Linhas de uma fé-para-o-mundo. Cinco décadas entre *Uma teologia para o Evangelho Social*, de Walter Rauschenbusch, e *A Cidade do Homem*, de Harvey Cox

**Lines of a faith-to-the-world. Five decades between
Walter Rauschenbusch's *A Theology for the Social
Gospel* and Harvey Cox's *The City of Man***

**Lineas de fe-para-el-mundo. Cinco décadas entre
Una teología del evangelio social, de Walter
Rauschenbusch, y *La ciudad del hombre* de Harvey Cox**

Claudio de Oliveira Ribeiro¹

RESUMO

A pesquisa está centrada na identificação de linhas que articulam o pensamento teológico europeu e estadunidense nas décadas que compreendem a publicação de duas obras que, em certo sentido, representam a visão de uma teologia para o mundo, ou de uma perspectiva teológica secularizada. Trata-se das conhecidas obras de dois teólogos batistas estadunidenses: *Uma teologia para o Evangelho Social*, de Walter Rauschenbusch, publicada em 1917, e *A Cidade do Homem*, de Harvey Cox, de 1965. O objetivo é descrever fios condutores que atravessam a Teologia Liberal na virada para o século 20, da qual Rauschenbusch é um dos representantes, e chegam na formação do que se chamou Teologia da Secularização, de Harvey Cox e outros expoentes, com vistas à melhor compreensão do debate entre teologia e secularidade.

Palavras-chaves: Teologia Liberal; Teologia da Secularização; Evangelho Social; Walter Rauschenbusch; Harvey Cox.

ABSTRACT

The research is centered on the identification of lines that articulate European and North-American theological thought in the decades that comprise the publication of two works that, in a certain sense, represent the vision of a theology for the world, or a secularized theological perspective. These are the well-known works of two American Baptist theologians: *A theology for the Social Gospel*, by Walter Rauschenbusch, published in 1917, and *The Secular City*, by Harvey Cox, from 1965. The objective is to describe the guiding threads that cross Liberal Theology at the turn of the 20th century, of which Rauschenbusch is one of the representatives, and arrive at the formation of what was called Theology of Secularization, by Harvey Cox and other exponents, with a view to better understanding the debate between theology and secularity.

Keywords: Liberal Theology; Theology of Secularization; Social Gospel; Walter Rauschenbusch; Harvey Cox.

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica-RJ e professor visitante do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

RESUMEN

La investigación se centra en la identificación de líneas que articulan el pensamiento teológico europeo y americano en las décadas que comprenden la publicación de dos obras que, en cierto sentido, representan la visión de una teología para el mundo, o una perspectiva teológica secularizada. Estas son las obras bien conocidas de dos teólogos bautistas estadounidenses: Una teología para el Evangelio social, de Walter Rauschenbusch, publicado en 1917, y La ciudad del hombre, de Harvey Cox, de 1965. El objetivo es describir los hilos guía que cruzan la teología. Liberal a principios del siglo XX, del cual Rauschenbusch es uno de los representantes, y llegó a la formación de lo que Harvey Cox y otros exponentes llamaron Teología de la secularización, con el fin de comprender mejor el debate entre la teología y la secularidad.

Palabras clave: Teología Liberal; Teología de la Secularización; Evangelio Social; Walter Rauschenbusch; Harvey Cox.

Introdução

A pesquisa que desenvolvemos centrou-se na identificação de linhas que articulam o pensamento teológico europeu e estadunidense nas décadas que compreendem a publicação de duas obras que, em certo sentido, representam a visão de uma teologia para o mundo, ou de uma perspectiva teológica secularizada. Trata-se das conhecidas obras de dois teólogos batistas estadunidenses: *Uma teologia para o Evangelho Social*, de Walter Rauschenbusch, publicada em 1917, e *A Cidade do Homem*, de Harvey Cox, de 1965.

Estamos cientes de que há muitos outros livros teológicos com peso similar ou mesmo superior neste período, mas, metodologicamente, consideramos que estes dois, além do destaque que eles têm no cenário da teologia contemporânea, possuem características próximas como a tentativa de respostas teológicas mais consistentes para a realidade de modernização e de urbanização de suas épocas e a articulação, de forma criativa e consistente, de elementos teológicos modernos com preocupações prático-pastorais. Estamos cientes, também, de que a delimitação de um intervalo de 50 anos não seria, a princípio, adequada para a pesquisa, pois não favorece sínteses, especialmente considerando a explosão de novas e robustas perspectivas teológicas, boa parte delas forjada nas sombras e nos escombros de duas grandes guerras mundiais e em contextos de intensas mudanças sociais e de intensificação do sofrimento humano.

No entanto, nossa consideração é que há fios condutores que atravessam a Teologia Liberal na virada para o século 20, da qual Rauschenbusch é um dos representantes, e chegam na formação do que se chamou “Teologia da Secularização”, de Harvey Cox e outros expoentes. Nosso objetivo é descrever esses fios, com vistas à melhor compreensão do debate entre teologia e secularidade. Neles, há desdobramentos importantes, como a relação entre teologia e modernidade e as reações da “Teologia da Cultura” e da “Teologia

Dialética” e a noção de cristianismo arreligioso, que, em alguns sentidos, redundou na Teologia da Secularização.

A proposta do Evangelho Social

Contexto e proposição.

No final do século 19, nos Estados Unidos, se configurou, depois da Guerra de Secessão (1864), especialmente nos Estados do norte, mas com reflexos também nos Estados do sul, um novo movimento religioso na procura de respostas práticas e teológicas às demandas sociais dos processos de industrialização e de urbanização crescentes. Trata-se de um movimento formado em torno de um fenômeno predominantemente urbano com centros como Chicago e Nova York, que foi vigoroso até a Primeira Guerra Mundial, mas com desdobramentos em todos os continentes até os dias de hoje. O movimento – mais tarde intitulado Evangelho Social (*Social Gospel*) – reuniu representantes de diversas confissões e denominações protestantes, especialmente congregacionais, presbiterianas, anglicanas, metodistas e batistas. A proposta do Evangelho Social, cuja expressão de maior destaque é Walter Rauschenbusch (1861-1918), se baseava nas ideias a favor de uma presença pública das igrejas focada, em linhas gerais, no desenvolvimento do bem comum, na promoção da cidadania, nos direitos das classes operárias urbanas e rurais, e na defesa do direito das mulheres e das etnias. A dimensão prática do Evangelho Social e a força política deste movimento possibilitaram que suas visões bíblicas, teológicas e práticas básicas fossem acolhidas por diferentes igrejas, não sem reações e tensões, por suposto. Nesta direção, várias denominações eclesiais protestantes reformularam os seus credos e documentos, em geral associando as expressões “vida e ação” ou “vida e missão” (RENDERS, 2017).

