e na redescoberta da força de sentido das mesmas na tentativa de interpretação da situação contemporânea. Por outro lado, cabe notar que o/a teólogo/a, bem como o/a cientista da religião enquanto adeptos de uma determinada fé não são aprioristicamente impedidos de desenvolver suas pesquisas, por outro lado, não parece adequado impedir que alguém que não possua certa identidade religiosa desenvolva sua pesquisa no campo dos estudos de religião, seja nas Ciências da Religião, seja na Teologia.

Na teologia sistemática, como pensada por Tracy, não é assim, por tratar de uma comunidade de fé, esta teologia parte da fé. Não que esta teologia não tenha seu espaço na academia, pelo contrário, ela é convidada ao debate público como fala profissional de uma determinada tradição religiosa, exerce seu serviço de formação pastoral e de lideranças religiosas, além de treinar teólogos profissionais em alguma confissão específica. As elaborações de Barth, certamente se adequam mais a esta dimensão teológica, sua teologia é eclesial, e as questões do espaço público são endereçadas por ele a partir de sua posição como um cristão cujo local de fala era o da Igreja Reformada. Entretanto, se percebe que essas elaborações carecem de adequação na medida em que pretendem fazer parte do espaço público da academia.

Diante do que está proposto na presente pesquisa, cabe agora redirecionar o olhar às teologias fundamentais. Ao retomar o exposto anteriormente (2.3.3), cabe evidenciar os cinco aspectos que caracterizam as assim chamadas teologias fundamentais:

1. Quanto ao público, “[...] as teologias *fundamentais* estão relacionadas, em primeira linha, com o público representado, mas não esgotado pela academia” (TRACY, 2006, p. 88).

2. Quanto aos modos de argumentação “[...] as teologias *fundamentais* estarão preocupadas principalmente em oferecer argumentos que todas as pessoas razoáveis, quer ‘religiosamente envolvidas’ ou não, possam reconhecer como razoáveis”. Em virtude disso, afirma ele, “[...] elas assumem o sentido mais usual do discurso público”, pois trata-se de um “[...] discurso acessível (*em princípio*) a todas as pessoas e explicado mediante o apelo à experiência, inteligência, racionalidade e responsabilidade das pessoas [...]”, sendo “[...] formulado em argumentos cujas alegações são estatuídas por procedimentos apropriados de argumentação, fundamentação e refutação” (TRACY, 2006, p. 88-89). É justamente este modo de argumentação que parece mais adequado ao intento de uma teologia pública no contexto da universidade, como pontua o próprio Tracy.

3. Quanto à ética, “as teologias *fundamentais* ocupar-se-ão principalmente com a postura ética da inquirição honesta, crítica, própria do seu contexto acadêmico” (TRACY, 2006, p. 90).

4. Quanto a identificação religiosa, “as teologias *fundamentais* de fato compartilham ordinariamente esse compromisso, mas, em princípio, abstrairão a si próprios de todo ‘compromisso de fé’ religioso em favor dos propósitos legítimos da análise crítica de todas as alegações religiosas e teológicas”. Assim, as teologias fundamentais têm liberdade para “[...] articular os argumentos do discurso teológico como argumentos abertamente públicos no sentido óbvio das posições argumentadas, razoáveis, abertas a todas as pessoas inteligentes, razoáveis e responsáveis” (TRACY, 2006, p. 90-91).

5. Quanto as pretensões a sentido e verdade, “as teologias *fundamentais*, em geral, estarão preocupadas principalmente em mostrar a adequação das alegações de verdade, usualmente os postulados cognitivos, de uma tradição religiosa particular”. Com isso, tendem a empregar “[...] algum paradigma explícito do que constitui a argumentação objetiva em alguma disciplina reconhecida pela comunidade acadêmica mais ampla”. Por isso mesmo, tende a interdisciplinaridade e a percepção de pertença ao conjunto mais amplo das ciências (TRACY, 2006, p. 92).

Retomados estes pontos, cabe somar outras disposições sobre a teologia fundamental também desenvolvidas por Tracy. Para ele, a fala teológica, também as teologias fundamentais tratam basicamente de duas constantes, a saber, a interpretação das tradições teológicas e a interpretação do mundo (TRACY, 2006, p. 94-96). Nesta hermenêutica, é característico da teologia fundamental “[...] uma insistência racional em empregar a abordagem e os métodos de alguma disciplina acadêmica estabelecida para explicar e dirimir as alegações de verdade da tradição religiosa interpretada e as alegações de verdade da situação contemporânea” (TRACY,

2006, p. 100). Neste sentido, “entre os nomes alternativos para essa disciplina estão teologia apologética, teologia natural e teologia filosófica”, mas o autor destaca sua preferência ao termo *fundamental*. Para ele, “‘apologética’ pode com frequência implicar um tom defensivo”; já a “‘teologia natural’, um tom racionalista com demasiada frequência relacionado com o fenômeno elusivo, tão ao gosto dos pensadores do Iluminismo, o da ‘religião natural’”; por sua vez a “‘teologia filosófica’, com frequência, vem carregado com muitos sentidos distintos, isto é, pode ser tanto teologia fundamental como teologia sistemática”. O termo *fundamental*, contudo, não está ausente de dificuldades. “É possível que ele pareça implicar (e eu chego à conclusão de que para muitos isso é um fato) um tom imperialista de ‘estabelecer a lei’ ou os ‘fundamentos’”. Entretanto, o autor compreende que o grau de abstração da teologia fundamental acontece justamente em virtude de se pensar aspectos mais práticos ligados às teologias sistemática e prática. Assim, a teologia fundamental trata de temas fundamentais, não sendo argumentação de defesa da fé, nem intento racionalista, também não podendo ser confundida com a teologia sistemática. Mas disciplina que, em relação com outros saberes, pensa questões existenciais. Nesta direção, é comum que, ao pensar a questão da verdade, ela receba o auxílio da filosofia ou da lógica filosófica no exercício do pensamento (TRACY, 2006, p. 100).

No que diz respeito ao método, por sua vez, Tracy compreende que, com auxílio de outras ciências, em especial a filosofia, deve analisar as alegações de verdade e de sentido das tradições que avalia. “O ponto forte mais óbvio dessa posição é a sua habilidade, de fato sua insistência, que toda asserção teológica seja explicada e defendida de uma maneira reconhecidamente pública”. Com efeito, “[...] o termo ‘público’ refere-se aqui à articulação das perguntas e respostas fundamentais, que pode ser entendida e julgada por qualquer pessoa atenta, inteligente, razoável e responsável, atendo-se a critérios plenamente públicos de argumentação” (TRACY, 2006, p. 102).

Esta expressão é central para a presente pesquisa. Isto é, pensar a teologia por meio de *critérios plenamente públicos de argumentação*, implica exercícios de tradução, razoabilidade e adequabilidade das declarações teológicas, bem como a busca da força de sentido que as sustenta. Com isso, busca-se uma forma de genealogia das interpretações teológicas a partir da experiência humana. Por exemplo, não basta dizer que Deus salva, mas como que esta salvação é vivida de forma concreta na existência humana pessoal e social. Com isso, a teologia fundamental, como disciplina teológica, não é imposta aos aspectos que busca discernir, pelo contrário, trata-se de uma exigência dos próprios objetos que estuda. Aspecto oriundo já de Aristóteles e que Clodovis Boff toma como recurso fundamental para o exercício teológico:

“Portanto, é a partir de cada área do conhecimento e do rigor que ela demanda que se pode estabelecer o método adequado, ou seja, o caminho que dê acesso àquela área”. Nesta direção, o método se configura enquanto “[...] o conjunto das etapas, procedimentos e recursos que se montam e se mobilizam a fim de se conhecer determinado setor da realidade [...]”. Assim, “Método é como uma máquina para apreender coisas. E é essa máquina que encarna o rigor, que um determinado assunto postula” (BOFF, 2015a, p. 1566). Para Tracy, portanto,

Em suma, ou o caráter público das questões fundamentais às quais se dirige a religião (a partir da “situação”) ou o caráter plenamente público das respostas que qualquer tradição religiosa maior articula (a partir da tradição) demandam uma disciplina teológica que investigará e correlacionará, por meio de correlações mutuamente críticas, as questões e as respostas *tanto* na situação *como* na tradição. Essa disciplina é chamada aqui de teologia fundamental (TRACY, 2006, p. 103).

A demanda de *razoabilidade* e *adequabilidade* das próprias alegações teológicas na medida em que buscam se configurar em análises da própria existência humana, faz com que uma certa disciplina se ocupe da razão pública constituinte de suas elaborações. Diferente de Barth cujo axioma teológico²⁹⁹ pressupõe uma adesão de fé para sua inteligibilidade, a teologia fundamental se articula de tal modo que suas alegações sejam plausíveis ao âmbito público da academia. De modo semelhante, dialogando com o pensamento habermasiano enquanto contributo ao fazer teológico, von Sinner (2015, p. 4) entende que “[...] “é preciso haver comunicação, discurso [...]”, ou seja “[...] é preciso haver argumento racional que pode ser testado e contestado”³⁰⁰.

Diante do cenário apresentado, o teólogo fundamental ou a teóloga fundamental são compreendidos “[...] como alguém comprometido com a própria disciplina a interpretar e refletir criticamente sobre as alegações tanto da tradição como da situação”. Desta forma, “[...] mesmo se o teólogo de fato é um crente na tradição, em princípio como teólogo fundamental [...] o teólogo deveria discutir o caso (pró ou contra) em bases estritamente públicas, ou seja, abertas a todas as pessoas racionais”. Isto posto, “[...] em todos os argumentos da teologia fundamental, a fé ou o credo pessoal não podem servir de argumentos ou fundamentações para alegações de verdade publicamente defendidas”. Cabe, outrossim, “[...] alguma forma de argumentação filosófica [...] [que] servirá para fornecer os argumentos e fundamentações

²⁹⁹ Como em *O primeiro mandamento como axioma teológico* que estipula a cristologia dogmática como ponto de partida do pensamento teológico.

³⁰⁰ A relação entre Habermas e teologia é analisada com maior profundidade por Jacobsen (2015) em sua tese doutoral intitulada *Teologia e teoria política: aproximações críticas entre correntes da teologia contemporânea e o pensamento político de Jürgen Habermas*.

principais para as alegações de verdade”. Esses pressupostos metodológicos, portanto, relacionam a teologia fundamental “[...] com o público da academia, em que a reflexão disciplinada e crítica é incumbência de todos” (TRACY, 2006, p. 103).

Desta feita, as teologias fundamentais perfazem o fazer teológico ocupado com o exame das alegações de sentido e verdade das tradições religiosas e das variadas vertentes de compreensão da situação contemporânea lidas diante de critérios públicos de argumentação. Como dispõe Tracy, cabe primeiro escutar as elaborações oriundas de cada interlocução, compreendê-las dentro de suas lógicas próprias de argumentação e, em seguida, pensá-las, seja a favor ou contra, a partir do crivo da razoabilidade pública, isto é, inteligível a todas e todos no espaço público da universidade.

É justamente esta forma de fazer teológico que é assumida na presente pesquisa. Tanto a teologia da cidadania (relação entre teologia e *res publica*) quanto a ética barthiana (tradição teológica, clássico) são analisadas diante destes critérios. Com isso, em busca das *constantes antropológicas* presentes nas distintas formulações teológicas, bem como haurindo da gênese da força de sentido das alegações de verdade destas tradições, propõe-se uma construção teológica, *a partir de baixo*, com base em *critérios plenamente públicos de argumentação* em sua publicização.

5.2 TEOLOGIA DA CIDADANIA: UMA SISTEMATIZAÇÃO

Em cerca de dezoito anos de publicações, várias formulações de um considerável número de pesquisadores têm enfrentado o tema da teologia pública no Brasil. Por um lado, a polissemia é evidente, por outro, percebe-se que não há uma formulação basilar de teologia pública a qual os autores recorram. Há diversidade de referenciais teóricos, bem como uma pluralidade de temas tratados dentro deste horizonte.

Como já estabelecido, a proposta de uma teologia da cidadania como teologia pública emerge como proposta mais consolidada de teologia pública no âmbito das referidas publicações. Entre as principais construções sobre o tema está a obra do teólogo suíço Rudolf von Sinner, que condensa sua proposta em *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology focused on Citizenship*. Antes dele, sem se mover nas bases da gramática da teologia pública, mas desde uma abordagem original que, evidentemente, trata da relação entre teologia e *res publica*, Clovis Pinto de Castro inaugura as discussões sobre uma teologia da cidadania no Brasil. Tema já prefigurado por Hugo Assmann, mas não desenvolvido a termos

que Castro e posteriormente von Sinner levaram. Além destes, outros textos tocam a relação entre teologia e cidadania dentro daquilo que foi produzido sobre teologia pública.

Aquilo que foi desenvolvido no terceiro capítulo da presente abordagem é traduzido no formato de uma tabela que busca sintetizar os principais elementos oriundos das pesquisas em teologia da cidadania no Brasil:

| A teologia da cidadania no Brasil: uma sistematização | | | | |
|---|---|---|--|---|
| <i>Discurso teológico</i> | | | | |
| SINNER, 2012f, p. 345-348; CAVALCANTE, 2010, p. 22, 109-160; CASTRO, 2000, p. 116; RENDERS, 2011, p. 350-352; GONÇALVES, 2012, p. 34; PASSOS, 2012, p. 271-273; LE BRUYNS, 2014, p. 60-61, 67-70; TSHAKA, 2014, p. 94, 116. | | | | |
| <i>Ser cidadão/ã</i> | <i>Viver como cidadão/ã</i> | <i>Perseverar como cidadão/ã</i> | <i>Servir como cidadão/ã</i> | <i>Ser um/a cidadão/ã cristão/ã</i> |
| <ul style="list-style-type: none"> - Alteridade (SINNER, 2008, p. 70; DEIFELT, 2016, p. 52-53; LIMA, 2009, p. 56-58; KOOPMAN, 2014, p. 77-80). - Heterotopia (DEIFELT, 2010, p. 112-114; DEIFELT, 2016, p. 51-53). - Dignidade humana como elemento fundamental (SINNER, 2014, p. 38-39; SINNER, 2012f, p. 284-290; SANTOS; SINNER, 2010, p. 39). - Tolerância (CAVALCANTE, 2010, p. 111-119). - Direitos humanos (SINNER, 2012f, p. 78-79). | <ul style="list-style-type: none"> - Cidadania como termo-chave para a democracia (SINNER, 2014, p. 15, 23-24; SINNER, 2012f, p. 96-99). - Confiança na democracia e como base para a convivência (SINNER, 2008, p. 70; SINNER, 2014, p. 39; SINNER, 2012f, p. 290-302). - Dois regimentos como elemento de interlocução (SINNER, 2014, p. 40-42; SINNER, 2012f, p. 315; DEIFELT, 2010, p. 111). - Inculturação (RENDERS, 2011, p. 350-352). - Bem comum (SINNER, 2012f, p. 53-54, 81-88). | <ul style="list-style-type: none"> - Disjunções na democracia e na cidadania (SINNER, 2012f, p. 35). - A ambiguidade da existência (pecado) (SINNER, 2014, p. 39-40; SINNER, 2012f, 302-307; DEIFELT, 2010, p. 111). - Reação a fundamentalismos (CAVALCANTE, 2010, p. 17; ROSA, 2011, p. 597-610; 2015, p. 252-258; LE BRUYNS, 2014, p. 61). - Coerência – não imposição da fé (SINNER, 2008, p. 70; SINNER, 2012f, p. 315). | <ul style="list-style-type: none"> - Liberdade e(m) serviço (SINNER, 2014, p. 40-42; SINNER, 2012f, p. 308-317; CASTRO, 2000, p. 114; CAVALCANTE, 2010, p. 119-121, 137-138; RENDERS, 2011, p. 355-356; DEIFELT, 2010, p. 112-114; DEIFELT, 2016, p. 53). - Participação (SINNER, 2008, p. 70; SINNER, 2012f, p. 79; SINNER, 2012c, p. 239; SANTOS; SINNER, 2010, p. 43; LE BRUYNS, 2014, p. 58, 62; GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 95; DEIFELT, 2010, p. 113; VASCONCELOS, 2010, p. 71-76). - Sustentabilidade (RENDERS, 2011, p. 354-356). - Solidariedade (NALESSO, 2010, p. 66-75; SINNER, 2012c, p. 235). | <ul style="list-style-type: none"> - Cidadania no horizonte da fé cristã (SINNER, 2014, p. 40-42; SINNER, 2012f, p. 312-317; KOOPMAN, 2014, p. 83-87). - Pastoral (CASTRO, 2000, p. 104-107, 107-110, 111-113, 121; GONÇALVES, 2012, p. 33-34; LE BRUYNS, 2014, p. 61-62; KOOPMAN, 2014, p. 89). - Reino de Deus e justiça (<i>shalom</i>) (CASTRO, 2000, p. 87-101, 111; GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 94-95; KOOPMAN, 2014, p. 81-82). - Boas obras (CASTRO, 2000, p. 92-95). - A dimensão pública da fé (<i>desprivatização</i>) (CASTRO, 2000, p. 84-85). - Participação das igrejas como agentes da |

| | | | | |
|--|--|--|--|--|
| | | | | sociedade civil (SINNER, 2012f, p. 53-54, 121-278; SINNER, 2014, p. 23-24). |
| <i>Elementos transversais</i> | | | | |
| <i>Educação</i> (SINNER, 2012f, p. 79; SINNER, 2012f, p. 317; CASTRO, 2000, p. 124-125; CAVALCANTE, 2010, p. 142-156; LE BRUYNS, 2014, p. 60). | | | | |
| <i>Ética</i> LE BRUYNS, 2014, p. 58; KOOPMAN, 2014, p. 83-87, 90; RENDERS, 2011, p. 356-357; CASTRO, 2000, p. 92-96 | | | | |
| | | | | |

Tabela 5 - A teologia da cidadania no Brasil: uma sistematização

Como ponto de partida para a sistematização dos elementos que podem ajudar a pensar a teologia da cidadania no contexto brasileiro estabelecem-se os *pilares* propostos por R. von Sinner. A colocação do tópico *discurso teológico* no início da tabela indica que tudo o que segue pode ser tratado desde uma fala teológica pública que conjugue tradições religiosas (como clássicos) e as questões do espaço público. Com isso, pensa-se em elementos de base que possam auxiliar no processo de construção teológica nesta perspectiva. Assim, apresentam-se cinco formulações que ajudam a pensar o discurso teológico diante da teologia da cidadania:

1. *A fala teológica no horizonte da cidadania deve constituir-se com base em critérios públicos de argumentação.* Com base no que se desenvolveu anteriormente sobre o discurso teológico (2.3 e 5.1), pensa-se numa fala teológica que atenda a critérios públicos de argumentação e que consiga conjugar uma interpretação crítica das tradições teológicas, por um lado, e da *res publica* de outro.

2. *Ousadia (parrhesia) e humildade (kenosis) são elementos constitutivos da fala teológica.* A teologia, enquanto fazer livre carece da coragem de enfrentar, em contínua criticidade, os mais variados temas, independentemente de suas complexidades. Contudo, esta fala não deve ser arrogante, lidará com estes temas desde uma perspectiva cooperativa, jamais impositiva (SINNER, 2012f, p. 345-348, cf. 3.4, teses 22 e 23).

3. *Tolerância, liberdade e bem comum são elementos constitutivos da educação teológica e de seu discurso.* Na reação a possíveis fundamentalismos, o discurso teológico recorrerá às tradições teológicas na busca de suas forças libertadoras que podem ser atualizadas diante dos desafios hodiernos. Assim, tolerância, liberdade e bem comum se tornam constituintes também da construção do discurso, uma vez que se identifica a intolerância, o engessamento e o egoísmo (benefício próprio em detrimento do de outrem) como aspectos

constituintes das elaborações fundamentalistas (CAVALCANTE, 2010, p. 22, 109-164; cf. 3.4, tese 12).

4. *A cidade como locus e assunto da teologia.* Como disposto anteriormente (3.4, tese 10), a cidade (ou ainda os bairros) pode ser vista como espaço a partir do qual a teologia é desenvolvida. Com isso, a questão da contextualidade e inculturação do fazer teológico vem à tona como indispensáveis a teologia pública com enfoque na cidadania (CASTRO, 2000, p. 116; RENDERS, 2011, p. 350-352; GONÇALVES, 2012, p. 34; PASSOS, 2012, p. 271-273; LE BRUYNS, 2014, p. 70).

5. *A criticidade é elemento constitutivo de uma teologia da cidadania.* Como disposto anteriormente (3.4, tese 15), a profunda criticidade em relação aos contextos, estruturas de poder e de exclusão, bem como uma leitura crítica dos termos que constituem os discursos teóricos devem compor a construção de uma teologia da cidadania. Na medida em que mesmo um discurso teológico pode ser opressor e excludente, como nos casos em que apoiaram o nazismo na Alemanha ou o apartheid na África do Sul (LE BRUYNS, 2014, p. 60, 67-70; TSHAKA, 2014, p. 94, 116).

Uma vez disposto o que se entende por discurso teológico no contexto da teologia da cidadania, pensam-se os pilares propostos por von Sinner acrescidos das demais formulações sobre o tema.

1. *Ser cidadão/ã:* a existência cidadã na esfera pública não se dá isolada, em virtude disso, trata-se de uma questão existencial e relacional. Fundamental, portanto, é o reconhecimento do/a outro/a enquanto um igual, aspecto que é traduzido pelas noções de alteridade, heterotopia, dignidade humana, tolerância e conjugada no horizonte dos direitos humanos. Uma vez identificado que bem comum, tolerância e liberdade são assuntos e constituintes do fazer teológico, é possível dizer que também a perspectiva dos direitos humanos faz parte deste processo. A saber, a própria noção de cidadania pode ser compreendida neste horizonte. Dito isso, a relação entre teologia e direitos humanos não é apenas possível, mas necessária e urgente.

2. *Viver como cidadão/ã:* a vida humana no horizonte da cidadania se dá no espaço público. Em virtude disso, a compreensão de onde e como se vive é basilar (*inculturação*). Assim, o entendimento dos mecanismos da democracia e da cidadania são referência básica. Emerge, desta forma, a noção de convivência como base para a democracia e para a cidadania e efetivada por meio da confiança. Neste contexto, a forma de organização da esfera pública pode ser lida desde referências oriundas das tradições teológicas, seja para sua melhor compreensão, seja em favor de propostas de alargamento dos aspectos nela presentes que

podem ser orientados para benefício de todas e todos. A cidade, portanto, é simultaneamente local e assunto da teologia. Tematizada em chave teológica, a situação contemporânea é pensada desde as cidades. Além disso, é dentro da cidade que a reflexão teológica acontece e, justamente por isso, não pode ser alheia as suas dinâmicas, desafios, possibilidades e limites.

3. *Perseverar como cidadão/ã*: o ser humano, as instituições (como a democracia), a incidência pública das religiões e os discursos teóricos possuem ambiguidades – o que é desenvolvido na tradição cristã por meio da ideia de pecado. Com isso, uma aproximação acrítica destes elementos é inapropriada: o humano deve ser compreendido em sua complexidade e ambiguidade; as instituições nem sempre funcionam de forma adequada; as religiões não deveriam impor suas agendas no espaço público; e os discursos teóricos não estão imunes a formulações excludentes e fundamentalistas. Justamente por isso que a criticidade é parte constituinte do fazer teológico no horizonte da cidadania. Crítica e autocrítica, portanto, estão na base de qualquer teologia que queira se colocar seriamente dentro das discussões do espaço público.

4. *Servir como cidadão/ã*: o serviço (*diakonia*) é tema clássico na tradição cristã. Não raro o serviço é lido na perspectiva da liberdade. Desta forma, a liberdade cristã é compreendida enquanto *liberdade para*, isto é, em serviço livre e gratuito em favor do/a outro/a e do planeta (sustentabilidade) no horizonte do bem comum. Neste contexto, a participação em serviço na forma de democracia participativa, cidadania ativa, públicos participativos e sociedade civil são meio de serviço e de construção de uma sociedade mais justa e solidária para todas e todos. A fala teológica, neste horizonte, além de haurir daquelas questões mais próximas dos direitos humanos, também pode ser compreendida enquanto tarefa ousada e humilde. Isto é, carece da coragem de assumir o *serviço gratuito* como horizonte da reflexão ético-teológica, ao mesmo tempo que se mostra capaz de conjugar os temas mais clássicos da tradição cristã como *serviço, comunhão, testemunho, amor* etc., sempre de forma público-propositiva, jamais impositiva. Só assim, pode, de fato, ser um serviço gratuito.

5. *Ser um/a cidadão/ã cristão/ã*: os elementos tratados nos pontos anteriores conjugam-se com as especificidades da fé, prática, religiosidade e espiritualidade cristãs. Neste horizonte, destaca-se a pastoral enquanto ação da comunidade de fé em favor das pessoas *ad intra* e *ad extra*. Com isso, temas como boas obras, justiça e Reino de Deus emergem como constituintes da atuação pública de cristãos e cristãs. A dimensão pública da fé, portanto, serve de referência e impulso para práticas efetivas de participação no espaço público. Esta dimensão estaria mais próxima tanto da teologia sistemática quanto da teologia prática propostas por Tracy. A reflexão

a partir da fé deste serviço público alinha-se a primeira, pastoral e demais dimensões mais práticas desse elemento relacionam-se a segunda.

Os elementos acima mencionados podem, portanto, compor a construção de uma cultura cidadã a ser efetivada por meio de uma educação sistematizada e programática. Além disso, o viés prático e de ação dispostos em grande maioria dos elementos apresentados direciona a percepção da ética como termo-agregador. Dito isso, reforça-se a noção da educação e da ética como eixos transversais para a formulação de uma teologia da cidadania a ser traduzida em discurso teórico.

A educação teológica, neste contexto, parte daquilo que se está propondo enquanto discurso teológico. Desde Cavalcante, acolhe-se a proposição de um ensino teológico voltado a teologia pública. Esta teologia, porém, é pública não apenas em seu assunto, mas também em seu formato. Para além dos limites de qualquer fundamentalismo ou confessionalismo, uma educação teológica pública, cônica do contexto sócio histórico e acadêmico onde está inserida, buscará contribuições para uma *pedagogia* humanizadora que possa contribuir, efetivamente, tanto para o avanço das discussões acadêmicas, aprendendo de seus interlocutores e debatendo com eles em bases comuns, quanto para o desenvolvimento de uma sociedade mais justa e solidária para todas e todos. A ética, portanto, emerge como tema transversal, podendo significar tanto uma porta de entrada nas discussões sobre teologia pública, quanto elemento agregador, isto é, *locus* prático-propositivo de encontro dos distintos saberes, religiões e organismos da sociedade civil.

Enquanto, contribuição *clássica* ao que se compreende por ética teológica que pode auxiliar a pensar adiante as referidas ética e pedagogia, bem como a própria teologia da cidadania, atenta-se adiante, mais uma vez, ao complexo teológico barthiano.

5.3 ÉTICA BARTHIANA: UMA SISTEMATIZAÇÃO

Por meio do mapeamento, catalogação, análise e sistematização das pesquisas em teologia pública no Brasil, se notou a transversalidade da ética nestas elaborações. Este viés provou-se também útil na verificação da construção teológica focada na cidadania. Além disso, também serviu de meio de acesso à teologia de Karl Barth.

Diante do marco inicial voltado à forma própria do discurso teológico, isto é, enquanto elaboração que, uma vez alocada no âmbito acadêmico, atende a critérios públicos de argumentação a questão da ética emerge não apenas como eixo transversal, mas como finalidade do fazer teológico. Este aspecto é especialmente corroborado pela teologia barthiana,

ao que se sustenta a partir de uma argumentação estrutural e outra conceitual. A primeira, é facilmente visível no sumário de sua *Dogmática Eclesial*, e também presente em texto enquanto intenção do autor, uma vez que um capítulo conclusivo de cada volume de sua obra magna estaria voltado ao tema enquanto ponto de chegada dos desenvolvimentos anteriores. A argumentação conceitual, por sua vez, está colocada por Barth ao afirmar que a tarefa da dogmática é a ética teológica, ao ponto de sustentar que a dogmática é, ela mesma, ética.

A proposta de fazer teológico desenvolvida na presente pesquisa, mais de uma ou duas vezes reafirmada no decorrer da mesma, trata de conjugar as tradições teológicas, compreendidas como clássicos, no sentido tracyano, com os desenvolvimentos teológicos que se ocupam da *res publica*. Desta forma, estabeleceu-se a teologia barthiana como um clássico e a teologia da cidadania enquanto representante da relação entre teologia e espaço público.

A partir das alegações acima dispostas, portanto, desenvolve-se aqui uma leitura de corte antropológico do corpo teológico barthiano, enquanto um clássico, no horizonte de critérios públicos de argumentação teológica. Dito de outra forma, desde a consagrada expressão da teologia latino-americana, estabelece-se uma leitura *a partir de baixo* da ética barthiana, haurindo de elementos que, traduzidos em linguagem pública, possam ajudar a pensar uma teologia da cidadania como teologia pública. Para tanto, recuperam-se aqui os principais elementos tratados pelo teólogo de Basileia nas seções 36 e 52 da KD nos moldes acima propostos.

Em *A ética como tarefa da doutrina de Deus (Ethik als aufgabe der Gotteslehre)*, Karl Barth retoma aspectos que baseiam o todo de sua doutrina de Deus (*Gotteslehre*), a saber que esta é composta por dois momentos: eleição e mandamento. Cada uma representando uma das partes da KD II. Ao tratar, portanto, do mandamento de Deus (*Gottes Gebot*), o autor estabelece que não há doutrina de Deus sem a humanidade. Pois a base da relação entre Deus e a humanidade e também a base da doutrina de Deus é a aliança, baseada em Jesus Cristo. Desta forma, a doutrina de Deus é composta por dois elementos: Deus e o ser humano (BARTH, 1967, p. 509). Deus elege a si mesmo para ser Deus do ser humano desde toda a eternidade e executa isso na história por meio de Jesus Cristo (predestinação). Isto quer dizer, portanto, que Deus escolhe ser compassivo com o ser humano e, para o teólogo de Basileia, um Deus sem compaixão (Jesus Cristo) não seria Deus de forma alguma (BARTH, 1967, p. 510).

A dogmática, portanto, trata da aliança estabelecida, por meio da graça, entre Deus e o ser humano, sendo que este movimento gracioso de Deus se torna referencial para a ação humana, isto é, o mandamento de Deus tem a ver com a conformação do ser e ação humanas

ao ser e ação divinas. Deste modo, ao relacionar mandamento de Deus e ação humana a dogmática trata de ética (BARTH, 1967, p. 512-513).

Neste contexto, surge a pergunta pelo bem, ou acerca daquilo que pode ser bom nas ações humanas, a resposta barthiana, outra vez, reside na compreensão de Deus como o próprio bem que interpela a existência humana por meio da graça. Ao tratar desta questão, a dogmática e a doutrina de Deus são éticas. A graça é, portanto, o objeto da doutrina de Deus. Dito de outra forma, a graça é o objeto da ética (BARTH, 1967, p. 515).

