

Teologia Pública: Novas Abordagens numa Perspectiva Global*

Rudolf von Sinner**

Resumo

A religião não abandonou a esfera pública, mas continua desempenhando um papel nela, ainda que seja um papel ambivalente e cambiante. A teologia pública pretende oferecer orientação para uma contribuição crítica e construtiva das igrejas na esfera pública que procure evitar tanto excesso quanto insuficiência. Como exemplos de contribuições bem-sucedidas e malsucedidas se enfocam principalmente o Brasil, a África do Sul e a Escócia e seus teólogos reformados. Com a fundação da Rede Global de Teologia Pública em 2007, promovida principalmente por esses teólogos, inaugurou-se uma nova rodada de exploração do conceito de teologia pública e de suas implicações “glocais” [globais + locais]. O artigo entende a teologia pública, em tese, como confissão franca, explicação da missão da igreja, à qual ela permanece vinculada, orientando-se, ao mesmo tempo, pela cruz e sendo, por isso, quenótica; trata-se, por fim, de uma teologia preocupada com o bem-estar da comunidade muito além de suas fronteiras.

Palavras-chave: *Teologia pública; Brasil; África do Sul; teologia reformada; missão da igreja.*

Abstract

Religion has not abandoned the public sphere, but continues to play a role in it, even if it is ambivalent and changing. Public Theology seeks to offer

* Este texto está baseado em palestras dadas em maio e junho de 2010 nas universidades de Berna, na Suíça, e Göttingen, na Alemanha.

** Rudolf von Sinner é Doutor em Teologia pela Universidade de Basileia (Suíça) e livre-docente pela Universidade de Berna (Suíça), pesquisador do CNPq e professor titular na Escola Superior de Teologia em São Leopoldo/RS, Brasil. E-mail: r.vonsinner@est.edu.br

orientation for a critical and constructive contribution of the churches in the public sphere which is neither excessive nor insufficient. As examples of well and badly succeeded contributions, attention is being given to Brazil, South Africa and Scotland with their respective Reformed theologians. With the founding of the Global Network of Public Theology in 2007, promoted especially by these theologians, a new round of exploration of the concept of public theology and its “glocal” implications has been opened. The present article understands Public Theology as a sincere confession, explication of the church’s mission, to which it remains connected, being oriented, at the same time, by the cross and being, for this reason, kenotic; it is, finally, a theology that cares for the well-being of the community, far beyond its own boundaries. With this text, dealing with ecumenism in the sense of the church’s mission in the interrelations of “the whole inhabited earth”, I wish to honour the teacher, pastor and friend Zwinglio Mota Dias.

Keywords: *Public Theology; Brazil; South Africa; Reformed Theology; Mission of the Church*

A pluralização religiosa, as mudanças da religiosidade, a migração de adeptos de outras religiões e novas formas de violência religiosa fizeram com que a dimensão pública da religião encontrasse o caminho de volta também para o discurso acadêmico, do qual ela já tinha sido descartada por não poucas pessoas. Algumas veem isso com desapontamento e desconfiança, outras com grande satisfação, e outras ainda com sobriedade. No famoso discurso que proferiu por ocasião do recebimento do Prêmio da Paz da Câmara Alemã do Livro há nove anos, Jürgen Habermas falou de uma “sociedade pós-secular”, em que não só o cidadão religioso, mas também o secular seria obrigado a assumir a perspectiva daquele que, em cada caso, é o outro¹. Segundo Habermas, o discurso sobre a “criaturalidade da imagem [de Deus]” também tem algo a dizer às pessoas não-religiosas, pois nele a “diferença absoluta entre o Criador e a criatura” garante a liberdade do ser humano – e, acrescentaria eu de uma perspectiva teológica, também a liberdade de Deus².

¹ Jürgen HABERMAS. *Glauben und Wissen*, especialmente p. 22.

² *Ibid.*, p. 30.

A rigor, a religião nunca abandonou o espaço público, diferentemente do que tinham prognosticado as teorias da secularização e modernização na esteira de Max Weber e Peter Berger³. Não há dúvida, porém, de que o tipo da presença pública delas mudou. A separação da igreja ou das comunidades religiosas e do Estado é reconhecida sem questionamento atualmente, ao menos em democracias liberais, e constitui a condição de possibilidade da liberdade religiosa, que, por sua vez, faz parte dos direitos fundamentais que gozam de reconhecimento geral. Na Alemanha e em meu país natal, a Suíça, as igrejas oficiais continuam tendo um status jurídica e financeiramente privilegiado⁴. Mesmo que, em termos numéricos, elas tenham perdido muitos membros nos últimos 20 anos, continua havendo um número considerável de pessoas para as quais a existência da igreja significa algo, embora elas nunca a frequentem⁵. Além disso, as igrejas são ouvidas quando estão em pauta problemas éticos altamente controversos, como a pesquisa com células-tronco embrionárias, tecnologia genética e morte assistida, além do aborto e do reconhecimento de uniões estáveis entre pessoas do mesmo sexo⁶. Na América Latina, observa-se a influência pública da Igreja Católica Romana como

³ Quanto a isso, cf., p. ex., U. BARTH. *Säkularisierung I: Systematisch-theologisch*, p. 603-634; J. CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*, p. 11-39; H. JOAS; K. WIEGANDT. (eds.). *Säkularisierung und die Weltreligionen*.

⁴ Quanto ao status público e jurídico e seus privilégios e obrigações, cf., p. ex., M. DELGADO. *Vom Kulturkampf zur Religionsfreiheit im Zeitalter der Ökumene, der religiösen Pluralisierung und der Wiederkehr der Religion*, p. 37-68, especialmente 65-67 (bibliografia); para o caso da Alemanha, com base na chamada Fórmula de Loccum, de 1955, com seu “Acordo sobre a tarefa pública das igrejas e sua autonomia”, veja G. KLOSTERMANN. *verbete Öffentlichkeitsanspruch der Kirche (I)*. In: W. HEUN et al. (eds.). *Evangelisches Staatslexikon: Neuausgabe*, p. 1.661-1.663; H. BARTH. *verbete Öffentlichkeitsanspruch der Kirche (Th)*. *Ibid*, p. 1.663-1.669.

⁵ Cf. D. PLÜSS. *Wider die Rhetorik vom sinkenden Schiff – Erwägungen zum kommunizierten Selbstbild der Kirche*, p. 231-250; A. GRÖZINGER; G. PFLIEDERER; G. VISCHER (eds.). *Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft: Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit*.

⁶ No contexto alemão, deve-se remeter, neste sentido, particularmente aos manifestos da Igreja Evangélica na Alemanha e à Conferência Nacional dos Bispos (Católicos) da Alemanha, que, às vezes, são assumidos ecumenicamente; quanto a isso, cf., p. ex., H. BEDFORD-STROHM. *Sozialethik als Öffentliche Theologie: Wie wirksam redet die Evangelische Kirche über wirtschaftliche Gerechtigkeit?* p. 329-347. (*Jahrbuch Sozialer Protestantismus*, I).

religião pública que continua sendo forte, mas também, em grau crescente, a influência de igrejas pentecostais e neopentecostais⁷. No caso do islã, é óbvio que seu caráter de religião pública confere a certos estados e seus sistemas jurídicos um caráter específico, cujas ramificações se fazem sentir, de fato ou presumivelmente, também em países com forte migração muçulmana. A iniciativa popular referente aos minaretes, que consagra na constituição uma proibição da construção de minaretes, em novembro do ano passado, foi surpreendente e claramente aceita pelo povo e pelos cantões da Suíça⁸, fazendo com que os temores associados a isso ficassem muito claros mais uma vez e, ao mesmo tempo, desencadeando um debate fundamental sobre a chamada “cultura ocidental cristã”. As igrejas também tiveram de se posicionar sobre isso; elas se viram confrontadas com a tarefa de “refletir criticamente sobre sua imagem e seu papel na política e na sociedade”⁹. Portanto, não se pode dizer que esteja ocorrendo uma privatização geral da religião; alguns autores até falam de uma “desprivatização da religião” (José Casanova) ou, em termos mais amplos, de uma “dessecularização” (Peter Berger)¹⁰. Em todo caso, deve-se inferir disso que o debate sobre a secularização, moldado primordialmente pelo contexto da Europa ocidental, deve ser relativizado fortemente no contexto global. No caso do cristianismo, deve-se observar que seu “centro de gravidade” se deslocou, ao menos numericamente, para o Hemisfério Sul¹¹. Enquanto que há 100 anos mais de 80% dos cristãos ainda viviam

⁷ Cf. J. CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*; H. de VRIES; L. E. SULLIVAN (eds.). *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*.

⁸ A formulação é lacônica: “Art. 72 par. 3 (novo): A construção de minaretes está proibida”. Interessantemente, o novo parágrafo no artigo sobre igreja e Estado substituiu o artigo sobre os bispados, em vigor desde 1874, acolhido na nova constituição de 1999 e removido por um referendo popular em junho de 2001, segundo o qual a instituição de bispados necessitava da concordância da Federação; como a proibição de minaretes, o artigo sobre os bispados só atingia uma determinada religião ou confissão, neste caso a católica romana. Quanto ao artigo sobre os bispados, cf. M. DELGADO. *Op. Cit.*, p. 45-53.

⁹ F. MATTHWIG. *Das Kreuz mit den Minaretten*, p. 141-187.

¹⁰ J. CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*; P. BERGER (ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*.