Esta corrente teológica se desenvolveu no contexto de abertura da fé cristã aos princípios modernos, que marcara o século 19, tanto nos Estados Unidos, mas também na Europa. Como se sabe, no campo da experiência judaico-cristã, as tensões entre fé e razão estão presentes desde os primórdios. Cada momento histórico expressou formas diferenciadas de tensão, mas foi, sobretudo, no século 19, após os impactos do Racionalismo e do Iluminismo na civilização ocidental, que a teologia precisou enfrentar mais detidamente as questões relativas ao método científico.

No referido século e nas primeiras décadas do século 20, diante do legado dos ideais kantianos e hegelianos, o pensamento de Friederich Schleiermacher

(1768–1834), Ferdinand Christian Bauer (1792–1860), David Strauss (1808–1874), Albrecht Ritschl (1822–1899), Ernest Troeltsch (1865–1923), Adolf von Harnach (1851–1930), Albert Schweitzer (1875–1965) e outros, foi a expressão que mais fortemente demonstrou o interesse pela articulação entre fé e ciência e teve o foco de sua visão na defesa das liberdades individuais e na busca da autonomia humana, próprias do contexto da época.

Tais compreensões, gestadas em conexão com o Iluminismo, foram convencionadas no campo teológico com a expressão “Teologia Liberal” ou “liberalismo teológico”, como também é conhecida. Trata-se das reflexões sobre a fé em diálogo com as conquistas do conhecimento efetuadas marcadamente pelo uso da razão, dentro dos parâmetros da racionalidade filosófica, técnica e científica moderna que se destacou no contexto europeu, sobretudo na virada para o século 20 (HIGUET, 2005).

A Teologia Liberal, herdeira do humanismo renascentista e também dos ideais de liberdade da Reforma Protestante, surge no contexto do pensamento cristão moderno, sobretudo protestante e europeu, marcado pelas perspectivas empiristas, racionalistas e iluministas que prevaleceram nos círculos científicos e intelectuais e nas elites culturais do século 17 e 18.

Esta corrente teológica possui diversificadas visões, sendo que uma das mais destacadas bases era a ênfase no direito do indivíduo de definir os termos de sua fé sem ser tutelado ou constrangido por autoridades externas, reforçando, assim, processos de emancipação. A visão teológica liberal seguia, desta forma, a noção, já estabelecida desde John Locke, no século 17, de que a defesa da liberdade individual pressupõe a possibilidade de decisões morais dos indivíduos de tal forma que possam agir eticamente a partir do uso da razão. Nesse sentido, foi dado especial valor às experiências humanas, sejam elas de caráter mais empírico ou subjetivo. Elas foram mais incisivamente reconhecidas como caminho de conhecimento, distanciando-se da simples aceitação de verdades impostas. As formas de arbítrio do Estado e da religião passam com mais intensidade a ficar sob discernimento crítico, reforçando valores como tolerância e autonomia para o exercício da vida social e uma visão otimista em relação à natureza humana. É fato que a visão teológica liberal, em consonância com formas similares de pensamento da época, considerou a defesa da liberdade na ação econômica como uma consequência da liberdade individual, o que não permitiu uma contribuição deste pensamento teológico às possibilidades de equacionamento dos problemas decorrentes da desigualdade de poder econômico na sociedade.

A Teologia Liberal representou forte renovação na tradição teológica que a antecedeu, especialmente por sua abertura à discussão com os temas

e questões que marcavam o pensamento moderno, à acolhida da crítica à religião no âmbito da própria teologia, à tentativa de superação de dogmatismos que marcaram, em certo sentido, parte da reflexão teológica dos séculos anteriores.

A expressão Teologia Liberal, em certo sentido ganhou forma na medida em que indicou um livre método de investigação histórico-crítico das fontes da fé e da teologia, que não se colocasse direta e exclusivamente vinculado aos dados da tradição dogmática. Nesse sentido, foram sendo estabelecidas determinadas características básicas, sobretudo a leitura predominantemente ética do cristianismo e o estabelecimento de bases para os estudos bíblicos do método histórico-crítico e de seus resultados.

O método histórico-crítico, em linhas gerais, se caracteriza pelo recurso aos conhecimentos históricos, literários e linguísticos para a interpretação dos textos bíblicos. Estes, ao passarem pela análise engendrada por critérios externos, poderiam ser lidos sem o peso de bases tradicionais ou dogmáticas. A aplicação do método histórico-crítico está em sintonia com a força que os métodos científicos objetivantes, próprios do contexto filosófico positivista, ganharam (GROSS, 2008).

Tal compreensão gerou e, ao mesmo tempo, reforçou o que foi denominado como historicismo, que busca explicar textos e concepções, culturais ou religiosas, a partir de seus contextos históricos. Para as dimensões práticas da vida das igrejas, tal visão provocou diferentes formas de relativismo, o que conferiu ao pensamento teológico liberal um intenso potencial para controvérsias e acalorados debates. As reflexões em torno dos milagres descritos na Bíblia, por exemplo, marcam esse cenário. Havia a tendência de compreendê-los como produto da mentalidade mágica e supersticiosa dos primeiros discípulos. O surgimento do Fundamentalismo e de outras correntes, como a Teologia Dialética, na virada para o século 20, se dão como reação a este contexto (GIBELLINI, 1998).