Esta graça é identificada como a própria pessoa de Jesus Cristo que, por sua vez, também é o humano que completa o mandamento de Deus, tornando-se a ação humana referencial (BARTH, 1967, p. 517). Percebe-se, portanto, a graça como ponto de partida da ética (BARTH, 1967, p. 519).

Diante desta compreensão da ética, no interior da lógica barthiana, o fazer teológico não é outra coisa senão conhecimento e representação da *Palavra de Deus*. Assim, o desenvolvimento teórico da ética teológica também não é outra coisa do que o reconhecimento de que a conduta correta é determinada pela conduta de Deus em Jesus Cristo. Para Barth, portanto, ética teológica é ética da graça (BARTH, 1967, p. 537-539). Seu assunto, por sua vez, é a “Palavra e obra de Deus em Jesus Cristo” (BARTH, 1967, p. 543). Nesta direção, mais uma vez Barth estabelece que o que há de bom nas ações humanas depende do mandamento de Deus (BARTH, 1967, p. 546).

A chave cristocêntrica barthiana o faz compreender a existência de Deus, a existência humana e a existência teológica a partir deste referencial. Para ele, em Jesus Cristo, Deus é acontecimento histórico em favor da humanidade. Este Deus acontece como Criador, Reconciliador e Redentor por meio de Jesus Cristo, por sua vez, a humanidade faz parte do acontecimento de Deus como criatura, pecador agraciado e herdeiro do reino. Esta relação, a seu turno, é estabelecida a partir da noção de *perichoresis*, isto é, Deus, na íntima relação de sua realidade triúna, é conhecido em relacionamento, deste modo o ser humano se relaciona com Deus por meio de sua própria essência relacional (BARTH, 1967, p. 548-551).

Na KD III/4, mais especificamente na §52, em *A ética como tarefa da doutrina da Criação (Ethik als aufgabe der Schöpfungslehre)*, Barth continua a comentar o que entende por história de Deus com a humanidade, tendo-a estabelecido por meio de criação, reconciliação e redenção.

Para Barth, “a tarefa da ética teológica é compreender a Palavra de Deus como mandamento de Deus”. Por Deus, se compreende aquele que é “[...] revelado, soberano e operativo em Jesus Cristo”. Assim, a ética teológica lida, sobretudo, com as ações de Jesus

Cristo. Cabe notar que a elaboração da boa ação humana como ação de Deus em Jesus Cristo lembra a expressão *Cristo em nós* utilizada em *O cristão na sociedade*. Assim, a bondade é elemento conectado com a pessoa de Jesus Cristo que é correlato a graça. Com isso, existe uma relação entre graça e bondade, isto é, uma ética voltada a graça está voltada ao exercício da bondade e vice-versa. Nesta direção, a santificação lida no contexto da ética e da bondade da ação humana tem a ver com um processo dinâmico e contínuo de amadurecimento ético³⁰¹. Isto é, trata-se da contínua busca e ação da graça na existência humana. Portanto, “a ética tem que entender a Palavra de Deus como plenitude, medida e fonte dessa santificação” (BARTH, 1978, p. 4).

Dentro do que entende por ética teológica, Karl Barth fala de uma ética geral e outra especial. A ética geral diz respeito a ação geral de Deus em favor do ser humano, enquanto a ética especial ocupa-se com a interação do mandamento de Deus com a ação humana em cada esfera (criação, reconciliação, redenção) (BARTH, 1978, p. 4-5). A especial, por sua vez, trata de cada uma dessas esferas. O autor pensa a ética dentro da dinâmica de constante contextualidade e particularidade das situações humanas, perante a qual invoca o pressuposto do mandamento de Deus, buscando evitar qualquer outra regra geral além desta (BARTH, 1978, p. 9). Assim, Deus encontra o ser humano na concretude de sua existência e situações específicas, sendo que a conexão entre mandamento de Deus e ação humana é base para a ética teológica (BARTH, 1978, p. 16-17).

Os fatores que compõem a conexão entre mandamento de Deus e ação humana, Deus e o ser humano, não podem ser totalmente conhecidos, ambos são absconditos e revelados. Assim, Barth preserva uma dimensão misteriosa na ética. Deus e o ser humano são conhecidos por meio de suas ações (BARTH, 1978, p. 23).

O Deus da *conexão* proposta por Barth é o Deus que, como revelado em sua Palavra, cria, reconcilia e redime o humano, encontrando-o em cada evento ético – comandando, reivindicando, decidindo e julgando o ser humano em Jesus Cristo (BARTH, 1978, p. 24-25). O ser humano desta *conexão* é a criatura tornada parceira da aliança de Deus; pecador reconciliado pela graça de Deus; a quem Deus é fiel e decide perdoar; e que, guiado pelo Espírito, vive pela esperança em Deus. Além de ser confrontado pelo mandamento de Deus em cada evento ético (BARTH, 1978, p. 25-26). Neste horizonte, a tarefa da ética especial é

³⁰¹ Esta noção de amadurecimento ético exprimida desde a teologia barthiana poderia ser colocada em relação com a dimensão ética de Lutero expressa pela ideia de *melhoramento* (*Verbesserung*). Aspecto examinado pelo teólogo e historiador luterano brasileiro Wilhelm Wachholz (2016, p. 9-34) no texto *Reforma e melhoramento, tradição e transformação: os estamentos na teologia de Lutero a serviço da criação*.

“[...] acompanhar esta história de Deus e do ser humano da criação a reconciliação e redenção, indicando o mistério do encontro a cada ponto no caminho de acordo com sua própria característica distintiva” (BARTH, 1978, p. 26).

Assim, a conexão entre Deus e a humanidade é a constante básica da ética teológica (BARTH, 1978, p. 26). Esta conexão acontece nas esferas da criação, reconciliação e redenção, isto é, onde mandamento de Deus e a ação humana se encontram (BARTH, 1978, p. 29-30). Ao tratar dessa relação, portanto, a ética teológica consiste em guardar este mandamento (BARTH, 1978, p. 31).

Assim como na §36, também aqui Barth assume a Trindade como chave de compreensão da ação divina. Para ele, Deus sempre acontece na profunda dinâmica do Pai, do Filho e do Espírito, sendo Deus todo, em sua singularidade e multiplicidade, o Criador, Reconciliador e Redentor (BARTH, 1978, p. 32-34). Por isso, o mandamento de Deus é também o mandamento do Criador, o que está posto a partir da graça revelada em Jesus Cristo (BARTH, 1978, p. 35).

Todo o desenvolvimento anterior, a seu turno, recebe fundamentação no que Barth compreende por Palavra de Deus. Para ele, a Palavra de Deus testemunha um Deus que é Senhor de tudo o que existe por meio da graça, este é o pressuposto mais básico da elaboração barthiana (BARTH, 1978, p. 35). Deste modo, Deus encontra o ser humano em sua dimensão criatural, em virtude disso, o mandamento de Deus é também o mandamento do Criador (BARTH, 1978, p. 38). “A graça de Deus em Jesus Cristo inclui em si a criação e, portanto, o mandamento do Criador”. (BARTH, 1928, p. 39). Também baseado na graça, Barth afirma que o mandamento de Deus enquanto Criador é a santificação do ser humano pois diz respeito às suas ações e abstenções (BARTH, 1978, p. 41).

O humano de Barth, contudo, está relacionado a pessoa de Jesus Cristo o *homem real* que completa o mandamento de Deus em sua humanidade e matriz do que pode ser compreendido enquanto humanidade (BARTH, 1978, p. 43). Este ser humano, a partir do testemunho da Palavra de Deus é 1. “um ser numa história, na história da criatura que é eleita e convocada por Deus e dá provas de sua capacidade de ser responsável diante dele”; 2. “um ser no encontro entre um Eu-humano e um Tu-humano em co-humanidade [*Mitmenschlichkeit, fellow-humanity*] e, neste sentido, imagem de Deus” (BARTH, 1978, p. 43); 3. “o sujeito, pelo Espírito de Deus, de um organismo material, alma de seu corpo e, em sua dualidade, uma totalidade em indissolúvel diversidade, inseparável unidade e ordem indestrutível”; 4. “um ser a quem é atribuído um período fixo por Deus e, portanto, limitado por Deus, a esperança de sua existência” (BARTH, 1978, p. 44).

Mais uma vez, acerca da relação intrínseca a conexão proposta, Barth compreende que santificação e liberdade são elementos constituintes da interpretação da relação entre mandamento de Deus e ação humana. Pois, trata-se aqui da livre graça de Deus em buscar a libertação da humanidade para que esta seja livre em e para Deus (BARTH, 1978, p. 45-46).

Uma vez apresentadas as seções da KD nas quais o autor desenvolve a ética como tarefa da teologia, cabe elencar os elementos que se destacam de sua formulação na leitura anteriormente proposta, isto é, com base em critérios públicos de argumentação, privilegiando o corte antropológico.

A partir da §36 da KD, estabelece-se que não há doutrina de Deus sem a humanidade, isto é, não há formulação teológica sem base antropológica. Como dito anteriormente, são as grandes questões fundamentais do ser humano que movem o fazer teológico.

Karl Barth pensa a aliança, entre Deus e a humanidade, como base para se pensar as relações. Dito de outra forma, a ideia de aliança pressupõe confiança e convivência (von Sinner). Esta aliança, por sua vez, está baseada na noção barthiana (cristocêntrica) de graça. Esta graça é conhecida por meio de ações concretas. A imagem de um Deus que elege a si mesmo para ser Deus do ser humano é aqui acolhida enquanto ato de gratuidade, isto é, dentro das próprias relações humanas salienta-se a liberdade de se agir em favor de outrem: eleger-se para estar ao lado do próximo, o que em chave latino-americana não pode querer dizer outra coisa senão escolher fazer-se presente nas lutas daqueles e daquelas que mais sofrem. Nas palavras do próprio Barth, em *Comunidade cristã e comunidade civil*, a comunidade cristã deve agir preferencialmente em favor dos “social e economicamente fracos e por isso ameaçados, serão os pobres aqueles pelos quais ela sempre se empenhará de modo especial e preferencial, por eles, principalmente, ela responsabilizará a comunidade civil”. Para ele, a comunidade que está na política como cristã deve “se empenhar e lutar pela justiça social” (BARTH, 2006, p. 305).

Nesta dinâmica relacional, na imagem barthiana de um Deus gracioso em favor da humanidade em Jesus Cristo, apresenta-se a compaixão como aspecto integrador desta divindade. Adianta-se aqui a compreensão oriunda da §52 de que *Deus e mandamento de Deus* são compreendidos enquanto *graça*. Desta forma, não há graça sem compaixão, i.e., uma imagem ética abster-se de compaixão não é ética teológica de forma alguma. Nesta direção, retornando a ideia de *liberdade em favor de*, ser compassivo em favor do/a outro/a é uma escolha. Trata-se de escolher a graça como atitude básica relacional: escolher gratuitamente uma relação compassiva.

Neste sentido, a graça é justamente a base daquela aliança anteriormente mencionada. E, com isso, pensa-se na graça como fundamento da confiança e da convivência. Neste processo, portanto, ao que Barth falaria da conformação com as ações de Jesus Cristo, pensa-se numa dinâmica de amadurecimento ético para a convivência e solidariedade.

Diante disso tudo, diria Barth que a graça é objeto da dogmática, dando um passo adiante, é possível afirmar que a graça é o assunto mais próprio da teologia que se ocupa com a tradição judaico-cristã. Mais, em sentido teológico, a graça é o assunto da ética.

A matriz cristocêntrica barthiana é muito marcante, o que o impede de fazer uma leitura das narrativas de Jesus para além da dogmática. Contudo, percebe-se, diante do contexto proposto do espaço público da academia, que a teologia pode tratar da pessoa de Jesus em outras chaves. A graça, elemento próprio da tradição cristã, pode ser uma das formas de aproximação que ajudem a redescobrir a pessoa de Jesus para além do cristocentrismo dogmático. Pensa-se aqui, inclusive, numa releitura daquilo que comumente se chama de espiritualidade, mistagogia e discipulado.

A partir de Barth, portanto, está posto que a graça é o ponto de partida da ética. E, desde a tradição cristã, a imagem mais clássica da graça é a pessoa de Jesus. Na presente adaptação, por sua vez, a graça surge enquanto desafio: todo movimento humano em gratuidade pode ser irrupção salvífica da plenitude da existência traduzida em atos específicos que desvelam a graça nas relações humanas. Isto é, cada um e cada uma pode ser interpelado e surpreendido por *impulsos de gratuidade* que rompem com a lógica meritória e retributiva das relações interpessoais e sociais.

Para Barth, o fazer teológico lida com a Palavra de Deus, esta palavra, é aqui compreendida, num primeiro momento, enquanto conjunto de tradições teológicas, clássicos das religiões. Isto é, a teologia, neste contexto, busca os desvelamentos da graça no interior das tradições religiosas. Deste modo, Barth estabelece uma chave cristocêntrica na leitura da existência de Deus, da existência humana, da existência teológica. Isto posto, pensa-se na graça como elemento agregador, chave hermenêutica, eixo transversal.

O Deus de Barth acontece na história como criador, reconciliador e redentor. Assim, compreende-se criação, reconciliação e redenção como tarefas da graça, ou ainda, como movimentos pensados a partir da ideia de graça. O ser humano de Barth, por sua vez, acontece na história como criatura, pecador agraciado, herdeiro do reino (aquele que espera). Este ponto é retomado adiante, bem como a ideia da relação trinitária como base relacional a partir da leitura da KD III/4.

Na §52 da KD, Karl Barth retoma alguns pontos elaborados na §36, em especial a centralidade da graça para a existência teológica. Para ele, a tarefa da ética é compreender a Palavra de Deus como mandamento de Deus: a Palavra (Jesus Cristo) presente na aliança (mandamento) como seu fundamento último, sendo que a ética é lida desde a imagem de Jesus Cristo em suas palavras e ações. Apesar de não nomear desta forma, a elaboração barthiana retoma a ideia do *Cristo em nós*, este compreendido como pressuposto ético. Nesta dinâmica, emerge a bondade como elemento conectado a pessoa de Jesus Cristo. Desta forma, existe uma relação entre graça e bondade, ética da graça é ética da bondade.

A ética, enquanto acontecimento (evento ético), se dá nas relações entre graça (mandamento de Deus, aliança, tradição teológica) e ação humana. Assim, ocupa-se da existência humana em sua concretude, a ética trabalha com as situações específicas e contextuais nas quais a vida se desenvolve, emprestando a formulação de Jacobsen em sua leitura habermasiana, trata-se da teologia ancorada no mundo da vida. Em chave barthiana, por sua vez, cabe formular que a graça (base do que Barth entende por mandamento de Deus) e ação humana é a constante básica da ética teológica.

Quanto aos fatores que constituem a conexão (graça e ação humana), estes não podem ser plenamente conhecidos, mas são ambos e simultaneamente absconditos e revelados, preserva-se em Barth, uma dimensão misteriosa da existência e, conseqüentemente, da ética. Depreende-se disso que compreender o ser humano como simultaneamente abscondito e revelado parece justificativa bastante adequada a noção de dignidade humana. Assim, aquilo que não pode ser totalmente dominado, mantém sempre em si mesmo uma reserva de sentido, algo que não pode ser reduzido a número, a mercado, a lógica retributiva. Assim, a própria dinâmica desvelamento-abscondicidade pode ser vista enquanto elemento oriundo da gratuidade da existência que se revela escondendo-se e que se esconde revelando-se.

Barth pensa a relação entre graça e ação humana dentro das esferas da criação, reconciliação e redenção. Neste ínterim, o teólogo suíço fala em uma ética geral (ação geral de Deus em favor da humanidade) e de uma ética especial (ação de Deus em favor da humanidade em cada uma das esferas). Pensa-se, portanto, na ética geral tratando da graça em sentido amplo e a ética especial enquanto a graça desenvolvida nas referidas esferas.

O Deus de Barth é aquele revelado (desvelamento), soberano (soberania quenótica?) e operativo (ativo – ação em favor de) em Cristo. Conhecido por meio de suas ações – criação, reconciliação, redenção – comandando, reivindicando, decidindo e julgando o ser humano em Jesus Cristo. Nesta direção, pensa-se que a imagem barthiana de Deus indica um conhecimento da graça que passa pelas descobertas e desvelamentos de sentido de gratuidade presentes nas

tradições teológicas; a soberania da graça enquanto superação do egoísmo e autodeterminação em um horizonte quenótico; a graça como movimento operativo e constante, detectável e desejável nas relações humanas.

A relação intra-trinitária (*perichoresis*), assim como na §36, emerge como elemento constituinte da comunhão relacional (*koinonia*). A singularidade e a multiplicidade contidas na lógica pericorética, são estabelecidos como elementos que permitem enxergar uma relação pericorética entre criatividade, perdão e esperança enquanto momentos de uma e mesma graça.

Assim, a graça compreendida como criação (criatividade quenótica), reconciliação (perdão) e redenção (esperança ativa) recebe sua base nas tradição judaico-cristã que expressou isto em forma escrita. Aquilo que Barth compreende por *Palavra de Deus*, porém, não se limita ao texto escrito, possui uma dimensão supra-literária, trata-se da própria pessoa de Jesus Cristo, que é identificada com a graça. Desta forma, a graça torna-se assunto da tradição teológica e dimensão mistérica que perpassa esta tradição, mas não é esgotada por ela. Pelo contrário, torna-se a força que movimenta a própria existência. Esta graça é *ar movimentado* que permeia pericoreticamente a vida humana.

É diante da perspectiva da graça, portanto, que ação e abstenção humanas são pensadas. A santificação, neste contexto, é relida como processo de conformação ética à graça. Nesta direção, a santificação interpretada no contexto da ética e da bondade da ação humana tem a ver com um processo dinâmico e contínuo de amadurecimento ético. Mais, santificação e liberdade são elementos constituintes da relação entre graça e ação humana. A liberdade é fator fundamental para que a graça seja graça.

O ser humano, em Barth, é compreendido a partir da humanidade de Jesus Cristo. Nesta direção, se compreende que os relatos bíblicos da pessoa de Jesus – acrescentando-se as pesquisas sobre o Jesus histórico, não exploradas pelo teólogo de Basileia – perfazem a imagem referencial da ação humana. Assim, lê-se criação, reconciliação e redenção por meio das narrativas sobre Jesus.

Ademais, o ser humano, para Barth, possui quatro dimensões básicas: 1. Existe na história, isto é, de forma concreta, factual, contextual; 2. Existe em relação (*Mitmenschlichkeit*); 3. Existe a partir de sua corporeidade; 4. Existe por um tempo limitado.

O ser humano da *conexão* proposta por Barth é a criatura (pessoa envolvida na dinâmica da criatividade da graça) tornada parceira da aliança de Deus (pessoa envolvida numa lógica de confiança e convivência); pecador reconciliado (pessoa consciente da ambiguidade da existência e, por isso, ciente das limitações das outras pessoas e das suas próprias) pela graça de Deus; a quem Deus é fiel (confiança e convivência) e decide perdoar (perdão como

encarnação da graça); e que vive pela esperança em Deus (esperança ativa – esperar³⁰²). Além de ser confrontado pelo mandamento de Deus em cada evento ético (confrontado pela graça). Como anteriormente disposto, cabe pensar o humano nos dois polos estipulados por Barth, nesta direção, a pessoa humana está envolvida (1) na lógica da criatividade da graça, a recebendo ou a empregando; (2) na dinâmica da reconciliação, perdendo, deixando-se perder, reconhecendo sua culpa, reconhecendo sua necessidade de perdão; (3) na esperança que aguarda e realiza.

A tarefa da ética especial, portanto, é pensar cada uma das esferas em suas características distintivas. Desta forma, a ética da graça compreenderá três dimensões: criatividade quenótica (*em favor de*), perdão/reconciliação, e esperança ativa – locais em que graça e ação humana se encontram. A ética teológica consiste em guardar o mandamento, isto é, guardar a graça. Neste sentido, cabe retornar a lógica da *torá* em que guardar o mandamento significa ater-se a uma instrução salvífica que, plasmando as relações, conduz ao bem comum.

Da elaboração teológica barthiana, portanto, percebe-se a graça como grande tema da ética e da teologia. Esta graça é compreendida como elemento básico das relações humanas, sendo compreendida, sobretudo, por meio das noções de criatividade quenótica, reconciliação/perdão, e esperança ativa. Adiante, estes elementos são retomados em relação com a assim chamada teologia da cidadania.

5.4 ÉTICA BARTHIANA E TEOLOGIA DA CIDADANIA: UMA RELAÇÃO DIALÓGICA

A força da graça se destaca enquanto fonte mais elementar da teologia barthiana. Com base no que havia sido disposto anteriormente, de que a teologia pública se compreende aqui como exercício de releitura dos clássicos teológicos, haurindo de suas forças de sentido para que se pense a situação contemporânea. Percebe-se, em Barth, a graça enquanto aquela dimensão que sustenta todo seu complexo teológico, sua noção de *Palavra de Deus*, sua cristologia, eclesiologia, pneumatologia, escatologia, bem como sua visão trinitária podem ter suas gêneses resumidas na ideia de graça.

Neste horizonte, se propõe aqui uma releitura barthiana nas bases de sua dogmática enquanto contribuição ao desenvolvimento de uma teologia da cidadania como teologia pública

³⁰² Termo integrante do vocabulário de Paulo Freire. Ver: A resignação como cumplicidade (CORTELLA, 2001).

para o contexto brasileiro. Desta forma, pensa-se a conexão entre ética barthiana em relação crítica e dialógica com as publicações sobre teologia da cidadania, e com os autores que já estabeleceram este diálogo entre teologia pública e teologia barthiana. Desta forma, os elementos barthianos são inseridos na tabela anteriormente desenvolvida para a teologia da cidadania:

| Contribuições a teologia da cidadania como teologia pública | | | | |
|--|---|---|--|--|
| <i>Por uma pedagogia da graça com enfoque na cidadania</i> | | | | |
| Discurso Teológico teologia fundamental como teologia pública critérios plenamente públicos de argumentação ousadia e humildade no fazer teológico a partir de baixo criticidade | | | | |
| <i>A pedagogia dos clássicos</i> | <i>A pedagogia da espiritualidade</i> | <i>A pedagogia da dignidade humana</i> | <i>A pedagogia da ambiguidade da existência</i> | <i>A pedagogia da Esperança</i> |
| Doutrina da Palavra de Deus | Doutrina de Deus | Doutrina da Criação | Doutrina da Reconciliação | Doutrina da Redenção |
| Clássicos | Ser um cidadão cristão sob dois regimentos | Ser cidadão e viver como cidadão | Perseverar como cidadão | Servir como cidadão |
| - Tradições religiosas - Clássicos religiosos - Resgate das tradições teológicas em busca dos desvelamentos da graça | - Aliança - Santificação - Cidadania no horizonte da fé cristã - Pastoral - Reino de Deus e justiça (<i>shalom</i>) - Boas obras - A dimensão pública da fé (<i>desprivatização</i>) - Participação das igrejas como agentes da sociedade civil | - Alteridade - Heterotopia - Compaixão - Dignidade humana como elemento fundamental - Ser humano como abscondito e revelado - Liberdade - Tolerância - Direitos humanos - Cidadania como termo-chave para a democracia - Confiança na democracia e como base para a convivência - Inculturação - Bem comum - Criatividade quenótica | - Disjunções na democracia e na cidadania - A ambiguidade da existência (pecado) - Ambiguidade das religiões - Reação a fundamentalismos - Coerência – não imposição da fé - Reconciliação - Pluralismos | - Liberdade e(m) serviço - Participação - Sustentabilidade - Solidariedade - Eleger-se para agir em favor de outrem - Esperança ativa - A cidade como <i>locus</i> referencial |
| <i>Educação</i> | | | | |
| <i>Ética</i> | | | | |
| Graça | | | | |

Tabela 6 - Contribuições à teologia da cidadania como teologia pública

A relação dialógica entre Karl Barth e teologia da cidadania desenvolve elementos referenciais para uma teologia pública com enfoque na cidadania, na ética e na educação. As formulações referenciais de Barth e von Sinner formam a base do quadro proposto. É sabido que Barth intitula os volumes da KD enquanto doutrinas (*Lehre*). O termo alemão, por sua vez, também pode ser entendido como ensinamento, o que corrobora a proposta de base da presente pesquisa que busca elementos que ajudem a pensar a teologia pública. Desta forma, toma-se a liberdade de intitular cada elemento constitutivo do que é proposto como teologia da cidadania como *pedagogia*. Isto é, compreende-se que cada elemento auxilia a reflexão e tem algo a ensinar. Também a utilização do edifício teológico sinneriano no horizonte da educação se justifica por meio do próprio autor, na medida em que compreende que seus cinco pilares para uma teologia da cidadania “[...] são, para mim, o núcleo de uma teologia na tradição da Reforma que se oferece hoje para a transformação da sociedade e que deve, evidentemente, fazer parte da educação, não apenas da teológica” (SINNER, 2015a, p. 9).

A tabela acima, com efeito, possui uma tarefa inicial de organização e ilustração dos resultados das pesquisas até um determinado momento, sua visualização e problematização, contudo, serve também como processo de sistematização ao que se pensa uma nova tradução. Com isso, as cinco pedagogias organizadas diante dos volumes da KD e dos pilares para uma teologia da cidadania de von Sinner, são repensadas a partir de elementos de proximidade entre as pedagogias propostas, bem como a partir da dinâmica criatividade-reconciliação-esperança como haurida de Barth. Desta forma, busca-se a reflexão da assim chamada pedagogia da graça (5.4.1) por meio de três pedagogias que a compõem: pedagogia da criatividade ou pedagogia dos clássicos (5.4.2); pedagogia da reconciliação ou pedagogia da dignidade humana (5.4.3); pedagogia da esperança ou pedagogia da co-humanidade (5.4.4). Por fim, estabelece-se uma breve síntese do percurso elaborado (5.4.5). Esta proposta se baseia na compreensão da transversalidade da ética e da educação nas produções sobre teologia pública. Bem como desde a noção de que o que funda o edifício barthiano, em última análise, é a ideia cristã de graça. Graça e ética, portanto, são traduzidas aqui no modelo de uma pedagogia ativa e atuante em sua gratuidade.

Cabe informar de que não se trata agora de abrir um novo capítulo de relação entre Educação e Teologia. Outrossim, se percebe na tradição cristã uma dinâmica pedagógica, que pensa a vida e instrui a ética. Com efeito, isto se baseia na tradição bíblica, como na ideia de *Torá* (instrução), no discipulado e na mistagogia como educação para a espiritualidade, e em desenvolvimentos mais recentes que conjugam fé cristã e educação. Auxilia a introduzir o esforço aqui disposto a pedagogia de Paulo Freire, em especial sua reflexão sobre *O papel*

educativo das Igrejas na América Latina. Texto originário de 1971 e alocado em sua obra *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*³⁰³.

Paulo Freire (1921-1997), educador brasileiro engajado no pensamento de libertação, poderia ele mesmo ser base para se pensar uma teologia da cidadania. Com efeito, suas obras de destaque poderiam sem demora ser assimiladas no que se pensa aqui como uma pedagogia da graça com enfoque na cidadania. Obras como *Pedagogia da autonomia* (2015), *A educação na cidade* (1995), *Educação como prática da liberdade* (2001), *Pedagogia da esperança* (2007), *Pedagogia da tolerância* (2014), sua célebre *Pedagogia do oprimido* (1997), além do texto anteriormente mencionado constituem quadro teórico precioso para futuras investigações sobre teologia pública e pedagogia. Ou ainda para se pensar talvez uma *pedagogia pública*³⁰⁴ com enfoque na cidadania.

Freire se dispõe a investigar a relação entre igrejas e educação historicamente, o que significa dizer a partir de seus contextos concretos. “No momento, porém, em que levamos a sério tais afirmações, já não podemos aceitar a neutralidade das igrejas em face da história, assim como a neutralidade da educação” (FREIRE, 2011, p. 169). Outro pressuposto de sua fala é uma recusa da noção de que “[...] a consciência possa ser modificada fora da práxis. É preciso, contudo, salientarmos que a práxis através da qual a consciência se transforma, não é pura ação, mas ação e reflexão”. Desta relação se justifica “[...] a unidade entre prática e teoria, em que ambas vão se constituindo, fazendo-se e refazendo-se num movimento permanente no qual vamos da prática à teoria e desta a uma nova prática”. Tal relação, “[...] significa, em outras palavras, que a reflexão só é verdadeira quando nos remete, como salienta Sartre, ao concreto sobre o qual a exercemos” (FREIRE, 2011, p. 175-176). Aspecto bastante correlato a noção barthiana de que o pensamento só faz sentido quando parte da concreticidade da existência (BARTH, 2016, p. 419-420). Além disso, e enquanto resumo de sua articulação, postula que “[...] a teoria da qual viemos é a *teoria da práxis*” (BARTH, 2016, p. 421)³⁰⁵.

A educação, neste contexto, precisa ser considerada uma educação para a libertação, sendo compreendida “[...] como prática social, a contribuir para a libertação das classes dominadas. Por isso mesmo, é uma educação política, tão política quanto a que, servindo às classes dominantes, se proclama, contudo, neutra” (FREIRE, 2011, p. 177). Assim como, para

³⁰³ Texto organizado pelo autor e publicado inicialmente em 1975. Aqui utiliza-se a edição publicada em 2011.

³⁰⁴ Sobre o tema da *pedagogia pública* ver: *Handbook of Public Pedagogy: Education and Learning Beyond Schooling* (SANDLIN; SCHULTZ; BURDICK, 2010).

³⁰⁵ O aspecto da contextualidade do pensamento barthiano e sinalizada também por Taylor (2015, p. 323-330) em *New directions in Barthian ethics*.

Freire, a sociedade é dividida em distintas maneiras (classes), também as igrejas refletem estas constituições, não sendo possível “[...] falar objetivamente de um papel unificado das Igrejas latino-americanas em face da educação. Há papéis distintos, em função da linha política, clara ou oculta ou disfarçada, que diferentes Igrejas vêm assumindo historicamente na América Latina” (FREIRE, 2011, p. 187). Freire identifica três principais modos de ser igreja, o tradicionalista, o modernizante e o libertador.

1. O viés tradicionalista vê a mundanidade como *sujeira*, algo a ser purificado, é fatalista diante da situação das classes oprimidas, tende a fechar-se, isolar-se do mundo. “Desta forma, querem chegar à transcendência sem passar pela mundanidade; querem a meta história, sem experimentar-se na história; querem salvação sem libertação”. Em virtude disso, “sua concepção da educação, que se concretiza em uma prática correspondente, não pode deixar de ser quietista, alienada e alienante” (FREIRE, 2011, p. 189-190).