¹¹ Cf., p. ex., P. JENKINS. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*; L. SANNEH. *Whose Religion is Christianity? The Gospel Beyond the West*.

na Europa e América do Norte, hoje em dia eles representam apenas 40%, portanto menos da metade da cristandade mundial. A maioria dos cristãos vive hoje na América Latina ou África, e esta curva é ascendente. Na África, o percentual de cristãos na população aumentou de 9,4 no ano de 1910 para quase 48 na atualidade¹². O Brasil é, hoje, o país com o maior número de católicos, mas também com o maior número de pentecostais¹³. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), neopentecostal de origem brasileira, está presente no mundo inteiro hoje e envia bravamente missionários que, com sua pregação tríplice de cura, libertação dos demônios e prosperidade, procuram conquistar o mundo para o Senhor Jesus Cristo e para o bispo Edir Macedo¹⁴.

O que pode a teologia, que aqui entendo como teologia pública, dizer a partir do evangelho num entorno desses? Gostaria de abordar essa pergunta em três passos. Primeiro, em aproximações, falarei sobre o conceito de teologia pública e sua origem (1). No segundo passo, irei me ocupar com a discussão recente sobre a teologia pública que encontrou uma expressão visível há três anos com a fundação da Rede Global de Teologia Pública e com a criação do periódico *International Journal of Public Theology* (2). Por fim, em forma de teses, procurarei expor elementos fundamentais da teologia pública (3).

1. O Conceito de Teologia Pública: Aproximações

Não é só no Brasil, onde vivo e trabalho há dez anos, que me perguntam repetidamente o que, afinal, se deve entender sob o termo “teologia pública”. Essa incompreensão muito difundida é compreensível, pois, por um lado, parece inteiramente óbvio que o cristianismo tem uma dimensão pública. Em sua resposta diante do sumo sacerdote Anás, Jesus de Nazaré não deixou

¹² Segundo T. M. JOHNSON; K. R. ROSS (eds.). *Atlas of Global Christianity*, p. 8.

¹³ Quanto a isso, cf. G.-U. KLIEWER. *Brodelnde Vielfalt: Religionen und Kirchen in Brasilien heute*, p. 328-337; R. VON SINNER. *Religion im Plural* [no prelo].

¹⁴ Cf. A. CORTEN; J.-P. DOZON; A.P. ORO (eds.). *Les nouveaux conquérants de la foi: L'Eglise universelle du royaume de Dieu – Brésil*.

dúvidas quanto a isto: “Eu falei abertamente [no grego: com franqueza, *parrhesia*] ao mundo [*to kosmo*], eu sempre ensinei nas sinagogas e no Templo, onde todos os judeus se reúnem, e nada disse em segredo” (Jo 18.20; Tradução Ecumênica da Bíblia)¹⁵. Aqui são tematizadas duas esferas públicas de alcance diferente: a dos judeus, aos quais Jesus foi enviado, e a do “mundo todo”, ao qual Jesus se dirigiu repetidas vezes, indo além do limite da esfera anterior. Por fim, Jesus de Nazaré também foi executado como perigo público pelas tropas de ocupação romanas. Portanto, ele não só visou a uma atuação pública, mas esta foi inclusive confirmada com toda a clareza. Nos séculos seguintes, os próprios cristãos foram perseguidos, tiveram de se esconder nas catacumbas e, na medida em que eram pegos, foram executados publicamente. No século 4 ocorreu, então, a inversão: o cristianismo se tornou a religião pública e oficial do império. Quem passou a ser perseguido agora não foram os cristãos, e sim descrentes e hereges — reais ou supostos. Seria possível aduzir outros exemplos tirados da história; eles são suficientemente conhecidos e, falando em termos fortemente simplificadores, apresentam o cristianismo em sua ambiguidade como religião edificadora e solícita, por um lado, e opressora e destrutiva, por outro. Philip Jenkins diz sobre isso de modo generalizante num número da revista *The Economist* dedicado à relação entre cristianismo e vida pública: “A religião é a principal força animadora e destrutiva nos assuntos humanos, orientando atitudes para com a liberdade e obrigação política, conceitos de nacionalidade e, naturalmente, conflitos e guerras.”¹⁶

Embora na Europa ocidental amplamente secularizada tais perseguições sejam praticamente inconcebíveis hoje em dia, esse passado cruento e violento do cristianismo não está esquecido. Além disso, continuam existindo formas mais ou menos sutis

¹⁵ Quanto a isso, cf. STEGEMANN, “Ich habe öffentlich zur Welt gesprochen”: Jesus und die Öffentlichkeit, p. 103-121 (JBTh, 11), neste caso p. 103: “Nos evangelhos sinóticos, a atuação de Jesus era fundamentalmente pública, e o Evangelho de João confirma esta imagem.”

¹⁶ In God’s name: A special report on religion and public life. *The Economist*, 3 nov. 2007, p. 2.

de discriminação religiosa, como deixou claro mais uma vez a já mencionada proibição da construção de minaretes na Suíça. Talvez seja por isso que, ao se falar de “teologia pública”, sem demora se expressam reservas. Não está implícita aí, de saída, uma reivindicação extraordinária? Será que as igrejas e religiões querem não só contribuir para o discurso público, mas dominá-lo? Não se está, neste caso, girando para trás a roda da secularidade, formada historicamente e conquistada mais contra as igrejas do que com elas – que no contexto alemão é formulada como neutralidade do Estado em termos de cosmovisão¹⁷ –, e tentando transformá-la numa cristandade geral?

Dois exemplos do Brasil, meu atual contexto de vida e trabalho, mostram que esses temores não carecem inteiramente de fundamento, ao menos em determinados contextos. Um acordo ratificado recentemente entre o Vaticano e o Estado brasileiro estabelece, em seu artigo 13, que o ensino religioso em escolas públicas deve ser confessional¹⁸. Entretanto, isso contradiz a legislação em vigor até agora, segundo a qual o ensino religioso deve ser entendido como parte integrante da “formação básica do cidadão” e “toda e qualquer forma de proselitismo” é proibida¹⁹. Isto implica que o ensino religioso não deve ser uma catequese confessional, mas supraconfessional e até plural em termos religiosos, sendo seus conteúdos fixados com a participação de representantes de uma pluralidade de religiões, como já acontece há muito em alguns estados do país. Justamente em questões religiosas se mostra o delicado status duplo do Vaticano como direção eclesiástica internacional e

¹⁷ Quanto a isso, cf. agora C. POLKE. *Öffentliche Religion in der Demokratie: Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates*, p. 67-89.

¹⁸ “O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas...”, citado e comentado por Dom L. BALDISSERI [núncio apostólico no Brasil]: O acordo entre a Santa Sé e o Brasil assinado em 13.II.2008, aula inaugural do Mestrado em Teologia, Curitiba, 2009, p. 19.

¹⁹ BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases da Educação [Lei 9.394/96, LDB]. 9. ed. Apresentação Carlos Roberto Jamil Cury, edição e notas Antonio de Paulo, p. 42 e 90. Nesta última página se encontra a Lei 9.475, de 22 de julho de 1997, que introduz a nova formulação do Art. 33 da LDB citada aqui. A versão original de 1966 tinha previsto o ensino religioso confessional ou interconfessional, deixando que os estados decidissem que sistema queriam introduzir.

como Estado soberano, sendo que este último é que lhe permite celebrar tais acordos²⁰. Por esta razão, teria sido oportuno que houvesse um cauteloso processo prévio de esclarecimento ecumênico, que, porém, acabou não ocorrendo. Resta esperar para ver quais serão os efeitos concretos da concordata. Ela atesta, contudo – e é este aspecto que me interessa aqui – quão forte continua sendo o poder político da igreja majoritária e o quanto ele é efetivamente utilizado.

O outro exemplo diz respeito à já mencionada igreja neopentecostal conhecida pelo pretensioso nome de Igreja Universal do Reino de Deus. Como mencionei, essa igreja opera com expulsões de demônios, curas e o “evangelho da prosperidade”, segundo o qual a fé que se comprova mediante o pagamento de dinheiro não só pode, mas precisa levar ao sucesso. Deus pode, por assim dizer, ser obrigado a conceder sua graça²¹. O fundador e bispo supremo dessa igreja, Edir Macedo, publicou um “Plano de poder” antes das últimas eleições municipais. Nesse plano, ele afirma, entre outras coisas, que os cristãos evangélicos, cujo número estima ser de 40 milhões, poderiam “decidir qualquer pleito eletivo, tanto no Legislativo quanto no Executivo, em qualquer escalão, municipal, estadual ou federal”²². Esses seriam, portanto, dois casos altamente problemáticos provenientes do Brasil.

Inversamente, José Casanova, sociólogo espanhol e católico que leciona nos Estados Unidos, falou do “medo que a Europa tem da religião”. Segundo ele, a União Europeia tem dificuldades com a integração da Turquia porque não considera a “modernidade cultural muçulmana” turca compatível com sua modernidade europeia secular. Ao mesmo tempo, entretanto, ela não é capaz de assumir suas próprias raízes culturais, moldadas também pelo cristianismo, sendo que é justamente

²⁰ Esse argumento também teve um papel central na discussão sobre a manutenção ou eliminação do chamado artigo sobre os bispados da constituição federal suíça; quanto a isto, veja M. DELGADO. *Op. Cit.*, p. 45-53.

²¹ Cf. R. MARIANO. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*.