O movimento do Evangelho Social é devedor destes desenvolvimentos teológicos que indicaram novas formulações para as relações das igrejas com os processos que as sociedades modernizadas demandavam. Ele está em conexão com as ênfases da Teologia Liberal e os aspectos metodológicos principais dessa corrente, que paralelamente se formavam no contexto das discussões teológicas, embora se distanciasse dela em determinados aspectos.

Entre as ênfases do liberalismo teológico que podem ser lembradas como interpelação mais próxima com o Evangelho Social estão: a busca de aproximação entre teologia e ciências e entre fé e racionalidade moderna; visão antropológica positiva, com forte expectativa em relação à educação como

possibilidade de promoção humana; relativização das perspectivas cristocêntricas e eclesiocêntricas com vistas à perspectivas universalistas e seculares; abertura para as questões próprias da relação entre Igreja e sociedade e a valorização do mundo como espaço do Reino de Deus; valorização da exegese bíblica e uma consequente visão histórico-crítica da Bíblia; aceitação dos valores culturais modernos; e, sobretudo, a interpretação predominantemente ética do Cristianismo, em especial em relação ao dado salvífico.²

Esta plataforma teológica reforçou várias das visões do Evangelho Social, especialmente a prioridade do trabalho social em relação a dimensões eclesiais, formais e doutrinárias, e à necessidade de articulação ecumênica para responder às demandas sociais da fé cristã. Tais perspectivas reforçaram as relações entre “vida e ação” e formas de “cristianismo prático”, que historicamente marcam a trajetória ecumênica. Neste sentido, se pode afirmar que o Evangelho Social, como movimento, não somente antecede o movimento ecumênico moderno, como o inspira e estabelece bases teológicas e práticas para ele.

Protagonistas e bases teológicas.

Os Estados Unidos, após o período da Guerra de Secessão, tornaram-se um centro de efervescência social e religiosa. Lá surgiram as chamadas igrejas de santidade e, posteriormente, na virada do século, o pentecostalismo. Concomitantemente, em outras partes do globo se fortaleciam os movimentos de operários contestatórios da ordem social e círculos socialistas e comunistas. Não isentos deste contexto, diversos movimentos religiosos, cujas ênfases estavam em torno da responsabilidade social cristã se fortaleciam, ora em diálogo com os movimentos trabalhistas, ora em oposição ou alternativa a eles.

Neste período, houve da parte do incipiente movimento do Evangelho Social, certo diálogo com os movimentos religiosos sociais europeus, como o cristianismo social inglês e o socialismo religioso francês, suíço e alemão. O cristianismo social inglês, que desde o século 17 fora marcado por práticas

² Há um elemento complexo e de não fácil compreensão no interior do liberalismo teológico que é a consideração da religião como sentimento íntimo e pessoal que deve ser valorizado, mas não necessariamente submetido ao crivo da razão. Assim, a religião pode ser aceita e praticada, mesmo por círculos intelectualizados, e deixa de ser contraditória em relação à racionalidade moderna. Friedrich Schleiermacher, considerado iniciador do liberalismo teológico, insistiu que a essência da religião não está em argumentos racionais, dogmas revelados, rituais e formalidades eclesiais, mas num sentimento profundo de total dependência humana em relação à uma realidade infinita. A consciência de Deus se efetivaria por intermédio do sentimento de dependência absoluta e radical do humano em relação ao universo, expressão do infinito (DREHER, 1995).

sociais relevantes, sobretudo entre os puritanos e, posteriormente, com os metodistas, tiveram no século 19 a contribuição de práticas e concepções teológicas de anglicanos como John Frederick Denison Maurice (1805–1872) e Charles Kingsley (1819–1875) e do metodista Hugh Price Hughes (1847–1902).

O socialismo religioso, que mais tarde mobilizaria teólogos da envergadura de Karl Barth e Paul Tillich, possui nas figuras dos luteranos Johann Christoph Blumhardt Jr. (1842–1919) e Eberhard Arnold (1883–1935), e dos reformados Leonhard Ragaz (1868–1945), Hermann Kutter (1863–1938), Wilfred Monod (1867–1943) e Elie Gounelle (1865–1950) suas mais destacadas expressões (RENDERS, 2008).

Semelhante a esses movimentos, o Evangelho Social era bastante diversificado em suas bases denominacionais ou confessionais. Entre uma considerável lista de pastores, leigos, leigas e lideranças eclesiais diversas, estão, além de Rauschenbusch, os nomes dos congregacionais Washington Gladden (1836-1918); Josias Strong (1847–1916); Charles Monroe Sheldon (1857–1946); batistas como Emma Rauschenbusch-Clough (1859–1940); Samuel Zane Batten (1859–1925) e os metodistas John Marshall Barker (1849–1928), Harry Frederick Ward (1873–1966), Frank Mason North (1850–1935).

A origem do Evangelho Social é encontrada nos vários conceitos bíblicos de justiça social para o apoio dos pobres. O movimento promoveu projetos dedicados às classes urbanas empobrecidas, como os que promoviam condições educacionais e de moradia mais justas e formação profissional qualificada. Ele, como a maioria dos movimentos, possuía forte heterogeneidade e reunia pessoas e grupos com visões políticas diversas.³ “Em termos teológicos, o movimento tinha diversas bandeiras, entre elas, a teologia dos profetas bíblicos, a teologia do Reino de Deus como anúncio principal de Jesus de Nazaré e a teologia da amizade – como eco da teologia da reconciliação – no sentido da superação da inimizade humana pela amizade divina” (RENDERS, 2018, p. 72).

³ No interior do Evangelho Social, houve grupos que atuavam em atividades assistenciais e cuidado com os mais pobres e havia também, por exemplo, os que abraçaram propostas socialistas de organização política, com uma abrangência desde a idealização do modelo de cooperativas até a defesa da União Soviética, como é o caso, minoritário, por suposto, da metodista, já referida, Harry F. Ward. Ao contrário dessa última visão, havia outras, como a de Josiah Strong, também atuante na fundação do Evangelho Social, que entendia que as raças poderiam ser “elevadas” por intermédio da conversão religiosa à Cristo, fazendo coro com a ideologia do “Destino Manifesto”, que acreditava que os EUA, em função de sua supremacia branca e protestante, estavam destinados a estabelecerem o Reino de Deus em todo o mundo (DORNELES, 2018). E havia aqueles que defendiam a instituição de sindicatos e lutas trabalhistas, a participação plena política da população e questionavam a corrida armamentista das nações e as guerras como meios de se fazer política (RENDERS, 2018).