2. A opção modernizante, por sua vez, é uma espécie de continuidade da tradicionalista. “Enquanto as Igrejas tradicionalistas alienam as classes sociais dominadas, revelando-lhe o mundo como seu antagônico, a Igreja modernizante as aliena, em forma diferente, ao apoiar os reformismos que preservam o *status quo*” (FREIRE, 2011, p. 196). Em relação a educação, “[...] ainda quando fale em educação para a libertação, tal educação esteja condicionada por sua visão da libertação como um quefazer individual que deve dar-se, sobretudo, no câmbio das consciências e não através da práxis social e histórica dos seres humanos”. Em virtude disso, enfatiza “[...] os métodos, tomados como instrumentos neutros”. Disso resulta que “a educação libertadora se reduz, [...] para a Igreja modernizante, a libertar educandos do quadro-negro, das aulas mais estáticas, dos conteúdos mais ‘livrescos’, oferecendo-lhes projetores e outras ajudas audiovisuais, aulas mais dinâmicas e ensino técnico profissional” (FREIRE, 2011, p. 199).

3. A igreja profética, opção apoiada por Freire, contudo, recupera a força libertadora da tradição profética judaico-cristã. “Finalmente, tão velha quanto o cristianismo mesmo, sem ser tradicional, tão nova quanto ele, sem ser modernizante, vem afirmando-se, cada vez mais, na América Latina, ainda que não como um todo coerente, uma outra linha de Igreja – a profética”. Este modelo, contudo, recebe resistências, porém, “[...] a linha profética, utópica e esperançosa, recusando os paliativos assistencialistas, os reformismos amaciadores, se compromete com as classes sociais dominadas para a transformação radical da sociedade”. Assim, atua de forma concreta na sociedade por meio da dinâmica de anúncio e denúncia, pois “[...] ser profético, utópico e esperançoso [...] é denunciar e anunciar através da práxis real. Daí o conhecimento científico da realidade como condição necessária à eficiência profética”. Entretanto, esta atuação não pode acontecer “[...] sem as classes sociais dominadas, isto é, não podemos

prescrever-lhes nossa denúncia e nosso anúncio”. Neste contexto, o fazer teológico “[...] cede lugar à teologia da libertação, profética, utópica, esperançosa, não importa que ainda não tão sistematizada”. O assunto da teologia, neste cenário, portanto, tem de ser aquele “[...] que emerge das condições objetivas das sociedades dependentes, exploradas, invadidas”. Isto é, que surge “[...] da necessidade da superação real das contradições que explicam tal dependência”. Assim, fala profética é fala contextual. “O testemunho profético, por ser histórico, é que se traduz de forma distinta, em tempos e espaço distintos”. Isto não quer dizer que não se possa fazer teologia profética fora da América Latina. Pelo contrário, “os europeus, de sociedades tecnologicadas, e os norte-americanos não têm necessidade de vir à América Latina para tornar-se proféticos”. Esta teologia requer que se atente profundamente as dinâmicas próprias da sociedade em que se vive, assim, “basta buscar a periferia de suas grandes cidades, sem ‘inocência’ ou ‘esperteza’, e aí encontrarão suficiente estímulo para repensar-se”. A educação neste contexto é educação transformadora, entendida “como práxis política a serviço da permanente libertação dos seres humanos, que não se dá, repitamos, nas suas consciências apenas, mas na radical modificação das estruturas em cujo processo se transformam as consciências” (FREIRE, 2011, p. 199-205). Assim, educação profética é aquela que encarna de forma radical o contexto social, histórico e político em que se vive para que se desvelem as estruturas violentas de opressão, para que, a partir daí, com aqueles e aquelas que são furtados de suas cidadanias, se construa um movimento crítico e autocrítico de libertação responsável e cidadã.

Em uma palestra proferida no contexto de um evento voltado a relação entre *Reforma – Educação - Transformação*³⁰⁶, von Sinner pensa o aspecto da educação em especial relação com a tradição latino-americana, passando por Jon Sobrino, Hugo Assmann, bem como comentando o texto de Freire aqui analisado. De Sobrino destaca o *intellectus amoris* como centro da libertação o que constitui também a tarefa das igrejas no que diz respeito à educação. “A tarefa imprescindível e inadiável das igrejas e da educação teológica é fomentar o amor, o diálogo, o perdão, a reconciliação. Somente neste fundamento pode haver debate sobre a verdade” (SINNER, 2015a, p. 4). Da elaboração de Assmann, destaca o aspecto da educação como luta contra a exclusão diante das organizações econômicas e de mercado. A educação, portanto, possui um papel salvífico, além de ser importante fator para o fomento da solidariedade e da cidadania (SINNER, 2015a, p. 6). De Freire, por sua vez, dá especial atenção

³⁰⁶ Informações sobre a iniciativa ver: R-E-T. *The idea*. Disponível em: <https://r-e-t.net/en.inhalt/index.html>. Acesso em: 26.06.2018.

ao modelo de igreja profética e à sua educação para a libertação. Esta igreja comprometida, é aquela, que de forma análoga a Cristo, se coloca a caminho reinventando-se, diante do que rememora a ideia de *ecclesia semper reformanda*. Esta igreja expõe-se “[...] ao risco de fazer parte das lutas dramáticas da realidade. Não existe profetismo sem risco. Nesta linha, a educação deve ser, de fato, transformadora [...]” (SINNER, 2015a, p. 5).

Em resumo, a contribuição de Freire, formulada em 1971, deve ser lida no contexto de efervescência da teologia da libertação no contexto latino-americano, do engajamento de teólogos e teólogas profissionais, além de clérigos e de leigos e leigas, com as comunidades eclesiais de base (CEBs), com as pastorais, com a luta política e a resistência à ditadura. Desta forma, ao fazer referência a um movimento teológico e à atuação eclesial, deve se ter em mente a seguinte formulação dos irmãos Boff, apesar de posterior ao texto de Freire, em seu clássico *Como fazer Teologia da Libertação*: “Ora, antes de constituir um novo método teológico, a Teologia da Libertação é um novo modo de ser teólogo” (BOFF, C.; BOFF, L., 2010, p. 38).

Com o referido pano de fundo, educação e teologia se relacionam na medida em que a partir da segunda recorre-se a uma tradição profética que plasma a primeira. Assim, o movimento da educação é também teológico, pois encarna-se na realidade concreta da vida das pessoas em busca da salvação social compartilhada. Com efeito, a perspectiva freireana, comum a Teologia da Libertação, de leitura da realidade *a partir de baixo*. Permite que se pense também a questão da cidadania e uma possível pedagogia oriunda dela. Esta dinâmica que parte da concreticidade e das crises reais do espaço público comporta em si já os elementos de criticidade às tentativas de formulação teológica que a tematizem. Isto é, às próprias lutas e movimentos sociais fornecem o crivo acerca da adequabilidade e razoabilidade de alguma teologia da cidadania no contexto da sociedade. Com isso, mesmo ao buscar reflexões de nível acadêmico para o debate público, uma teologia da cidadania não pode se configurar em intento *a partir de cima*, na medida em que pode acabar se tornando mais um instrumento de hegemonização de discursos não sensibilizados às particularidades de que cada situação histórica.

De Freire, portanto, assimilam-se sua ênfase na dimensão profética da teologia e da educação, bem como a noção de que o pensamento adequado a uma teoria que reflita sobre a práxis, é aquela que se ocupa do *chão onde pisa*, não se tratando de pensamento sobre uma elucubração abstrata de algum espaço público existente apenas no mundo das ideias. O veio profético da relação com o espaço público é também expressado pelo teólogo sul-africano John de Gruchy (2007, p. 38) em sua proposição de teologia pública enquanto teologia social que, por haurir da tradição profética bíblica, “[...] se coloca ao lado daqueles que não tem poder

contra os poderosos [...]”³⁰⁷, relacionando-se de forma dialógica com estes não poderosos articulando sua mensagem como denúncia dos abusos dos detentores do poder.

Na sequência, informados pelo pensamento freireano, e na tentativa de síntese da pesquisa elaborada nos capítulos anteriores, elabora-se a presente proposta de uma pedagogia da graça com enfoque na cidadania. Reconhece-se o estágio ainda embrionário desta proposta, entretanto, também se considera sua potencialidade para ulteriores desenvolvimentos em pesquisas futuras.

5.4.1 A pedagogia da graça: aspectos introdutórios

A graça é o fundamento último da ética e teologia barthianas. Para além de sua base dogmático-cristocêntrica, pensam-se possíveis implicações de se pensar uma ética teológica abastecida por um ensino da graça, uma *Gnadenlehre* não enquanto doutrina, mas pedagogia. A partir de Barth, concebe-se a graça enquanto elemento fundante da ética que, por sua vez, é composta pela pericorética relação entre criatividade quenótica, perdão reconciliativo e esperança ativa. Desta forma, a história da graça, vivida nas relações humanas, acontece num contínuo movimento de interlocuções, interpelações e interpenetrações das situações da vida que pedem por criatividade, reconciliação e redenção. Pois, como dito anteriormente a singularidade e a multiplicidade contidas na lógica pericorética, são estabelecidas como elementos que permitem enxergar uma relação pericorética entre criatividade, perdão e esperança enquanto momentos de uma e mesma graça.

No fazer teológico, na investigação acerca da força de sentido das tradições teológicas, busca-se redescobrir os testemunhos de gratidão e gratuidade presentes nestes clássicos. Assim, o fazer teológico barthiano, impulsiona uma fala teológica que recupera a graça como elemento fontal, composto por temas clássicos da tradição cristã, a saber, criação (criatividade quenótica), reconciliação (perdão) e redenção (esperança ativa). Procura-se perceber a graça em sua dimensão fontal, bem como em seus múltiplos desdobramentos dentro daquilo que se propõe aqui como teologia pública. No presente contexto, *público* é compreendido, sobretudo, de três formas: 1. Critérios públicos de argumentação para a fala teológica; 2. As grandes questões da humanidade enquanto constantes antropológicas comuns e, por isso, públicas; 3. O espaço público da academia como horizonte referencial.

³⁰⁷ “[...] sides with the powerless against the powerful [...]”.

O discurso teológico no horizonte de uma pedagogia da graça com enfoque na cidadania, portanto, informa-se do que já foi estabelecido nesta direção no horizonte da teologia da cidadania (5.2). Assim, além do que já foi exposto no parágrafo anterior, (1) a fala teológica, no horizonte da cidadania, deve constituir-se com base em critérios públicos de argumentação; (2) conjugando ousadia (*parrhesia*) e humildade (*kenosis*) como importantes elementos em sua construção; e (3) a criticidade plasmada pelas dinâmicas *a partir de baixo* enquanto dispositivo de crítica e autocrítica.

1. Barth estabelece que não há formulação teológica sem base antropológica. Neste horizonte, a partir do que foi desenvolvido a partir de Tracy, se percebe que são as grandes questões fundamentais do ser humano que movem o fazer teológico. Em suas formulações, por sua vez, propõe-se a utilização de critérios públicos de argumentação. Para que assim, a teologia possa configurar-se em contributo efetivo e concreto ao debate público das mais variadas questões.

2. A fala teológica, livre, ousada e humilde, possui a questão da graça como assunto básico. Nesta direção, não há tema que não possa ser pensado na perspectiva da graça. Assim como, humildemente, a teologia pode haurir de qualquer contribuição que a auxilie na compreensão da graça de formas novas, em novos desvelamentos. Assim, percebe-se inadequada e insuficiente a tentativa de imposição da teologia em sua compreensão triunfalista como *Rainha das ciências*. A atestação de sua dimensão *sui generis* enquanto fundamentada em elementos oriundos da fé, também se constitui insuficiente diante dos desafios do discurso público no contexto acadêmico.

3. A constante crítica e autocrítica do contexto social, histórico e teológico – como experimentada por Barth em sua reação às teologias de apoio às guerras – compõe o processo de elaboração de uma fala teológica que se quer pertinente às questões da atualidade. As experiências de teologias públicas pró-apartheid, as teologias que sustentaram tanto a política bélica alemã na Primeira Grande Guerra, quanto aquela teologia dos *Deutsche Christen* em apoio ao nazismo, sustentam o caráter inegociável da criticidade teológica. Dentro deste contexto, também as teologias hodiernas de apoio a posturas violentas, fundamentalistas e excludentes carecem de uma aproximação crítica, para que sejam também investigadas em suas alegações de sentido e verdade, como propõe Tracy. Enquanto elemento de apoio a esta crítica teológica está a dimensão *a partir de baixo*. Isto é, trata-se de compreender que cada discurso possui um certo pano de fundo político-ideológico que determina sua configuração. O viés *a partir de baixo* é aquele que se coloca ao lado dos que sofrem, das vítimas, das pessoas excluídas e marginalizadas e, justamente por isso, utilizando o idioma freireano, denuncia

profeticamente as tendências tradicionalistas e reformistas. Assim como a teologia de Barth; como a teologia negra de libertação, a teologia kairós e outras expressões da teologia sul-africana; e como as teologias de libertação latino-americanas foram profundamente críticas às teologias violentas de seus contextos, assim também a teologia pública precisa estar atenta, de forma humilde, mas ousada, na denúncia das teologias que em suas lógicas internas de argumentação excluem, segreguem, vitimem e oprimam pessoas.

A pedagogia da graça com enfoque na cidadania como discurso teológico, portanto, é composta pela central radicalidade da graça em suas dinâmicas internas de criatividade, reconciliação e esperança ativa, bem como por uma argumentação pública, crítica, ousada, humilde e profética.

5.4.2 Pedagogia da criatividade ou pedagogia dos clássicos

A pedagogia da criatividade ou pedagogia dos clássicos é abastecida pelo pensamento de David Tracy, também podendo ser alocada dentro das discussões atuais acerca da relação entre Teologia e Literatura (em especial, Bingemer, Manzatto, Villas Boas). Uma vez que clássicos e literaturas podem coincidir. A *Odisseia* de Homero, por exemplo, é um clássico da literatura e pode ser considerado um clássico no sentido tracyano na medida em que seu *sentido* é revisitado e interpretado em relação com a situação contemporânea. Neste momento, portanto, a compreensão tracyana de *clássicos* é assumida como itinerário pedagógico.

Antes, contudo, se faz necessário apontar que esta ênfase está em relação com os impulsos oriundos de Barth e da teologia pública produzida no Brasil. Barth, em seu prefácio à KD II/2, como já apresentado (ver 4.3.2.1), destaca seu debruçar-se e confrontar-se com a Bíblia e com Calvino. “O trabalho tem sua peculiaridade, que nele tive que deixar a moldura da tradição teológica em medida muito maior do que na primeira parte da doutrina de Deus”³⁰⁸. Neste contexto, “enquanto deixava a Bíblia falar comigo sobre estes temas, enquanto meditava sobre o que parecia ouvir, fui irresistivelmente levado a reconstrução”³⁰⁹ (BARTH, 1967, p. x). Esta confissão de Barth, certamente permite que não somente esta pesquisa se ocupe de sua teologia de modo criativo, em busca de reconstrução, mas também auxilia a noção de que ao se lidar com os clássicos de uma tradição, faz-se necessário deixar-se mover por ela, a redizendo,

³⁰⁸ “The work has this peculiarity, that in it I have had to leave the framework of theological tradition to a far greater extent than in the first part on the doctrine of God”.

³⁰⁹ “As I let the Bible itself speak to me on these matters, as I meditated upon what I seemed to hear, I was driven irresistibly to reconstruction”.

a atualizando. De modo semelhante, Rosa, Cavalcante e von Sinner destacam a importância de recuperação das tradições teológicas, em seus casos, a protestante. Contudo, percebem que tal resgate acontece também enquanto reação aos resgates nocivos da tradição, isto é, trata-se de exercício de refutação dos fundamentalismos e outras teologias excludentes e violentas que tendem a se agarrar na tradição para impor suas verdades (ver 3.4). Com isso, desde Barth e das contribuições oriundas do contexto da teologia da cidadania, se percebe uma salutar disposição de conjugar tradição e contemporaneidade, diante do que a compreensão tracyana de clássicos pode ser uma contribuição pertinente. O esforço criativo de reimaginar a tradição em novas possibilidades e aplicações, portanto, é central para a presente proposta de teologia da cidadania traduzida em pedagogia da criatividade.

Para o teólogo estadunidense, o labor com os clássicos é uma questão hermenêutica. “Quando o texto é um clássico, também estou reconhecendo que seu ‘excesso de sentido’ [Gadamer] demanda interpretação constante tanto quanto porta um certo tipo de atemporalidade [...]”. Tal modo de temporalidade simultaneamente está “[...] radicalmente enraizada no seu próprio tempo histórico [...]” e convida o leitor à sua “[...] própria historicidade”. Por isso, não basta repetir o texto, sua “temporalidade permanente” lida com “[...] seres finitos, temporais, históricos que somos”, tanto em sua construção quanto em sua interpretação. Esta base antropológica une os tempos, une os humanos, permite que o sentido da experiência humana seja relida. “Todo clássico vive como clássico somente se encontrar leitores dispostos a se deixar provocar por seu reclamo por atenção” (TRACY, 2006, p. 141).

Novos leitores e leitoras, portanto, são o que dão vida ao clássico, bem como existencialmente permitem que o clássico reviva neles mesmos. “Esses intérpretes posteriores virão com suas próprias perguntas, sua própria história [...]. As suas novas perguntas reabrirão de maneira nova o assunto do texto ao aventurar-se a interpretar as perguntas e respostas desse”. Com isso, um clássico é *permanente* – “Eu não o interpretarei meramente como algo que despertou interesse outrora, como artigo de época, cujo uso, embora tenha sido válido então, agora já está ultrapassado. Antes, captarei algo de interesse genuíno aqui e agora, neste tempo e lugar”. A relação do leitor e da leitora com um clássico é viva, diante do texto educa-se sobre si mesmo, compreende-se sua própria humanidade na humanidade refletida pelo clássico. “Reconhecerei, então, que toda interpretação de textos clássicos intensifica a consciência da minha própria finitude, da minha própria realidade radicalmente histórica. Para compreender os clássicos, jamais poderei repeti-los. Terei de interpretá-los” (TRACY, 2006, p. 142).

Na relação acima disposta, contudo, cabe “[...] reconhecer também que tanto o texto como o leitor nunca são realidades estáticas, mas realidades em processo que demandam a

interação do diálogo genuíno para atualizar as perguntas e respostas (o assunto)”. Assim, “o texto pode tornar-se um clássico para o leitor somente se o leitor estiver disposto a permitir que esse horizonte presente seja colocado em discussão, provocado, desafiado pelo pedido de atenção do próprio texto” (TRACY, 2006, p. 146). Tal provocação fez com que autores como Barth e Rahner, ao resgatarem o *excesso de sentido* das tradições teológicas, realizassem “[...] uma tarefa genuinamente hermenêutica”. Ambos insistiram “[...] que, somente quando o assunto se tornasse uma questão para o intérprete, teria início a compreensão real do texto de *Romanos* ou da *Summa*” (TRACY, 2006, p. 149).

Na relação com os clássicos religiosos, “como todo intérprete de todo clássico, o teólogo correrá o risco da interpretação nos mesmos momentos básicos [...]”, a saber: 1. “[...] o teólogo já possui alguma pré-compreensão das questões fundamentais da religião [...]” (TRACY, 2006, p. 192); 2. “[...] o teólogo experimenta alguma exposição à pretensão emitida por esses clássicos religiosos [...]”, aspecto que pode, inclusive, implicar em alguma forma de fé, diante das provocações e [...] “pelo poder exercido por esse clássico”; 3. “[...] o teólogo, como intérprete, iniciará algum movimento de diálogo com o assunto, com as questões e respostas fundamentais dos textos, eventos, pessoas, símbolos religiosos clássicos”. Tal diálogo “[...] será marcado pelo balanço entre liberdade crítica e apreciação real em face da pretensão dos clássicos e seu exercício de um poder inconfundivelmente *fascinans et tremendum*” (TRACY, 2006, p. 193).

Ao relaciona-se com os clássicos religiosos, portanto, “[...] sempre que algum teólogo sistemático produz *uma* interpretação clássica de alguma tradição religiosa clássica particular (como fizeram Barth e Rahner), então a essa nova expressão deveria ser conferido um *status* público na cultura” (TRACY, 2006, p. 195). Tracy compreende que o teólogo sistemático, enquanto intérprete da sua tradição religiosa, pode produzir textos de caráter público, na medida em que toca em questões comuns a todas e todos desde a hermenêutica do texto religioso. Com efeito, este caráter público está em sua antropologia. “Todo clássico, afinal de contas, é um texto, um evento, uma imagem, uma pessoa ou um símbolo que une particularidade de origem e expressão com uma revelação de sentido e verdade, que em princípio, é acessível a todas as pessoas” (TRACY, 2006, p. 196).

O itinerário pedagógico da relação com os clássicos, portanto, é aquela que educa para o conhecimento de si por meio das alegações antropológicas presentes em clássicos que ultrapassam o tempo na medida em que ainda se comunicam com novas leitoras e leitores. A formação humana dos clássicos, portanto, tem a ver com a força de sentido presente nos

clássicos religiosos ou não. O humano que se encontra diante do texto e reflete sobre si, toma parte da pedagogia dos clássicos³¹⁰.

5.4.3 Pedagogia da reconciliação ou pedagogia da dignidade humana

A tríade barthiana *criação-reconciliação-redenção*, relida aqui como *criatividade-reconciliação-esperança*, serve de base para um fazer teológico dinâmico, assim como o é o movimento trinitário que a inspira. Além de sua interpenetração, uma vez que cada um destes elementos está sempre presente nas pedagogias aqui pensadas, cabe também a aplicação didática e referencial de uma ou outra em alguma inserção determinada. Como já disposto, a criatividade está relacionada com o processo de interpretação reimaginação dos clássicos teológicos; a esperança está na base da pedagogia que leva o mesmo nome; a reconciliação, por sua vez, é identificada tanto com o aspecto da *ambiguidade da existência*, da *confiança e convivência*, e da *dignidade humana*. O humano que se pensa e pensa o outro em sua própria dignidade, mas também em suas ambiguidades, em confiança, convivência e coexistência, percebe a reconciliação como dinâmica salvíficas em suas experiências. Estas disposições estabelecidas enquanto pano de fundo, cabe reler o caminho percorrido, novamente diante dos pilares da cidadania sinnerianos – ser cidadão/ã; viver como cidadão/ã; perseverar como cidadão/ã.

1. Ser cidadão/ã. A dinâmica dos direitos humanos inspira as reflexões aqui dispostas. Com efeito, a própria cidadania como tema dos direitos humanos denota a importância da reflexão sobre o ser humano em suas relações sociais. A presente leitura da existência cidadã neste horizonte, permite que se recoloquem os aspectos outrora destacados, agora no interior da pedagogia da reconciliação. Com isso, estabelece-se a presente abordagem por meio dos seguintes temas: bem comum (a), heterotopia (b), dignidade humana (c).

a. Bem comum. O bem comum se destaca tanto enquanto ponto de partida como horizonte. Cabe, contudo, pensar e repensar esta dimensão da teologia da cidadania para que o termo não se desgaste ao ponto de ser apenas vocabulário, sem significar algo de fato. Diante disso, o diálogo com racionalidades outras torna-se imperativo, tanto na compulsória

³¹⁰ A relevância da relação com os clássicos é traduzida em iniciativas como a *Cátedra UNESCO de Leitura*, que também já prefiguram sua relação e relevância com e para a cidadania. Mais informações: CÁTEDRA UNESCO DE LEITURA. *A Cátedra*. Disponível em: <http://iiler.puc-rio.br/catedra.puc-rio.br/catedra/a-catedra/>. Acesso em: 26.06.2018.

necessidade de abrangência das diferentes culturas dentro da sociedade, como na salutar oxigenação das elaborações teológicas³¹¹.

b. Heterotopia. O reconhecimento do outro haure de noções como alteridade, heterotopia, co-humanidade (ver 5.4.4). Com efeito, a noção de uma cidadania não *ensimesmada* torna-se referencial. A tensão entre o *homo incurvatus in se ipsum* e o *humano quenótico* aponta uma possibilidade de solução. A *kenosis* destacada por von Sinner ao lado da *ousadia*, retornam neste ponto justamente para demonstrar que se faz necessária uma coragem quenótica, isto é, a coragem do reconhecimento de suas próprias limitações, bem como a coragem de doar-se sem querer nada em troca. A interpretação de Deifelt da heterotopia, baseando-se em Foucault e Lutero, é também ousada e fomenta a gratuidade tão própria da *kenosis*. Em nível social e pessoal, a heterotopia pressupõe engajamento, movimentação, dinâmica salvífica, salva-se a si mesmo de sua mediocridade *ensimesmada* no esvaziamento de si em favor de outrem; fomenta-se e luta-se pelo espaço e pelos direitos para que o/a outro/a também possua os meios de sua própria libertação; rompem-se as dinâmicas discriminatórias; denunciam-se as injustiças; espera-se ativamente por novas possibilidades de vida. Solidariedade, neste contexto, também torna-se palavra-chave, aspecto que não está dado, conquista-se, educa-se, luta-se por ela. A pedagogia da reconciliação, portanto, percebe nas tessituras do espaço público a dimensão salvífica, regenerativa e redentora da solidariedade.

c. Dignidade humana. A dignidade humana se impõe como tema fundamental para a teologia pública. Tanto em virtude do discurso teológico quanto por causa de seu assunto. Na relação entre teologia e *res publica*, a condição básica de interrelação é a antropologia. Por sua vez, na confecção do discurso teológico público, são as constantes antropológicas que auxiliam na dinâmica de discussão das grandes questões da humanidade. A presente pesquisa parte da compreensão de que o ser humano é digno em si, não se trata de reconhecer algo que lhe foi atribuído por outrem. Deste modo, tentar fundar a dignidade humana numa *justificatio extra nos*, mesmo que com isso se queira dizer que tal dignidade não é meritória, mas graça, parece contraproducente. Isto é, se esta dignidade humana é graça, por que não falar diretamente dela mesma? A gratuidade da existência, por si só, possibilita que se compreenda que a vida tem valor, não redutível a bases meritórias (de mercado). Nisso, se indica também a dimensão misteriosa desta mesma graça, que é também percebida no próprio humano. Daí a dinâmica

³¹¹ Destaca-se a tentativa de repensar as estruturas teológicas latino-americanas a partir das próprias culturas, teologias e religiosidades nativas. Sobre isso, destacam-se as contribuições de Pereira e Py (2014, p. 309-322), além de outro texto de Pereira (2015, p. 214-221) que buscam tal oxigenação por meio de termos como *sumak kawsay*, *kabuhanan*, *kalusugan*, *kalikasan*.

desvelamento-abscondicidade, apresenta-se como meio mais adequado para se pensar a dignidade humana do que as perspectivas de criação ou justificação. Não se depende de uma divindade para que a vida tenha sentido. Também Deifelt (2016, p. 52) percebe no ser humano essa dimensão irreduzível e não reificável, paradoxal. Barth (1978, p. 23-24), ao falar da relação dos fatores que compõem a aliança, Deus e o ser humano – graça e ação humana, compreende que eles não podem ser plenamente conhecidos, são absconditos e revelados, justamente por isso, não podem ser totalmente dominados. Este mistério, portanto, sustenta a dinâmica de desvelamento e abscondicidade, entre aquilo que se mostra e aquilo que se esconde. Pensar a dignidade humana diante dessa chave de leitura teológica, parece ser disposição mais adequada às pretensões de uma teologia pública com enfoque na cidadania. Com efeito, cabe investigar criativamente os clássicos teológicos em busca de outras representações dessa dialética, para que a presente intuição possa ser ulteriormente desenvolvida.

2. Viver como cidadão/ã. A vida cidadã acontece no espaço público. É, portanto, contextual, cultural, concreta. Diante disso, a compreensão das dinâmicas sociais e políticas torna-se basilar. O funcionamento da cidadania e da democracia fazer parte desta *encarnação*. O fortalecimento da democracia, a luta por direitos e justiça, o engajamento prático para o melhoramento do espaço público, são constitutivos dessa vida cidadã. A recente noção teológica de *casa comum*³¹², por exemplo, como elaborada por Francisco (2015), possibilita um alargamento da consciência do espaço público como *oikos*, como lugar onde se vive e se compartilha a vida, não apenas com os outros seres humanos, mas com todos os habitantes desta casa, o que deve ser lido em perspectiva intergeracional. Com efeito, o termo *casa comum* aparece como termo agregador. Diz respeito à humanidade toda, é supraconfessional. Trata-se da possibilidade de um espaço de gratuidade e solidariedade, refuta a lógica de domínio e subjugação, pois percebe seus habitantes em igualdade. Também as cidades, como assunto teológico e espaço a partir do qual as teologias são produzidas, pode haurir da nossa *casa comum*, uma vez que o *público* pode ser compreendido como algo que não pertença a alguém e por isso comumente depredado, a noção de *casa comum*, talvez sirva de auxílio para um alargamento da compreensão da cidade como um *lar*, espaço a ser cuidado. Confiança, convivência e coexistência, são palavras-chave que retornam diante do que foi apresentado até aqui, tanto para a vida em sociedade, quanto para o funcionamento das estruturas sócio-políticas. Sem confiança no funcionamento dos mecanismos democráticos, o sistema se

³¹² Sobre o tema, ver nossa contribuição sobre ecologia integral e casa comum como temas agregadores para a teologia pública (ZEFERINO, 2017e, p. 319-325).

esfacela, assim como, em diferente escala, relacionamentos interpessoais de amizade e romance, por exemplo, não se sustentam sem confiança, também estruturas mais complexas, tanto em número de pessoas como em níveis de organização, tendem a não se sustentarem sem confiança. Diante disso, na medida em que é algo dado, a confiança possui uma camada de gratuidade. Entretanto, não se trata de confiança ingênua, mas informada e atenta, uma confiança desconfiada.

3. Perseverar como cidadão/ã. A humanidade compreendida enquanto *homo incurvatus in se ipsum*, como apresentado anteriormente, está na base da compreensão da existência em suas ambiguidades. Aspecto não restrito ao ser humano, mas também às instituições políticas; às religiões; e também ao fazer teológico. Outro aspecto da vida em sociedade é o fato do pluralismo, as diversidades, como a cultural e a religiosa, carregam consigo diferenças que podem enriquecer em muito aqueles e aquelas que se dispõem ao diálogo. Contudo, cabe também diante dos pluralismos a perseverança para que não ocorra um fechamento ensimesmado, seja pelas dificuldades de compreensão do diferente, seja por alguma arrogância de pretensa superioridade. O caso dos refugiados e da crise migratória pode exemplificar essa dinâmica. Não raro, fronteiras se fecham e muros são construídos. Contudo, como mesmo estabelece Tracy, os pluralismos podem ser recebidos como dons (graça), que aprofundam a existência de quem se enxerga o rosto que se lhe apresenta. Representam o viés *ensimesmado* as teologias fundamentalistas que negam o diferente e não acolhem a diversidade. Principalmente Castro e Cavalcante, mas também Rosa e von Sinner, estabelecem os riscos de uma fé ensimesmada e proselitista, representada pelos fundamentalismos. Diante deste contexto é que uma teologia pública emerge como possível resposta. Apesar das críticas necessárias oriundas de teólogos da libertação latino-americanos e de teólogos sul-africanos seja na direção do esquecimento da figura de empobrecidos/as como realidade radical que *revolve as entranhas* de teólogos e teólogas, seja na possibilidade de desenvolvimento de teologias públicas não libertadoras, como parece ser o caso de movimentos neocalvinistas que se aproximam dessa gramática, aquilo que se propõe como critérios públicos de argumentação podem auxiliar no julgamento destas abordagens teológicas. Isto é, na medida em que se exige uma conformidade a padrões de validação acadêmicas e interdisciplinares, não raro, os fundamentalismos tendem a não se sustentarem, por outro lado, a própria formulação de teologias hegemônicas confirmadoras do *status quo*, ao buscarem a tradução pública, ficam disponibilizadas em uma linguagem passível de contestação e refutação, uma vez que não podem se apoiar numa dimensão doutrinária. Com efeito, a complexidade da presença pública das igrejas no Brasil é identificada também por R. von Sinner: “A religião está presente na esfera pública – de modo

positivo, de modo ambíguo, de modo nefasto” (SINNER, 2015a, p. 1). Ambiguidade, portanto, representada por setores conservadores e moralistas que buscam impor suas pautas no espaço público, além da nefasta violência perpetrada em nome da religião. Contudo, há também, do lado positivo, igrejas preocupadas com o bem comum na ação de suas pastorais e engajamento nas lutas sociais. Neste contexto, embasado em Habermas, aponta a via da comunicação e relação propositiva em detrimento de posturas impositivas (SINNER, 2015a, p. 2-3).