²² E. MACEDO; C. OLIVEIRA. *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política*, p. 25.

com base nelas que considera o elemento muçulmano como não-europeu²³. O que Casanova chama de “vergonha” das próprias raízes tem a ver, segundo ele, com o fato de que a privatização da religião é pressuposta sem questionamentos, funcionando como uma espécie de “profecia que acarreta seu próprio cumprimento”, e de que, assim, o discurso público se impôs fortes restrições para tematizar a religião de modo geral²⁴. O teólogo católico Mariano Delgado, por sua vez, que também é espanhol e leciona em Friburgo, na Suíça, ressenete-se da ausência, na discussão suíça sobre um artigo referente à religião, de “uma avaliação positiva da importante contribuição das igrejas e comunidades religiosas para a coesão e o desenvolvimento do Estado e da sociedade”²⁵.

Portanto, se em alguns contextos e momentos certamente se pode criticar um excesso de presença e influência pública da religião, uma insuficiência delas é igualmente questionável, porque, com isso, importantes contribuições positivas de tradições longamente arraigadas e de comunidades religiosas que ainda atingem muitas pessoas de maneira direta e indireta são recalcadas ou até excluídas ativamente. Com isso, porém, a religião é, com demasiada facilidade, deixada por conta de forças conservadoras e isolacionistas que procuram, então, de modo bastante difuso, defender uma identidade nacional que também possua raízes religiosas.

No âmbito da língua alemã, o cientista político Hans Maier recomendou, já em 1969, a “teologia pública” como alternativa à “teologia política”, embora não tenha aprofundado o conceito²⁶. Poucos anos mais tarde, o especialista protestante em ética social Wolfgang Huber publicou sua tese de pós-doutorado sob o título “Igreja e esfera pública”, mas preferiu o conceito

²³ J. CASANOVA, *Europas Angst vor der Religion*. p. 24ss. e passim.

²⁴ Cf. J. CASANOVA. Die religiöse Lage in Europa, p. 322-357. A citação (p. 338) se encontra originalmente no plural.

²⁵ M. DELGADO, *Op. Cit.*, p. 56.

²⁶ Nesse contexto, Hans Maier fez referência a um “termo frequente na teologia francesa: *théologie publique*”, cuja “frequência”, porém, não podia ser demonstrada; quanto a isto, cf. W. VÖGELE. *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, p. 419s.

de teologia política ao de teologia pública²⁷. O que estava por trás disso era, entre outras coisas, a mudança da esfera pública e do lugar das igrejas cristãs nela. Vinte anos mais tarde, contudo, Huber criou uma coleção intitulada “Teologia pública”, junto com o teólogo reformado sul-africano John de Gruchy. Segundo Huber, essa teologia assinala justamente “a passagem para a era ecumênica da cristandade”, acrescentando: “Numa época em que a consciência da pluralidade social está aumentando, é preciso colocar novamente a pergunta a respeito do que a teologia, como explicação cientificamente refletida da fé cristã, pode contribuir em termos de orientação nas grandes questões públicas do presente.”²⁸ Num verbete de dicionário mais recente, Huber diz ainda que “a formação da esfera pública na acepção moderna do termo [reforça] a percepção de que a pregação da igreja tem o caráter de comunicação pública. Ela enseja a percepção de que a ação da igreja não pode se limitar ao âmbito intraeclesialístico. [...] neste horizonte [sc. da mensagem da justificação do pecador e da orientação pela fé, esperança e amor no horizonte do senhorio de Deus], porém, a defesa da verdade, o engajamento em prol da justiça melhor e a cultura da misericórdia aparecem como diretrizes importantes da atuação pública dela”²⁹.

²⁷ W. HUBER. *Kirche und Öffentlichkeit* [1973]. Quanto a esta seção, cf. W. VÖGELE. *Op. Cit.*, p. 418-431, o capítulo intitulado “A caminho de uma teologia pública – As relações das igrejas com a esfera pública e a religião civil”. Em 1947, Helmut Thielicke publicou um livro sob o título “Igreja e esfera pública”, que foi seguido por outros; quanto a isto, veja P. TORNUST. *Kirche und Öffentlichkeit*, p. 123-128. Nesse livro, Thielicke se distanciou claramente do chamado “protestantismo cultural” e do direito natural católico, das “ordens da criação” e da autonomia do mundo supostamente regido por leis próprias. Rejeitando uma relação ontológica com a realidade, ele acentuou uma relação personalista e especialmente a responsabilidade do ser humano – pecador e justificado – diante de Deus. Seu argumento se encontrava sob o seguinte “canto fixo”: “Não nos cabe perguntar se podemos dominar a esfera pública, e sim obedecer ao fato de que o Mestre é público” (op. cit., p. 22).

²⁸ W. HUBER. Vorwort. In: B.C. BIRCH; L.L. RASMUSSEN. *Bibel und christliche Ethik*.

²⁹ W. HUBER. *Öffentlichkeit und Kirche*, p. 1.165-1.173, citação à p. 1.170; cf. também id. *Kirche in der Zeitenwende: Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, p. 97ss., 267ss. Reflexões sobre a situação da igreja protestante na esfera pública da Áustria encontram-se em U.H.J. KÖRTNER (ed.). *Kirche – Demokratie – Öffentlichkeit: Ort und Auftrag der Kirchen in der demokratischen Gesellschaft*; no contexto alemão e além dele, também W. SCHOBERTH, I. SCHOBERTH (eds.). *Kirche – Ethik – Öffentlichkeit: Christliche Ethik in der Herausforderung*; além disso, W. LIENEMANN. *Kirche und Öffentlichkeit*, p. 244-272.

Entretanto, a nova discussão sobre teologia pública, surgida na década de 1990 e cada vez mais global, acontece principalmente no âmbito anglo-saxão e remonta à *public theology* americana. Considera-se o “local de nascimento” desse termo um artigo publicado em 1974 por Martin E. Marty, historiador da igreja luterano e americano, que designou Reinhold Niebuhr (1892-1972) como “o mais proeminente intérprete do comportamento social religioso americano”³⁰. Niebuhr, que, por sua vez, tinha designado Abraham Lincoln, e não um dirigente de igreja, como “o maior teólogo dos Estados Unidos”, teria deixado à posteridade um “paradigma de teologia pública”³¹. Dessas exposições surgiu nos Estados Unidos o discurso sobre *public theologians* e *public theology*, desenvolvido mais tarde, de maneira específica em cada caso, por católicos, luteranos e reformados³². É claro que para isso se deve levar em conta o contexto particular dos EUA, que desde sua fundação consiste no paradoxo entre secularidade jurídica e, ao mesmo tempo, a forte presença da religião na esfera pública³³. Neste contexto, Robert Bellah desenvolveu, com base na análise do discurso de posse do presidente Kennedy, o conceito de *civil religion*, em que repercutem a *religion civile* de Rousseau e a teoria da sociedade de

³⁰ M.E. MARTY. Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience, p. 332-359, citação à p. 334.

³¹ “Ele tomou o comportamento de seu povo e, refletindo sobre ele à luz das posições bíblica, histórica e filosófica, ofereceu à geração seguinte um *paradigma para uma teologia pública*, um modelo que seus sucessores só começaram a desenvolver e realizar” (M. MARTY. *Op. Cit.*, p. 350; grifo meu; quanto à afirmação de Niebuhr sobre Lincoln, veja p. 350).

³² Cf., p. ex., D. TRACY. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*; R. F. THIEMANN. *Constructing a Public Theology: The Church in a Pluralistic Culture*; id. *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*; R. BENNE. *The Paradoxical Vision: A Public Theology for the Twenty-first Century*; C.D. MOELOBEDA. *Public Church: For the Life of the World*; M.G. TOULOUSE. *God in Public: Four Ways American Christianity and Public Life Relate*; C.A. MATHEWES. *Theology of Public Life*; cf. agora também os estudos de G. MARTINEZ. *Confronting the Mystery of God: Political, Liberation, and Public Theologies*; B. VALENTIN. *Mapping Public Theology: Beyond Culture, Identity, and Difference*.

³³ Quanto a isso, cf., p. ex., R. BERNHARDT. *Love like Jesus and Fight like David: Religiöse Dimensionen in der politischen Kultur der USA*, p. 265-287.

Émile Durkheim³⁴. Esta é uma religião que transmite coesão à nação utilizando referências religiosas, mas é propagada pela classe política e pela sociedade, e não por comunidades religiosas. *In God we trust*, consta na nota do dólar, e o olho divino vigia sobre a pirâmide dos 13 estados fundadores. Não é dito que Deus é esse. O mesmo se aplica ao Deus da providência [*Dominus providebit*] na borda da moeda de 5 francos suíços e à invocação do “Deus todo-poderoso” na constituição suíça, ou ao Deus diante do qual – além de diante dos seres humanos – a constituição alemã, segundo seu preâmbulo, se sente responsável. “[...] e a alma piedosa sente a Deus na pátria excelsa”, canta o hino nacional suíço, que também é chamado de “Salmo suíço”. A rigor, o fato de esse hino ser normalmente apresentado apenas com sua melodia, sem que o texto seja cantado, não me perturba, mas, pelo contrário, me deixa aliviado e faz com que eu agradeça a Deus. Tudo isso são elementos de uma possível religião civil que se associa estreitamente com a nação e teria a função de assegurar sua coesão social, só que isto a expõe sempre ao perigo da autoexaltação da nação³⁵. Embora a fixação de limites nem sempre tenha sido historicamente clara, pode-se dizer que a teologia pública se distingue da religião civil pelo fato de não partir de uma religião de identidade nacional com um Deus anônimo em maior ou menor grau, e sim de uma teologia determinada, neste caso cristã, e, além disso, mundial, católica na acepção original do

³⁴ R.J. BELLAH. *Civil Religion in America*, p.168-189; J.-J. ROUSSEAU. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes*, p. 59-208, neste caso p. 207 (livro IV, cap. 8); cf. R. SCHIEDER. *Zivilreligion*, p. 715-720. Segundo R. SCHIEDER. *Op. Cit.*, p. 717s., o conceito foi introduzido na Alemanha por Niklas LUHMANN em 1978: *Grundwerte als Zivilreligion: Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas*, v. III, p. 293-308.