Walter Rauschenbusch esteve presente em diversas iniciativas ecumênicas, acadêmicas e pastorais.⁴ A sua teologia, fortemente marcada pela noção bíblica do Reino de Deus, se baseava no compromisso do ser humano com a crítica e com a mudança da ordem formada em uma sociedade dominada pelo egoísmo e pela ganância, responsáveis, na visão do autor, por gerar o caos social. O autor realçava em suas obras que a superação do individualismo característico das formas eclesiais protestantes poderia criar uma nova geração de cristãos comprometidos com a transformação do mundo segundo os princípios do Reino de Deus. Em 1907, ele havia publicado o livro *Christianity and the Social Crisis* (Cristianismo e a Crise Social) que influenciaria as ações de vários atores do movimento social evangélico, em especial os de perfil ecumênico.

Rauschenbusch também publicou livros de espiritualidade cristã, procurando articular a devocionalidade da fé e o compromisso social. Um exemplo é *For God and the People. Prayers of the Social Awakening* [Por Deus e pelo povo: orações para um despertar social], de 1910, traduzido para o português em 1936, como *Preces Fraternais*. O título original é bastante emblemático e, certamente, foi criado para motivar as igrejas nos Estados Unidos a exercitarem formas mais densas e profundas de espiritualidade que estivessem em sintonia com os esforços de transformação das realidades alienantes e opressoras que marcavam o contexto social da época. Tratava-se de uma narrativa teológico-pastoral protestante que fundamentava práticas de espiritualidade socialmente engajada e atenta aos desafios que a realidade social revelava, e, provavelmente, era também uma busca da superação das ambiguidades e contradições das espiritualidades do próprio protestantismo, com suas marcas conservadoras, intimistas e supersticiosas. Rauschenbusch valoriza o ceticismo gerado pelo Iluminismo e pela ciência moderna, pois com ele a humanidade foi salva da fúria das teologias dualistas, sobretudo a crença num reino satânico que tende a desviar a atenção da culpa humana pelo mal prevaLENcente no mundo, transferindo-a para poderes espirituais imaginários.

A obra “Uma Teologia para o Evangelho Social”

Com a publicação, em 1917, de *A Theology for the Social Gospel* (Uma Teologia para o Evangelho Social), traduzida para o português somente em 2019, Rauschenbusch realçará as perspectivas teológicas de trabalho social

⁴ Rauschenbusch atuou como pastor e também como professor de Novo Testamento e História da Igreja, no *Rochester Theological Seminary*. Em 1882, ele formou a associação cristã “Irmandade do Reino” (*Brotherhood of the Kingdom*), com a adesão de pastores e líderes de diferentes igrejas, que se uniram no propósito de debater e implementar as perspectivas do Evangelho Social.

presentes em várias igrejas e grupos protestantes. Neste trabalho, o autor demonstra que os cristãos devem, a exemplo de Deus, que se tornou humano em Jesus, se humanizar também e que Jesus esteve e se relacionou igualmente com todas as pessoas e as considerava como alvo de amor e serviço, sendo este o exemplo por excelência a ser seguido. Nesta visão, a obra ressalta que a Igreja possui papel essencial na luta contra as injustiças sistêmicas que atingem as pessoas, sobretudo as mais pobres, e precisa estar centrada na visão bíblica do Reino.

Naquela época, o autor já se referia a temas políticos e econômicos complexos realçando a necessidade de se renovar a visão do Reino de Deus, a fim de se combater *lobbies* que buscam eliminar legislações e que regulam a acumulação de propriedade; combater a guerra, cujo interesse é lucrar sobre países empobrecidos; e combater interesses privados, que desequilibram a balança comercial, resultando em desigualdade social.

A ideia do Reino de Deus é crucial para a teologia proposta por Rauschenbusch (DORNELES, 2018). Trata-se de uma visão com certo acento intra-histórico, que vê o progresso do Reino no “fluxo da história” e “na adoção de novos valores de julgamento”, em consonância com as “forças históricas da redenção” colocadas em ação na história por Cristo.

O autor criticara que tal perspectiva, fortemente presente nos discursos neotestamentários de Jesus, foi gradualmente substituída pela visão da Igreja. Na visão do teólogo, essa substituição custou caro à teologia e aos cristãos, uma vez que a maneira reducionista como Jesus e os evangelhos sinóticos são vistos afeta os princípios éticos da fé cristã e também os rituais de culto e adoração, todos marcados por essa substituição.

Rauschenbusch apresenta vantagens práticas para a fé cristã ao se enfatizar o Reino de Deus, e não a Igreja: O Reino de Deus não está sujeito às armadilhas da Igreja; pode testá-la, admoestá-la e corrigi-la; é uma perspectiva profética voltada para o futuro e uma força revolucionária, social e política que entende toda a criação como sagrada; e pode ajudar a salvar a ordem social vista como injusta, problemática e pecaminosa (RAUSCHENBUSCH, 2019).

Primeira dobra: teologia e modernidade

O percurso entre as duas obras em questão nesta pesquisa é marcado, como já referido, por diferentes enfoques, cada qual com variados desdobramentos. Além dos aspectos da Teologia Liberal já apresentados, acrescentaremos a seguir as noções de religião como ética e de “mão invisível” da educação e as reações ao pensamento liberal advindos da Teologia da

Cultura e da Teologia Dialética. Estas três perspectivas desembocarão na Teologia da Secularização, ao menos na forma como Harvey Cox a estrutura.

A religião como ética e a “mão invisível” da educação

Como caminho para cumprir a tarefa de melhor adaptação da mensagem cristã ao mundo moderno, a Teologia Liberal procurava identificar os elementos presentes nesta mensagem que, devido ao peso mítico ou tradicionalista contido neles, deveriam ser desconsiderados ou colocados em segundo plano nas interpretações. Assim, a exegese bíblica se centraria em uma base considerada “essencial” ou vista como núcleo central da fé e os elementos considerados como supérfluos ou mera roupagem cultural seriam descartados.