Em resumo, ser, viver e perseverar no espaço público faz parte da dinâmica de uma educação para a cidadania. O ser humano, compreendido por Barth como pecador agraciado, vive na percepção da ambiguidade de sua própria existência. Esta suspeita em relação a si mesmo/a, aos/às outros/as, às instituições etc., configura parte da existência humana. Esta desconfiança é, porém, parte integrante de uma cidadania não ingênua. Nesta direção, a pedagogia da reconciliação ensina a perene relevância da crítica e da autocrítica, constituindo-se a criticidade não apenas elemento fundamental à fala teológica, mas a própria ética teológica em sua práxis. Assim, a pedagogia da reconciliação, trata-se de uma graça profética, isto é, anuncia a dignidade humana em sua profundidade e denuncia toda sorte de ameaças a ela. A crítica de Barth contra o nazismo, da teologia africana contra o Apartheid, bem como a de Freire e do pensamento de libertação contra a realidade de opressão latino-americana representam a constante necessidade de reafirmação da dignidade humana e da elaboração teórico-crítica entre alegações e refutações no confronto com teologias excludentes e violentas.

5.4.4 Pedagogia da esperança ou pedagogia da co-humanidade

Pensar uma pedagogia da esperança como síntese das dimensões de serviço e espiritualidade, leva a conjugar *ser cidadão/ã sob dois regimentos com servir como um/a cidadão/ã* (von Sinner). Com efeito, uma espiritualidade diaconal é bem traduzida pela proposta de uma pastoral da cidadania/pública/urbana (Castro, Gonçalves, Gonçalves e Silva). Ademais, pensar uma possibilidade de diálogo com a KD em sua compreensão de criação e redenção, é trazer ao jogo categorias a serem manejadas com criatividade à luz da esperança. Deste modo, articulando as palavras-chave que compõem as colunas da tabela que inspira essa reflexão, percebe-se um movimento bastante claro na direção do engajamento público das igrejas, por meio de participação ativa na sociedade com solidariedade e boas obras, contextualizados no chão concreto das cidades (e dos bairros). Neste contexto, a esperança é uma escolha! De modo que a atuação pública seja movimentada por uma disposição não meritória ou retributiva, mas gratuita.

O complexo barthiano, diante da presente ênfase eclesiológica, demonstra-se interlocução bastante apropriada. Barth, enquanto teólogo que se compreende a serviço da igreja, pensa o público em virtude de sua relação com a igreja, e concebe a igreja enquanto alocada no espaço público. Tais afirmações podem facilmente encontrar sustentação em *Comunidade cristã e comunidade civil* (BARTH, 2006, p. 289-315). A igreja, enquanto categoria teológica, é chamada a vida pública por meio do *Espírito Santo* (KD §72, *The Holy Spirit and the Sending of the Christian Community*). Estes elementos permitem compreender que o ponto de partida barthiano é sempre *a partir de cima* e, portanto, se envolve em questões práticas desde sua base na precedência da fé. Na leitura de Massmann, a ordem *Evangelho e Lei* (*Evangelium und Gesetz*) reflete justamente essa dimensão. Diante disso, é novamente possível dar um passo atrás, isto é, para a base cristológica de suas afirmações e, em virtude disso, para a graça como elemento mais fundamental de sua fala teológica. A partir da graça, por sua vez, uma leitura subversiva de Barth se torna factível, na tentativa de redescobrir a força de sua antropologia para além das amarras dogmáticas que ele a impõe.

Dito isso, e com a tarefa de recuperar a gratuidade em sua antropologia, cabe retomar sua noção de *co-humanidade*. Como destacado anteriormente (4.3.2.2), Barth (1978, p. 43-44) compreende o ser humano em quatro dimensões, a saber, sua existência contextual-histórica; sua existência em relação (*Mitmenschlichkeit*); sua existência corporal; sua existência temporal. Para a presente pedagogia da esperança como expressão da graça, cabe atentar para aquele movimento que sustenta a ética em seu nível mais relacional e, justamente por isso, habilitando-a como contributo tanto à ética pessoal, quanto àquela eclesial.

Em resumo, na KD §54 intitulada *Liberdade em comunhão* (*Freiheit in der Gemeinschaft, Freedom in fellowship*), o termo indica que o ser humano só pode ser compreendido como tal uma vez que vive em comunhão. Esta dimensão *comunional* do ser humano, portanto, pode ser assumida como elemento central da presente construção de uma teologia da cidadania traduzida em pedagogia da esperança.

A co-humanidade, para Barth, possui sua base na aliança. “Sua ordenação de estar em aliança com Deus tem sua contrapartida no fato de que sua humanidade, o modo especial de seu ser, é por natureza e essência um ser em co-humanidade”³¹³. Os dois fatores da aliança, Deus e o ser humano, estão presentes nesta dinâmica, o primeiro *chamando*, o segundo *sendo*. “Ele [Deus] o comanda, o convida e o desafia não somente a permitir sua humanidade como

³¹³ “His ordination to be in covenant relation with God has its counterpart in the fact that his humanity, the special mode of his being, is by nature and essence a being in fellow-humanity”.

co-humanidade para que seja sua natureza, mas a afirma-la e exercita-la em sua própria decisão, em ação e omissão”³¹⁴. Deste modo, Deus “[...] o comanda a ser o que é. Mas, isto significa que Ele toma o ser humano tão seriamente em sua vocação de ser seu parceiro, que Ele o chama para a liberdade em comunhão, i.e., para a liberdade em comunhão com outros”³¹⁵ (BARTH, 1978, p. 116). O humano, portanto, é chamado a “[...] encontrar-se afirmando o outro, a alegrar-se ao confortar o outro, e auto expressão ao honrar o outro”³¹⁶ (BARTH, 1978, p. 116-117). O mandamento divino, portanto, é “[...] convite à humanidade”³¹⁷. Disso o autor depreende que a “humanidade, modo característico e essencial do ser humano, é em sua raiz co-humanidade. Humanidade que não é co-humanidade é inumanidade”³¹⁸. Esta noção da humanidade em relação é baseada na ideia de Trindade, sendo que a inumanidade, por sua vez, seria sua negação. “Pois não pode refletir, mas apenas contradizer a determinação do ser humano de ser parceiro da aliança, também Deus, que não é *Deus solitarius*, mas *Deus triunnus*, Deus em relacionamento, não pode ser espelhado em um *homo solitarius*”³¹⁹. É nesta configuração, de livre co-humanidade que Deus chama o ser humano para ser sua *imagem* (BARTH, 1978, p. 117).

Joseph Mangina, Professor de Teologia Sistemática no Wycliffe College de Toronto, identifica o acento cristológico desta co-humanidade. Para ele, “toda vida de Jesus foi caracterizada pela existência como alguém que serve [...]”³²⁰ (MANGINA, 2004, p. 95-96). “Em resumo, toda humanidade é ‘co-humanidade’ (*Mitmenschlichkeit*); contradigo minha humanidade toda vez que tento viver como se meu próximo não existisse”³²¹. Com isso, Mangina compreende que há uma dimensão política na noção barthiana de co-humanidade. “Ademais, Jesus não focou sua atenção em Israel em geral, mas nos doentes e fracos, nos cobradores de impostos e pecadores”³²². Aspecto aclarado por outros textos de Barth onde se

³¹⁴ “He commands him, invites him and challenges him not merely to allow his humanity as fellow-humanity to be his nature, but to affirm and exercise it in his own decision, in action and omission”.

³¹⁵ “He commands him to be what he is. But his means that He takes man so seriously in his vocation to be in covenant with Him that He calls him to freedom in fellowship, i.e., to freedom in fellowship with others”

³¹⁶ “[...] to find himself by affirming the other, to know joy by comforting the other, and self-expression by honouring the other” (p. 116-117).

³¹⁷ “[...] the invitation to humanity”.

³¹⁸ “Humanity, the characteristic and essential mode of man’s being, is in its root fellow-humanity. Humanity which is not fellow-humanity is inhumanity”.

³¹⁹ “For it cannot reflect but only contradict the determination of man to be God’s covenant-partner, nor can the God who is no *Deus solitarius* but *Deus triunnus*, God in relationship, be mirrored in a *homo solitarius*”.

³²⁰ “Jesus’ whole life was characterized by his existence as one who serves, a point Barth backs up with a wealth of exegesis”.

³²¹ “In short, all humanity is ‘co-humanity’ (*Mitmenschlichkeit*); I contradict my humanity every time I try to live as though my neighbour did not exist”.

³²² “Moreover, Jesus focused his attention not on Israel in general, but on the sick and the weak, tax collectors and sinners”.

afirma que “[...] Jesus como ‘homem para os outros’ implica uma ‘igreja para os outros’, cujo testemunho consiste amplamente em sua vida de serviço ao mundo”³²³ (MANGINA, 2004, p. 96)³²⁴.

Também Bromiley percebe a raiz cristocêntrica do desenvolvimento barthiano. Com efeito, a humanidade mesma só pode ser compreendida enquanto tal por meio de Jesus, que a revela. Isto é, revela o humano como semelhante a Jesus, próximo a ele; confronta-o com Deus como alteridade; ser humano, diante desta realidade, portanto, é *ser com Deus*; não existindo uma possibilidade de existência ausente de Deus. Esta existência com Deus, deste modo, significa ser criado por ele e ouvir sua Palavra, que é Jesus Cristo. Com isso, a verdadeira história ocorreria com Cristo (BROMILEY, 2001, p. 126). Esta *Palavra*, por sua vez, possuiria quatro características: 1. “ela é graciosa, pois Deus fala ao homem a partir de um humano”³²⁵ (BROMILEY, 2001, p. 126-127); 2. “Ela é soberana, pois transcende os limites das possibilidades humanas”³²⁶; 3. “É imperativa, não somente passa informações mas vocaciona, interpela e confere a humanidade a partir da qual o homem pode responder”³²⁷; 4. “Ela envolve gratidão, a resposta apropriada a graça, para que o verdadeiro ser do humano seja um ser em gratidão”³²⁸ (BROMILEY, 2001, p. 127).

Do *ser com Deus*, parte-se para a ideia de *ser em gratidão*. Aspecto que Bromiley apresenta em quatro dimensões: 1. “Gratidão é merecida somente por Deus”³²⁹; 2. “Gratidão só pode ser destinada a Deus”³³⁰; 3. “O verdadeiro ser do humano é preenchido em gratidão”³³¹; 4. “Somente o homem deve gratidão a Deus, apesar de que Barth não descarta certa

³²³ “[...] Jesus as the ‘man for others’ implies a ‘church for others’, whose witness consists largely in its life of service to the world”.

³²⁴ Ao pensar as relações de co-humanidade, Barth se dedica a relação entre homem e mulher e entre familiares. Contudo, deve se notar a ressalva bem apontada por Mangina (2004, p. 96), de que Barth claramente subordina a mulher ao homem. Com isso, uma distância crítica também aqui precisa ser assumida. No entanto, tanto aqui quanto no restante de nossa análise barthiana, ocupamo-nos com suas alegações, traduzindo-as para nosso contexto, bem como buscando a força de sentido que as sustenta. Com isso, se poderia dizer que a gratuidade, tão marcante a Barth, possa ter faltado em suas próprias construções teóricas. Há, contudo, recepções feministas de Barth, como a de Chung (2012, p. 211-226); e Dreyer (2007a, 1483-1521; 2007b, p. 1523-1547), que tematizam justamente a relação criticada por Mangina.

³²⁵ “It is gracious, for to man alone does God speak in the existence of one of his own kind”.

³²⁶ “It is sovereign, for it transcends the limits of man's own possibilities”.

³²⁷ “It is imperative, not just passing on information but calling, claiming, and conferring the humanity in which man can answer”.

³²⁸ “It involves gratitude, the proper response to grace, so that man's true being is a being in gratitude [...]”.

³²⁹ “[...] gratitude is merited by God alone”.

³³⁰ “[...] gratitude alone is what is to be rendered to God”.

³³¹ “[...] man's true being is fulfilled in gratitude”.

solidariedade com toda a criação a respeito disso [...]”³³² (BROMILEY, 2001, p. 127). Desta forma, em Barth é impensável uma humanidade ausente de sua relação com Deus.

A divindade de Jesus “implica que ele é homem para Deus, sua humanidade implica que ele é homem para os homens, homem em co-humanidade [...]. Ao fazer a obra da salvação de Deus ele o faz para seus próximos”³³³ (BROMILEY, 2001, p. 128). Com isso, “o ‘eu sou’ na humanidade real recebe um novo significado, estando sustentado de forma última no ‘eu sou’ de Jesus”³³⁴ (BROMILEY, 2001, p. 128-129). Afirmação que “Barth sintetiza [...] em três formas: (1) o ‘eu sou’ agora implica um tu [...]; (2) ‘eu sou’ significa ‘eu sou em encontro’ [...]; (3) encontro deve ser descrito na fórmula ‘eu sou como você é’”³³⁵. Desenvolvida esta base antropológica, ela é, em seguida, pensada na sua relacionalidade. Daí que emerge a categoria do *encontro* desenvolvida em quatro pontos: 1. “olhar o outro nos olhos”;³³⁶ 2. “falar ao outro e ouvi-lo”³³⁷; 3. “prestar mútuo auxílio”³³⁸; 4. “fazer todas estas coisas alegremente”³³⁹. De tal forma, “[...] se o encontro é inescapável, o verdadeiro encontro acontece na determinação interior que é verdadeira liberdade e não envolve nem a absorção nem a manipulação do outro [...]. O segredo da humanidade está neste livre e alegre ser com os outros”³⁴⁰ (BROMILEY, 2001, p. 129).

A humanidade, neste horizonte, está marcada por um encontro com o próximo que pode ocorrer de forma alegre, reconhecendo o outro como um tu, não reificando-o, mas, pelo contrário, alguém que compartilha da mesma humanidade. Estas disposições acerca do *encontro* com o/a outro/a são elaboradas de tal modo que se apresentam inteligíveis a todas e a todos no espaço público. Ouvir, falar, olhar nos olhos, ajudar, ser ajudado, são todos elementos elementares da existência humana e, justamente por isso, públicos, comuns, universais.

Outro importante estudioso de Barth, Eberhard Busch estabelece uma interpretação da antropologia barthiana partindo da mesma base, o humano pensado no âmbito da *Doutrina da*

³³² “[...] only man owes gratitude to God, although Barth does not rule out a certain solidarity with all creation in this respect [...]”.

³³³ “implies that he is man for God, his humanity implies that he is man for men, man in *fellow-humanity* [...]. In doing God's work of salvation he does it for his fellows [...]”

³³⁴ “[...] the ‘I am’ in real humanity takes on new significance, resting ultimately on the ‘I am’ of Jesus”.

³³⁵ “Earth sums up this new significance in three ways: (1) the ‘I am’ now implies a Thou [...]; (2) ‘I am’ means ‘I am in encounter’ [...]; (3) encounter must be described in the formula ‘I am as Thou art’ [...]”.

³³⁶ “looking the other in the eye”.

³³⁷ “speaking and listening to the other”.

³³⁸ “rendering mutual assistance”.

³³⁹ “doing all these things gladly”

³⁴⁰ “[...] for if encounter is inescapable, true encounter occurs in the inner determination which is true freedom and involves neither absorption nor manipulation of the other [...]. The secret of humanity lies in this free and glad being with others [...]”.

Criação (esp., KD III/2). Para ele, esta doutrina poderia ser considerada uma antropologia, na medida em que se ocupa da pessoa humana. A formulação teórica de Barth, entretanto não parte para um antropocentrismo desligado das outras formas de vida, pelo contrário, Barth compreende que enquanto criaturas de Deus todas as demais criaturas estão ao lado do humano (BUSCH, 2004, p. 191-193).

O aspecto distintivo entre o humano e as demais criaturas será sua relação com a *Palavra de Deus*. No ser humano, a vontade de Deus para todo o *cosmos* é revelada, a saber, a *coexistência*. A humanidade, contextualizada no *cosmos*, existe relacionalmente (*analogia relationis*) e, ao relacionar-se consigo mesma, se conhecendo, toma parte da dinâmica do *discipulado* (BUSCH, 2004, p. 193-194). Com Busch, portanto, a co-humanidade, em sua relacionalidade fundamental, é tematizada junto com as noções de coexistência (convivência) e discipulado (espiritualidade).

Ainda sobre a ideia de co-humanidade, e sua base cristológica, cabe trazer a reflexão de Alfonso García Rubio. Para ele, Barth foi “[...] um dos teólogos cristãos que mais aprofundou a importância antropológica da relação encontro entre ‘eu’ e o ‘tu’, no contexto da reflexão teológica sobre a fé em Deus Criador” (RUBIO, 2001, p. 447). Assim, “[...] tendo como critério orientador básico o existir *junto e com* os outros seres humanos, tal como se manifestou na vida toda de Jesus Cristo” (RUBIO, 2001, p. 447-448.), além de supor “[...] que existe uma semelhança entre a humanidade de Jesus Cristo e a nossa humanidade, K. Barth aponta a *coexistência* e a *co-humanidade* concreta como a ‘forma fundamental’ da condição humana”. Com isso, destaca Rubio, “uma existência isolada separada da relação com os outros seres humanos, abstrata, não é uma vida realmente humana” (RUBIO, 2001, p. 448).

A partir do exposto até aqui, como elementos que podem ser assimilados da teologia barthiana para uma pedagogia da esperança, destaca-se a noção da co-humanidade. Este termo indica um ser com e para os outros. Nesta direção, a antropologia barthiana, apesar e em virtude de sua fundamentação cristocêntrica, consegue propor uma sensibilidade pertinente às questões do humano contemporâneo. Numa perspectiva *a partir de baixo*, esta relação entre esperança e gratuidade no horizonte da ética, é trabalhada pelo teólogo mexicano Carlos Mendoza-Álvarez, que em sua revisão da escatologia cristã, percebe uma dinâmica salvífica neste horizonte, no que desenvolve as ideias de *murmúrios de esperança* e *atos de gratuidade*, que se baseiam numa releitura da realidade “[...] em chave de vulnerabilidade e doação”³⁴¹, o que permite a

³⁴¹ “[...] en clave de vulnerabilidad y donación”.

compreensão de um *amor de gratuidade*, que rompe com a lógica retributiva e meritória, sendo desenvolvido diante da compreensão de um Deus compassivo, de um testemunho de gratuidade, mesmo que se tenha que pagar o preço da *aniquilação*, assim como Jesus de Nazaré (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2014, p. 396).

Em suma, portanto, a esperança enquanto elemento constituinte da pedagogia da graça faz com que o humano implicado na ética teológica, não seja um ser passivo diante da sua realidade, mas alguém convidado à ética da gratuidade relacional que se expressa também na luta e reivindicação por uma sociedade mais justa para todas e todos. Trata-se de uma existência engajada, aspecto que não lhe é opcional, ser humano é existir em co-humanidade, doutra feita não se é humano. Confiança, convivência e coexistência, portanto, são elementos estruturais da pessoa humana. Existir com o outro, em serviço alegre e gratuito, é uma das disposições mais básicas da ética teológica alicerçada na tradição cristã. O serviço é *liberdade para*, isto, pensa-se num humano livre para servir, na formulação de Lutero, alguém que seja *Senhor libérrimo de si mesmo e, ao mesmo tempo, a todos sujeito*. Aqui cabe falar da participação cidadã nos mais variados formatos: democracia participativa, cidadania ativa, públicos participativos, sociedade civil etc. Desta forma, a pedagogia da esperança ou pedagogia da co-humanidade ensina que este movimento quenótico em direção do outro é movimento escatológico, que renova a vida, por meio de *atos de gratuidade* que rompem as lógicas de dominação meritórias e retributivas.

5.4.5 Considerações sintéticas

A pedagogia da graça com enfoque na cidadania é desenvolvida por meio da tríade barthiana *criação-reconciliação-redenção* interpretada como *criatividade-reconciliação-esperança* em chave antropológica e *a partir de baixo*. Isto quer dizer que na presente proposta de um discurso teológico público com destaque ao aspecto da cidadania, a dimensão pedagógica presente nas tradições teológicas é assumida como movimento ético referencial para se ensinar uma educação engajada, contextualizada, transformadora e libertadora. No resgate da força de sentido da graça como tema teológico mais elementar da tradição cristã, o que é depreendido desde Barth, pensa-se a teologia da cidadania como *criatividade para a reconciliação à luz da esperança*. Deste modo, cada movimento teológico – seja na releitura dos clássicos, no anúncio da dignidade humana e denúncia das violações dos direitos humanos, no engajamento público informado pela co-humanidade – está plasmado por essa tríade hermenêutica.

Deste modo, a pedagogia da graça com enfoque na cidadania é constituída por uma fala teológica adequada ao ambiente de suas interlocuções; pelo debruçar-se e confrontar-se com os clássicos da cultura, religiosos ou não; pela compreensão da espiritualidade ligada as mais variadas tradições cristãs; pela dignidade humana como tema fundamental a qualquer teologia pública; pelas noções de perdão e reconciliação enquanto dispositivos elementares diante da ambiguidade da existência; pela esperança ativa como convite à ação em gratuidade. Desta forma, a ética como tarefa da teologia pública, quer dizer que se pensa a existência humana em suas relações por meio da graça. Percebe-se o sagrado da existência expresso em criatividade, perdão e esperança.

Portanto, a partir da antropologia barthiana – cuja graça é a fonte primeira que se desdobra em criação, reconciliação e redenção – pensa-se uma ética no formato de pedagogia que compreende o ser humano enquanto: pessoa envolvida na dinâmica da criatividade da graça; pessoa envolvida numa lógica de confiança e convivência; pessoa consciente da ambiguidade da existência e, por isso, ciente das limitações das outras pessoas e das suas próprias, experimentando o perdão como encarnação da graça; pessoa envolvida na lógica da esperança ativa que aguarda um tempo melhor ao mesmo tempo em que se esforça pelo bem comum.

5.5 SÍNTESE PROSPECTIVA

O presente capítulo teve a árdua tarefa de sintetizar o percurso teórico desenvolvido nos momentos anteriores. Por meio de disposições sintetizadoras e, simultaneamente, prospectivas, retomou-se o debate sobre a fala teológica no espaço público; sobre a teologia da cidadania; e sobre a ética barthiana. A partir destes, por sua vez, em viés dialógico, propôs-se uma pedagogia da graça com enfoque na cidadania desdobrada na tríada criatividade (clássicos); reconciliação (dignidade humana); esperança (co-humanidade). Traduz-se o disposto anteriormente no formato de uma tabela:

| Por uma pedagogia da graça com enfoque na cidadania | | |
|---|---|---|
| discurso teológico público – criticidade – a partir de baixo | | |
| <i>Pedagogia da criatividade ou Pedagogia dos clássicos</i> | <i>Pedagogia da reconciliação ou Pedagogia da dignidade humana</i> | <i>Pedagogia da esperança ou Pedagogia da co-humanidade</i> |
| <ul style="list-style-type: none"> - Tradições teológicas - Clássicos religiosos - Palavra de Deus - Resgate das tradições teológicas em busca dos desvelamentos da graça - Criatividade | <ul style="list-style-type: none"> - Ser cidadão/ã - Viver como cidadão/a - Perseverar como cidadão/ã - Humano abscondito-revelado - Direitos humanos - Reconciliação | <ul style="list-style-type: none"> - <i>Mitmenschlichkeit</i> - Servir como cidadão/ã - Ser um/a cidadão/ã cristão/ã sob dois regimentos/comunidade cristã e comunidade civil - Esperança ativa - Reino de Deus - Encontro - Atos de gratuidade - Corresponsabilidade |
| <i>criatividade quenótica – reconciliação – esperança ativa</i> | | |
| Educação – Ética | | |
| Graça | | |

Tabela 7 - Por uma pedagogia da graça com enfoque na cidadania

O discurso teológico é pensado em sua pertinência com base em critérios públicos de argumentação, para que assim sua fala seja inteligível a seus parceiros de diálogo no espaço público da academia. Com efeito, este é o significado mesmo de teologia pública que se desenvolve na presente pesquisa, isto é, teologia que seja pública por seus assuntos e em na formulação teórica dos mesmos. Sua publicidade, contudo, não está embasada na mesma compreensão de público de Barth ou Tracy que a percebem pública por tratar de Deus. O viés antropológico aqui elegido destaca a própria *humanidade* como traço intercultural e interdisciplinar fundante que permite o diálogo entre os saberes e com a sociedade mais ampla. Neste sentido sim cabe retomar Tracy e Barth, os quais afirmam que a teologia trata das grandes questões da humanidade, aí estando sua *universalidade*, seja pela linguagem da crise, ou pela humanidade reconhecida nos clássicos, a fala teológica, em última análise, dedica-se às questões que circunda a pergunta pelo sentido da vida. A formulação teológica, portanto, ousada e humilde, crítica e autocrítica, contextualizada, é pensada como contribuição ao espaço público por meio de uma educação para a cidadania baseada em uma antropologia humanada e humanizante, que fomenta uma ética heterotópica, quenótica, esperançada e ativa.

A teologia da cidadania, retomada desde os pilares propostos por von Sinner, informada pelas demais contribuições que a tematizaram, é compreendida desde os seguintes aspectos: *existência cidadã* relacional e focada nos direitos humanos; *vida cidadã* encarnada no cenário sócio-político de seu contexto (democracia), baseada na confiança como meio que torna possível o funcionamento dos mecanismos sociais, bem como pressuposto para a convivência e coexistência; *perseverança cidadã* como manejo crítico e autocrítico das ambiguidades existenciais, sociais, políticas, institucionais, eclesiais, religiosas; *serviço cidadão* como *liberdade para servir*, isto é, graça traduzida em práticas concretas em favor de outrem;

existência cidadã cristã como aquela vida de serviço animada por sua espiritualidade, vida pública como reflexo de sua mistagogia e discipulado.

A ética barthiana, por sua vez, demonstra-se o coração da presente formulação de uma teologia da cidadania em seu resgate da gratuidade como aquilo que há de mais próprio na tradição cristã. Cabe notar que em Barth, como acena o título de sua obra magna, a *Kirchliche Dogmatik* (Dogmática Eclesial), é possível compreender que o público primeiro de sua construção teórica é a igreja. Entretanto, como aqui se demonstrou, é possível também uma tradução de sua linguagem eclesial com o intuito de perceber as constantes antropológicas da formulação barthiana e sua aplicabilidade para outros públicos. Desta forma, a antropologia teológico-eclesial de Barth, sem deixar de ser teológica, contribui com elementos para a proposição de uma antropologia pertinente aos desafios do humano hodierno.

Quanto ao método, diante do projeto da presente pesquisa, cabe uma releitura da precedência da fé/*analogia fidei* e da dialética, seja ela paradoxal seja ela na dinâmica entre negação e afirmação. Neste contexto, compreende-se a precedência da fé como precedência dos clássicos: Partir da fé e encontrar nela subsídios para se pensar a vida por meio de analogias pode ser compreendido enquanto um retorno as fontes da fé, isto é, aos clássicos teológicos em suas profundidades de sentido e, na medida em que possuem aspectos análogos aos da situação contemporânea, torna-se possível uma atualização destas experiências e interpretações. 2. A dialética como instrumental analítico: as duas formas de dialética utilizadas por Barth servem como base para se desenvolver análises acerca de distintas ocasiões. A saber, a dinâmica afirmação-negação é bastante pertinente ao labor investigativo, uma vez que pela negação/refutação e pela afirmação/apreciação de temas a serem problematizados, torna-se possível pensar cada proposição a fundo. Dizer não a corrupção e sim a honestidade, por exemplo, faria com que se pensassem possíveis argumentações contrárias e a favor de cada polo, para que somente posteriormente o *sim* pudesse ser elaborado com maior credibilidade. Por outro lado, a dialética enquanto relação entre polos que não se dissolvem, mas que sustentam a tensão, leva a formulação de paradoxos que podem, apenas por meio da tensão, expressar uma determinada pretensão de sentido. Pensar o humano como abscôndito e revelado, como Barth propõe, pode, por exemplo, levar a uma compreensão não unilateral de determinado assunto, além de sustentar a complexidade das matérias que comportam tal dialética. Neste caso, contudo, a dialética *sim-não* pode ser utilizada para se verificar se a tensão se sustenta.

Recuperando alguns aspectos da ética barthiana, com especial destaque a sua noção de *co-humanidade*, cabe apontar para as seguintes relações com a teologia pública:

1. Para Barth, pensar Deus sem Jesus Cristo seria pensar um Deus não compassivo. Lê-se aqui a perspectiva de um *Deus humanado*, isto é, para Barth é impossível pensar um Deus insensível e apático ao humano. Pensa-se, a partir disso, uma linguagem teológica que tematiza o mistério da existência por meio da noção de uma coexistência marcada pela empatia e pela sensibilidade ao humano em sua integralidade.

2. A *graça da eleição*, lida como escolha de colocar-se em favor de outrem é pensada desde o humano que percebe sua existência como graça e, em consequência, pode transformar esta percepção graciosa da vida em *práxis* de gratuidade em suas relações. O que está em consonância com a percepção de que a graça da vida inclui um convite a corresponsabilidade.

3. Barth percebe Deus como a crise que se coloca diante do homem em sua existência. A ideia de Deus, lida enquanto dimensão misteriosa da vida, permanece como crise diante da qual o humano questiona sua própria existência. Além disso, a própria imagem do outro humano também se impõe como mistério não reificável. A coexistência, portanto, representa também a crise do/a outro/a que se impõe e me interpela existencialmente.

4. A ética é tarefa da teologia. A ética que Barth compreende ser a *ética de Deus*, é justamente a ação de Deus em graça em favor do humano e que, a dogmática, não é outra coisa, senão, testemunho desta ética. Nesta direção, dogmática é ética, ou ainda, teologia é ética. Barth compreende o seguinte caminho na ética: Deus, em sua graça e liberdade, escolhe ser Deus do ser humano e se coloca ao lado dele de forma radical, assumindo a humanidade em seu próprio ser e, ao doar-se ao humano, movimento-o em direção ao próximo. A teologia, por sua vez, teria a tarefa de desenvolver o testemunho desta graça. Portanto, o bem coincide com a graça. Efetivamente, a gratuidade como *constante antropológica* para a ética constitui uma das contribuições mais basilares oriundas da ética barthiana.