³⁵ Quanto à Alemanha, em confrontação com Hermann Lübke e discursos de políticos alemães relacionados à chamada “virada” de 1989, veja W. VÖGELE. *Op. Cit.* Quanto ao Brasil, T. de AZEVEDO. *A religião civil brasileira: um instrumento político;* quanto a outros exemplos contextuais, H. KLEGER; A. MÜLLER, A. (eds.). *Religion des Bürgers: Zivilreligion in Amerika und Europa*.

termo e ecumênica³⁶. Por esta mesma razão, ela rejeita, ao mesmo tempo, uma “autoadoração da nação” – que também Bellah, aliás, não defendeu³⁷. A partir dos elementos que lhe são próprios, a teologia política pretende acompanhar, de modo especial e de maneira crítica e construtiva, as igrejas e organizações próximas às igrejas que atuam na sociedade. Por isto ela é, em minha opinião, uma voz importante na esfera pública caracterizada por processos de comunicação, descrita competentemente por Habermas. Ela assume aí um espaço mediador entre o mundo da vida e o sistema político; com isto, supera-se uma simples contraposição entre “privado” e “público”³⁸. Essa mediação é feita particularmente pelas organizações da sociedade civil, portanto por associações, organizações não-governamentais e movimentos sociais. Estas se engajam, ao menos de acordo com sua reivindicação, pelo bem-estar de toda a sociedade, sobretudo em favor de minorias discriminadas nela e da relação com o meio ambiente. Ao mesmo tempo, elas fazem isso por iniciativa privada e só em grau limitado sob controle democrático. As igrejas também fazem parte dessa sociedade civil. A clássica contraposição ocidental entre igreja e Estado e a “sinfonia” oriental de igreja e Estado são ao menos diferenciadas por esse novo enquadramento, se é que não são superadas inteiramente pela relação – a ser redefinida – não só entre “igreja e esfera pública”, mas também entre “comunidades

³⁶ Em 1983, J. MOLTSMANN criticou com veemência o “fantasma de uma nova religião civil”, que ele via emergindo no pensamento de Lübbe nos moldes de uma perigosa “religiosificação da política” (ibid., p. 72), remetendo a Carl Schmitt, mestre de Lübbe: *Politische Theologie – politische Ethik*, p. 70-78. Uma posição crítica (inclusive em relação a Moltmann) também é assumida por W. PANNENBERG, que, por sua vez, propõe uma “renovação da relação entre o Estado e a religião com base na ideia da tolerância”, “não por causa da religião, mas devido à debilidade interna do Estado totalmente secularizado”: *Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralistischer Staat: Das theologische Fundament der Gesellschaft*, p. 63-75, citação à p. 75.

³⁷ R. SCHIEDER. *Op. Cit.*, p. 717.

³⁸ J. HABERMAS. *Zur Rolle von Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit*, p. 399-467, especialmente p. 435, onde a esfera pública política é designada como “estrutura de comunicação que, através de sua base na sociedade civil, está radicada no mundo da vida” e como “caixa de ressonância para problemas [...] que têm de ser enfrentados pelo sistema político, por não serem solucionados em outro lugar”.

religiosas e esfera pública”. Entretanto, essa esfera pública só pode funcionar se existir para tanto um marco jurídico claro, como acontece em estados democráticos, baseados nos direitos humanos.

A história e a definição da teologia pública foram amplamente discutidas e estão sendo discutidas de novo atualmente, como mostrarei na próxima seção³⁹. Chama a atenção nessa discussão o fato de que os textos existentes tendem a descrever como uma teologia pública funciona ou qual é sua tarefa, e não tanto a desenvolver uma teologia pública definitivamente. Trata-se, portanto, inicialmente sobretudo de uma modalidade, perspectiva, dimensão, um campo de trabalho da teologia, que não é novo em termos do assunto que aborda, mas é descrito e tratado de maneira nova num entorno novo. O teólogo reformado sul-africano John de Gruchy diz isto explicitamente: “O testemunho cristão é, por natureza, público e não privado, mas a teologia pública não quer simplesmente que a igreja se posicione publicamente ou se engaje em atividades sociais; ela é, antes, um modo de fazer teologia que visa a abordar questões de importância pública.”⁴⁰

Nesse sentido, destacam-se especialmente a discussão teológica de problemas éticos específicos e a comunicabilidade da teologia na sociedade e no discurso universitário; uma teologia que, indo muito além dos limites das comunidades religiosas, envolve-se em questões públicas, que dizem respeito a todas as pessoas. Por conseguinte, a teologia pública se coloca a tarefa de analisar e orientar normativamente a presença pública das igrejas cristãs⁴¹. Ao fazer isto, ela enfoca a moldagem da sociedade, para a qual também pretende dar uma contribuição

³⁹ Uma boa visão geral da discussão “mais antiga” encontra-se em E. H. BREITENBERG JR. *To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up?* p. 55-96.

⁴⁰ J. de GRUCHY. *Public Theology as Public Witness: Exploring the Genre*, p. 40.

⁴¹ E. H. BREITENBERG JR. *Op. Cit.*, p. 86 a define da seguinte forma: “Expressa em termos da tradição cristã, a teologia pública pretende oferecer interpretações teologicamente moldadas de indivíduos, comunidades de fé e orientação para eles, e das instituições e interações para a sociedade civil, de formas que sejam compreensíveis, acessíveis e possivelmente convincentes para as pessoas dentro da igreja e também para as de fora.”

orientadora. Encontra-se em diálogo com outras ciências, com outras comunidades religiosas e grupos da sociedade civil e com as autoridades estatais, precisando, por isso, buscar também uma comunicação bem-sucedida com outras tradições religiosas e com as pessoas que não são religiosas.

2. Novos Enfoques numa Perspectiva Global

No ano de 2007, a Rede Global de Teologia Pública [*Global Network for Public Theology*] foi fundada em Princeton por 24 instituições de ensino superior⁴². No primeiro número de seu órgão, a *International Journal for Public Theology*, falou-se de nada menos do que uma “explosão de interesse” e da ocorrência de um novo “kairós”⁴³. William Storrar, especialista reformado em teologia prática e ética, membro fundador proveniente da Escócia, enfatizou que a ideia de reunir especialistas de diversas áreas para discutir problemas que dizem respeito à esfera pública de modo algum era nova e já constituía uma prática comum, na década de 1930, no movimento ecumênico Vida e Obra. Entretanto, parceiros novos apareceram. O Centro de Teologia e Questões Públicas [*Center for Theology and Public Issues*], de Edimburgo, fundado por Duncan Forrester em 1984 e depois dirigido por Storrar, esforçou-se para incluir no diálogo de especialistas as pessoas mais afetadas pelo respectivo problema. Segundo Storrar, Forrester defendia e praticava que “jamais se deveria falar sobre os pobres por trás das costas deles” – e isto num contexto de crescente pobreza e desemprego na Grã-Bretanha da década de 1980⁴⁴. Sua motivação para isso foi, além das experiências que fez, como jovem missionário, com o sistema indiano de castas, o encontro com a teologia latino-americana da libertação e a influência de uma tradição

⁴² Cf. www.csu.edu.au/gnpt. Acesso em: 21 abr. 2010.

⁴³ C. PEARSON. The Quest for a Global Public Theology. *International Journal of Public Theology*, p. 151-172, citação à p. 155; W. STORRAR. A Kairos Moment for Public Theology, p. 5-25.

⁴⁴ Ap. W. STORRAR. *Op. Cit.*, p. 18.

reformada escocesa radical e evangélica, reanimada e atualizada por Karl Barth⁴⁵. Na década passada, caracterizada pelo avanço – e depois pela desilusão – na era Blair, o centro tinha tido de redefinir sua orientação. Elementos novos foram contatos intensivos com organizações da sociedade civil local e global, com o novo Parlamento escocês (desde 1999) e várias comunidades religiosas. Uma conferência internacional sobre a ética de uma sociedade civil global, realizada em setembro de 2005, uniu os membros fundadores da Rede Global, especialmente quatro dos institutos universitários dedicados à teologia pública, situados em Edimburgo, Manchester, Stellenbosch (África do Sul) e Sydney/Canberra (Austrália). O “kairós” dos novos enfoques da teologia pública consiste, segundo Storrar, justamente nas transformações contextuais, que têm efeitos tanto locais quanto globais e também são produzidos a partir desses níveis, de modo que precisam ser desenvolvidos em ambas as perspectivas. Retomando uma expressão cunhada pelo sociólogo britânico Roland Robertson, Storrar e outros chamam isso de dimensão “glocal” da teologia pública⁴⁶.