Desta distinção surgiu a conhecida relação entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da Fé”. Ela é fruto de um otimismo em relação aos métodos históricos-científicos que marcara fortemente a segunda metade do século 19. Por outro lado, como estudos posteriores concluíram, tal visão ficou refém de certa compreensão ingênua e pouca atenta às dimensões da subjetividade humana, que não considera adequadamente o lugar do intérprete no processo de reconstrução histórica. Duas obras foram balizadoras deste debate: *A essência do Cristianismo*, de Adolf von Harnack, publicada em 1900, e *A busca do Jesus Histórico*, de Albert Schweitzer, de 1906.

O conjunto de perspectivas que advém do pensamento teológico liberal demarcou caminhos significativos para o debate cristológico e, em especial, o confronto do cristianismo com outras religiões. Foi, sobretudo, Troeltsch que realçou o cristianismo como fenômeno histórico, com sua concretude e caracterização particular, que não pode ser compreendido como a realização absoluta, incondicionada e exaustiva da universalidade da religião. O próprio fato de a religião ser analisada historiograficamente já confere a ela, a qualquer uma delas, um caráter relativo. Ao mesmo tempo, a visão teológica liberal, por enfatizar o valor das individualidades nos contextos dos fenômenos históricos, apontou para a normatividade do cristianismo, distinguindo do caráter absoluto histórica e institucionalmente autoatribuído. A dimensão normativa do cristianismo é fruto de uma decisão existencial de seus fiéis, uma forma de caráter absoluto prático resultante de fortes e legítimas convicções e certezas. Esse legado liberal marcou, em diferentes medidas, as reflexões em torno do estudo comparado das religiões e as teologias ecumênicas das religiões, nas diferentes perspectivas conceituais destas duas áreas do conhecimento (MACKINTOSH, 2004).

As ênfases teológicas liberais, sobretudo as críticas às especulações metafísicas e às formas de dogmatismo presentes no contexto religioso, mas, também o valor dado às experiências como forma de legitimação da vivência religiosa, geraram um vínculo mais acentuado entre a religião e o comportamento pessoal dos fiéis. Assim, a religião, mais do que cultivo racional de doutrina e concepções dogmáticas, passa a ter as suas dimensões mais concretas e práticas valorizadas. Desta forma, a moralidade ganha destaque na vida religiosa e também nos estudos bíblicos, nos quais a “essência” do cristianismo se expressa nos conteúdos éticos da vida de Jesus e demais personagens bíblicos. Jesus é apresentado como o exemplo moral por excelência. Este elemento foi crucial para o posterior desenvolvimento de teologias ecumênicas e de vivências inter-religiosas, uma vez que ressaltava um critério com certa objetividade, a ética, como aspecto primordial de discussão sobre temas complexos como a salvação humana e outros.

Na esteira da crença excessiva no progresso social firmada em uma perspectiva histórica linear, progressiva e irreversível, os postulados teológicos liberais foram reforçando e sendo reforçados por diferentes fatores. Não é tarefa fácil sintetizá-los, mas não podem ser esquecidas: (i) a forte expectativa na capacidade humana de autonomia e de realização, fruto de uma visão antropológica positiva, (ii) a aposta nas possibilidades e triunfo das análises racionais de todos os fenômenos da natureza e da sociedade, (iii) a convicção em torno da condução humana para solução dos problemas sociais a partir dos avanços técnicos e científicos que marcaram a virada para o século 20, conhecida como *Belle Époque*, (iv) a acolhida dos processos de secularização da sociedade e de emancipação dos sujeitos e das esferas da cultura (como as artes, a política, a economia, a ciência, a moral, e educação) em relação às estruturas religiosas e hierárquicas, (v) os impactos das teses evolucionistas como as de Charles Darwin e a valorização da evolução científica e perspectivas metodológicas positivistas. Essa estrutura de pensamento incentivou e possibilitou novas formas de processos educacionais e obteve, no ambiente das igrejas, especialmente de suas instituições que promoviam ações missionárias, boa recepção (HIGUET, 2005).

Neste contexto há, na virada para o século 20, em diferentes continentes, densas e profícuas experiências missionárias no campo da educação, com a formação de escolas com propostas humanistas, para diferentes classes sociais. O liberalismo teológico pregava o futuro que se avizinhava do presente. Nos círculos em que os postulados liberais encontraram ressonância acreditou-se, de fato, que “o Reino de Deus está próximo”. Enfatizava-se que era possível construí-lo e a interpretação de alguns dados do contexto mundial da virada

para o século 20, como o desenvolvimento da medicina e das formas de comunicação e transporte, confirmava que estavam sendo mostrados sinais cada vez mais nítidos e crescentes da implantação do Reino. Nessa concepção, orquestrada pelo projeto utópico subjacente à razão iluminista, o ser humano era visto como bom, realizador, capaz, e o mundo parecia caminhar para a paz tão sonhada; a educação, uma vez propiciada a todos, possibilitaria evolução social, conscientização ética e justiça social.

Os objetivos desta nova teologia que marcara o século 19, especialmente por procurar harmonizar o máximo possível a religião cristã com a consciência cultural da época, não era negar certas crenças, como a crítica de setores conservadores enfatizaram e ainda enfatizam, mas transformar o pensamento teológico cristão à luz da filosofia, da ciência e da erudição bíblicas modernas.

Esta vitalidade fez com que algumas correntes teológicas do século 20 mantivessem linhas de continuidade com boa parte do legado liberal. Exemplos disto são a plataforma de demitologização das narrativas e cosmologias bíblicas e uma interpretação existencial do Novo Testamento, proposta por Rudolf Bultmann (1884–1976), que procurou mediar a mensagem cristã por intermédio de categorias filosóficas heideggerianas; o método de correlação, de Paul Tillich (1886-1965), que relaciona criticamente as questões filosóficas e existenciais apresentadas pela situação moderna e a mensagem cristã entendida como resposta simbólica à referida situação; e a Teologia da Secularização, de Friedrich Gogarten (1887–1967), Harvey Cox e outros, que procurava dar respostas aos processos de modernização e de urbanização da sociedade e colocava para si a tarefa de falar de Deus e reinterpretar os conteúdos da fé cristã no contexto da secularidade. E mais do que isso: não é equivocado afirmar que as teologias políticas e da cultura que emergiram na segunda metade do século 20, em diferentes contextos e continentes, como as ecumênicas, as feministas e da Libertação, são, direta ou indiretamente, conectadas com as concepções que o liberalismo teológico forjou.