5. Para Barth, Jesus que é a imagem de Deus e do homem por excelência, nele se tem a imagem da ética movida pela graça. Pois, a ética teológica, ou “é ética da graça ou não é ética teológica” (BARTH, 1983, p. 539). Esta imagem aponta para Jesus Cristo como *o ser humano para a humanidade*. Efetivamente, é a partir de Jesus Cristo que Barth desenvolve sua ideia de *co-humanidade*. Este ser com e para os outros de Barth é elemento que pode ser transportado para uma antropologia intercultural. No âmbito da teologia cristã, por sua vez, a pessoa de Jesus Cristo, em sua *práxis*, é também fundamental. Dito de outra forma, a ética cristã não pode negligenciar os testemunhos acerca da pessoa de Jesus. Uma vez que suas ações, como narradas nos evangelhos, são fontes a partir das quais a ética enquanto gratuidade pode haurir de argumentação. A co-humanidade é nutrida também pela percepção de Barth de que a experiência humana é sempre relacional.

6. Barth propõe a graça como caminho ético, na medida em que a graça está revelada e indica um caminho. Entretanto, parece mais adequado pensar a gratuidade como sentido que se revela na experiência humana e que aprofunda a própria existência na medida em que esta gratuidade é subjetivada e traduzida em responsabilidade ética e social (*teopatodiceia*, Villas Boas). Para Barth, como Deus seria a plenitude do que pode ser entendido como o bem, o ser humano, como *ouvinte da Palavra*, é chamado a comprometer-se com o bem. Deste modo, se compreende que o humano é convidado por sua própria experiência de sentido de gratuidade a tornar-se responsável pelo outro. O sentido de Deus, isto é, a narrativa de sentido proposta por uma determinada tradição religiosa pode vir ao encontro daquilo que foi experienciado pelo humano para alargar sua própria vivência.

De forma sintética é possível afirmar que a graça, em Barth, está atrelada a um Deus que intervém na realidade humana e que *verticalmente de cima para baixo* (*senkrecht von oben*) irrompe salvificamente na existência humana. Em uma leitura *a partir de baixo*, lendo Barth como um clássico que pode ajudar a pensar a realidade atual bem como o desenvolvimento de uma teologia da cidadania como teologia pública para o contexto brasileiro, identifica-se a graça como elemento referencial e fontal do discurso teológico público: 1. A existência é interpelada pelo outro, diante de quem, de forma compassiva e em gratuidade, há a oportunidade do humano humanizar-se, ser com o outro; 2. A graça na relação do humano com Deus é relida enquanto relação do humano com sua existência em sua dimensão misteriosa reconhecendo a própria vida como graça; 3. A vida em suas dimensões existenciais e sociais colocam o humano em crise diante destas realidades; 4. Teologia é ética, na medida em que se compromete com o desenvolvimento de uma ética de gratuidade; 5. A graça da relação do humano com os outros humanos (co-humanidade) é compreendida como gratuidade experienciada e desvelada nas relações; 6. O humano é convidado a uma ética da gratuidade por meio de suas vivências que podem ser enriquecidas pelas propostas teológicas de alargamento de sentido, como aquelas presentes nos clássicos.

Destaca-se que a gratuidade nas relações de co-humanidade torna-se testemunho de um sentido mais profundo experienciado por meio da dimensão misteriosa da existência. Pense-se, portanto, em uma sensibilidade ao inominável que densifica as relações de forma salvífica-reconciliadora. Daí a salvação pela graça atinge uma possibilidade de vivência concreta a partir da qual a perdição do *eu isolado e ensimesmado* é superado pelo *eu relacional-quenótico*. Desta forma, a partir de Barth, encontram-se *constantes antropológicas* como a gratuidade e a co-humanidade. Estas podem ser utilizadas como base para a formulação de uma teologia da cidadania como teologia pública.

A tradução da ética como *pedagogia*, neste contexto, acontece diante da necessária percepção da teologia pública como serviço à sociedade ampla. O espaço público da academia delimita uma chave de leitura e, com isso, determina uma linguagem. Este exercício, contudo, faz com que o fazer teológico se reinvente. A capacidade de redizer-se faz com que se encontre, em suas mais tenras bases, aquilo que possui de mais próprio. A partir de Barth, se reconhece a *graça* como este *mínimo do mínimo* que, enriquecido pelas formulações teológicas que partem deste núcleo, contribui efetivamente para a ética no espaço público. A gratuidade, portanto, é esta força de sentido que emerge do clássico barthiano e inunda a presente proposta de pedagogia da graça com enfoque na cidadania.

Educação e ética, como temas transversais das produções sobre teologia pública, portanto, definem a necessidade de formulações práticas no âmbito público. Com efeito, tratar da cidadania sem esta ênfase na ética ou na educação é algo discutível. Desta forma, como já apontava Cavalcante, a teologia pública possui uma força de alcance em sua liberdade supraconfessional e, justamente por isso, a educação teológica e a pedagogia da cidadania podem dialogar livremente com outras religiões, outras tradições teológicas, outras dinâmicas culturais, isto é, a teologia pública pode receber o pluralismo como um dom que a enriquece e densifica. Junta-se a isso sua liberdade de crítica e autocrítica, por não ter que sustentar uma doutrina, a teologia pública está aberta a críticas, as quais tendem a refinar suas próprias argumentações. Também a reação a teologias violentas, excludentes, dogmatistas e fundamentalistas, compõe o ser próprio de uma teologia que além de pública é profética, como bem se aprende de Freire, Tshaka, Koopman e Le Bruyns.

Enfim, a teologia pública informada pela ética da graça é aquele que se movimenta compassiva e profeticamente em sua co-humanidade. Com efeito, se o rosto do/a outro/a não comove, se o sofrimento alheio não revolve as entranhas, não há dispositivo religioso que desperte para a ética. Não se trata de alguém que, constrangido por uma fé, disponha-se em favor de outrem, mas de perceber que a ética enquanto gratuidade só existe quando minha humanidade é movida pela humanidade do/a outro/a. Esta co-humanidade, portanto, como corresponsabilidade por meio da graça, torna-se a condição básica da existência humana que não tenha sucumbido de forma decisiva a sua não humanidade.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao propor uma teologia que *ilumine a mente e inflame o coração*, Clodovis Boff (2015b, p. 112-141) propõe uma teologia que seja simultaneamente intelectual e afetiva. Com efeito, ao se pensar as questões do espaço público pelo viés ético diante do anúncio da graça e da denúncia das injustiças e violações dos direitos humanos, não basta ser intelectual. A afetividade, portanto, afetar e ser afetado, é característica existencial, emocional e ética que também auxilia a plasmar a presente proposta de teologia da cidadania. Assim como os teólogos sul-africanos que ao viverem contextos de preconceito e segregação levantam sua voz crítica às teologias públicas excludentes; assim como Ronaldo Cavalcante ao perceber e sofrer os riscos dos (neo)fundamentalismos, reage com uma proposta teológica; assim como Clodovis Boff, Paulo Freire, Gustavo Gutiérrez, entre várias outras pessoas envolvidas com o pensamento de libertação, seja em sua filosofia, educação ou teologia, os quais foram existencialmente confrontados com as mais variadas realidades de opressão; assim como Karl Barth se comoveu diante dos contextos bélicos e de injustiça social; assim também a presente pesquisa quer ser uma voz profética, afetiva e intelectual diante das interpelações que hoje comovem teólogos e teólogas das mais variadas formas.

Para dar forma a presente conclusão, busca-se inspiração na tese doutoral de Clodovis Boff onde suas reflexões conclusivas são elaboradas como uma memória sintética do todo de seu trabalho. Assim, o presente trabalho é disposto metodicamente com o intuito de haurir de sua própria estrutura elementos conclusivos e, simultaneamente, prospectivos.

1. Introdução. Em nossas considerações iniciais demonstramos que a relação entre Barth e teologia pública faz parte de nossas reflexões desde 2012, ao que a gramática para a formulação desse pensamento foi sendo refinada por meio das pesquisas de mestrado e doutorado. Estabeleceu-se que diante das crises da academia e da sociedade, pensa-se justamente esta interação entre Barth e a teologia da cidadania como teologia pública enquanto contribuição pertinente às interlocuções provocadas pelo debate acerca do papel e do lugar da teologia nos espaços públicos da sociedade e da universidade.

2. Teologia pública no Brasil: uma aproximação. O primeiro capítulo, propriamente dito, mas por questões técnicas numerado como 2, ocupou-se de uma primeira aproximação das publicações sobre teologia pública no Brasil.

2.1. Teologia pública no Brasil: um mapeamento. Desenvolveu-se uma exaustiva pesquisa bibliográfica acerca das produções sobre teologia pública no Brasil. A partir das

principais obras sobre o tema, bem como a partir de artigos, dissertações e teses que empregaram o termo *teologia pública*, foi possível montar uma visão bastante completa das investigações na área. Os resultados foram catalogados nos seguintes grupos temáticos: cidadania; contemporaneidade; cultura e literaturas; diversidade cultural, religiosa e diálogo inter-religioso; ecologia; educação; cidadania acadêmica da área de Ciências da Religião e Teologia e suas epistemologias; espaço público e sociedade; Ética; igrejas e ecumenismo; protestantismos e pentecostalismos; política; direitos humanos e democracia; temas de teologia bíblica; temas de teologia prática; temas de teologia sistemática; teologias contextuais; teologia pública.

2.2. *Mapeamentos sobre teologia pública no Brasil.* Uma vez catalogada a produção sobre teologia pública foi o momento de analisar outros mapeamentos e tentativas de sistematização na área. A partir das contribuições de Alonso Gonçalves, Carlos Caldas, Carlos Cunha, Eneida Jacobsen, Felipe Buttelli, Júlio Zabatiero e Rudolf von Sinner, portanto, tornou-se possível verificar a polissemia e incipiência das formulações a ponto de se compreender de que a teologia pública é melhor interpretada como um campo de pesquisa do que propriamente um novo tipo de teologia. Contudo, duas principais características se destacam dentro daquilo que pode ser chamado de teologia pública: 1. O discurso teológico e a discussão de sua cidadania acadêmica; 2. O conjunto das publicações que conjugam teologia/religião e *res publica*.

2.3. *Discurso teológico no espaço público.* Ao assumir o primeiro ponto acima destacado enquanto característica das pesquisas em teologia pública, o presente trabalho se ocupou da análise de David Tracy, importante figura no quadro teórico da teologia pública em nível global. É dele a célebre compreensão dos públicos da teologia como sendo a igreja, a academia, e a sociedade. Estes públicos, por sua vez, se relacionam com as disciplinas teológicas, respectivamente, teologia sistemática, teologia fundamental e teologia prática. Estas disciplinas, enquanto dinâmica do fazer teológico, se ocupam de duas constantes, a saber, a interpretação dos clássicos e a interpretação da situação contemporânea. A teologia fundamental, por estar referencialmente ligada ao público academia, é eleita como disciplina a partir da qual se propõe aqui um discurso teológico público. Desta forma, a teologia fundamental como teologia pública parte de critérios públicos de argumentação a fim de que sua interpretação das constantes supramencionadas aconteça de forma razoável e adequada ao contexto acadêmico.

2.4. *Síntese prospectiva.* Em resumo, o primeiro capítulo mais do que apresentar uma definição de teologia pública demonstrou seu quadro em sua pluralidade, assumindo a tarefa de

pensá-la como um campo de pesquisa, mas também almejando uma compreensão própria de teologia pública, a saber, teologia que seja pública em seu assunto e discurso. A transversalidade da educação e da ética identificadas no mapeamento; a compreensão do desafio de uma fala teológica pública na academia e da característica interface entre religião/teologia e espaço público; bem como a possibilidade de uma teologia fundamental como teologia pública enquanto disciplina capaz de manejar o estado das discussões levou a formatação de uma lógica hermenêutica para exprimir o que se quer dizer com teologia pública. Assim, a interpretação das tradições teológicas (clássicos) em interface com as questões do espaço público (representadas pelos grupos temáticos) por meio de uma fala atenta a critérios plenamente públicos de argumentação se constituiu como método teológico.

3. A teologia da cidadania no contexto brasileiro: possibilidades e limites. Definido o método e o formato da linguagem esperada, passou-se a necessidade de conjugar os polos dispostos. Inicialmente, portanto, passou-se a análise da teologia da cidadania como proposta de teologia pública. As construções de von Sinner, Castro, entre outras elaborações, portanto, formam o quadro teórico do segundo capítulo.

3.1. A teologia da cidadania em Rudolf von Sinner. Este teólogo suíço é, notadamente, o autor que mais se dedicou a teologia da cidadania, sendo também vanguardista nas discussões sobre teologia pública por aqui. A obra referencial, *The Churches and Democracy in Brazil*, destaca cidadania como termo basilar para se pensar a democracia; dá atenção a atuação pública das igrejas (ICAR, AD, IECLB) e formula cinco pilares para uma teologia da cidadania, a saber: ser cidadão/ã; viver como cidadão/ã; perseverar como cidadão/ã; servir como cidadão/ã; ser um/a cidadão/ã cristão/ã. Respectivamente, cada um destes pilares é pensado a partir dos seguintes elementos: dignidade humana; confiança e convivência; a ambiguidade da existência; liberdade e serviço; cidadania cristã sob dois regimentos. A fala teológica que se debruça sobre esta teologia da cidadania, por sua vez, seria marcada por ousadia e humildade, isto é, não impositiva, mas corajosa.

3.2. A teologia da cidadania em Clovis Pinto de Castro. De modo similar, apesar de anterior, o enfoque de Castro está na atuação pública das igrejas. O que elabora a partir do destaque da dimensão pública da fé cristã; dos temas da justiça e do direito como forças integradoras oriundas da tradição cristã que plasmam o engajamento sócio-político do/a cristão/ã e sua comunidade de fé; as boas obras como tradução da busca por justiça do AT; o *shalom* como horizonte. Com base em sua teologia da cidadania o autor propõe uma pastoral da cidadania como modo próprio de tradução prática da referida teologia. Esta pastoral,

portanto, busca construir o bem comum como shalom por meio de uma fé cidadã efetuada por boas obras e busca por justiça.

3.3. Teologia da cidadania: outras contribuições. Além de Castro e von Sinner, outras elaborações também se ocuparam da relação entre teologia e cidadania dentro do horizonte da teologia pública. Ronaldo Cavalcante pensa o resgate das forças de sentido do protestantismo para a construção da cidadania e em reação a fundamentalismos. Seguido por Rosa na mesma intuição. Renders, por sua vez, pensa o engajamento públicos da igreja metodista por meio de seus credos sociais do que se destaca a proposta formativa de construção de uma cultura cidadã. No âmbito da pastoral, Gonçalves em texto solo e em outro em coautoria com Silva, propõe uma pastoral pública, ou pastoral urbana, que compreenda a situação religiosa das cidades (e dos bairros), e atue de forma pública e ecumênica. Deifelt fala de uma cidadania heterotópica, isto é, de uma atuação pública não ensimesmada, mas que percebe o outro em sua alteridade, servindo-o, lutando para que todas e todos tenham acesso a seus direitos. Da teologia sul-africana, por sua vez, desde Le Bruyns, Koopman e Tshaka, percebe-se uma criticidade bastante aprofundada diante de um contexto que viu teologias públicas violentas e preconceituosas pró-Apartheid. Com isso, toda fala teológica está prenhe de criticidade e autocrítica, para que narrativas excludentes e fundamentalistas sejam refutadas.

3.4. Teologia pública e cidadania: síntese do estado da arte da teologia da cidadania no Brasil à guisa de sumarização prospectiva (3.5). A transversalidade da ética e a importância da educação também se destacaram do estado das discussões sobre teologia da cidadania. Com efeito, uma formação para a cidadania carece que se pense suas práticas, os engajamentos possíveis, sua ética. Com isso, no conjunto das publicações sobre o tema se destaca: fortalecimento da democracia; engajamento público das religiões e igrejas em serviço livre e gratuito no horizonte do bem comum; não imposição de pautas religiosas ao espaço público; ênfase na dignidade humana; contextualidade; problematização de questões públicas; discurso público; reação a fundamentalismos; criticidade e autocrítica; convivência pública plasmada por confiança, coerência, tolerância, sustentabilidade, graça, shalom. Com efeito, a teologia da cidadania se inscreve numa longa tradição de teologias que pensaram o espaço público e é hoje desafiada a pensar e repensar estas relações de forma ousada, mas humilde.

4. Karl Barth e teologia pública: a ética como tarefa da teologia. O projeto iniciado no primeiro capítulo de uma fala teológica pública que conjuga de um lado as questões do espaço público e de outro as tradições teológicas, foi preenchida de um lado pela teologia da cidadania, e de outro, pensa-se o complexo teológico barthiano.

4.1. *Karl Barth: uma breve introdução a seu pensamento no horizonte da teologia pública.* Por meio de aspectos de sua vida e teologia é possível confirmar a pertinência pública da teologia barthiana, bem como a ética como elemento importante em suas contribuições. Com efeito, é justamente o viés da ética que se escolheu como elo entre tradições teológicas e as interfaces do espaço público. Barth parte sempre da teologia eclesial, sua referência é a igreja, compreende a teologia como partindo dela e em serviço a ela. Em virtude disso, pensar suas contribuições para uma teologia pública é algo que deve ser pensado tendo em mente que seu público primeiro é a igreja, qualquer outra aplicação é sempre exercício de tradução.

4.2. *Estudos sobre Karl Barth e teologia pública.* Enquanto estado da arte das discussões sobre Karl Barth e teologia pública, investigaram-se contribuições oriundas de diferentes países de distintos hemisférios, aspecto que demonstra a relevância e abrangência da obra barthiana. Com isso, Rasmusson, Thiemann, Weaver, Senokoane e Kritzinger, Laubscher, e Massmann formam este quadro teórico. Ponto pacífico é partir do próprio engajamento público de Barth, sendo que é justamente sua reação as teologias que apoiaram as políticas de ambas Grandes Guerras que se desenvolve seu marcado cristocentrismo. Com isso, precedência do evangelho, *Cristo em nós*, centralidade de Jesus Cristo, a ética barthiana como viés para a relação com as questões do espaço público, sua biografia, são os principais aspectos que se destacam desta análise. Em especial, a tentativa de partir da contextualidade local efetuada pelas abordagens sul-africanas é aquela que mais demonstrou aderência com a presente pesquisa.

4.3. *Elementos da ética barthiana no horizonte da teologia pública.* Para além da KD, a partir de textos pensados para aulas, palestras, artigos, Barth sempre de novo conjuga evangelho e lei, isto é, a precedência da fé e a ética. Nesta chave pensa o problema da ética como crise existencial que interpela o ser humano e a comunidade cristã. Com isso, desde o referencial ético e espiritual de Jesus Cristo, elabora uma teologia também política, mas em primeiro lugar como comentário ao evangelho. Na KD, por sua vez, a ética surge com uma importância estrutural, é dela a incumbência de compor o ponto de chegada de cada um dos volumes da *Dogmática*. Além disso, o próprio Barth percebe a dogmática, enquanto comentário da ação de Deus, enquanto ética. Assim, não só a ética se torna tarefa referencial de uma dogmática, mas do fazer teológico como um todo. Sua ética, cujo programa é lançado na KD II/2, é ética da graça que se desdobra em criação, reconciliação e redenção. Infelizmente, só possuímos os textos éticos da KD II e da KD III, as outras duas não tendo sido escritas. Com efeito, também na KD IV se dedica a ética, mas não no sistema por ele proposto enquanto capítulo conclusivo da dogmática. Apesar destas faltas, seu programa é claro, ética é comentário

da ação de Deus que se revela como Trindade de forma especial na aliança efetuada pelo Pai na vida do Filho e que se faz presente no Espírito.

4.4 Síntese prospectiva. Em resumo, a ética barthiana se configura em pertinente interlocução à teologia da cidadania. Isto se dá tanto em virtude de sua biografia, sua atuação pública, seu engajamento na pastoral eclesial, trabalhista e carcerária, sua reação pública a narrativas violentas, seu engajamento teórico em palestras, artigos, aulas, pensando a vida trinitária também em suas implicações políticas. Não menos importante é seu programa na dogmática, confere à ética local central, constitutivo do próprio fazer teológico.

5. Ética barthiana e teologia da cidadania. O programa apresentado no primeiro capítulo, de relação das interfaces do espaço público com as tradições teológicas por meio de uma linguagem pública foi desenvolvida no decorrer da pesquisa, chegando no momento de uma síntese. Para tanto, os termos do método teológico disposto são retomados de modo sintético, prospectivo e criativo.

5.1 O discurso teológico e a academia. O espaço público da academia demanda da teologia uma adequação de discurso. É neste contexto que se encontra justamente a presente compreensão de teologia pública, a saber, uma teologia que trata seus assuntos (públicos) com base em critérios plenamente públicos de argumentação. A interpretação dos clássicos, bem como a interpretação da situação contemporânea ocorre de forma crítica e autocrítica, ousada e humilde, por meio de critérios de razoabilidade, adequabilidade e inteligibilidade diante de sua interlocução acadêmica. Busca, portanto, um viés de leitura antropológico, *a partir de baixo*, investiga as constantes antropológicas interculturais, bem como as forças de sentido dos clássicos teológicos enquanto temas que em sua aderência pública podem comunicar os mais profundos desvelamentos de sentido teológicos aos seus parceiros de diálogo.

5.2. Teologia da cidadania: uma sistematização. A teologia da cidadania enquanto fazer teológico que se ocupa com as interfaces do espaço público, pensa tanto o fazer teológico quanto a ética oriunda dela. Pensa uma fala teológica que assume a cidadania como assunto e como tema agregador para se pensar o espaço público. Parte da cidade como *locus* referencial e designa a participação pública das igrejas, em especial por meio das pastorais, como modo próprio da relação teologia e sociedade. A existência cidadã conjuga a dignidade humana e o reconhecimento das alteridades como fundamental; a vivência cidadã percebe confiança, convivência, inculturação e contextualidade como chave para a vida nas cidades; a perseverança cidadã decifra as ambiguidades pessoais, sociais, institucionais, políticas, econômicas e teológicas por meio de sua aguçada criticidade e autocriticidade; o serviço cidadão se constitui em chave pública de gratuidade; a existência cidadã sob dois regimentos, por sua vez, tendo no

horizonte a noção de *Reino de Deus*, desenvolve uma espiritualidade engajada, um discipulado enquanto amadurecimento e melhoramento ético nas relações interpessoais e sociais. Com isso, a teologia da cidadania, de modo geral, pensa uma atuação pública cidadã por meio da ação concreta das igrejas e suas pastorais.

5.3. *Ética barthiana: uma sistematização.* A presente releitura da ética barthiana busca traduzir algumas de suas principais intuições em chave pública. Com efeito, dois dos elementos que mais se destacam são *graça* e *co-humanidade*. A graça é a força de sentido fontal da teologia de Karl Barth. Tudo depende dela. Ao se pensar a KD, cada um dos volumes pensados pode ser resumido à questão da graça. A graça é assunto da *Palavra de Deus* bem como a energia que a medeia; a graça está na base da lógica trinitária que se movimenta graciosamente em direção da humanidade por meio de Jesus Cristo, que é identificado com a graça. A graça é traduzida em aliança, diante da qual Deus encontra o ser humano em cada evento ético que não é outra coisa senão desdobramento da graça, por isso, falar de criação, reconciliação e redenção é falar de graça. A co-humanidade, por sua vez, é o centro da antropologia barthiana, sua base também é cristológica e, justamente por isso, está baseada na graça. Graça e co-humanidade, portanto, lidas nessa chave antropológica – de gratuidade da existência, gratuidade relacional, gratuidade em serviço, gratuidade profética, entre outras possíveis gratuidades que podem ser desveladas no caminho teológico – constituem os principais contributos da ética barthiana à teologia da cidadania.

5.4. *Ética barthiana e teologia da cidadania: uma relação dialógica.* A relação entre ética e cidadania foi traduzida no formato de uma pedagogia. A graça e a co-humanidade possuem papel central nesse desenvolvimento. A dinâmica barthiana da *criação-reconciliação-redenção* como desdobramento da graça relida como *criatividade-reconciliação-esperança* é constitutiva de uma proposta de pedagogia da graça com enfoque na cidadania enquanto formulação teológica pública. O aspecto da formação humana para uma ética cidadã compõe o quadro. Assim, se pensam três movimentos pedagógicos: *pedagogia da criatividade ou pedagogia dos clássicos* – o debruçar-se e confrontar-se com os clássicos educa o humano em sua própria humanidade na relação com as humanidades outras comunicadas pelos clássicos. Rer os clássicos em suas forças de sentido é exercício existencial e que possibilita o repensar criativo do clássico, de si, do/a outro/a e da situação contemporânea; *pedagogia da reconciliação ou pedagogia da dignidade humana* – reconhecer a dignidade humana de si e de outrem apesar das ambiguidades possibilita confiança, convivência e coexistência. Ademais, a própria antropologia pensada na dinâmica de desvelamento-abscondicidade permite uma visão não reducionista do humano, pelo contrário, a dimensão misteriosa envolve o/a outro/a e o/a si

mesmo/a; *pedagogia da esperança ou pedagogia da co-humanidade* – ser com o/a outro/a é aspecto elementar da antropologia barthiana, com efeito ou se existe em co-humanidade ou não se é humano. Tal chave permite a crítica não só antropológica, mas social, política, eclesiológica, e de qualquer forma de organização que não reconhece o/a outro/a em coexistência. A humanidade compartilhada, portanto, é chave básica do engajamento público, profético, crítico e autocrítico, efetuado por meio de uma pedagogia que educa para a esperança ativa.

5.5 Síntese prospectiva. Em resumo, a tradução da ética barthiana em uma pedagogia permite que se recolha o sentido fontal de sua própria dogmática, uma vez que é composta por doutrinas (*Lehren*), a dogmática é também pensada no horizonte do ensino. Além disso, ao ter como assunto a ação de Deus (ética da graça), sua proposta educacional é plasmada por movimentos éticos, não estáticos. Desta forma, criatividade, reconciliação e esperança compõem, ao mesmo tempo, características desta pedagogia e referenciais temáticos que impulsionam cada elemento desta proposta de teologia da cidadania em relação com a educação. Nesta direção, os clássicos, a dignidade humana e a co-humanidade emergem como elementos oriundos também de Barth para emoldurar esta imagem sintético-propositiva de relação dialógica entre ética barthiana e teologia da cidadania.

6. Considerações finais. O caminho desenvolvido, portanto, parte da pergunta do que pode ser compreendido como teologia pública no contexto brasileiro e culmina com uma proposta teórico-prática de teologia pública. Em primeiro lugar, se parte da situação contemporânea que interpela o teólogo e a teóloga desde suas questões bem práticas, diante do que se percebe tanto a pergunta do âmbito acadêmico quanto da sociedade ampla pela relevância concreta da fala teológica nesses espaços públicos. Cobra-se, portanto, um discurso público, inteligível, comum, mas também profético, engajado, crítico. Em seguida, recorre-se a tradição teológica como formulada por Barth, para encontrar em seu edifício teórico constantes antropológicas e sentidos fontais que auxiliem a pensar a situação contemporânea. Reconhecida a graça como este elemento, torna-se possível redizê-la desde o próprio Barth e em diálogo com outras formulações teológicas sobre a *res publica*. Deste modo, pensar uma pedagogia da graça com enfoque na cidadania configura-se em contribuição ao campo de pesquisa da teologia pública, bem como abre caminhos e possibilidades para ulteriores desenvolvimentos.

A política de revitalização urbana na Rua das Flores, também conhecida como Rua XV, por meio da criação de seu *calçadão*, tornou-a “[...] importante ponto comercial e de encontro de pessoas, demonstrando ser um empreendimento de sucesso imediato tanto em público como

em consumo. O exemplo de Curitiba foi amplamente divulgado e se reproduziu em várias cidades do Brasil” (JANUZZI; RAZENTE, 2007, p. 151). De volta ao nosso passeio ao calçadão, nos reencontramos com as pessoas que por ela transitam, em seus variados destinos e pontos de partida; suas diversidades e pluralidades, publicizadas ou não, compõem um quadro urbano cheio de cores. Esta *criação* do calçadão permitiu a revitalização de um espaço público e, com isso, uma nova relação (*reconciliação*) das pessoas entre si e com o espaço comum, possibilitando uma convivência mais humanizada (*co-humanidade*), sem o fluxo desumanizante e reificante dos carros (*dignidade humana*). Na *esperança*, portanto, de uma *criatividade* reconciliadora e salvífica, a presente pesquisa compreende que ao mesmo tempo em que se chega, se parte. Com isso, a dinâmica pedagógica disposta como ponto de chegada das relações entre teologia da cidadania e ética barthiana torna-se, simultaneamente, novo ponto de partida. Caminha-se! Nas palavras do poeta curitibano:

Vim pelo caminho difícil,
 a linha que nunca termina,
 a linha bate na pedra,
 a palavra quebra uma esquina,
 mínima linha vazia,
 a linha, uma vida inteira,
 palavra, palavra minha.
 Paulo Leminski (1987)

Entre caminhos, palavras e esquinas a árdua tarefa da teologia se reinventa. *Teologia se faz a caminho*, como já compreendia Hans Küng (1999). Assim, com a devida atenção a situação contemporânea e com o necessário esmero pelas tradições teológicas, espera-se construir uma teologia pública pertinente, porque adequada e fontal. Adequada porque razoável, inteligível, fontal porque remete aquela mesma graça que inspirou os profetas veterotestamentários, os evangelistas, Paulo, Agostinho, Lutero, Barth e tantos outros teólogos e teólogas que movidos pela profética gratuidade testemunhada nos evangelhos colocaram-se a caminhar!

REFERÊNCIAS

I. OBRAS DE KARL BARTH

BARTH, K. *A Carta aos Romanos: (segunda versão) 1922*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016.

BARTH, K. A humanidade de Deus. In: BARTH, K. *Dádiva e Louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 389-405.

BARTH, K. *Anselm, fides quaerens intellectum: Anselm's proof of the existence of God in the context of his theological scheme*. London: SCM Press, 1960.

BARTH, K. *Call for God: New Sermons from Basel Prison*. London: SCM Press, 2012.

BARTH, K. *Church Dogmatics. The Doctrine of Reconciliation. Part IV/3.2*. Edinburgh: T.&T Clark, 1975.

BARTH, K. *Church Dogmatics: The Doctrine of God (The Command of God)*. v. II.2. Edinburgh: T&T Clark, 1983.

BARTH, K. *Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God*. v.I/1. Edinburgh: T & T Clark, 1975.

BARTH, K. Comunidade cristã e comunidade civil. In: BARTH, K. *Dádiva e Louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 289-315.

BARTH, K. *Dádiva e Louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006.

BARTH, K. *Deliverance to the Captives*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2010.

BARTH, K. *Die Kirchliche Dogmatik: Die Lehre von Gott (Gottes Gebot)*. v. II.2. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1988.