Vários autores do novo periódico salientam que, não obstante toda a articulação global, não existe uma “teologia pública monolítica, uniforme”, “uma ‘teologia pública’ universal, mas só teologias que se confrontam com o âmbito político dentro de localidades particulares”⁴⁷. Ao mesmo tempo, porém, atribui-se ao conceito uma “força integradora”, e está surgindo uma “teologia pública ecumênica” que deve ser testada

⁴⁵ Cf. D. B. FORRESTER. *The Political Service of Theology in Scotland*, p. 83-121. Forrester se refere especialmente às Gifford Lectures proferidas por Barth em Aberdeen em 1938, que este desenvolveu dialogando com a Confissão Escocesa de 1560, com um acento fortemente cristocêntrico e contrário a qualquer teologia natural.

⁴⁶ R. ROBERTSON. *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*, p. 25-44.

⁴⁷ “[...] não há uma teologia pública monolítica, uniforme” (C. PEARSON. *Op. Cit.*, p. 159); “[...] não há um sentido único e autoritativo de teologia pública e não há uma única forma normativa de fazer teologia pública” (D. SMIT. *Notions of the Public and Doing Theology*, p. 443); “não há uma ‘teologia pública’ universal, mas só teologias que se confrontam com o âmbito político dentro de localidades particulares”, mas uma “teologia pública ecumênica”, nas palavras de J. W. de GRUCHY ditas já alguns anos antes da fundação da Rede Global: *From Political to Public Theologies: The Role of Theology in Public Life in South Africa*, p. 45.

em contextos específicos⁴⁸. Um exame dos artigos e de suas referências mostra que, também após Niebuhr, principalmente autores americanos foram os padrinhos dessa teologia pública, em que se podem constatar diversas tendências. Uma tendência se orienta primordialmente pelos problemas e define os temas a serem debatidos pela teologia pública, como, por exemplo, o aborto – um tema, aliás, a partir do qual se pode mostrar particularmente bem o conflito entre interesses privados e públicos e direitos de proteção e no qual, como ensina a experiência, as contribuições das igrejas muitas vezes são apresentadas numa linguagem absoluta e pouco ajudam as pessoas afetadas⁴⁹. Neste caso, a teologia pública é, em grau especial, também um questionamento de posições teológicas preestabelecidas. Outras tendências procuram fundamentar a teologia pública com argumentos universalistas e estabelecer uma conexão com a respectiva esfera pública, e também com a esfera pública global. Em nível global, por exemplo, Max Stackhouse, especialista americano em ética da igreja reformada, realizou um projeto de vários anos de duração (1999-2007) sobre “Deus e a globalização: a ética teológica e os âmbitos da vida”. Stackhouse afirma, de maneira não exatamente modesta: “Em suma: Deus está na globalização, e por isso a teologia tem de ser pública e se preocupar com problemas globais.”⁵⁰ Na opinião de Stackhouse, trata-se de uma teologia apologética, que “precisa mostrar que ela pode formar, orientar e manter a arquitetura moral e espiritual de uma sociedade civil, de modo que cheguemos mais perto da verdade, justiça e misericórdia nas almas das pessoas e nas instituições da vida comum”⁵¹; a teologia precisa “oferecer um projeto racional para a arquitetura moral e espiritual e o sistema de orientação interno das culturas”.

⁴⁸ “A própria noção de teologia pública tem a capacidade de ‘reunir e atacar várias questões dispartadas e relacionadas’. Ela tem de fato um ‘poder integrador’” (C. PEARSON. *Op. Cit.*, p. 156, fazendo referência a Linell Cady).

⁴⁹ É o que diz, p. ex., R.F. THIEMAN. *Op. Cit.* Esta e outras distinções de tendências são expostas em E. JACOBSEN. *Modelos de Teologia Pública*. [no prelo].

⁵⁰ M.L. STACKHOUSE, M. L. *Public Theology and Political Economy in a Globalizing Era*, p. 179.

⁵¹ *Id.* *Globalization and Grace, God and Globalization*, p. 107.

Portanto, Stackhouse situa a teologia pública numa sociedade civil crescentemente globalizada e postula um lugar central para a teologia cristã como ponto de referência. Sua contribuição específica seria “o conceito de um Deus gracioso, que criou o mundo e a humanidade à imagem do próprio Criador, que, em sua providência, deu à humanidade os recursos espirituais para formar e manter uma sociedade civil viável na história e prometeu salvar a humanidade de nossa traição em relação a essa imagem e a esses recursos apontando para possibilidades além da história que nós mesmos não podemos atingir”. Aqui, portanto, a doutrina da criação, providência, doutrina da graça e escatologia, como fundamentos da teologia pública cristã, são antepostas e contrapostas às contribuições de outras religiões. Naturalmente, elas são *loci* teológicos que têm certa importância em toda teologia. Eles se tornam objeto de uma teologia pública na medida em que, para Stackhouse, a religião se encontra no coração de toda sociedade, e, nela, produz seus efeitos não só para uma comunidade de fé específica, mas também para uma compreensão específica da sociedade em seu conjunto. Para uma sociedade globalizada precisa-se, por conseguinte, de uma religião global, e neste sentido, para Stackhouse, o cristianismo se oferece como a melhor alternativa. Ele sublinha isso remetendo, por exemplo, a um número crescente de intelectuais chineses para os quais o cristianismo representaria a religião do futuro também para a China⁵².

Embora eu considere as referências da teologia pública introduzidas por Stackhouse extremamente importantes e também as tenha como centrais para uma teologia da graça — que, afinal, constitui o interesse especial de Stackhouse —, proponho uma contribuição mais modesta. Não se trata de postular a religião como elemento necessário da coesão da sociedade nem de, então, destacar o cristianismo como a melhor forma dessa religião. Em minha opinião, esses aspectos têm de ser apurados de maneira

⁵² Isso foi dito oralmente num seminário intensivo realizado em São Leopoldo (RS) em junho de 2008.

empírica, e não teologicamente. O que importa, para mim, é que a teologia cristã dê às comunidades religiosas cristãs, portanto às igrejas, orientação sobre como elas podem e devem falar e agir na esfera pública. Portanto, é a partir do que lhe é próprio que a teologia deve falar além de seus limites e dialogar com o sistema político, com outras organizações da sociedade civil na esfera pública e com outras ciências universitárias e outras religiões. Fazendo isto, ela é confessional-contextual e, ao mesmo tempo, católico-ecumênica, mas não universalista-apologética. Assim, ela assume uma posição própria definida mais fortemente e está, ao mesmo tempo, mais aberta para elementos divergentes e convergentes na posição do parceiro de diálogo, a quem, neste caso, não se prescreve já o que deve pensar⁵³.

Na medida em que a teologia pública é confessional-contextual e, ao mesmo tempo, católico-ecumênica, precisa expor-se, a partir de sua catolicidade e contextualidade⁵⁴, à seguinte pergunta: ele consegue dar adequadamente às igrejas, organizações eclesásticas e cristãos ativos na sociedade orientação para sua ação na esfera pública? Isto pode ser evidenciado bastante bem a partir do exemplo da África do Sul. Lá imperava, desde 1948, o sistema do *apartheid*, que separava a população de acordo com a cor da pele, com a fundamentação teológica da Igreja Reformada Holandesa sul-africana, que ocupava uma posição dominante. Já em 1857, esta última decidira separar as comunidades segundo critérios de raça, e assim, por exemplo, surgiu, em 1881, a Igreja Missionária Reformada Holandesa para pessoas “de cor”, mestiças⁵⁵. Por causa da guerra anglo-bôer de 1899-1902, espalhou-se a ideia de uma *volkskerk*, igreja do povo

⁵³ Entretanto, isso não deve ser identificado com uma redução confessionalista nos moldes de Stanley Hauerwas, que H. BEDFORD-STROHM descreveu, com razão, como “eclesiocêntrica”: *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*, p. 340-366, neste caso p. 341.

⁵⁴ Quanto à contextualidade e catolicidade, veja R. von SINNER. *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien: Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*, p. 34-53.

⁵⁵ J. W. de GRUCHY. *Liberating Reformed Theology: A South African Contribution to an Ecumenical Debate*, p. 23s.; SMIT, D. *Reformed Faith, Justice and the Struggle against Apartheid*, vol. 1. Stellenbosch, p. 28s.

ou, mais exatamente, igreja etnocêntrica. Ela era influenciada por uma consciência de envio análoga à do povo de Israel em seu êxodo, sua peregrinação pelo deserto e tomada da terra, estando limitada aos chamados “africâneres” brancos. “A mistura de ‘história sagrada’ africâner com o povo africâner como ‘povo eleito’ e o neocalvinismo com sua ‘soberania das esferas’ [noção que remonta a Abraham Kuyper] forneceu uma poderosa base ideológica para o nacionalismo africâner e o *apartheid*.”⁵⁶

Num sentido puramente empírico poder-se-ia dizer que também neste caso havia uma teologia pública na medida em que tinha organizado a sociedade, com grande perfeição e efeitos que se fazem sentir até hoje, segundo seus critérios racistas. Em contraposição a ela se formou uma resistência, igualmente proveniente de círculos reformados, fortemente influenciada pelo conflito entre a igreja oficialista e a igreja confessante durante o nazismo na Alemanha, pela Declaração Teológica de Barmen e pela teologia de Karl Barth. Essa resistência se refletiu, em nível global, na declaração feita pela Aliança Reformada Mundial em 1982 em Ottawa, que declarou o *apartheid* uma heresia e suspendeu a condição de membro da Igreja Reformada Holandesa da África do Sul⁵⁷. Em nível local, seguiu-se a isso, em pouco tempo, a Confissão de Belhar, que, inspirada pela Declaração Teológica de Barmen e por percepções acerca da primazia dos pobres na teologia da libertação, rejeitou “qualquer ideologia que legitime formas de injustiça e qualquer doutrina que não esteja disposta a resistir a tal ideologia em nome do evangelho”⁵⁸. Em 1987, o

⁵⁶ J. W. de GRUCHY. *Liberating Reformed Theology: A South African Contribution to an Ecumenical Debate*, p. 27.