A Teologia da Cultura

Movimento associado à produção do teólogo alemão Paul Tillich e a vários grupos teológicos que trabalham com a noção de correlação, a Teologia da Cultura se desenvolveu no contexto de efervescência do debate com a Teologia Liberal que predominara no século 19. Trata-se de um esforço em oferecer sínteses consistentes ao criticá-la, sem, contudo, perder a comunicação com a linguagem moderna e com o mundo secularizado.

Este movimento teológico também respondeu às demandas das tensões políticas do período das grandes guerras mundiais e do fortalecimento dos movimentos operários e socialistas, ao oferecer elementos de análise teológica sobre aspectos da política e da economia, com o uso crítico e não exclusivo dos instrumentais marxistas. Ele também ofereceu perspectivas críticas em relação às formas cristalizadas de vivência da fé. A base profética desta produção teológica possibilitou análises das formas de estruturação eclesiais, do papel social das igrejas e dos cristãos e das possibilidades de exercício relevante da fé cristã perante as situações vividas pela sociedade. Esta perspectiva teológica considerou que a dimensão cultural era crucial para a interpretação da realidade e estabeleceu com ela críticas fundamentais às práticas política e religiosa.

Outra concepção importante e que realça a dimensão de interdisciplinaridade da Teologia da Cultura é o destaque à história. Tillich, por exemplo, se recusava a exercer a tarefa de mero coletor e divulgador de fatos e dados, mas procurava “tornar vivo” o que já passou. Buscava olhar o passado para compreender a situação presente; aliar aos fatos uma interpretação. Tal interpretação requer um envolvimento pessoal daquele que está diante dos fatos (TILLICH, 2009).

Tillich e demais grupos da Teologia da Cultura tiveram, por exemplo, forte envolvimento em diferentes questões e movimentos políticos, em especial o “socialismo religioso”. Entendiam que a atividade histórica é a chave da compreensão da história e, assim, um problema que se tornou central na Teologia da Cultura e na filosofia *tillichiana* foi o processo histórico, tanto em termos de uma participação ativa como de sua compreensão crítica. Tal visão, dessa forma, estava próxima dos referenciais marxistas e existencialistas da compreensão da história. Ela procurava no passado os significados das questões que a afligiam no presente que, por sua vez, existiam em função da responsabilidade com o futuro. A compreensão é que o sentido da existência humana não pode ser separado do sentido da história. Esta, com suas instituições e estruturas sociais, possibilita a resposta à questão última, ou seja, confere o sentido transcendente à existência, que é, na linguagem religiosa, o Reino de Deus.

As experiências de vida, em especial o confronto com a realidade de sofrimento humano vivenciado no período das guerras mundiais e com o nazismo, destruíram a mentalidade liberal e o otimismo antropológico que o autor possuía. Tais experiências, sintonizadas com o profetismo bíblico, contribuíram para a formulação de conceitos como “princípio protestante”, “teonomia” e “*Kairós*” — todos aplicados à compreensão da cultura e da história.

As bases filosóficas do existencialismo e do marxismo ofereceram substancialidade à Teologia da Cultura. A síntese criativa e crítica dessas perspectivas filosóficas possibilitou, por um lado, uma visão crítica da igreja e da sociedade e, por outro, envolvimento ativo nos processos sociais, eclesiais e políticos da época. A metodologia teológica não poderia, portanto, estar dissociada desse conjunto de questões e de fatos. Com ela, tentava-se oferecer respostas às questões da situação humana com a devida integração das dimensões existencial e social, o que garante relevância e substancialidade a esta produção teórica, ainda que em outros contextos sociais e em outras épocas. Em função do amplo debate entre teologia e diferentes campos do conhecimento que ele estabeleceu, coube a Tillich a referência à sua produção como teologia da mediação.

A Teologia da Cultura foi produzida em um contexto no qual o esgarçamento da razão moderna era alvo de críticas de diferentes campos do conhecimento, mas que ainda não revelava os aspectos pós-modernos sentidos mais fortemente nas últimas três décadas do século 20. O contexto desta produção fazia ressaltar forte preocupação com a crítica científica e secular da religião, em especial a partir do existencialismo, do freudianismo e do marxismo. Paul Tillich, por exemplo, desde as primeiras décadas do século 20 empreendeu esforços teóricos de articular fé e realidade, teologia e ciências, com a permanente preocupação com as mediações para o conhecimento do que ele chamava de “situação” (RIBEIRO, 2010).

O contraponto da Teologia Dialética

Também em contraposição à Teologia Liberal, a conhecida Teologia Dialética de Karl Barth (1886–1968), Emil Brunner (1889–1966), Reinhold Niebuhr (1892–1971) e, em certo sentido, também de Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) e outros, realçou, na primeira metade do século 20, sobretudo na Europa, outra metodologia teológica. As ênfases dessa corrente, também conhecida especialmente nos ambientes estadunidenses como Teologia Neo-ortodoxa, revelam a inovação que a reflexão teológica vivenciou, sobretudo em resposta ao contexto social de sofrimento, desesperança e morte forjado no período das duas grandes guerras mundiais.