BARTH, K. Ethics as a task of the Doctrine of God. In: BARTH, K. *Church Dogmatics: The Doctrine of God (The Command of God)*. v. II.2. Edinburgh: T&T Clark, 1983, p. 509-551.

BARTH, K. Ethics as a task of the Doctrine of God. In: *Church Dogmatics: The Doctrine of God (The Command of God)*. v. II.2. Edinburgh: T&T Clark, 1983, p. 509-551.

BARTH, K. *Ethics*. New York: The Seabury Press, 1981.

BARTH, K. Ethik als Aufgabe der Gotteslehre. In: BARTH, K. *Die Kirchliche Dogmatik: Die Lehre von Gott (Gottes Gebot)*. v. II.2. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1988, p. 564-612.

BARTH, K. Evangelho e Lei. In: BARTH, K. *Dádiva e Louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 217-235.

BARTH, K. How my mind has changed. In: BARTH, K. *Dádiva e Louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 407-429.

BARTH, K. *Introdução à Teologia Evangélica*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007.

BARTH, K. O cristão na sociedade. In: BARTH, K. *Dádiva e Louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 19-46.

BARTH, K. O primeiro mandamento como axioma teológico. In: BARTH, K. *Dádiva e Louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 127-139.

BARTH, K. O problema da ética na atualidade. In: BARTH, K. *Dádiva e Louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 85-107.

BARTH, K. *Protestant Thought: from Rousseau to Ritschl*. New York: Harper & Brothers, 1959.

BARTH, K. *The Church Dogmatics: the Doctrine of Creation*. v. III.4. Edinburgh: T & T Clark, 1978.

II. OBRAS SOBRE KARL BARTH

BALTHASAR, H. *The Theology of Karl Barth*. San Francisco: Ignatius Press, 1992.

BAYER, O. Karl Barth. In: BAYER, O. *Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994, p. 310-388.

BROMILEY, G. *Introduction to the Theology of Karl Barth*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001.

BROMILEY, G.; TORRANCE, T. Editor's Preface. In: BARTH, K. *The Doctrine of Creation*. v. III/4. Edinburgh: T & T Clark, 1978, p. ix-x.

BROMILEY, G.; TORRANCE, T. Editor's Preface. In: BARTH, K. *The Doctrine of God*. v. II/2. Edinburgh: T & T Clark, 1967, p. vii-viii.

BUSCH, E. *Karl Barth: his life from letters and autobiographical texts*. Eugene: Wipf & Stock, 2005.

BUSCH, E. *The Great Passion: An introduction to Karl Barth's Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

CHUNG, M. Mein Verständnis der Theologie Karl Barths. In: CHUNG, M. *Reis und Wasser: Eine feministische Theologie in Korea*. Berlin: Frank & Timme, 2012, p. 211-226.

COLLANGE, J. Barth, Karl. In: LACOSTE, J. Y. (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 242-247.

CORNU, D. *Karl Barth: teólogo da liberdade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1971.

DORRIEN, G. *Theology without Weapons: the Barthian revolt in modern theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.

DREYER, Y. Karl Barth's male-female order as asymmetrical theoethics. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, v. 63, n. 4, p. 1483-1521, 2007a.

DREYER, Y. Karl Barth's male-female: a kingpin of dogmatic disparity. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, v. 63, n. 4, p. 1523-1547, 2007b.

GIBELLINI, R. Teologia dialética. In: GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 13-31.

HADDORFF, D. *Christian ethics as witness: Barth's ethics for a world at risk*. Eugene: Wipf & Stock, 2010.

HUNSINGER, G. *How to read Karl Barth: the shape of his theology*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1991.

HUNSINGER, G. Karl Barth's Christology: its basic Chalcedonian character. In: WEBSTER, J (Org.). *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 127-142.

JONES, P. *The Humanity of Christ: Christology in Karl Barth's Church Dogmatics*. London: T&T Clark International, 2008.

KRITZINGER, J. "The Christian in Society": Reading Barth's Tambach Lecture (1919) in its German context. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, v. 63, n. 4, p. 1663-1690, 2007.

KÜNG, H. *La justificación: doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*. Barcelona: Editorial Estela, 1967.

LAUBSCHER, M. On reading Karl Barth in South Africa today: Karl Barth as public theologian? *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, v. 63, n. 4, p. 1549-1564, 2007.

MANGINA, J. *Karl Barth: theologian of Christian witness*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004.

MASSMANN, A. *Bürgerrecht im Himmel und auf Erden: Karl Barths Ethik*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011.

MASSMANN, A. *Citizenship in Heaven and on Earth: Karl Barth's Ethics*. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

MONDIN, B. Karl Barth e a teologia da Palavra de Deus. In: MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 35-77.

NIMMO, P. The orders of creation in the theological ethics of Karl Barth. *Scottish Journal of Theology*, v. 60, n. 1, p. 24-35, 2007.

RASMUSSEN, A. Church and Nation-State: Karl Barth and German public theology in the Early 20th Century. *Die Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif/The Dutch Reformed Theological Journal*, v. 46, n. 3-4, p. 511-524, sept. and dec., 2005.

SANTANA FILHO, M. *Karl Barth e sua influência na teologia latino-americana: palavra, evento e práxis da libertação*. São Paulo: ASTE/Associação Basileia, 2013.

SCHWÖBEL, C. Theology. In: *The Cambridge Companion to Karl Barth*. WEBSTER, J (Org.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 17-36.

SENOKOANE, B.; KRITZINGER, J. Tambach remixed: “Christians in South African society”. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*. v. 63, n. 4, p. 1691-1716, 2007.

TAYLOR, D. New directions in Barthian ethics. *Theology*, v. 118, n. 5, p. 323-330, 2015.

THIEMANN, R. *Constructing a Public Theology: The Church in a Pluralistic Culture*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.

TSHAKA, R. *Confessional Theology? A Critical Analysis of the Theology of Karl Barth and its significance for the Belhar Confession*. Newcastle: Cambridge Scholars, 2010.

TSHAKA, R. *Confessional Theology? A Critical Analysis of the Theology of Karl Barth and its significance for the Belhar Confession*. SMIT, D. (Orientador); KOOPMAN, N. (Coorientador). Tese (Doutorado). Stellenbosch: University of Stellenbosch, 2005.

WALDROP, C. *Karl Barth' Christology: its basic Alexandrian character*. Berlin: Walter de Gruyter, 1984.

WEAVER, A. Parables of the Kingdom and Religious Plurality: with Barth and Yoder toward a Nonresistant Public Theology. *The Mennonite Quarterly Review*. v. 72, p. 412-440, July, 1998.

WEBER, J. Karl Barth and the historical Jesus. *Journal of Bible and Religion*, v. 32, n. 4, p. 350-354, October, 1964.

WEBSTER, J. Introducing Barth. In: *The Cambridge Companion to Karl Barth*. _____. (Org.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 1-16.

WEBSTER, J. *Karl Barth*. New York: Continuum, 2000.

ZEFERINO, J. *A fundamentação da ética na teologia de Karl Barth: impulsos para a práxis cristã hoje*. BOFF, C. (Orientador). Dissertação (mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2015.

ZEFERINO, J. Deus para além da religião: um ensaio teológico a partir de Karl Barth. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*, São Leopoldo, v. 3, p. 187-193, 2016a.

ZEFERINO, J. Karl Barth e a Teologia da Libertação: direcionamentos para a ética cristã hoje. *Vox Scripturae: Revista Teológica Internacional*, São Bento do Sul/SC, v. 22, n. 1, p. 77-113, jan./jun., 2014a.

ZEFERINO, J. Karl Barth: uma breve introdução a seu pensamento no horizonte da ética teológica. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 25, n. 89, p. 309-331, jan./jun., 2017d.

ZEFERINO, J. Pentecostalismo e teologia pública: uma aproximação. In: LIMA, A.; COSTA, M.; GANDRA, V. (Orgs.). *O Espírito e as Igrejas*. São Paulo: Editora Recriar, 2018, p. 123-131.

ZEFERINO, J. Práticas religiosas e sua fundamentação ética a partir de Karl Barth. *Anais do 27º Congresso Internacional da SOTER: espiritualidades e dinâmicas sociais: memória – prospectivas*. Belo Horizonte, SOTER, p. 1841-1855, 2014c.

ZEFERINO, J. Religiosidade, espiritualidade e ética: uma breve relação a partir de Karl Barth. In: SILVA, J.; CHEMIN, M. (Org.). *Teologia e Sociedade: perspectivas de diálogo*. Curitiba: Editora Prismas, 2016b, p. 105-123.

ZEFERINO, J.; BOFF, C. A humanidade de Deus como fundamento para uma espiritualidade ética. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo. v. 55. n. 1., p. 89-100. jan./jun. 2015.

III. OBRAS SOBRE TEOLOGIA PÚBLICA

ADAM, J. Possíveis contribuições do culto cristão na esfera pública como espaço de comunhão e diversidade. In: ROSSI, L.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). *Religião, Direitos Humanos e Laicidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 175-189.

ADOGAME, A. “Na Europa não importa quem você é”: cristianismos da diáspora africana, a política ética de aniquilamento de corpos e a imigração indesejada na fortaleza Europeia. In: BARRETO Jr., R.; CAVALCANTE, R.; ROSA, W. (Orgs.). *Cristianismo Mundial como religião pública*. Vitória: UNIDA, 2016, p. 415-438.

ALBUQUERQUE, F. Apresentação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 5-6, jan./abr., 2012a.

ALBUQUERQUE, F. Editorial. Teologia Pública. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 7-10, jan./abr., 2012b.

ALTMANN, W. Uma maior flexibilidade dogmática e ritual. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 106-108, 2006.

ALVES, F. Pelo caminho do avivamento ou pela manutenção de seu *ethos* germânico: os caminhos da unidade para a IECLB. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 20, p. 80-89, set./dez., 2009.

ALVES, L. Cultura urbana e globalização. In: CASTRO, C.; CUNHA, M.; LOPES, N. Pastoral urbana: presença pública da Igreja em áreas urbanas. São Bernardo do Campo: EDITEO/Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 67-79.

AMALADOSS, M. Culturas e religiões estão dialogando constantemente. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 18-19, 2006.

AMALADOSS, M. O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 2, n. 10, 2005a. 24p.

AMALADOSS, M. Teologia das religiões e teologia na universidade. NEUTZLING, I. (Org.). *A teologia na universidade contemporânea*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2005b, p. 117-138.

ANCONA-LOPEZ, M. A graduação em Teologia e o sistema de ensino oficial. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 70-93.

ANDRADE, P. As Ciências da Religião em Sergipe: instituição e tensões no campo científico. In: ROSSI, L.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). *Religião, Direitos Humanos e Laicidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 163-174.

ANDRADE, P. O reconhecimento da teologia como saber universitário: tensões e articulações entre as dimensões confessional e profissional. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 21-36.

ANDREATTA, C. Teologia e Diálogo Inter-religioso. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 1, n. 6, 2004. 24p.

ANDRÉE, U. Igreja e gênero: uma contribuição do norte global. In: BARRETO Jr., R.; CAVALCANTE, R.; ROSA, W. (Orgs.). *Cristianismo Mundial como religião pública*. Vitória: UNIDA, 2016, p. 319-332.

ANJOS, M. Sonhos e perspectivas de uma associação teológica no Brasil. Aos trinta anos da SOTER. In: VITÓRIO J.; BUROCCHI, A. (Orgs.). *Religião e espaço público: cenários contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 238-248.

ANJOS, M. Teologia como profissão: da confessionalidade à esfera pública. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 122-133.

ARAGÃO, G. Religião, educação e ética. In: VITÓRIO J.; BUROCCHI, A. (Orgs.). *Religião e espaço público: cenários contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2015a, p. 178-191.

ARAGÃO, G. Religiões e espaço público. In: ROSSI, L.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). *Religião, Direitos Humanos e Laicidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015b, p. 71-83.

ARAÚJO, J. Teologia Pública e Estudos da Religião. *Reflexus*, v. 6, n. 8, p. 189-202, jan./jul., 2012.

ARNOULD, J. Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs. *Cadernos Teologia Pública*, Ano III, n. 22, 2006. 23p.

AUTOR NÃO IDENTIFICADO. Queria uma Igreja semelhante à Igreja anterior ao Concílio Vaticano II. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 100-102, 2006.

BAKKER, N. O “Mensalão/Petrolão” e a Teologia Pública no Brasil. *REB*, Petrópolis, v. 76, n. 304, p. 820-843, out./dez., 2016.

BARRETO Jr., R. Além da contextualização: evangelho, cultura e ascensão do cristianismo latino-americano. In: BARRETO Jr., R.; CAVALCANTE, R.; ROSA, W. (Orgs.). *Cristianismo Mundial como religião pública*. Vitória: UNIDA, 2016, p. 275-301.

BARRETO Jr., R. The Church and Society Movement and the Roots of Public Theology in Brazilian Protestantism. *International Journal of Public Theology*, v. 6, n. 1, p. 70-98, 2012.

BARRO, J. O relacionamento da igreja com a cidade: perspectivas metodológicas e missiológicas. In: CASTRO, C.; CUNHA, M.; LOPES, N. Pastoral urbana: presença pública da Igreja em áreas urbanas. São Bernardo do Campo: EDITEO/Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 157-173.

BARTZ, A. Limites para uma agenda pública das igrejas na alta modernidade. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 p. 137-157.

BEAUCHAMP, P. *A lei de Deus: de uma montanha a outra*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

BEDFORD-STROHM, H. Teologia Pública e Responsabilidade Política. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 54, n. 1, p. 84-98, jan./jun., 2014.

BEOZZO, J. Mater et Magistra – 50 anos. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 54, 2011. 28p.

BEOZZO, J. O êxito das teologias da libertação e as teologias americanas contemporâneas. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XII, n. 93, 2015. 75p.

BEOZZO, J.; SUSIN, L.; TEIXEIRA, F. A opinião de alguns teólogos brasileiros sobre o encontro de Bento XVI com Hans Küng. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 109-110, 2006.

BICHELS, A. Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VI, n. 48, 2009. 42p.

BIGAUETTE, F.; NAVA, A.; DREHER, C. O grito de Jesus na cruz e o silêncio de Deus. Reflexões teológicas a partir de Marcos 15,33-39. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XI, n. 89, 2014. 35p.

BINGEMER, M. É necessário desbloquear a experiência de Deus. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 37-41, 2006.

BINGEMER, M. Teologia e espiritualidade. Uma leitura teológico-espiritual a partir da realidade do movimento ecológico e feminista. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 1, n. 2, 2004. 30p.

BINGEMER, M. Theology as intellectual vocation: some thoughts on the Theological vision of Simone Weil. *International Journal of Public Theology*, v. 6, n. 1, p. 37-55, 2012.

BINS, R. Eclesialidade, Novas Comunidades e Concílio Vaticano II. As Novas Comunidades como uma forma de autorrealização da Igreja. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XIII, n. 106, 2016. 32p.

BOCK, C. Deslocamentos epistemológicos na teologia da libertação nos anos 1990. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 13-56.

BOEHLER, G. A janela e a luz: a propósito da Teologia Pública e Gênero. In: SINNER, R.; PANOTTO, N. (Orgs.). *Teologia pública: um debate a partir da América Latina*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2016, p. 57-65.

BOEHLER, G. O público da teologia e a erótica do público: um exemplo desde a teologia de Marcella Althaus-Reid. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 139-159.

BOFF, C. “As forças vivas da Igreja sentem a necessidade de um oxigênio participativo”. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 57-61, 2006.

BUTELLI, F. Culto cristão e sociedade: procura por uma análise teológico-sociológica. In: BOBSIN, O.; LINK, R.; PAZ, N.; REBLIN, I. (Orgs.). *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: Oikos/Faculdades EST, 2012a, p. 155-171.

BUTELLI, F. De ocupações a teologias: desafios públicos à Teologia. *Encontros Teológicos*, v. 29, n. 3, p. 105-122, 2014a.

BUTELLI, F. *E a luta continua*: propostas para uma teologia pública libertadora para o desenvolvimento construída em diálogo com a reflexão teológica sul-africana. SINNER, R. (Orientador). Tese (doutorado). São Leopoldo: EST/PPG, 2013.

BUTELLI, F. Rumo a uma teologia decolonial: uma análise comparativa sobre teologia e espaço público entre Brasil e África do Sul. In: BUTELLI, F.; LE BRUYNS, C.; SINNER, R. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014b, p. 151-177.

BUTELLI, F. Teologia e desenvolvimento: pensando em caminhos para a teologia pública no Brasil. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012b, p. 41-67.

BUTELLI, F. Teologia e desenvolvimento: um possível viés para a teologia pública. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*, São Leopoldo, EST, v. 1, p. 810-822, 2012c.

CALDAS, C. A teologia pública de João Calvino. Uma visão panorâmica baseada no contexto brasileiro. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, v. 7, n. 2, p. 5-22, 2009a.

CALDAS, C. Confiança e convivência como temas para teologia e estudos de religião. Resenha de: von SINNER, Rudolf. Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo: Sinodal, 2007, 152p. *Estudos de Religião*, v. 23, n. 36, p. 217-220, jan./jun., 2009b.

CALDAS, C. Desafios da teologia pública para a reflexão teológica na América Latina. *Revista de Cultura Teológica*, v. 24, n. 88, p. 328-353, jul./dez., 2016a.

CALDAS, C. Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, v. 66, n. 182, p. 289-312, jul./dez., 2016b.

CALDAS, C. *Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil*: o conceito bonhoefferiano de 'estar aí para os outros' como pressuposto teórico para a construção de uma teologia pública no Brasil. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016c.

CALDAS, C. Religião e política em Dietrich Bonhoeffer. *Inter-Legere*, Natal, n. 17, p. 17-40, ago./dez., 2015.

CALDAS, C. Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 1, n. 8, 2004. 11p.

CAMPOS, R. Teologia e consumismo: uma reflexão na epístola de Tiago. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*. São Leopoldo, v. 2, p. 1040-1055, 2014.

CARDITA, A. Lugar e função da teologia numa “ecologia dos saberes”. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 213-230.

CARDITA, A. Reconfigurando a teologia em vista do bem comum. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 123, p. 275-293, mai./ago., 2012.

CARRARA, P. *Itinerarium Mentis in Deum per Nihilum*: o niilismo como desafio ao cristianismo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 53-68, jan./abr., 2012.

CARVALHAES, C. Teologia pública e pós-colonialismo. In: SINNER, R.; PANOTTO, N. (Orgs.). *Teología pública: un debate a partir da América Latina*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2016, p. 27-35.

CARVALHAES, C. Worship, Liturgy and Public Witness. In: KIM, S.; DAY, K. (Orgs.). *A Companion to Public Theology*. Leiden/Boston: Brill, 2017, p. 466-485.

CARVALHO, O. Religiões no Espaço Público: reflexões a partir da Teologia Pública. *Correlatio*, v. 13, n. 25, p. 105-116, junho, 2014.

CARVALHO, O. Resenha de: SILVA, Natanael Gabriel; GONÇALVES, Alonso. Pastoreio e compaixão: uma contribuição à pastoral urbana a partir da teologia pública. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, 120p. *Ciberteologia – Revista de Teologia e Cultura*, v. 10, n. 45, p. 76-77, jan./mar., 2014.

CASALDÁLIGA, P. O próximo pontificado será um tempo de transição significativo. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 103-105, 2006.

CASTRO, C. “Dias melhores virão” – tempos do refrigério e tempos da restauração. In: CASTRO, C.; CUNHA, M.; LOPES, N. Pastoral urbana: presença pública da Igreja em áreas urbanas. São Bernardo do Campo: EDITEO/Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 33-45.

CASTRO, C. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja. Fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Paulo/São Bernardo do Campo: Edições Loyola/Universidade Metodista de São Paulo, 2000.

CAVALCANTE, R. *A Cidade e o Gueto: Introdução a uma Teologia Pública Protestante e o Desafio do Neofundamentalismo Evangélico no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

CAVALCANTE, R. Ensaio de teologia, doutrina e diálogo ecumênico: perspectivas cristãs protestantes da América Latina. In: BARRETO Jr., R.; CAVALCANTE, R.; ROSA, W. (Orgs.). *Cristianismo Mundial como religião pública*. Vitória: UNIDA, 2016, p. 83-98.

CAVALCANTE, R. O neofundamentalismo no Brasil e as bases para uma teologia pública protestante. In: ZWETSCH, R.; CALVALCANTE, R.; SINNER, R (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011a, p. 109-143.

CAVALCANTE, R. Teologia para o Brasil hoje: *ensaio* sobre as bases para a construção de um *ethos* solidário de relação entre campos eclesial e acadêmico a partir da espiritualidade cristã. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011b, p. 248-263.

CAZAROTTO, J. Eixos do Parecer 51/2010: modos de usar. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 94-99.

CECHIN, A. Marcos e perspectivas de uma catequese latino-americana. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VI, n. 47, 2009.

CHAMORRO, G. Religiones y culturas indígenas: a propósito de uma teología pública intercultural. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 p. 11-35.

CHAVES, I. Teologia Pública. In: CHAVES, I. *Espiritualidade e Subjetividade: a provocação de Michel Foucault e a Teologia em tempos pós-modernos*. BINGEMER, M. (Orientadora). Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Teologia, 2014, p. 190-195.

CHIMHANDA, F. A resposta da Igreja Católica Romana ao HIV e à Aids no Zimbábue: uma abordagem teológica. In: BUTELLI, F.; LE BRUYNS, C.; SINNER, R. *Teologia pública no*

Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014, p. 287-315.

CLOETE, A. Desemprego, um desafio à dignidade humana: com referência especial aos jovens da África do Sul. In: BUTELLI, F.; LE BRUYNS, C.; SINNER, R. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014, p. 179-199.

CODINA, V. Há 50 anos houve um concílio... significado do Vaticano II. *Cadernos Teologia Pública*, Ano X, n. 81, 2013. 43p.

CODINA, V. Prioridade teológico-pastoral da pneumatologia hoje: “O Espírito precede a vinda de Cristo” (São Basílio). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 69-86, jan./abr., 2012.

COMBLIN, J. Conferência episcopal de Medellín: 40 anos depois. *Cadernos Teologia Pública*, Ano V, n. 36, 2008. 31p.

CORREDOR, D. Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 2, n. 15, 2005. 22p.

COSTA NETO, C. *A Teologia Pública a partir do conceito de esfera pública de Charles Taylor: diálogos*. RODRIGUES, E. (Orientadora). Dissertação (mestrado). Juiz de Fora: Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2016.

COSTA NETO, C. Esfera Pública em Charles Taylor. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*, São Leopoldo, v. 2, p. 641-653, 2014.

COSTA, M. *A frente parlamentar evangélica e apoio à vida (FPE): desafios para a teologia pública*. SINNER, R. (Orientador). São Leopoldo: EST/PPG, 2015.

COYNE, G. As implicações da evolução científica para a semântica da fé cristã. *Cadernos Teologia Pública*, Ano X, n. 78, 2013. 34p.

CRUZ, E. De “Fé e Razão” a “Teologia e Ciência/Tecnologia”: aporias de um diálogo e o recuperar da doutrina da criação. *Ciberteologia*, Revista de Teologia & Cultura, v. 5, n. 23, p. 1-18, 2009.

CUNHA, C. O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da teologia pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar. MORI, G. (Orientador). Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, 2015.

CUNHA, C. *Paul Tillich e a Teologia Pública no Brasil: o contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da teologia pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar*. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016a.

CUNHA, C. Teologia de fronteira: aportes do método da correlação de Paul Tillich. *Correlatio*, v. 15, n.2, p. 27-51, dez., 2016b.

CUNHA, C. Teologia Pública e o conceito de “fronteira” no pensamento de Paul Tillich. *Atualidade Teológica*, v. 16, n. 40, p. 109-119, jan./abr., 2012.

CUNHA, C. Teologia, direitos humanos e pensamento decolonial. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 697-718, jul./set., 2017.

CUNHA, M. Aproximações entre comunicação, ecumenismo e Teologia Pública: um desafio pastoral. In: SINNER, R.; PANOTTO, N. (Orgs.). *Teología pública: un debate a partir da América Latina*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2016a, p. 101-107.

CUNHA, M. Limites e possibilidades do movimento ecumênico no tempo presente: um olhar latino-americano. In: BARRETO Jr., R.; CAVALCANTE, R.; ROSA, W. (Orgs.). *Cristianismo Mundial como religião pública*. Vitória: UNIDA, 2016b, p. 117-135.

CUNHA, M. Um olhar sobre a presença pública das igrejas evangélicas no Brasil: análise crítica e possibilidades futuras. In: CASTRO, C.; CUNHA, M.; LOPES, N. *Pastoral urbana: presença pública da Igreja em áreas urbanas*. São Bernardo do Campo: EDITEO/Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 99-123.

DALFERTH, S. A graça de Deus e o *ethos* da graça. Experimento: o conceito da graça na teologia de L. Boff e a releitura de textos de Lutero. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 48, n. 2, p. 120-155, 2008.

DALLA ROSA, L. Alteridade e juventudes em tempos da sociedade de consumo: uma interpelação teológica. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 161-185.

DALLA ROSA, L. *Economia para a vida: a rebelião dos limites e o itinerário teológico para uma economia solidária*. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

DAVEY, A. Eclésia e profecia para uma cidade aberta: reposicionando a missão da Igreja no setor público. In: CASTRO, C.; CUNHA, M.; LOPES, N. *Pastoral urbana: presença pública da Igreja em áreas urbanas*. São Bernardo do Campo: EDITEO/Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 81-98.

DAVIES, G. O drama da pregação. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 227-230.

DEIFELT, W. A teologia feminista e o Deus de muitos nomes. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 111-113, 2006.

DEIFELT, W. Advocacy, Political Participation, and Citizenship: Lutheran Contributions to Public Theology. *Dialog: A Journal of Theology*, v. 49, n. 2, p. 108-114, Summer, 2010.

DEIFELT, W. Cidadania heterotópica. In: SINNER, R.; PANOTTO, N. (Orgs.). *Teología pública: un debate a partir da América Latina*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2016, p. 47-54.

- DeYOUNG, K. Um lugar para a verdade. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 132-135.
- DICKINSON, C. Ser e agir, o Reino e a glória: a oikonomia trinitária e a bipolaridade da máquina governamental. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, v. 14, n. 122, 2017. 28p.
- DREHER, L. Diálogos e reflexões: teologia e ciência da religião no Brasil. Entrevista com Luís Henrique Dreher. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 26, p. 156-166, set., dez., 2011.
- DREHER, M. A teologia e a origem da universidade. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 1, n. 3, 2004. 32p.
- DREHER, M. Fundamentalismo mata. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 209-249.
- DÜRNBERGER, M. Novas mídias: o teólogo como DJ. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 297-332.
- EDWARDS, D. Eucaristia e Ecologia. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VII, n. 52, 2010. 28p.
- EUVÉ, F. Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 64, 2011. 34p.
- FAGGIOLI, M. “Gaudium et Spes” 50 anos depois: seu sentido para uma Igreja aprendente. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XII, n. 95, 2015. 27p.
- FAUS, J. A Igreja vestida somente de Evangelho e sandálias. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 62-65, 2006.
- FERRARO, B. Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha. *Cadernos Teologia Pública*, Ano V, n. 40, 2008. 25p.
- FERREIRA, A.; PEREIRA, L. A morada da moral no pensamento de Frei Bernardino Leers: a pessoa. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 101-124, jan./abr., 2012.
- FERREIRA, M.; VANDERLEI, G.; BELLINATI, G. A formação histórica e o engajamento político da Irmandade Muçulmana Síria sob a perspectiva da teologia pública. *Brazilian Journal of International Relations*, Marília, v. 5, n. 2, p. 317-341, mai./ago., 2016.
- FIGUEIRA, E. Religião e educação, um diálogo emergente: do teórico ao prático para constituição de uma área de conhecimento. *Revista Pistis e Praxis*, Curitiba, v. 6, n. 2, p. 437-472, mai./ago., 2014.
- FIGUEIRA, E.; PINTO, P. A teologia em Portugal. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 193-210.

FLUCK, M. Laicidade em diálogo com religião e direitos humanos. In: ROSSI, L.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). *Religião, Direitos Humanos e Laicidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 85-95.

FOLLMANN, J. Produção do conhecimento e processos religiosos de identidade: apontamentos transdisciplinares para refletir sobre a Academia e o Ensino Religioso. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, Juiz de Fora*, v. 17, n. 1, p. 205-229, 2014.

FONSECA, R. “Deus está do nosso lado”: Excepcionalismo e Religião nos EUA. *Contexto Internacional*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 149-185, jan./jun., 2007.

FORMOSO, A. Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IV, n. 29, 2007. 20p.

FORTE, B. Teologia e pós-modernidade. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 9-11, 2006.

FREIRE, G.; VITÓRIO, J. Teologia e Sociedade: o percurso da SOTER. In: VITÓRIO J.; BUROCCHI, A. (Orgs.). *Religião e espaço público: cenários contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 206-222.

FRENCHAK, D. Ministério urbano no século XXI. In: CASTRO, C.; CUNHA, M.; LOPES, N. Pastoral urbana: presença pública da Igreja em áreas urbanas. São Bernardo do Campo: EDITEO/Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 143-155.

FRIGERIO, T. Viver as bem-aventuranças numa Igreja em saída. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, v. 14, n. 121, 2017. 44p.

FUMARCO, G. *Laudato Si'*, o pensamento de Morin e a complexidade da realidade. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XIII, n. 114, 2016. 28p.

GALLI FILHO, V. Diaconia, princípios na vida cristã pessoal e pública. Dissertação (mestrado). GAEDE NETO, R. (Orientador). São Leopoldo: EST/PPG, 2016.

GANZEVOORT, R. Encruzilhadas do caminho no rastro do sagrado: a Teologia Prática como hermenêutica da religião vivenciada. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 49, n. 2, p. 317-343, jul./dez., 2009.

GARCÍA, S. Teologia e Bioética. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 2, n. 14, 2005. 21p.

GARROS, T. A teologia natural de Alister McGrath como discurso na arena pública. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*, São Leopoldo: EST, v. 3, p. 429-436, 2016.

GASDA, E. A laicidade ameaçada: política, religião e teologia. In: ROSSI, L.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). *Religião, Direitos Humanos e Laicidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 39-57.

GIANI, M. Narrar a ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VI, n. 45, 2009. 56p.

GIBELLINI, R. A relação entre a teologia cristã e o pluralismo cultural. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 88-89, 2006a.

GIBELLINI, R. Uma teologia que ajuda a entender o envolvimento de Deus na história do mundo. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 15-17, 2006b.

GIBSON, D. Sobre a morte. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 171-174.

GIOVANETTI, J. A religião como força organizadora da subjetividade na contemporaneidade. In: VITÓRIO J.; BUROCCHI, A. (Orgs.). *Religião e espaço público: cenários contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 93-108.

GIRAUD, G.; ORLIANGE, P. *Laudato Si'* e os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável: uma convergência? *Cadernos Teologia Pública*, Ano XIII, n. 117, 2016. 28p.

GIRAUDO, C. "Ite, missa est!" A Eucaristia como compromisso para a missão. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VII, n. 50, 2010. 28p.