⁵⁷ Afirmou a Aliança Reformada Mundial: “Nós declaramos, junto com cristãos reformados negros da África do Sul, que o *apartheid* (‘desenvolvimento separado’) é um pecado e que sua justificação moral e teológica é uma caricatura do evangelho e, em sua desobediência persistente à palavra de Deus, uma heresia teológica” (WORLD ALLIANCE OF REFORMED CHURCHES. *Resolution on Racism and South Africa*, p. 178. Cf. J. W. de GRUCHY; C. VILLA-VICENCIO (eds.). *Apartheid is a Heresy*.

⁵⁸ Confissão de Belhar, artigo 4, ap. J.W. de GRUCHY. *Liberating Reformed Theology: A South African Contribution to an Ecumenical Debate*, p. 215; cf. D. J. CLOETE; d. SMIT, D. (eds.). *A Moment of Truth: The Confession of the Dutch Reformed Mission Church*.

Sínodo Geral da Igreja Reformada Holandesa reconheceu de maneira mais ou menos inequívoca que não há razões bíblicas ou teológicas que justifiquem o *apartheid*.

Essas referências necessariamente breves têm a função de deixar claro que a teologia pública não pode ser definida de modo puramente empírico, mas tem uma dimensão normativa. Por isso, sua dimensão ético-social também está estreitamente ligada à sua fundamentação teológica. Portanto, ela não descreve apenas os efeitos factuais da fé cristã na esfera pública, mas é sustentada, com um conteúdo determinado, por uma compreensão teológica específica, ancorada na Escritura, na tradição e no contexto. Assim, há 20 anos, quando a virada na África do Sul só estava começando a se anunciar, John de Gruchy propôs, com o título ambivalente *Liberating Reformed Theology* [“libertando a teologia reformada” ou “teologia reformada libertadora”], tanto a libertação de um calvinismo preso no sistema de *apartheid* da África do Sul quando a recuperação de tendências libertadoras da tradição reformada. Ele leva isso a cabo fazendo um desvio pela teologia da libertação latino-americana, mais católica do que romana. Curiosamente, ele não percebeu que Richard Shaull (1919-2002), missionário presbiteriano americano que tinha atuado no Brasil, e seu aluno Rubem Alves destacaram a dimensão libertadora da tradição reformada, contrapondo-se às tendências até hoje neopuritanas e fundamentalistas da igreja presbiteriana brasileira⁵⁹. Infelizmente, esses nomes importantes também para o movimento ecumênico estão amplamente esquecidos na atualidade.

⁵⁹ R. SHAULL. *The Reformation and Liberation Theology: Insights for the Challenges of Today*. Shaull encarava suas experiências com a teologia da libertação latino-americana e as comunidades eclesiais de base como “nova Reforma” (já em *Heralds of a New Reformation*). Mais tarde, o movimento pentecostal se tornaria para ele, em certo sentido, uma “terceira Reforma”, para a qual (não nos moldes de uma pertença, mas de um reconhecimento da importância desse movimento para a fé) ele se converteu uma terceira vez; W. CESAR; R. SHAULL. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*; quanto a isso, veja R. C. BARRETO, JR. *Understanding Richard Shaull’s Third Conversion: Encountering Pentecostalism among the Poor*. p. 161-175.

A transição para a democracia e a abolição do *apartheid* puseram em marcha uma mudança decisiva, que desafiou e continua desafiando a teologia a se reposicionar de forma criativa. Provavelmente por causa de sua proveniência anglo-saxã, o discurso acerca da teologia pública também se estabeleceu logo na África do Sul. Em 2001, foi fundado o Centro de Teologia Pública Beyers Naudé (um opositor branco do *apartheid*), que é uma das organizações fundadoras da Rede Global de Teologia Pública⁶⁰. Temos aí, principalmente, um processo em que a teologia que inicialmente era crítica e puramente opositiva passa a ser desenvolvida e transformada numa teologia crítica e construtiva. Portanto, sem negar ou esquecer a “teologia negra”, uma forma sul-africana de teologia da libertação indispensável para a formação da identidade e a luta pelos direitos dos negros, a teologia deve agora seguir “uma abordagem mais dialógica, cooperativa e construtiva”⁶¹. Charles Villa-Vicencio fala de uma “teologia da reconstrução” e acentua que agora se faz necessária uma “teologia pós-exílica”, que esteja em condições de dizer, teologicamente, não só “não”, mas também “sim”, “um ‘sim’ prudente e criativo para as possibilidades de renovação política e social”⁶². No Brasil, o reposicionamento da teologia da libertação passa por um processo semelhante, e aos poucos uma teologia pública vai se articulando também no país⁶³. Incluir o “sim” exigido por Villa-Vicencio em termos de uma participação pró-ativa da teologia e das igrejas na configuração da sociedade e da política me parece um desafio promissor tanto para o Brasil e a África do Sul quanto para outros contextos.

Mas o que há de novo nesses enfoques e abordagens, além do fato de terem adquirido uma nova forma de articulação

⁶⁰ Quanto à teologia pública na África do Sul, veja a tese de doutorado de K. KUSMIERZ. *Theologies in Transition: Public Theologies in Post-Apartheid South Africa*. (ainda inédita); antes disso, K. KUSMIERZ; J. COCHRANE. *Öffentliche Kirche und öffentliche Theologie in Südafrikas politischer Transformation*. p. 195-226.

⁶¹ N. N. KOOPMAN. *Some Comments on Public Theology Today*, p. 7.

⁶² C. VILLA-VICENCIO. *A Theology of Reconstruction: Nation-building and Human Rights*, p. 1.

⁶³ Cf. R. Von SINNER. *Towards a Theology of Citizenship as Public Theology in Brazil*. p. 181-206; id. *Eine Theologie der cidadania als öffentliche Theologie in Brasilien*. Z [no prelo].

há poucos anos? Novo é certamente o contexto, que, como já disse, torna necessárias contribuições tanto críticas quanto fortemente construtivas. Uma teologia numa modalidade de pura resistência e oposição não é mais adequada. A esfera pública também mudou, sendo que também na África do Sul e no Brasil houve uma forte recepção dos estudos de Jürgen Habermas sobre esse fenômeno, ainda que com modificações⁶⁴. Neste sentido, destaca-se particularmente uma participação real na configuração do Estado e da sociedade por parte de grupos até agora excluídos. A sociedade civil e a participação das igrejas, grupos eclesiais e da teologia nessa configuração se encontra em primeiro plano neste caso, não só no contexto nacional, mas também no global. Além disso, estão na linha de frente desse processo países dos quais, no passado, dificilmente se teria esperado esse papel de liderança – ao menos não sob um torneiro mecânico sem formação escolar completa como presidente, como no Brasil, ou sob uma sucessão de presidentes negros, como na África do Sul após o *apartheid*. Os dois países são atores globais fortemente emergentes que também têm muito a oferecer em termos de teologia. Outro fator novo é a consciência da pluralidade religiosa sempre crescente, tanto dentro do cristianismo quanto devido à presença crescente de outras religiões. A teologia pública tenta definir e articular suas preocupações e seus interesses nesse novo entorno, e, em meio a isso, promover a importante contribuição das igrejas para o bem comum não só com vistas à diaconia assistencial e à cooperação para o desenvolvimento, mas também à participação ativa na moldagem da convivência na sociedade.

⁶⁴ Cf. D. SMIT. What does “Public” Mean? Questions with a View to Public Theology, p. 26: “Em termos também empregados por Habermas, por exemplo, mas que também são de uso geral na África do Sul: é, portanto, tarefa dessa teologia pública promover a tolerância, ajudar a servir a uma cultura política democrática, propor uma política de reconhecimento do outro, defender a *dignidade humana* e a *justiça*.” Quanto ao Brasil, cf. L. AVRITZER, L. *Democracy and the Public Space*; S. COSTA. *Vom Nordatlantik zum “Black Atlantic”*: Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik, especialmente p. 19-48 (Jürgen Habermas e a conjuntura pós-nacional).

3. Elementos da Teologia Pública

Após ter repassado a história e as implicações do conceito de teologia pública e tê-lo situado contextualmente e em nível global no marco de sua articulação pela rede global, gostaria de concluir formulando, em forma de teses, elementos da teologia pública que possam fazer jus não só à contextualidade, mas também à catolicidade da teologia cristã.