Entre os principais aspectos que exigiram renovação metodológica e de conteúdos se destacam, nesta escola, também chamada de “Teologia da Crise” e ainda “Teologia da Palavra”, os seguintes pontos: (i) o esforço em não aprisionar a reflexão teológica aos limites da razão, destacando para isso os elementos da fé, da graça e do absoluto; (ii) a visão antropológica negativa,

baseada na corrupção humana resultante dos processos socioculturais; um destaque para o caráter cristológico e eclesiológico da reflexão teológica cristã; (iii) avaliação teológica permanente dos problemas sociais e políticos e as implicações deles para a fé cristã e para a Igreja; (iv) defesa da centralidade da Bíblia na vida da Igreja e na reflexão teológica, considerando os avanços da pesquisa e da exegese bíblica; (v) crítica aos valores da sociedade a partir de uma correlação com a fé cristã; (vi) distinção entre fé e religião, destacando a primeira como elemento fundamental da vida, que chega ao ser humano como dádiva graciosa de Deus.

Em linhas gerais, tais perspectivas se articulam a partir de duas características básicas. A primeira mostra que a própria revelação tem uma estrutura dialética, na medida em que integra elementos que, a princípio, parecem se excluir reciprocamente como o divino e o humano, a eternidade e o tempo, e o próprio dado revelatório e as realidades históricas. A segunda está firmada na noção de que os próprios enunciados teológicos devem seguir uma dinâmica dialética, ao exprimir tanto a posição afirmativa quanto a de negação, como, por exemplo a fé e a religião, a igreja e o mundo, a vontade de Deus e o propósito humano, entre tantas outras relações.

O teólogo suíço Karl Barth, em especial pelo debate que travou com o liberalismo teológico, possui, ao lado dos demais autores, um lugar privilegiado. É dele a obra que expressa bem a metodologia da Teologia Dialética intitulada *Carta aos Romanos*, publicada em 1919, mas que também está presente em sua *Dogmática da Igreja*. Este autor oferece, em sua eclesiologia, por exemplo, o conceito de provisoriedade da Igreja, que articula vários pontos teológicos fundamentais para a Teologia Dialética como a centralidade de Cristo e da Palavra de Deus na reflexão teológica e na vivência cristã. A Igreja é de Deus, firmada, não em “concordância de verdades”, mas no senhorio e seguimento de Jesus Cristo, sob a orientação do Espírito Santo. Isto atribui a ela a natureza de evento, que a protege de enrijecimentos institucionais e burocráticos e também de absolutizações idolátricas como cultos a personalidades ou submissão indevidas a autoridades políticas (BARTH, 1956).

Karl Barth, sem perder a comunicação com o mundo moderno e com os pilares da visão filosófica iluminista, inverteu sua formação teológica liberal, opôs-se a ela por entender que seu ponto de partida ao advir da experiência religiosa e, portanto, da ação humana, era equivocado uma vez que a teologia necessita começar a partir de Deus, como *absconditus* e totalmente Outro, seguindo os passos de Rudolf Otto, e da própria revelação divina em Jesus Cristo.

A crítica de Barth às teologias dominantes, tanto as de perfil liberal

quanto as de natureza conservadoras, o levou a se tornar, com outros teólogos, como Dietrich Bonhoeffer, um dos articuladores do movimento da “Igreja Confessante”, na Alemanha, que se opôs ativamente a Adolf Hitler e ao nazismo. Barth e outros membros do movimento tentaram evitar que os ideias de pureza étnica nortegassem as igrejas na Alemanha e que essas fossem controladas pelo regime. Isso resultou na conhecida “Declaração Teológica de Barmen”, de 1934, que criticou fortemente os setores cristãos que apoiaram o nazismo. A base teológica da argumentação política se fundamentava, entre outros aspectos, na ênfase da transcendência de Deus em relação ao mundo e ao ser humano e na soberania da revelação divina em relação aos processos históricos, sociais, políticos, incluindo a dimensão eclesial.

Neste mesmo ano, a polarização política se agravava na Alemanha. A já referida noção de “cristãos alemães”, firmada na pureza étnica, religiosa e de adesão política ao projeto nazista, foi reforçada. Esta movimentação propunha uma síntese entre a religião cristã e as teses do nazismo, incluindo aspectos racistas e antisemitas, ao afirmar que Deus não se revelara apenas por intermédio de sua Palavra, mas também na pátria, na história e na raça.

Em oposição a este ideário, foi formada a “Igreja Confessante”, como grupo religioso de resistência alemã, reafirmando a noção de que a Igreja Protestante Alemã não poderia ser um órgão de Estado legitimador do nazismo, mas uma reunião livre de pessoas que compreendessem a fé na sujeição à Jesus Cristo e ao Evangelho.

As consequências foram fortes e trágicas. Barth é forçado a voltar para o seu país, o pastor luterano Martin Niemöller (1892–1994), um dos líderes do movimento, foi preso e, posteriormente, enviado a campos de concentração. Vários outros pastores foram presos e alguns mortos, como Dietrich Bonhoeffer, e comunidades tiveram os bens confiscados e atividades arbitrariamente encerradas (RIBEIRO, 1998).

Segunda dobra: o cristianismo arreligioso

Trata-se da compreensão e da vivência dos conteúdos da fé cristã de uma forma secularizada, despidos de roupagem religiosa tradicional e que foram indicados de maneira que pudessem ser mais bem compreendidos e aplicados como uma ética de responsabilidade, visando à justiça, à paz e aos processos de humanização. O termo “cristianismo arreligioso” ganhou expressão especialmente a partir da última etapa dos escritos teológicos do teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer, sobretudo com as conhecidas “Cartas da Prisão”.

A visão do cristianismo arreligioso não se constituiu como forma de desaparecimento ou desvalorização da fé cristã, mas, ao contrário, se tratava de uma reinterpretação e preservação desta fé em um mundo autônomo,

como era o cenário do contexto europeu do século 20. Trata-se de certa radicalização das críticas à religião, efetuadas por Bonhoeffer e Barth, com forte acento cristológico, visando uma vivência cristã em um mundo que se tornara adulto e emancipado.