GMAINER-PRANZL, F. O estranho: um problema social como reivindicação à teologia. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 171-207.

GOMES, P. Teologia e comunicação: reflexões sobre o tema. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 2, n. 12, 2005. 34p.

GONÇALVES, A. *Jürgen Moltmann e a Teologia Pública no Brasil: esperança no reino de Deus como contribuição teológica no espaço público*. São Paulo: Garimpo Editorial, 2017.

GONÇALVES, A. O público da Teologia Pública: a contribuição de Paul Tillich. *Correlatio*, v. 15, n. 2, p. 247-251, dez., 2016.

GONÇALVES, A. Pastoral Pública: a possibilidade de uma práxis a partir da Teologia Pública. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 27, n. 1, p. 25-35, jan./abr., 2012a.

GONÇALVES, A. Teologia Pública: entre a construção e a possibilidade prática de um discurso. *Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura*, v. 8, n. 38, p. 63-76, 2012b.

GONÇALVES, A. Uma linguagem pública para a teologia. *Correlatio*, v. 14, n. 27, p. 43-51, jun., 2015.

GONÇALVES, P. Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann. *Cadernos Teologia Pública*, Ano III, n. 23, 2006. 56p.

GONÇALVES, P. Por uma nova razão teológica. A teologia na pós-modernidade. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 2, n. 17, 2005. 42p.

GONÇALVES, P. Religião e espaço público: da luta à convivência. In: ROSSI, L.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). *Religião, Direitos Humanos e Laicidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 111-122.

GRILLO, A. Igreja introvertida. Dossiê sobre o *Motu Proprio* “*Summorum Pontificum*”. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 56, 2011. 61p.

GRILLO, A. O vínculo conjugal na sociedade aberta. Repensamentos à luz de *Dignitatis Humanae* e *Amoris Laetitia*. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XIII, n. 111, 2016. 48p.

GRUBER, J. Teologia como migração: os deslocamentos do discurso sobre Deus. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 141-170.

GRUCHY, J. Public Theology as Christian Witness: exploring the genre. *International Journal of Public Theology*, v. 1, p. 26-41, 2007.

GRUCHY, S. Of agency, assets and appreciation: seeking some commonalities between theology and development. *Journal of Theology for Southern Africa*, v. 117, p. 20-39, nov., 2003.

HAIGHT, R. O seguimento de Cristo numa era científica. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IX, n. 74, 2012. 26p.

HALBMAYR, A. A erosão das estruturas eclesiais e suas consequências para o futuro da fé. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 449-473.

HAMMES, E. Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner. *Cadernos Teologia Pública*, v. 1, n. 5, 2004. 35p.

HAMMES, E. Educação e ciência na Universidade Católica: a perspectiva do diálogo entre teologia e ciências naturais. *Reflexão*, Campinas, v. 40, n. 2, p. 155-166, jul./dez., 2015.

HARRIS-SMITH, Y. Uma nova fronteira: a comunicação intercultural e a necessidade de uma epistemologia migratória. In: BARRETO Jr., R.; CAVALCANTE, R.; ROSA, W. (Orgs.). *Cristianismo Mundial como religião pública*. Vitória: UNIDA, 2016, p. 385-394.

HIESTAND, G. Seis passos práticos para ser um pastor-teólogo. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 51-54.

HIGUET, E. Resenha. ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology – Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London/New York: Routledge, 2000. *Correlatio*, n. 3, p. 176-182, abr., 2003.

HOFF, G. O quadril de Jacó ou a luxação a/teísta: revisão de uma epistemoteologia dos deslocamentos nos termos da teologia fundamental. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 345-362.

HOOD, J. O pastor-teólogo como apologista no púlpito. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 230-233.

HÜNEMEIER, A. Teologia Pública no Brasil. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*. São Leopoldo: EST, v. 1, p. 1521-1538, 2012.

HUNT, M. Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IX, n. 66, 2012. 25p.

JACOBSEN, E. A teologia a partir do mundo da vida: o deslocamento, sua trajetória e perspectivas para o futuro da teologia. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015a, p. 363-404.

JACOBSEN, E. A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública. Dissertação (mestrado). SINNER, R. (Orientador). São Leopoldo: EST/PPG, 2011a.

JACOBSEN, E. Educar para a esfera pública: inferências político-pedagógicas para a dialogicidade da teologia. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 20, n. 3, p. 71-79, set./dez., 2009.

JACOBSEN, E. Entre o universal e o meu quintal: o conceito de deslocamento e sua aplicação à teologia. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015b, p. 67-75.

JACOBSEN, E. Esfera pública deliberativa: a recepção da teoria habermasiana no Brasil e sua significância para uma teologia pública. In: BUTELLI, F.; LE BRUYNS, C.; SINNER, R. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014, p. 118-149.

JACOBSEN, E. Modelos de teologia pública. In: ZWETSCH, R.; CALVALCANTE, R.; SINNER, R (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011b, p. 53-70.

JACOBSEN, E. Models of Public Theology. *International Journal of Public Theology*, v. 6, n. 1, p. 7-22, 2012.

JACOBSEN, E. O aborto publicizado: rumo a uma teologia pública da libertação. In: SCHAPER, V.; OLIVEIRA, K.; REBLIN, I. (Orgs.). *A teologia contemporânea na América Latina e no Caribe*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2008. p. 284-296.

JACOBSEN, E. Teologia e teoria política: aproximações críticas entre correntes da teologia contemporânea e o pensamento político de Jürgen Habermas. SINNER, R. (Orientador). Tese (doutorado). São Leopoldo: EST/PPG, 2015c.

JAMES, G. *Carismacidade: a prevalência da Igreja Pentecostal/carismática na cidade*. In: CASTRO, C.; CUNHA, M.; LOPES, N. *Pastoral urbana: presença pública da Igreja em áreas*

urbanas. São Bernardo do Campo: EDITEO/Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 125-141.

JOHNSON, E. O Deus vivo em perspectiva cósmica. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VII, n. 51, 2010. 26p.

JOHNSON, E. O Deus vivo nas vozes das mulheres. *Cadernos Teologia Pública*, Ano V, n. 34, 2008. 22p.

JOHNSON, E. Perdendo e encontrando a criação na tradição cristã. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 57, 2011. 29p.

JOSAPHAT, C. Apresentação. In: CASTRO, C. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja. Fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Paulo/São Bernardo do Campo: Edições Loyola/Universidade Metodista de São Paulo, 2000, p. 11-14.

JUNGES, J. As interfaces da teologia com a bioética. *Perspectiva Teológica*, n. 37, p. 105-122, 2005.

JUNGES, J. *Evento Cristo e ação humana: temas fundamentais de ética teológica*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2001.

JUNGES, J. O que a teologia pública traz de novo. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 5-8, 2006a.

JUNGES, J. Teologia eclesiástica e teologia pública. In: JUNGES, J. *Bioética: hermenêutica e casuística*. São Paulo: Edições Loyola, 2006b, p. 54-55.

JUNGES, J. Teologia eclesiástica e teologia pública. In: CLOTET, J.; GOLDIM, J. (Orgs.). *Seleção de sexo e bioética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004a, p. 33-35.

JUNGES, J. Transformações recentes e perspectivas de futuro para a ética teológica. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 1, n. 7, 2004b. 28p.

KASPER, W. *A Igreja Católica: essência, realidade, missão*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2012.

KERBER, G. Cuidado da Criação e Justiça Ecológica-Climática. Uma perspectiva teológica e ecumênica. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XIII, n. 109, 2016. 24p.

KLEIN, R. Os desafios do Ensino Religioso na escola pública. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 p. 93-108.

KLOPPENBURG, B. No quarentenário da *Lumen Gentium*. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 1, n. 4, 2004. 19p.

KONINGS, J. A possibilidade da fé e da teologia, hoje. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 42-46, 2006.

KONINGS, J. Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 1, n. 1, 2004. 11p.

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

KOOPMAN, N. Cidadania na África do Sul hoje. Algumas percepções a partir da eclesiologia cristã? In: BUTELLI, F.; LE BRUYNS, C.; SINNER, R. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014, p. 75-91.

KOOPMAN, N. Igrejas e os discursos públicos na África do Sul democrática. In: ZWETSCH, R.; CALVALCANTE, R.; SINNER, R (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 73-84.

KOTSKO, A. A revelação da “morte de Deus” e a teologia materialista de Slavoj Zizek. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XII, n. 92, 2015. 35p.

KOTSKO, A. Política e perversão: Paulo segundo Zizek. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XI, n. 88, 2014. 39p.

KREINECKER, C. Do mundo para a religião e novamente de volta: uma leitura diferente da secularidade. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 475-507.

KÜNG, H. A origem da vida. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VI, n. 44, 2009. 23p.

KÜNG, H. Religiões mundiais e ethos mundial. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IV, n. 33, 2007. 17p.

KUSCHEL, K.-J. Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo. *Cadernos Teologia Pública*, Ano III, n. 21, 2006. 21p.

KUSCHEL, K.-J. Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IV, n. 28, 2007. 28p.

KUSCHEL, K.-J. Narrar Deus. Meu caminho como teólogo com a literatura. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 61, 2011. 27p.

KUSCHEL, K.-J. Os relatos do natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49). Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VI, n. 49, 2009. 30p.

KUZMA, C. A teologia no universo científico e sua especificidade epistemológica. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 231-247.

KUZMA, C. O teólogo Jürgen Moltmann e o seu caminhar teológico realizado na esperança: acenos teo-biográficos. *Atualidade Teológica*, v. 17, n. 43, p. 15-38, jan./abr., 2013.

KUZMA, C. Prefácio. In: GONÇALVES, A. *Jürgen Moltmann e a Teologia Pública no Brasil: esperança no reino de Deus como contribuição teológica no espaço público*. São Paulo: Garimpo Editorial, 2017, p. 11-13.

KYNES, B. Pregando a doutrina do evangelho como verdade, bondade e beleza. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 174-176.

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.; LE BRUYNS, C.; SINNER, R. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014, p. 47-73.

LE BRUYNS, C. Responsabilidade libertadora para a transformação moral? In: ZWETSCH, R.; CALVALCANTE, R.; SINNER, R (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 85-105.

LEAL, J. Resenha. CALDAS, Carlos. Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016. 221 p. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 46, p. 674-679, abr./jun., 2017.

LIBÂNIO, J. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 2, n. 16, 2005a. 24p.

LIBÂNIO, J. Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla. *Cadernos Teologia Pública*, Ano V, n. 37, 2008. 24p.

LIBÂNIO, J. O lugar da teologia na sociedade e na universidade do século XXI. In: NEUTZLING, I. (Org.). *A teologia na universidade contemporânea*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2005b, p. 13-45.

LIMA, D. (Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IX, n. 69, 2012. 27p.

LIMA, R. *A presença das religiões na EMARC de Valença*. SINNER, R. (Orientador). WACHS, M. (Coorientador). Dissertação (mestrado). São Leopoldo: EST/PPG, 2009.

LINK, R.; ZWETSCH, R. Sentando na rede indígena para ouvir melhor: desafios da questão indígena para a teologia. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 p. 37-71.

LOPES JÚNIOR, O. Teologia e Ciências Sociais. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 2, n. 13, 2005. 24p.

LOPES, N. Formação teológica na modalidade da Educação a Distância. *Revista Caminhando*, v. 14, n. 2, p. 67-79 jul./dez., 2009.

LOPES, T. Aproximações atuais sobre a compreensão de teologia pública. *Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. 1-23, jan./jun., 2013a.

LOPES, T. Perspectivas hermenêuticas de uma teologia pública a partir dos clássicos religiosos cristãos: uma leitura da obra *A imaginação analógica* de David Tracy. MORI, G. (Orientador). Dissertação (mestrado). Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, 2013b.

LOPES, T. Reavaliação da concepção de Deus a partir da hermenêutica pública de Jürgen Moltmann. *Davar Polissêmica*, v. 2, n. 1, p. 1-21, 2011.

LORSCHIEDER, A. Os desafios da Igreja no século XXI. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 95-99, 2006.

LUCCHESI, M. O livro de Deus na obra de Dante. Uma releitura na Baixa Modernidade. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 65, 2011. 16p.

MACHADO, R. O desencantamento da experiência religiosa em *House*: “creia no que quiser, mas não seja idiota”. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XI, n. 84, 2014. 51p.

MADEIRA J.; MASSIMI, M. Excessus de Deus, Verbum e a Sombra: modos de conhecimento nos sermões de Antônio Vieira. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 87-100, jan./abr., 2012.

MAJEWSKI, R. Teologia pentecostal e espaço público. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 203-228.

MALDAMÉ, J.-M. Ciência e Espiritualidade. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VI, n. 46, 2009. 30p.

MANZATTO, A. O Vaticano II e a inserção de categorias históricas na teologia. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XIII, n. 107, 2016. 24p.

MARCHIONNI, A. A teologia nas universidades da Itália. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 163-171.

MARGUERAT, D. São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 55, 2011. 31p.

MARIZ, C. Os novos fluxos missionários e a globalização. In: VITÓRIO J.; BUROCCHI, A. (Orgs.). *Religião e espaço público: cenários contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 146-177.

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

MENDES, V. Posição pós-metafísica e inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica. *Cadernos Teologia Pública*, Ano V, n. 35, 2008. 43p.

MÍGUEZ, N. Teología Pública e Imperio. In: SINNER, R.; PANOTTO, N. (Orgs.). Teología pública: un debate a partir da América Latina. São Leopoldo: Faculdades EST, 2016, p. 37-45.

MILBANK, J. O conflito das faculdades: a teologia e a economia das ciências. NEUTZLING, I. (Org.). *A teologia na universidade contemporânea*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2005, p. 99-116.

MILBANK, J. Teologia e teoria social. Para além da razão pós-moderna. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 12-14, 2006.

MILLER-McLEMORE, B. Teologia Pastoral como Teologia Pública. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 52, n. 1, p. 75-98, jan./jun., 2012.

MIRANDA, M. Rumo a uma nova configuração eclesial. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IX, n. 71, 2012. 34p.

MOLTMANN, J. A paixão de Cristo: por uma sociedade sem vítimas. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 78-82, 2006.

MOLTMANN, J. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004.

MONTERO, P. Religião e esfera pública: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. In: ZWETSCH, R.; CALVALCANTE, R.; SINNER, R (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 145-157.

MOODY, J. Sete maneiras de elaborar teologia como pastor. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 54-57.

MOONEY, E. A sensibilidade religiosa de Thoreau. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, v. 14, n. 123, 2017. 28p.

MOREIRA, A. Religião politizada contra violência institucionalizada: Teologia da Libertação no imaginário religioso mundial. *Horizonte*, v. 12, n. 33, p. 12-42, jan./mar., 2014.

MOREIRA, A. Religião, globalização e espaço público. In: VITÓRIO J.; BUROCCHI, A. (Orgs.). *Religião e espaço público: cenários contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 127-145.

MORI, G. A teologia em situação de pós-modernidade. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 2, n. 11, 2005. 35p.

MORI, G. Literatura como lugar da teologia. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 54-56, 2006

MORI, G. Pensar o humano em diálogo crítico com a Constituição *Gaudium et Spes*. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XII, n. 99, 2015. 31p.

MORI, G. Prefácio. In: CALDAS, C. *Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil: o conceito bonhoefferiano de 'estar aí para os outros' como pressuposto teórico para a construção de uma teologia pública no Brasil*. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016a, p. 9-11.

MORI, G. Prefácio. In: CUNHA, C. *Paul Tillich e a Teologia Pública no Brasil: o contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da teologia pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar*. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016b, p. 11-13.

MÜLLER, R. Pluralismo, ecumenismo e comunicação intercultural: experiências sul-africanas. In: BARRETO Jr., R.; CAVALCANTE, R.; ROSA, W. (Orgs.). *Cristianismo Mundial como religião pública*. Vitória: UNIDA, 2016, p. 153-170.

MURAD, A. O Vaticano II e a Escatologia Cristã. Ensaio a partir de leitura teológico-pastoral da *Gaudium et Spes*. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XII, n. 100, 2015. 27p.

MUSSKOPF, A. À meia luz: a emergência de uma teologia gay. Seus dilemas e possibilidades. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 114-133, 2006.

MUSSKOPF, A. Para sair dos armários: HIV e Aids e teologia no Brasil. In: BUTELLI, F.; LE BRUYNS, C.; SINNER, R. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014, p. 317-342.

NALESSO, D. *Cidadania e Solidariedade: uma análise do discurso de membros da Primeira Igreja Presbiteriana de Vitória a partir de seu trabalho social*. RIETH, R. (Orientador). Dissertação (mestrado). São Leopoldo: EST/PPG, 2010.

NAVA, A. Silêncio do deserto, silêncio de Deus. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IX, n. 67, 2012. 23p.

NEL, R. Remixando a interculturalidade, o ativismo dos jovens e o império: uma perspectiva missiológica pós-colonial. In: BUTELLI, F.; LE BRUYNS, C.; SINNER, R. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014, p. 227- 248.

NEUENFELDT, E. Marcos metodológicos e epistemológicos nos caminhos da teologia feminista e da justiça de gênero. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 333-344.

NEUTZLING, I. Apresentação. In: NEUTZLING, I. (Org.). *A teologia na universidade contemporânea*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2005, p. 9-12. [teologia na universidade]

NEUTZLING, I. Ciência e teologia na universidade do século XXI. In: ZWETSCH, R.; CALVALCANTE, R.; SINNER, R (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 159-182.

O'MALLEY, J. A espiritualidade humanística do Vaticano II. Uma redefinição do que um concílio deveria fazer. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XI, n. 90, 2014. 23p.

O'MALLEY, J. Vaticano II: a crise, a resolução, o fator Francisco. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XII, n. 94, 2015. 31p.

OLIVEIRA, F. A Constituição Dogmática *Dei Verbum* e o Concílio Vaticano II. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XII, n. 102, 2015. 32p.

OLIVEIRA, K. Deslocamento como negação de direitos: reflexões sobre teologia, libertação e liberdade no Brasil. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 267-293.

OLIVEIRA, K. Direitos humanos, religião e teologia: desafios e convergências. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 p. 109-134.

OLIVEIRA, M. *Teologia da Libertação: para além da racionalidade teológica moderna: um tratado espiritual*. MORO, U. (Orientador). Tese (Doutorado). Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia/Departamento de Teologia, 2015.

OLIVEIRA, N. Contribuições habermasianas para uma teologia pública da libertação: a reconstrução normativa do mundo na vida pós-secular. *Anais do Congresso da ANPTECRE*, v. 5, ST0913, p. 1-8, 2015.

OLIVEIRA, P.; BAPTISTA, P. Soter: trinta anos. In: VITÓRIO J.; BUROCCHI, A. (Orgs.). *Religião e espaço público: cenários contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 223-237.

OLIVEIRA, W. Ecoteologia: como pensar o diálogo entre teologia e ecologia? In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 107-136.

OPPERMANN, E. *Itinerários da primeira previdência privada do Brasil: de uma iniciativa eclesial (1854) à consolidação de uma entidade aberta de previdência complementar, sem fins lucrativos (1993)*. WACHHOLZ, W. (Orientador). Dissertação (Mestrado). São Leopoldo: EST/PPG, 2013.

OTON, K. *Imagens do sagrado para os dependentes químicos*. GOMES, E. (Orientadora). Dissertação (Mestrado). João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2015.

PACE, E. Religioni e globalizzazione. In: VITÓRIO J.; BUROCCHI, A. (Orgs.). *Religião e espaço público: cenários contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 109-126.

PAIS, J. Culturas urbanas e globalização: do relacional ao transcendental. In: CASTRO, C.; CUNHA, M.; LOPES, N. Pastoral urbana: presença pública da Igreja em áreas urbanas. São Bernardo do Campo: EDITEO/Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 47-65.

PANOTTO, N. Religião e incidência política: esboços de uma Teología Pública para a América Latina. In: SINNER, R.; PANOTTO, N. (Orgs.). *Teología pública: un debate a partir da América Latina*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2016, p. 11-18.

PASSOS, J. A construção do conhecimento legítimo: percursos e desafios para a teologia pública no Brasil. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, p. 57-76, jul./dez., 2011a.

PASSOS, J. Desafios de um empréstimo epistemológico considerações sobre o *Parecer 118/09*. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011b, p. 52-69.

PASSOS, J. Public Theology in Brazil: the political and institutional aspects. *International Journal of Public Theology*, v. 6, p. 23-36, 2012a.

PASSOS, J. Teologia e cidade: panorama histórico e interrogações atuais. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 123, p. 257-274, mai./ago., 2012b.

PASSOS, J. Teologia e profissão: considerações gerais sobre a institucionalização de uma área de conhecimento. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011c, p. 103-121.

PASSOS, J. Teologia na universidade: coisa eclesial ou coisa pública? *REVER*, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 80-93, 2016.

PASSOS, P. A restauração da individualidade pela via do sagrado. In: ROSSI, L.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). *Religião, Direitos Humanos e Laicidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 59-70.

PASTOR, W. Como a teologia da fé salvadora tem afetado minha congregação. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 129-132.

PEREIRA, N. Misericórdia, Amor, Bondade. A Misericórdia que Deus quer. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XII, n. 105, 2015. 24p.

PERETTI, C., SOUZA, W. Bioética e Teologia e suas interconexões com as questões sociais. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 52, n. 1, p. 99-112, jan./jun., 2012.

PÉREZ, R. Discursos y prácticas teológicas em la plaza pública: una mirada desde el campo evangélico peruano. In: SINNER, R.; PANOTTO, N. (Orgs.). *Teología pública: un debate a partir da América Latina*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2016, p. 85-99.

PERISSINOTTO, L. Wittgenstein e a religião. A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 62, 2011. 34p.

PERONDI, I. Contribuições da espiritualidade franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta. *Cadernos Teologia Pública*, Ano V, n. 42, 2008a. 25p.

PERONDI, I. Espiritualidade cristã na pós-modernidade. *Cadernos Teologia Pública*, Ano V, n. 41, 2008b. 21p.

PERONDI, I.; CATENASSI, F. Misericórdia, Compaixão e Amor: O rosto de Deus no Evangelho de Lucas. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XIII, n. 118, 2016. 36p.

PERUZZO, T. *O desenvolvimento do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer: a ética da responsabilidade num mundo tornado adulto*. HAMMES, E. (Orientador). Dissertação (Mestrado). Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2010.

PHAN, P. Diálogo inter-religioso: 50 anos após o Vaticano II. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XI, n. 86, 2014. 25p.

PHAN, P. O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis? *Insights* ou percepções das Igrejas asiáticas. *Cadernos Teologia Pública*, Ano V, n. 38, 2008. 30p.

PHAN, P. O pluralismo religioso e a igreja como mistério. A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa. *Cadernos Teologia Pública*, Ano X, n. 75, 2013. 30p.

PILLAY, M. Igreja, gênero e Aids: o que há de errado com o patriarcado? In: BUTELLI, F.; LE BRUYNS, C.; SINNER, R. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014, p. 273-286.

PLANTINGA Jr., C. Ler para pregar. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 176-179.

QUEIRUGA, A. A teologia a partir da modernidade. NEUTZLING, I. (Org.). *A teologia na universidade contemporânea*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2005, p. 47-83.

QUEIRUGA, A.; SUSIN, L. Teologia, pós-modernidade e universidade. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 24-36, 2006.

QUERO, H. Teologia pública e pluralismo religioso: uma questão pendente na agenda sócio-religiosa da América Latina. In: SINNER, R.; PANOTTO, N. (Orgs.). *Teología pública: un debate a partir da América Latina*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2016, p. 67-76.

RAFFELT, A. Karl Rahner: abertura para os “sinais dos tempos” na teologia, na Igreja e na sociedade. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 83-87, 2006.

RAMLOW, R. *Elementos para uma teologia pública em Herman Bavinck*. SINNER, R. (Orientador). Tese (Doutorado). São Leopoldo: EST/PPG, 2016a.

RAMLOW, R. Graça comum: diálogo e cooperação. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 41, p. 132-150, mai./ago., 2016b.

RAMLOW, R. O mandato cultural na teologia da criação: fé, compromisso e ação. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 33, p. 127-137, jan./abr., 2014.

RAUPP, K. A profissão de teólogo e sua regulamentação legal no Brasil: estado da questão e breve crítica. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 134-145.

REBLIN, I. A religião entre o gueto e a cidade. Resenha de: CAVALCANTE, Ronaldo. A cidade e o gueto: introdução a uma Teologia Pública Protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, 182p. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 142-144, jan./abr., 2011.

REBLIN, I. Teologia, arte e cultura: os caminhos da teologia no cotidiano. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 p. 181-200.

REDYSON, D. Sobre o conceito de religião nas religiões orientais. In: ROSSI, L.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). *Religião, Direitos Humanos e Laicidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 139-152.

REGA, L. Diretrizes curriculares nacionais para os cursos de graduação em Teologia: critérios e um esboço de minuta. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 290-317.

REICHOW, J. *A filosofia reformada de Herman Dooyeweerd e suas condições de recepção no contexto brasileiro*. SINNER, R. (Orientador). Dissertação (Mestrado). São Leopoldo: EST/PPG 2014.

REICHOW, J. Uma apresentação da crítica da autonomia da razão a partir da filosofia cosmonômica de Herman Dooyeweerd. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*, São Leopoldo, EST, v. 1, p. 869-881, 2012.

REIMER, I.; SOUZA, C. Teologia pública e testemunho bíblico. In: SINNER, R.; PANOTTO, N. (Orgs.). *Teología pública: un debate a partir da América Latina*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2016, p. 19-26.

RENDERS, H. “Inimigos do mundo” e “‘amigos’ da humanidade”: reconciliação, inimizade e amizade na teologia wesleyana como elementos para uma teologia pública. *Revista Caminhando*, v. 15, n. 2, p. 94-117, jul./dez., 2010a.

RENDERS, H. As obras de misericórdia e piedade em John Wesley e no metodismo contemporâneo: base para uma teologia pública? *Caminhos*, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 355-369, jul./dez., 2014.

RENDERS, H. Deus, o ser humano e o mundo nas linguagens imagéticas da religião do coração: códigos e projetos. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 373-413, jul./dez., 2009a.

RENDERS, H. Diaconia no horizonte do Reino de Deus: uma apreciação de uma contribuição moltmanniana no ano do centenário do credo social. *Revista Caminhando*, v. 13, n. 22, p. 54-65, jul./dez., 2006a.

RENDERS, H. Graça, Salvação e teologia da sustentabilidade como tema da teologia wesleyana: discussões, acentos e contribuições. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 40, n. 2, p. 213-237, mai./ago., 2010b.

RENDERS, H. Metodismo nascente e espaço urbano: uma relação impactante. In: CASTRO, C.; CUNHA, M.; LOPES, N. Pastoral urbana: presença pública da Igreja em áreas urbanas. São Bernardo do Campo: EDITEO/Universidade Metodista de São Paulo, 2006b, p. 195-212.

RENDERS, H. O uso das expressões duplas *δικαιοσύνη* (*dikaiousune*) e *ὁσιότης* (*hosiotes*) como *δικαιοσύνη* e *εὐσεβεία* (*eusebeia*) no Novo Testamento: base para uma presença pública da Igreja? *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 31, p. 1042-1058, jul./set., 2013.

RENDERS, H. *Andar como Cristo andou*: a salvação social em John Wesley. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2011a.

RENDERS, H. *Raízes, projetos, mentalidades e perspectivas da religião “cordial” do Brasil*: uma viagem em busca da alma brasileira. DIAS, Z. (Supervisor). Relatório (Pós-Doutorado). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2011b.

RENDERS, H. Teologia Pública há 50 anos: a criação do Departamento da Ação Cívica pela Igreja Metodista do Brasil em Brasília. *Revista Caminhando*, v. 17, n. 2, p. 171-179, jul./dez., 2012.

RENDERS, H. Um testemunho de esperança como *suma theologicae* de uma vida. Resenha de: MOLTSMANN, Jürgen. Vida, esperança e justiça: um testamento teológico para a América Latina. Tradução: Haroldo Reimer e Levy da Costa Bastos. São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2008. 101p. *Estudos de Religião*, v. 23, n. 36, jan./jun., 2009b.

RENDERS, H. Vivenciar a com-paixão: a missão na América Latina diante do século 21. Resenha de: ZWETSCH, Roberto E. Missão como com-paixão: para uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo/Quito: Sinodal/CLAI, 2008. *Revista Caminhando*, v. 15, n. 2, p. 228-234, jul./dez., 2010c.

RENDERS, H.; LOPES, N. Manifesto dos ministros batistas do Brasil de 1963: o evangelho social num documento direcionado às Igrejas da Convenção Batista Brasileira. *Revista Caminhando*, v. 15, n. 2, p. 212-221, jul./dez., 2010.

RIBEIRO Jr., J. Deus na terra do dólar: os estudos teológicos nos EUA. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública*: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 172-192.

RIBEIRO JUNIOR, N. Ética, alteridade e transcendência. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IV, n. 32, 2007. 25p.

RIBEIRO, A. Do discurso religioso à religião na literatura. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 53, n. 1, p. 205-217, jan./jun., 2013.

RIBEIRO, A. Moltmann: da ‘aventura das ideias’ à Theologia Publica. *Estudos de Religião*, v. 23, n. 36, p. 258-274, jan./jun., 2009a.

RIBEIRO, A. O papel da Theologia Publica: frente ao sofrimento do inocente, a intervenção médica e a lei brandida contra o drama humano. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 18, p. 105-107, jan./abr., 2009b.

RIBEIRO, A. Prolegômenos: diálogo entre teologia pública e literatura. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 25, p. 73-80, mai./ago., 2011.

RIBEIRO, A. Riobaldo e a linguagem da teologia pública. *Entreletras*, Araguaína, v. 5, n. 1, p. 160-175, jan./jul., 2014.

RIBEIRO, C. Comportamentos normatizados e a noção de profanação na obra de Giorgio Agamben. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, v. 14, n. 125, 2017. 24p.

RICCIARDI, M. *A ecoteologia de Jürgen Moltmann: perspectivas de diálogo*. TEIXEIRA, F. (Orientador). Dissertação (Mestrado). Juiz de Fora: Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2014.

RICUPERO, R. A teologia e a ideia de desenvolvimento nacional. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 49-53, 2006.

RIVERA, D. Laicidade, religião e direitos cidadãos. In: ROSSI, L.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). *Religião, Direitos Humanos e Laicidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 15-37.

RIVERA-PAGÁN, L. Teologia, Ética e Sociedade: Teologias da libertação latino-americanas. In: BARRETO Jr., R.; CAVALCANTE, R.; ROSA, W. (Orgs.). *Cristianismo Mundial como religião pública*. Vitória: UNIDA, 2016, p. 227-248.

ROSA, R. A nova cidadania do cristianismo: da tutela à imersão. Uma hermenêutica antropológico-pastoral. *Estudos de Religião*, v. 21, n. 32, p. 77-95, jan./jun., 2007.

ROSA, W. Por uma fé encarnada: resgatando a contribuição protestante para uma teologia pública e cidadã. *Atualidade Teológica*, v. 15, n. 39, p. 597-610, set./dez., 2011.

ROSA, W. *Por uma fé encarnada: teologia social e política no protestantismo brasileiro*. AMADO, J. (Orientador). Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro/Departamento de Teologia, 2015.