1. A teologia cristã é *teologia pública por força de sua própria reivindicação*. O culto cristão é público, particularmente a pregação da boa nova, do evangelho. Essa pregação foi confiada à igreja como missão sua [Mt 28.19s.]. Neste sentido, a pregação certamente não acontece apenas por palavras, mas também por atos. O evangelista Lucas, por exemplo, fala, no envio dos setenta, do desejo mútuo de paz, das refeições conjuntas sem acepção de pessoas, da cura dos doentes. Só depois é que vem a pregação: “A vós outros está próximo o reino de Deus” [Lc 10.9]. A teologia pública é missão, é serviço, é testemunho, é pregação. Isto certamente implica coragem e, dependendo do contexto, também um risco real. Por isso, Jesus diz no Evangelho de Lucas: “Eis que eu vos envio como cordeiros para o meio de lobos” [Lc 10.3]. No caso de algumas igrejas no Brasil e em outros países, porém, tem-se, entretentes, mais a impressão de que aí lobos é que são enviados para o meio de cordeiros. Mas o risco real é justamente aquilo que, segundo Michel Foucault, faz parte do conceito de *parrhesía*, franqueza: o *parrhesiastes*, a pessoa que fala com franqueza, não só diz abertamente o que pensa, mas também diz algo “que é perigoso para ela própria e contém um risco”⁶⁵. O que se propõe é, portanto, dizer com franqueza aquilo que é próprio da teologia e igreja cristã para contribuir para o bem comum – e, ao fazer isto, falar também e justamente quando outros se calam de modo oportunista.

2. A teologia pública está vinculada a uma comunidade religiosa, neste caso a *igrejas e grupos cristãos*. Ela é uma

⁶⁵ M. FOUCAULT. *Diskurs und Wahrheit: die Problematisierung der Parrhesia*, p. 11.

teologia eclesial. Dentro dessa comunidade se podem aprender, testar e discutir formas de comportamento social. Neste sentido, a contribuição dela para a convivência alcança além de suas fronteiras. Assim ela participa do discurso público⁶⁶. O diálogo que as igrejas travam a partir de dentro motivadas por sua teologia, com outros grupos sociais e outras religiões também deve produzir, de maneira autocrítica, efeitos sobre elas mesmas. Para esse diálogo, a teologia precisa se apropriar adequadamente de competências também em outras áreas do conhecimento, como, por exemplo, a sociologia, o direito e a ciência política, mas também pode, inversamente, pedir que os parceiros de diálogo se esforcem para adquirir uma compreensão adequada da teologia. De modo geral, a teologia pública nunca se engaja em prol da própria igreja e seus interesses, mas também e justamente em prol dos direitos de outras comunidades religiosas, mesmo que não seja socialmente oportuno.

3. Na medida em que se trata de uma teologia em torno de Jesus, o Cristo, o Filho de Deus encarnado, ela responde a partir daí, no diálogo com a igreja, a universidade e a sociedade, a pergunta sobre *quem é esse Jesus Cristo, quem é esse Deus*. Esta era e é a pergunta que, em muitos contextos do mundo, tornou necessária uma redefinição: não é um Deus que queira a separação das raças, mas que criou a multiplicidade dos seres humanos e os incumbiu de conviverem em paz. Não é um Deus dos ricos e arrivistas, mas principalmente dos pobres; um Deus cujo rosto se torna visível nos rostos das pessoas em que, de resto, ninguém o quer ver. O fato da encarnação, segundo a Epístola aos Efésios, é uma encarnação como autoesvaziamento, como *kenosis*. Ele é obediente até a morte na cruz. O escândalo da cruz mostra um Deus que é forte na fraqueza. Aí, segundo Jürgen Moltmann, que também é uma das referências da teologia pública mais recente, tem lugar não só um acontecimento salvífico, mas também revelatório: “A *kenosis* de Deus na cruz de Cristo revela a Deus [...] como acontecimento trinitário cuja essência

⁶⁶ T. SUNDERMEIER. *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz*, p.49-100. (ÖEH, I).

consiste no amor sofrido.”⁶⁷ Por isso a teologia tem razões para entender e formular sua mensagem como contribuição para o discurso público. A partir daí ela pode, por iniciativa própria, deixar de lado formas de comportamento baseadas no poder e desenvolver sua contribuição específica visando ao bem comum. Neste sentido, a teologia pública é quenótica, não-impositiva e autocrítica, não só por razões sociológicas ou jurídicas, mas também teológicas.

4. Por fim, a teologia pública mantém a *atenção da teologia voltada para problemas que dizem respeito ao bem comum* e para os quais, do ponto de vista da fé cristã, contribuições são possíveis e até necessárias. Ao fazer isso, ela tematiza principalmente a presença de comunidades religiosas na esfera pública, o cumprimento de seus deveres e direitos no marco da liberdade religiosa no Estado de direito secularizado e a existência e modalidade do ensino religioso em escolas públicas, mas repetidamente também a situação econômica e social a partir da perspectiva das pessoas que mais sofrem por causa dela⁶⁸. Esta é a importância permanente da “primazia dos pobres” na teologia da libertação⁶⁹.

Rererências Bibliográficas

AVRITZER, L. *Democracy and the Public Space*. Princeton, 2002.

AZEVEDO, T. de *A religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis, 1981.

⁶⁷ Ap. L. DABNEY. *Die Kenosis des Geistes: Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, p. 61.

⁶⁸ Cf. também as cinco diretrizes para a teologia pública propostas por BEDFORD-STROHM. *Op. Cit.*, p. 346-350; segundo elas, (1) o discurso da igreja precisa estar fundamentado em sua tradição; (2) precisa ser bilíngue, isto é, externamente compatível com a razão pública; (3) deve ser adequado a seu objeto e, por isso, elaborado de forma interdisciplinar; (4) tem caráter crítico-constructivo e (5) se encontra num contexto global, ecumênico. Recentemente ele acrescentou ainda (6) um caráter profético.

⁶⁹ Quanto a isso, cf. BEDFORD-STROHM, H. *Op. Cit.*; R. VON SINNER. *Befreiung auf dem Weg zur cidadania: Kirchen und Theologie in Brasilien nach 1989/Liberation on the Way to Citizenship: Churches and Theology in Brazil after 1989*. p. 315-333.

BARRETO JR., R. C. Understanding Richard Shaull's *Third Conversion*: Encountering Pentecostalism among the Poor. *Koinonia*, 16, 2004, p. 161-175.

BARTH, U. Säkularisierung I: Systematisch-theologisch. *Theologische Realenzyklopädie*, v. 29, 1998, p. 603-634.

BEDFORD-STROHM, H. Sozialethik als Öffentliche Theologie: Wie wirksam redet die Evangelische Kirche über wirtschaftliche Gerechtigkeit? In: id. et al. (eds.) *Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschafts- und Sozialmodell*. Gütersloh, 2007, p. 329-347. (Jahrbuch Sozialer Protestantismus, 1).

BEDFORD-STROHM, H. *Vorrang für die Armen: Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*. Gütersloh, 1999

BELLAH, R. J. Civil Religion in America [1966]. In: id. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Berkeley, 1991, p. 168-189.

BENNE, R. *The Paradoxical Vision: A Public Theology for the Twenty-first Century*. Minneapolis, 1995.

BERGER, P. (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington/Grand Rapids, 1999.

BERNHARDT, R. Love like Jesus and fight like David: Religiöse Dimensionen in der politischen Kultur der USA. In: PFLEIDERER, G.; STEGEMANN, E. (eds.) *Politische Religion: Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes*. Zürich, 2004, p. 265-287.

BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei 9.394/96, LDB). 9. ed. Apresentação Carlos Roberto Jamil Cury, edição e notas Antonio de Paulo. Rio de Janeiro, 2005.

BREITENBERG JR., E. H. To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up? *Journal of the Society of Christian Ethics*, v. 23, n. 2, 2003, p. 55-96.

CASANOVA, J. Die religiöse Lage in Europa. In: JOAS, H.; WIEGANDT, K. (eds.) *Säkularisierung und die Weltreligionen*. 2. ed. München, 2007, p. 322-357.

CASANOVA, J. *Europas Angst vor der Religion*. Trad. de Rolf Schieder. Berlin, 2009.

CASANOVA, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago/London, 1994.

CESAR, W.; SHAULL, R. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*. Petrópolis, 1991.

CORTEN, A.; DOZON, J.P.; ORO, A. P. (eds.) *Les nouveaux conquérants de la foi: L'Eglise universelle du royaume de Dieu – Brésil*. Paris, 2003.

CLOETE, D. J.; SMIT, D. (eds.) *A Moment of Truth: The Confession of the Dutch Reformed Mission Church*. Grand Rapids, 1984.

COSTA, S. *Vom Nordatlantik zum "Black Atlantic": Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik*. Bielefeld, 2007.

DABNEY, L. *Die Kenosis des Geistes: Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*. Neukirchen-Vluyn, 1997.

DELGADO, M. Vom Kulturkampf zur Religionsfreiheit im Zeitalter der Ökumene, der religiösen Pluralisierung und der Wiederkehr der Religion. In: BERNHARDT, R.; KUHN, T. K. (eds.) *Religionsfreiheit: Schweizerische Perspektiven*. Zürich, 2007, p. 37-68.

FORRESTER, D. B. The Political Service of Theology in Scotland. In: STORRAR, W.; DONALD, P. (eds.) *God in Society: Doing Social Theology in Scotland Today*. Edinburgh, 2003, p. 83-121.

FOUCAULT, M. *Diskurs und Wahrheit: die Problematisierung der Parrhesia, Berkeley-Vorlesungen 1983*. Berlin, 1996.

GRÖZINGER, A.; PFLEIDERER, G.; VISCHER, G. (eds.) *Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft: Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit*. Zürich, 2003.

GRUCHY, J. de. Public Theology as Public Witness: Exploring the Genre. *International Journal of Public Theology*, v. 1, n. 1, 2007, p. 26-41.

GRUCHY, J. W. de. From Political to Public Theologies: The Role of Theology in Public Life in South Africa. In: STORRAR, W.; MORTON, A. R. *Public Theology for the 21st Century: Essays in Honour of Duncan B. Forrester*. London, 2004, p. 45-62.

GRUCHY, J. W. de. *Liberating Reformed Theology: A South African Contribution to an Ecumenical Debate*. Grand Rapids, 1991.

GRUCHY, J. W. de; VILLA-VICENCIO, C. (eds.) *Apartheid is a Heresy*. Cape Town, 1983.

H. BEDFORD-STROHM. Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft. In: GABRIEL, I. (ed.) *Politik und Theologie in Europa: Perspektiven ökumenischer Sozialethik*. Mainz, 2008, p. 340-366.

HABERMAS, J. *Glauben und Wissen*. Frankfurt a. M., 2001.

HABERMAS, J. Zur Rolle von Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit. In: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts* [1992]. Frankfurt, 1998, p. 399-467.

HUBER, W. *Kirche in der Zeitenwende: Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*. Gütersloh, 1998

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

HUBER, W. Öffentlichkeit und Kirche. In: HONECKER, M. et al. (eds.) *Evangelisches Soziallexikon: Neuausgabe*. Stuttgart, 2001

HUBER, W. Vorwort. In: BIRCH, B. C.; RASMUSSEN, L. L. *Bibel und christliche Ethik*. München, 1992 (Öffentliche Theologie, v. 1).

JACOBSEN, E. Modelos de Teologia Pública. In: SINNER, R. von; CAVALCANTE, R. (eds.) *Teologia Pública: lançando o debate*. São Leopoldo, 2010 [no prelo].

JENKINS, P. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* [2002]. Oxford, 2007.

JOAS, H.; WIEGANDT, K. (eds.) *Säkularisierung und die Weltreligionen*. 2. ed. Frankfurt, 2007.

JOHNSON, T. M.; ROSS, K. R. (eds.) *Atlas of Global Christianity*. Edinburgh, 2009.

KLEGER, H.; MÜLLER, A. (eds.) *Religion des Bürgers: Zivilreligion in Amerika und Europa* [1986]. 2. ed. Münster, 2004.

KLIEWER, G.-U. Brodelnde Vielfalt: Religionen und Kirchen in Brasilien heute. *Ökumenische Rundschau*, v. 54, n. 3, 2005, p. 328-337.

KLOSTERMANN, G. verbete Öffentlichkeitsanspruch der Kirche (J). In: HEUN, W. et al. (eds.) *Evangelisches Staatslexikon: Neuausgabe*. Stuttgart, 2006, 1.661-1.663.

KOOPMAN, N. N. Some Comments on Public Theology Today. *Journal of Theology for Southern Africa*, n. 177, 2003, p. 3-19.

KÖRTNER, U. H. J. [ed.] *Kirche – Demokratie – Öffentlichkeit: Ort und Auftrag der Kirchen in der demokratischen Gesellschaft*. Innsbruck/Wien, 2002

KUSMIERZ, K. *Theologies in Transition: Public Theologies in Post-Apartheid South Africa*. Basel, 2009.

KUSMIERZ, K.; COCHRANE, J. Öffentliche Kirche und öffentliche Theologie in Südafrikas politischer Transformation. In: LIENEMANN-PERRIN, C.; LIENEMANN, W. *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart, 2006, p. 195-226.

LIENEMANN, W. Kirche und Öffentlichkeit. In: id. *Grundinformation Theologische Ethik*. Göttingen, 2008, p. 244-272.

LUHMANN, N. Grundwerte als Zivilreligion: Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas. *Soziologische Aufklärung*, Köln/Opladen, v. III, 1981, p. 293-308.

MACEDO, E.; OLIVEIRA, C. *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política*. Rio de Janeiro, 2008.

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

MARTINEZ, G. *Confronting the Mystery of God: Political, Liberation, and Public Theologies*. New York, 2001.

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

MATHEWES, C. *A Theology of Public Life*. New York, 2007.

MATTHWIG, F. Das Kreuz mit den Minaretten. In: TANNER, M. et al. (eds.) *Streit um das Minarett: Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft*. Zürich, 2009, p. 141-187.

MOE-LOBEDA, C. D. *Public Church: For the Life of the World*. Minneapolis, 2004.

PANNENBERG, w. *Civil Religion?* Religionsfreiheit und pluralistischer Staat: Das theologische Fundament der Gesellschaft. In: KOSLOWSKI, P. (ed.) *Die religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion und ihre Theorien*. Tübingen, 1985, p. 63-75.

PEARSON, C. The Quest for a Glocal Public Theology. *International Journal of Public Theology*, v. 1, n. 2, 2007, p. 151-172.

PLÜSS, D. Wider die Rhetorik vom sinkenden Schiff – Erwägungen zum kommunizierten Selbstbild der Kirche. In: BRUHN, M.; GRÖZINGER, A. (eds.) *Kirche und Marktorientierung: Impulse aus der Ökumenischen Basler Kirchenstudie*. Fribourg, 2000, p. 231-250.

POLKE, C. *Öffentliche Religion in der Demokratie: Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates*. Leipzig, 2009, p. 67-89.

ROBERTSON, R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. In: FEATHERSTONE, M.; LASH, S.; ROBERTSON, R. (eds.) *Global Modernities*. London, 1995, p. 25-44.

ROUSSEAU, J.J. Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes [1762]. In: id. *Politische Schriften*. 2. ed. Paderborn, 1995, p. 59-208.

SANNEH, L. *Whose Religion is Christianity? The Gospel Beyond the West*. Grand Rapids, 2003.

SCHIEDER, R. Zivilreligion. *Theologische Realenzyklopädie*, V. 36, 2004, p. 715-720.

SCHMITT, Carl *Politische Theologie – politische Ethik*. München/Mainz, 1984.

SCHOBERTH, W.; SCHOBERTH, I. (eds.) *Kirche – Ethik – Öffentlichkeit: Christliche Ethik in der Herausforderung*. Münster, 2002.

SHAULL, R. *Heralds of a New Reformation*. New York, 1984.

SHAULL, R. *The Reformation and Liberation Theology: Insights for the Challenges of Today*. Louisville, 1991.

SINNER, R. von. Befreiung auf dem Weg zur *cidadania*: Kirchen und Theologie in Brasilien nach 1989/Liberation on the Way to Citizenship: Churches and Theology in Brazil after 1989. In: KOSCHORKE, K. (ed.) *Falling Walls: The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity/Einstürzende Mauern: Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums*. Wiesbaden, 2009, p. 315-333.

SINNER, R. von. Eine Theologie der *cidadania* als öffentliche Theologie in Brasilien. *Zeitschrift für evangelische Ethik*, v. 54, n. 2, 2010 [no prelo].

SINNER, R. von. *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien: Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*. Tübingen, 2003.

SINNER, R. Von. Religion im Plural. In: COSTA, S. et al. (eds.) *Brasilien heute*. Frankfurt a. M., 2010 [no prelo].

SINNER, R. von. Towards a Theology of Citizenship as Public Theology in Brazil. *Religion & Theology*, v. 16, n. 3-4, 2009, p. 181-206.

SMIT, D. Notions of the Public and Doing Theology. *International Journal of Public Theology*, v. 1, n. 3-4, 2007, p. 431-454.

SMIT, D. Reformed Faith, Justice and the Struggle against Apartheid. In: id. *Essays in Public Theology: Collected Essays* vol. 1. Stellenbosch, 2007, p. 27-39.

SMIT, D. What does „Public” Mean? Questions with a View to Public Theology. In: HANSEN, L. (Hg.) *Christian in Public: Aims, Methodologies and Issues in Public Theology*. Stellenbosch, 2007, p. 11-46.

STACKHOUSE, M. L. *Globalization and Grace, God and Globalization*. v. 4. New York, 2007.

STACKHOUSE, M. L. Public Theology and Political Economy in a Globalizing Era. In: STORRAR; MORTON (eds.), 2004, p. 179-194.

STEGEMANN, "Ich habe öffentlich zur Welt gesprochen": Jesus und die Öffentlichkeit. In: *Glaube und Öffentlichkeit*. Neukirchen-Vlyun, 1996, p. 103-121 (JBTh, 11).

SUNDERMEIER, T. Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz. In: HUBER, W.; RITSCHL, D.; SUNDERMEIER, T. *Ökumenische Existenz heute*. München, 1986, p. 49-100.

THIEMANN, R. F. *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*. Washington, 1996.

THIEMANN, R. F. *Constructing a Public Theology: The Church in a Pluralistic Culture*. Louisville, 1991.

TORNQUIST, P. Kirche und Öffentlichkeit. *EsTe – Studien und Berichte*, v. 3, n. 2, 1949, p. 123-128.

TOULOUSE, M. G. *God in Public: Four Ways American Christianity and Public Life Relate*. Louisville, 2006.

TRACY, D. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* [1981]. New York, 1989.

VALENTIN, B. *Mapping Public Theology: Beyond Culture, Identity, and Difference*. Harrisburg, 2002.

VILLA-VICENCIO, C. *A Theology of Reconstruction: Nation-building and Human Rights*. Cambridge, 1992.

VÖGELE, W. *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*. Gütersloh, 1994.

VRIES, H. de; SULLIVAN, L. E. (eds.) *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York, 2006.

WORLD ALLIANCE OF REFORMED CHURCHES. Resolution on Racism and South Africa. In: *Proceedings of the 2st General Council of the World Alliance of Reformed Churches [Presbyterian and Congregational] held at Ottawa, Canada, August 17-27, 1982*. Geneva, 1982.