ROSA, W. Teologia Política em Martinho Lutero. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, p. 1210-1229, out./dez., 2016a.

ROSA, W. Teologia Social e Política nos Anabatistas. *Estudos de Religião*, v. 30, n. 2, p. 127-142, mai./ago., 2016b.

ROUTHIER, G. O Concílio Vaticano II e o *aggiornamento* da Igreja. No centro da experiência: a liturgia, uma leitura contextual da Escritura e o diálogo. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XII, n. 98, 2015. 27p.

RUIZ, C. A condição paradoxal do perdão e da misericórdia. Desdobramentos éticos e implicações políticas. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XIII, n. 115, 2016. 28p.

SALDANHA, M. Teatro e teologia pública: possibilidades de vivência teológica e teatral em meio ao povo. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 187-201.

SALLES, W. O estudo teológico da religião: uma aproximação hermenêutica. *Cadernos Teologia Pública*, Ano III, n. 24, 2006. 37p.

SAMRA, J. Uma teologia prática da tecnologia. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 94-97.

SÁNCHEZ, T. Perspectivas y desafíos para establecer una cultura de valores y justicia desde las ideas y las prácticas del cristianismo evangélico. In: OLIVEIRA, D.; FAJARDO, A. *FTL 45 anos e as fronteiras teológicas na contemporaneidade: Consulta Continental 2015*. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016, p. 245-289.

SANDER, H.-J. Localizando os sinais dos tempos – deslocando a teologia e a fé: observações sobre os “deslocamentos” de Carlos G. Bock. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015a, p. 57-65.

SANDER, H.-J. Os sinais dos tempos e o Deus que mora na cidade: sobre a topologia urbana da fé cristã. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015b, p. 123-140.

SANTOS, J. Um olhar teopoético: Teologia e cinema em *O Sacrifício*, de Andrei Tarkovski. *Cadernos Teologia Pública*, Ano III, n. 26, 2006. 56p.

SANTOS, N.; SINNER, R. As faces da loucura e a inclusão social: construção de espaços de cidadania em saúde mental nos municípios do vale do Rio dos Sinos/RS. *Espaço Plural*, v. 11, n. 22, p. 35-44, jan./jun., 2010.

SANTOS, S. *Aportes para uma Teologia Pública do Idoso: desafios à comunidade cristã*. SINNER, R. (Orientador). São Leopoldo: EST/PPG, 2014.

SBARDELOTTO, M. A Igreja em um contexto de “Reforma digital”: rumo a um *sensus fidelium digitalis*? *Cadernos Teologia Pública*, Ano XIII, n. 116, 2016. 52p.

SBARDELOTTO, M. Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: estudos sobre religião e internet. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IX, n. 70, 2012. 46p.

SCHLEGEL, J.-L. Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IX, n. 68, 2012. 24p.

SCHMIDT, F. Um modelo para a teologia pública: trindade a partir de Leonardo Boff. *Anais do Salão de Pesquisa da Faculdades EST*, São Leopoldo, v. 13, p. 1-16, 2014.

SCHNEIDER, N. O cristianismo tem algo a dizer para a contemporaneidade? *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 47-48, 2006.

SCHRODER, E. Lendo a Bíblia positivamente: leitura popular da Bíblia com pessoas vivendo com HIV/Aids no Brasil. In: BUTELLI, F.; LE BRUYNS, C.; SINNER, R. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014, p. 343-360.

SCHULTZ, A. O aspecto universal dos direitos humanos em tensão criativa com a dimensão relativa da religião. In: ROSSI, L.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). *Religião, Direitos Humanos e Laicidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 97-109.

SENGER, D. Teologia Política: tecendo um panorama desde Carl Schmitt, Johan Baptist Metz e Jürgen Moltmann. Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST, São Leopoldo, v. 1, p. 759-773, 2012.

SENRA, F. O teólogo e o cientista da religião. Religiografia acerca das interfaces entre Ciências da Religião ou Religiologia e Teologia no Brasil. *REVER*, v. 16, n. 1, p. 109-136, jan./abr., 2016.

SERNA, E. O lugar da mulher nos escritos de Paulo. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XI, n. 82, 2014. 39p.

SILVA, A. A influência da religião no crescimento do movimento talibã no Afeganistão (1989 a 1986). FERREIRA, M. (Orientador). Monografia (Graduação em Relações Internacionais). João Pessoa: UFPB, 2014.

SILVA, A. Teologia das águas amazônicas. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 73-89.

SILVA, A.; LOBO, R. Interpretações polissêmicas: um balanço sobre a Teologia da Libertação na produção acadêmica. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XI, n. 85, 2014. 25p.

SILVA, B.; JUNQUEIRA, S. Os limites de uma teologia pública e suas implicações na caracterização da profissão do teólogo. *Caderno Teológico da PUCPR*, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 71-80, 2014.

SILVA, E. A questão do método em teologia do ponto de vista protestante. *Revista de Cultura Teológica*, v. 22, n. 83, jan./jun., 2014.

SILVA, F. Razão e fé em tempos de pós-modernidade. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 60, 2011. 23p.

SILVA, N.; GONÇALVES, A. *Pastoreio e compaixão: uma contribuição à pastoral urbana a partir da teologia pública*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

SILVA, V.; GOMES, E. Imagens da população em situação de rua: a teologia pública na construção da cidadania. *Reflexus*, v. 7, n. 9, p. 161-175, jan./jun., 2013.

SINNER, R. “A Santíssima Trindade é a melhor Comunidade” – Trindade, igreja, sociedade civil. *Estudos Teológicos*, v. 48, n. 2, p. 51-73, 2008.

SINNER, R. A presença das religiões no espaço público: uma análise crítica. *Revista Confluências Culturais*, v. 2, n. 1, p. 9-23, mar., 2013.

SINNER, R. *As igrejas no espaço público: rumo a uma teologia pública com enfoque na cidadania* [2015a]. Disponível em: <https://r-e->

t.net/fix/files/von%20Sinner_teologia%20p%20Fablica_cidadania_%20in%20Portugues.pdf.
Acesso em: 26.06.2017.

SINNER, R. Brazil: from Liberation Theology to a Theology of Citizenship as Public Theology. *International Journal of Public Theology*, v. 1, p. 338-363, 2007a.

SINNER, R. Cidadania no Brasil: teoria, prática, teologia. In: BUTELLI, F.; LE BRUYNS, C.; SINNER, R. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014a, p. 13-46.

SINNER, R. Citizenship in the Brazilian context: theoretically, practically and theologically. *Missionalia*, v. 43, n. 3, p. 438-459, 2015b.

SINNER, R. Confiança e convivência: aportes para uma hermenêutica da confiança na convivência humana. In: *Estudos Teológicos*, v. 44, n. 1, p. 127-143, 2004.

SINNER, R. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007b.

SINNER, R. Diálogo inter-religioso: dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 2, n. 9, 2005. 23p.

SINNER, R. Eclesiologia ecumênica: possibilidades e limites. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 41, n. 1, p. 55-68, jan./jun., 2011a.

SINNER, R. Estado e religiões: o exemplo da Alemanha. *Civitas*, Porto Alegre, v. 14, n. 3, p. 467-483, set./dez., 2014b.

SINNER, R. Incidência Pública da Educação Teológica. In: SINNER, R.; PANOTTO, N. (Orgs.). *Teología pública: un debate a partir da América Latina*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2016, p. 77-83.

SINNER, R. O cristianismo a caminho do Sul: teologia intercultural como desafio à Teologia Sistemática. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 52, n. 1, p. 38-62, jan./jun., 2012a.

SINNER, R. Pentecostalism and Citizenship in Brazil: Between Escapism and Dominance. *International Journal of Public Theology*, v. 6, n. 1, p. 99-117, 2012b.

SINNER, R. Public Theology as a Theology of Citizenship. In: KIM, S.; DAY, K. (Orgs.). *A Companion to Public Theology*. Leiden/Boston: Brill, 2017, p. 231-250.

SINNER, R. Rumo a uma teologia pública com enfoque na cidadania. In: MARIN, J. (Org.). *Religiões e identidades*. Dourados: Ed. UFGD, 2012c, p. 225-245.

SINNER, R. Teologia como ciência. *Estudos Teológicos*, v. 47, n. 2, p. 57-66, 2007c.

SINNER, R. Teologia pública no Brasil. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011b, p. 264-276.

SINNER, R. Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012d, p. 13-38.

SINNER, R. Teologia Pública no Brasil: um primeiro balanço. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano 44, n. 122, p. 11-28, jan./abr. 2012e.

SINNER, R. Teologia Pública: novas abordagens numa perspectiva global. *Numen*, Juiz de Fora, v. 13, n. 1 e 2, p. 325-357, 2010.

SINNER, R. Teologia pública: um olhar global. In: ZWETSCH, R.; CALVALCANTE, R.; SINNER, R. (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011c, p. 11-36.

SINNER, R. *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship*. Eugene: Wipf & Stock, 2012f.

SINNER, R. Towards a Theology of Citizenship as Public Theology in Brazil. *Religion & Theology*, v. 16, p. 181-206, 2009.

SINNER, R. Um ecumenismo diatópico. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015c, p. 509-532.

SINNER, R.; CAVALCANTE, R. Editorial. Special Issue: Public Theology in Brazil. *International Journal of Public Theology*, v. 6, p. 1-6, 2012.

SINNER, R.; MAJEWSKI, R. A contribuição da IECLB para a cidadania no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 45, n. 1, p. 32-61, 2005.

SOARES, A. A teologia em diálogo com a Ciência da Religião. *Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura*, v. 4, n. 15, p. 1-14, 2008.

SOARES, A. Teologia na universidade, como convém. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 277-289.

SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011.

SOUZA, C. A teologia pública e a questão da cidadania e da violência contra a mulher. *Caminhos*, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 139-150, jul./dez., 2013.

SOUZA, D. A teologia em busca de legitimidade científica: um olhar sobre o cenário atual. *Revista Caminhando*, v. 22, n. 1, p. 67-82, jan./jun., 2017.

SOUZA, N. A liberdade religiosa e a função pública das religiões. In: ROSSI, L.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). *Religião, Direitos Humanos e Laicidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 153-162.

SOUZA, S. Secularização, laicidade e espaço público: uma conversa sobre gênero, religião e política no Brasil contemporâneo. In: VITÓRIO J.; BUROCCHI, A. (Orgs.). *Religião e espaço público: cenários contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 68-92.

SOUZA, W. *Da heurística do temor à práxis do amor: estudo teológico-moral sobre “O princípio responsabilidade” em Hans Jonas*. MORAES, A. (Orientador). Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009.

SPADARO, A. O mistério da Igreja na era das mídias digitais. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IX, n. 73, 2012. 24p.

STACKHOUSE, M. Sociedade civil, teologia pública e a configuração ética da organização política em uma era global. In: ZWETSCH, R.; CALVALCANTE, R.; SINNER, R (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 37-51.

STACKHOUSE, M. Civil Religion, Political Theology and Public theology: What's the Difference? *Political Theology*, v. 5, n. 3, p. 275-293, 2004.

STADELMAN, L. Morte como descanso eterno. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XIII, n. 108, 2016. 56p.

STIGAR, R.; TORRES, V.; RUTHES, V. Ciência da Religião e Teologia: há diferença de propósitos explicativos? *Kerygma*, Engenheiro Coelho, v. 10, n. 1, p. 139-151, jan./jul., 2014.

STOEGER, W. Deus e a criação em uma era científica. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 59, 2011. 21p.

STRACHAN, O. Estudiosos e santos: uma breve história do ministério pastoral. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016a, p. 99-128.

STRACHAN, O. Profetas, sacerdotes e reis: uma breve teologia bíblica do ministério pastoral. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016b, p. 61-87.

STRECK, V. HIV/AIDS e teologia pública. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 89-106.

STRECK, V. Teologia e HIV/AIDS: o deslocamento no discurso e no agir teológico. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 251-266.

STRELHOW, T. A constituição da Dignidade Humana: aportes para uma discussão pós-metafísica. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XIII, n. 119, 2016. 32p.

STRÖHER, M. Direitos humanos e diversidade religiosa em um estado laico. In: ROSSI, L.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). *Religião, Direitos Humanos e Laicidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 125-137.

SUESS, P. Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo. *Cadernos Teologia Pública*, Ano V, n. 39, 2008. 25p.

SUESS, P. Do ter missões ao ser missionário. Contexto e texto do Decreto *Ad Gentes* revisitado 40 anos depois do Vaticano II. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 2, n. 18, 2005. 28p.

SUNG, J. A presença pública da Igreja no espaço urbano. In: CASTRO, C.; CUNHA, M.; LOPES, N. Pastoral urbana: presença pública da Igreja em áreas urbanas. São Bernardo do Campo: EDITEO/Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 21-32.

SUNG, J. Cristianismo como religião pública, pluralismo e diálogo. In: BARRETO Jr., R.; CAVALCANTE, R.; ROSA, W. (Orgs.). *Cristianismo Mundial como religião pública*. Vitória: UNIDA, 2016, p. 187-203.

SUSIN, L. O estatuto epistemológico da teologia como ciência da fé e a sua responsabilidade pública no âmbito das ciências e da sociedade pluralista. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 36, n. 153, p. 555-563, set., 2006.

SUSIN, L. Religião no espaço público: a busca de sanidade entre fanatismo e esquizofrenia. In: VITÓRIO J.; BUROCCHI, A. (Orgs.). *Religião e espaço público: cenários contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 192-205.

TAMAYO-ACOSTA, J. Espiritualidade e respeito à diversidade. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IV, n. 30, 2007. 27p.

TAMAYO-ACOSTA, J. Refundando a teologia da libertação. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 66-73, 2006.

TAVARES, C. A religião na sociedade e sua relação com a esfera pública à luz da *Gaudium et Spes*. SUSIN, L. (Orientador). Dissertação (Mestrado). Porto Alegre: Faculdade de Teologia, PUCRS, 2014.

TAVARES, E. O pacto das catacumbas e a Igreja dos pobres hoje! *Cadernos Teologia Pública*, Ano XII, n. 103, 2015. 28p.

TAVARES, S. A historicidade da Revelação e a Sacramentalidade do Mundo: O legado do Vaticano II. *Cadernos Teologia Pública*, Ano III, n. 25, 2006. 94p.

TEIXEIRA, F. Cores de um itinerário. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 18, n. 1, 2015.

TEIXEIRA, H.; SOUZA, E. A teologia da libertação: leitura das ciências do social na América Latina a partir da transtemporalidade processual e coexistente. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 405-426.

TEIXEIRA, M. O lugar é aqui e agora: o novo pentecostalismo brasileiro. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 429-448.

THEOBALD, C. A exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. Esboço de uma interpretação original do Concílio Vaticano II. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XII, n. 104, 2015a. 32p.

THEOBALD, C. *A recepção do Concílio Vaticano II: acesso à fonte*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2015b.

THEOBALD, C. As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja. *Cadernos Teologia Pública*, Ano X, n. 77, 2013. 26p.

THEOBALD, C. As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: o cristianismo como estilo. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 58, 2011. 38p.

THEOBALD, C. As potencialidades de futuro da Constituição Pastoral *Gaudium et spes*: por uma fé que sabe interpretar o que advém. Aspectos epistemológicos e constelações atuais. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XII, n. 96, 2015c. 31p.

THEOBALD, C. Música e Teologia em Johann Sebastian Bach. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IV, n. 27, 2007. 34p.

THEOBALD, C. O ensino social da Igreja segundo o Papa Francisco. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XIII, n. 112, 2016. 28p.

TINKER, M. O pastor como teólogo público. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 89-92.

TRACY, D. A imaginação analógica da teologia cristã. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 90-91, 2006a.

TRACY, D. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006b.

TRACY, D. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 29-51, jan./abr., 2012.

TRACY, D. O Deus oculto: o resgate da apocalíptica. NEUTZLING, I. (Org.). *A teologia na universidade contemporânea*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2005, p. 85-97.

TRIGO, P. Secularidad, idolatria y postsecularidad en el espacio público. In: VITÓRIO J.; BUROCCHI, A. (Orgs.). *Religião e espaço público: cenários contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 15-67.

TSHAKA, R. Cidadania na África do Sul hoje? Uma perspectiva da teologia da libertação negra. In: BUTELLI, F.; LE BRUYNS, C.; SINNER, R. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014, p. 93-118.

ULRICH, C. Mulheres e a educação teológica acadêmica: uma reflexão a partir da experiência de estudantes mulheres na Faculdade Unida de Vitória-ES (Brasil). In: BARRETO Jr., R.;

CAVALCANTE, R.; ROSA, W. (Orgs.). *Cristianismo Mundial como religião pública*. Vitória: UNIDA, 2016, p. 353-373.

USARSKI, F. A situação atual das teologias católica e protestante na Alemanha: um levantamento básico. In: SOARES, A.; PASSOS, J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 149-162.

V.V.A.A. Papa Francisco no Brasil, alguns olhares. *Cadernos Teologia Pública*, Ano X, n. 79, 2013. 97p.

V.V.A.A. Religiões brasileiras no exterior e missão reversa – Vol. 1. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XI, n. 91, 2014. 69p.

VALADIER, P. A moral após o individualismo: a anarquia dos valores. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IV, n. 31, 2007. 17p.

VALADIER, P. Crise da racionalidade, crise da religião. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IX, n. 72, 2012. 22p.

VALADIER, P. Um pontificado aberto ao exterior e fechado ao interior da Igreja. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 92-94, 2006.

VANHOOZER, K. Artesãos na casa de Deus: as práticas do pastor-teólogo. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016a, p. 181-225.

VANHOOZER, K. Conclusão: 55 teses resumidas sobre o pastor como teólogo público. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016b, p. 235-241.

VANHOOZER, K. Introdução: pastores, teólogos e outras figuras públicas. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016c, p. 17-50.

VANHOOZER, K. No modo evangélico: o propósito do pastor-teólogo. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016d, p. 139-169.

VASCONCELOS, D. *A defesa da mulher vítima da violência doméstica: contribuições da ética cristã*. STRECK, G. (Orientadora). Dissertação (Mestrado). São Leopoldo: EST/PPG, 2010.

VERÇOSA FILHO, E. A providência dos profetas: uma leitura da doutrina da ação divina na Bíblia Hebraica a partir de Abraham Joshua Heschel. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XI, n. 83, 2014. 43p.

VIGIL, J. 50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro. *Cadernos Teologia Pública*, Ano X, n. 76, 2013. 30p.

VILLAS BOAS, A. Em busca de uma Teologia Pública da Saúde. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 41, p. 89-121, jan./mar., 2016.

VINCENT, J. A dimensão pública das igrejas: novos desafios. In: CASTRO, C.; CUNHA, M.; LOPES, N. Pastoral urbana: presença pública da Igreja em áreas urbanas. São Bernardo do Campo: EDITEO/Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 175-193.

VITÓRIO, J. Prefácio – cenários contemporâneos da religião no espaço público. In: VITÓRIO J.; BUROCCHI, A. (Orgs.). *Religião e espaço público: cenários contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 5-14.

WÉNIN, A. A fraternidade no Gênesis: dificuldades e possibilidades. *Cadernos Teologia Pública*, Ano X, n. 80, 2013. 26p.

WÉNIN, A. O feminino no Gênesis a partir de Gn 2, 18-25. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XI, n. 87, 2014. 19p.

WESTHELLE, V. 500 anos da Reforma. Luteranismo e Cultura nas Américas. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XII, n. 97, 2015. 27p.

WESTPHAL, E.; FONTANA, V. Teologia pública e bioética. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 69-88.

WILFRED, F. A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 63, 2011. 22p.

WILSON, T. A origem da humanidade: um estudo de caso para pastores-teólogos. In: VANHOOZER, K.; STRACHAN, O. *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 92-94.

WINKLER, U. Sobre revoluções e sutis diferenças: deslocamentos da teologia da religião para uma teologia comparativa. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 533-554.

WOLFF, E. Concílio Vaticano II: o diálogo na Igreja e a Igreja do Diálogo. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XII, n. 101, 2015. 32p.

WYNGAARD, C. Branquidade e teologia pública: uma exploração da escuta. In: BUTELLI, F.; LE BRUYNS, C.; SINNER, R. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014, p. 249-269.

YONG, A. Renovação do espaço público: pentecostalismo e missão em perspectiva política. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XIV, n. 120, 2017. 21p.

ZABATIERO, J. Da Sacristia à Praça Pública: Teologia na Sociedade. In: ZABATIERO, J. *Para um Método Teológico*. São Paulo: Fonte Editorial/Faculdade Unida, 2011a, p. 203-219.

ZABATIERO, J. From the sacristy to the public square: the public character of Theology. *International Journal of Public Theology*, v. 6, n. 1, p. 56-69, 2012.

ZABATIERO, J. O estatuto acadêmico da teologia à luz do Parecer 118/09 do Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação Superior (CNE/CES). In: SOARES, A.; PASSOS,

J. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011b, p. 37-51.

ZABATIERO, J. O público em “Teologia Pública”. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 53, n. 1, p. 74-88, jan./jun. 2013.

ZABATIERO, J. *Para uma Teologia Pública*. São Paulo: Fonte Editorial/Faculdade Unida, 2011c.

ZABATIERO, J. Repensando o bacharelado cristão em Teologia. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 2221-2247, out./dez., 2015.

ZABATIERO, J. Rumo a uma filosofia da religião em tom pós-metafísico. Diálogos com Habermas e Rorty. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 16, p. 12-32, jan./mar., 2010.

ZAGANO, P. Diáconas na Igreja Maronita. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, v. 14, n. 124, 2017. 24p.

ZAMORA, J. Escatologia, militância e universalidade: leituras políticas de São Paulo hoje. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 53, 2011. 40p.

ZAMPIERI, G. A Encíclica *Laudato Si'* e os animais. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XIII, n. 110, 2016. 28p.

ZEFERINO, J. A teologia pública entre pluralidades e contextualidades: uma contribuição protestante. *REFLEXUS – Revista de Teologia e Ciências da Religião*, v. 11, n. 18, p. 425-443, jul./dez., 2017a.

ZEFERINO, J. Cidadania e gratuidade: uma recepção do documento *Do Conflito à Comunhão* no horizonte da teologia pública. *Numen, Juiz de Fora*, v. 20, n. 2, p. 30-45, jul./dez., 2017b.

ZEFERINO, J. Ética e sentido da vida: contribuições para a teologia no espaço público a partir de Clodovis Boff. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 43, n. 1, p. 107-120, jan./jun., 2017c.

ZEFERINO, J. *Laudato Si'* e Teologia Pública: casa comum e ecologia integral como termos agregadores na relação entre fé e sociedade. *Anais do Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*, São Leopoldo, v. 5, p. 319-325, 2017e.

ZEFERINO, J. Literaturas e discurso público da teologia: a *narrativa* como modo de aproximação do mistério. *Anais do 30º Congresso Internacional da SOTER: Religiões em Reforma – 500 anos depois*, Belo Horizonte, p. 405-413, 2017f.

ZEFERINO, J. O conceito de sentido em Clodovis Boff e suas implicações para a ética cristã na esfera pública. *Anais do Congresso Internacional das Faculdades EST*. São Leopoldo: EST, v. 2, p. 1731-1743, 2014b.

ZEFERINO, J. Pentecostalidade e Missão Integral: cidadania como ação concreta do Espírito na sociedade. In: OLIVEIRA, D.; FERREIRA, I.; FAJARDO, M. (Orgs.). *Pentecostalismos em perspectiva*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017g, p. 199-211.

ZEFERINO, J.; BOFF, C. Ética barthiana e teologia pública: contribuições para a teologia da cidadania. *REVER*, v. 17, n. 1, p. 146-167, 2017.

ZEUCH, M. A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 1ª parte. *Cadernos Teologia Pública*, Ano III, n. 19, 2006a. 34p.

ZEUCH, M. A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 2ª parte. *Cadernos Teologia Pública*, Ano III, n. 20, 2006b. 65p.

ZIZOLA, G. A Igreja e a revolução cultural de 1968. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 20-23, 2006.

ZUGNO, L. A cristologia das conferências do Celam. *Cadernos Teologia Pública*, Ano V, n. 43, 2008. 38p.

ZWETSCH, R. Interculturalidade e o fator religioso: relações imprescindíveis. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*, São Leopoldo, v. 1, p. 1141-1144, 2012.

ZWETSCH, R. Lutero, Justiça Social e Poder Político. Aproximações teológicas a partir de alguns de seus escritos. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XIII, n. 113, 2016. 28p.

ZWETSCH, R. Pobreza e riqueza diante dos cenários urbanos: deslocamentos na teologia latino-americana a partir da perspectiva intercultural. In: GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. *Teologia Pública: deslocamentos da teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 79-122.

ZWETSCH, R. Teologia intercultural e o desafio dos povos indígenas na América Latina. In: BUTELLI, F.; LE BRUYNS, C.; SINNER, R. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014, p. 203-226.

IV. LITERATURA DE APOIO

BOFF, C. *O livro do sentido: crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica)*. v.1. São Paulo: Paulus, 2014.

BOFF, C. O rigor científico: princípios elementares extraídos de Aristóteles no interesse da teologia. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, p. 1559-1579, jul./set., 2015a.

BOFF, C. Teologia e espiritualidade: por uma teologia que ilumine a mente e inflame o coração. *Pistis e Praxis*, Curitiba, v. 7, n. 1, p. 112-141, jan./abr., 2015b.

BOFF, C. *Teologia e prática: Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993.

BOFF, C. *Teoria do método teológico*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, C.; BOFF, L. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 2010.

BRAVO, C. Jesús de Nazaret, el Cristo liberador. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Orgs.). *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. v.1. Madrid: Editorial Trotta, 1990, p. 551-573.

CARTA CAPITAL. “A crise dos refugiados na Europa apenas mudou de forma” – entrevista com Gabriel Bonis [1 de agosto de 2017]. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/internacional/a-crise-dos-refugiados-na-europa-apenas-mudou-de-forma>. Acesso em: 25.06.2018.

CARVALHAES, C.; PY, F. Teologia da Libertação: História, Temas e Nomes. *CrossCurrents*, v. 67, p. 340-364, mar., 2017.

CÁTEDRA UNESCO DE LEITURA. *A Cátedra*. Disponível em: <http://iiler.puc-rio.br/catedra.puc-rio.br/catedra/a-catedra/>. Acesso em: 26.06.2018.

CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO. Plataforma Lattes. Currículo de Rudolf von SINNER. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/5391368668845628>. Acesso em: 07/03/2018.

CORTELLA, M. *A resignação como cumplicidade*. Folha de São Paulo. 8 de novembro de 2001. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/equilibrio/eq0811200123.htm>. Acesso em: 26.06.2018.

ELLACURÍA, I. Historicidad de la salvación cristiana. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Orgs.). *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. v.1. Madrid: Editorial Trotta, 1990, p. 323-372.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FREIRE, P. O papel educativo das Igrejas na América Latina. In: FREIRE, P. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011, p. 169-205.

FREIRE, P. *Pedagogia da tolerância*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2014.

FREIRE, P. *A educação na cidade*. São Paulo: Cortez, 1995.

FREIRE, P. *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Moraes, 1980.

FREIRE, P. *Educação como prática da liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FREIRE, P. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

GUTIÉRREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.

HOMERO. *Odisséia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

JANUZZI, D.; RAZENTE, N. Intervenções urbanas em áreas deterioradas. *Semina: Ciências Sociais e Humanas*, Londrina, v. 28, n. 2, p. 147-154, jul./dez., 2007.

JUSTIFICANDO. *Morte de adolescente na Maré marca os 100 dias sem Marielle* [24 de junho de 2018]. Disponível em: <http://justificando.cartacapital.com.br/2018/06/22/morte-de-adolescente-na-mare-marca-os-100-dias-sem-marielle/>. Acesso em: 25.06.2018.

KÜNG, H. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas, 1999.

LEMINSKI, P. *Distraídos venceremos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

MENDOZA-ÁLVAREZ, C. Escatología y apocalipsis en tiempos posmodernos: una mirada desde las víctimas y los justos de la historia. *Concilium*, n. 356, p. 387-398, junho, 2014.

MUELLER, E. A teologia e seu estatuto teórico: contribuições para uma discussão atual na universidade brasileira. *Estudos Teológicos*, v. 47, n. 2, p. 88-103, 2007.

NUNES, D. *Crianças apartadas dos pais e os direitos humanos seletivos dos EUA*. Carta Capital [20 de junho de 2018]. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/internacional/criancas-apartadas-dos-pais-e-os-direitos-humanos-seletivos-dos-eua>. Acesso em: 25.06.2018.

PEREIRA, N. The Old New Words for an Economy of Life: Sumak Kawsay, Kabuhanan, Kalusugan, Kalikasan. *The Ecumenical Review*, v. 67, n. 2, p. 214-221, 2015.

PEREIRA, N.; PY, F. Ecologia profunda: por uma ecologia do proletariado – kabuhanan, kalusugan, kalikasan. *Voices*, v. 37, n. 2-3, p. 309-322, abr./set., 2014.

PERETTI, C.; ZEFERINO, J. Religião e espaço público: história e pensamento de Edith Stein e sua relevância para a sociedade. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, v. 10, n. 30, p. 107-121, jan./abr., 2018.

PY, F.; PEDLOWSKI, M. Atuação de religiosos luteranos nos movimentos sociais rurais no Brasil (1975-1985). *Tempo*, Niterói, v. 24, n. 2, p. 233-252, mai./ago., 2018.

R-E-T. *The idea*. Disponível em: <https://r-e-t.net/en.inhalt/index.html>. Acesso em: 26.06.2018.

RUBIO, A. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001.

SANDLIN, J.; SCHULTZ, B.; BURDICK, J. *Handbook of Public Pedagogy: Education and Learning Beyond Schooling*. New York/London: Routledge, 2010.

SOBRINO, J. Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Orgs.). *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. v.1. Madrid: Editorial Trotta, 1990, p. 467-510.

SOBRINO, J. Cristología sistemática: Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Orgs.). *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. v.1. Madrid: Editorial Trotta, 1990, p. 575-599.

TILLICH, P. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2010.

VILLAS BOAS, A. Recuperar a lógica poética da revelação: uma contribuição do diálogo entre teologia e literatura. In: *Interações – Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte, v. 9, n. 15, p. 61-86, jan./jun., 2016a.

VILLAS BOAS, A. *Teologia em diálogo com a literatura: origem e tarefa poética da teologia*. São Paulo: Paulus, 2016b.

WACHHOLZ, W. Reforma e melhoramento, tradição e transformação: os estamentos na teologia de Lutero a serviço da criação. In: SINNER, R.; REBLIN, I. (Orgs.). *Reforma: tradição e transformação*. São Leopoldo: Sinodal, 2016, p. 9-34.

WESTPHAL, E. A revelação exclusiva em Jesus Cristo numa realidade religiosa pluralista. In: *Vox Scripturae*. São Bento do Sul, 1996, p. 115-141.

WESTPHAL, E. Teologia como fé inteligente: aspectos teológico-filosóficos. *Vox Scripturae*, São Bento do Sul, v. 18, n. 1, p. 77-109, maio, 2010.