Neste sentido, o dado eclesiológico também sofre forte impacto, na medida em que se faz uma releitura do papel e sentido da Igreja e da forma como ela se relaciona com o mundo moderno. Não mais os aspectos formais, rituais e institucionais se sobressaem, mas, sim, os imperativos éticos da vida em comunidade, a noção de ser-igreja-para-mundo, e os desafios de visibilizar as dimensões mais vivas, dinâmicas e espontâneas da fé, com o foco na visão que concebe Cristo tomando forma no mundo. Cristo não seria objeto da religião ou foco de adoração íntima ou da interioridade humana, mas “Senhor do mundo”. Nesta perspectiva, uma igreja “sem religião”, embora mantenha os sentidos neotestamentários de *ekklesia*, como reunião dos convocados e eleitos, não pode conceber que seus membros sejam considerados como “preferidos” em sentido religioso, mas, ao contrário, totalmente pertencentes ao mundo e integrados nas esferas seculares. “O amor pela vida humana santifica os atos mais profanos praticados pelos indivíduos” (BARCALA, 2010, p. 194).

A perspectiva de Dietrich Bonhoeffer

A proposição de um cristianismo arreligioso está assentada na visão cristológica de Bonhoeffer e nas implicações desta visão para a compreensão teológica e prática do sentido da Igreja. Tal proposição não foi motivada, a exemplo do que fizeram os teólogos chamados liberais que o precederam, por uma detalhada discussão histórica e dogmática sobre Jesus, sobretudo com o recurso da categoria do Jesus histórico, mas, sim, pelo interesse e crítica à Igreja, que, na visão do autor e de outros círculos teológicos de sua época, abandonara (ou estava prestes a isso) a autocompreensão de ser o espaço de vida comunitária autêntica dos cristãos.⁵

Tais compreensões teológicas foram forjadas em momentos de fortíssimas tensões e sofrimentos provocados pelo nazismo, pela prisão e

⁵ Embora muito bem concatenadas em sua gênese e elaboradas de forma densa e precisa, em linhas gerais as concepções teológicas de Bonhoeffer, e aí se inclui a crítica da religião, ficaram inacabadas em função de sua morte prematura. Não se pode esquecer a natureza epistolar de sua teologia, que gerou certo caráter fragmentário para o seu pensamento. Isto redundou em algo que, por um lado, pela pujança da concepção, ganhou eco e ressonância nos diferentes movimentos teológicos que efervesciam na época, mas, por outro, o termo “arreligioso” se tornou um *slogan* não muito apurado, aplicado por diversas tendências teológicas, cada qual à sua maneira. Nem todas conseguiram interpretá-lo dentro do que poderíamos chamar de uma “teologia da vida”, com o devido realce às situações-limites da existência humana, a concretude histórica, sobretudo quando vivida no ideário de ser-para-os-outros, próprios da visão teológica de Bonhoeffer (GIBELLINI, 1998).

pelos conflitos políticos da época. A visão de “Cristo existindo em forma de comunidade”, comum nas obras do autor, é uma base da compreensão cristológica conectada com a eclesiologia. Tal perspectiva expressa uma dimensão prática da vivência cristã, firmada na necessidade de uma experiência de fé expressa no seguimento de Cristo, não de forma religiosa e ritualística, mas baseada em testemunhos concretos que revelem expressões da fé vivas e autênticas. Dentro dessa conceituação de fé, Bonhoeffer rejeita metodologias religiosas, ao afirmar: “o ato religioso sempre é algo parcial, a fé é algo inteiro, um ato de vida. Jesus não conclama para uma nova religião, mas para a vida” (BONHOEFFER, 2003, p. 491).

A noção de cristianismo arreligioso está, obviamente, relacionada à crítica da forma religiosa de se falar sobre Deus. Não somente Bonhoeffer, mas diversos círculos teológicos de sua época, se sentiam atraídos pelas substituições da terminologia religiosa sobre Deus e, ao mesmo tempo, questionavam o fato de as pessoas religiosas falarem de Deus quando o conhecimento humano chega ao seu limite ou quando falham as forças humanas. No primeiro caso, se poderia caracterizar a religião como um tipo de “preguiça” para pensar, o que contrariaria o espírito iluminista. No segundo, trata-se na noção do *deus ex machina*, mobilizado como solução mágica e aparente para problemas insolúveis ou como força para cobrir a fragilidade humana. A abordagem religiosa fala de um deus poderoso que, de forma compensatória à fraqueza humana, resolve as questões que o ser humano não pode resolver e revela conhecimento que a percepção humana não consegue obter. Porém, na avaliação da época, essa capacidade humana estava aumentando cada vez mais no mundo a ponto de se atingir a “maioridade”.

Assim, na religião, deus fica cada vez mais restrito aos limites da vida humana e isto indicaria a disfuncionalidade de um cristianismo que está atrelado à religião. No entanto, em outra perspectiva teológica, se realça a linguagem cristã arreligiosa. Ela superaria os limites humanos a partir da maioridade existencial do mundo moderno e dispensaria o *deus ex machina*. Ela não falaria de Deus em função dos limites e fraquezas humanas, como um “tutor” da infantilidade, mas na força, na vida e na capacidade das pessoas e do mundo. Nas palavras do teólogo:

Sempre tenho a impressão de que, com isso [com a terminologia religiosa], só estamos sempre ansiosamente tentando salvar espaço para Deus; - eu gostaria de falar de Deus não nos limites, mas no centro, não nas fraquezas, mas na força, portanto não na morte e na culpa, mas na vida e no bem das pessoas. Nos limites, parece-me mais adequado calar e deixar que o insolúvel permaneça sem solução (BONHOEFFER, 2003, p. 373).

Neste processo de mudança para um estágio entendido como de maturidade, sobretudo no movimento moderno em direção à autonomia humana expressa nas ciências, na relação entre sociedade e estado, nos campos das artes, da ética e também da religião, a linguagem não-religiosa será vista como uma forma de expressão da Palavra de Deus:

Será uma nova linguagem, talvez totalmente arreligiosa, mas libertadora como a linguagem de Jesus, diante da qual as pessoas se assustam e, ainda assim, são dominadas pelo seu poder, a linguagem de uma nova justiça e verdade, a linguagem que proclama a paz de Deus com as pessoas e a aproximação do seu reino (BONHOEFFER, 2013, p. 398).

Para compreender a fé cristã a partir dessa nova perspectiva, seria preciso inverter a concepção religiosa de Deus e do ser humano. Por intermédio da *theologia crucis*, é possível conceber a ideia de uma humanidade forte (o mundo que se tornou adulto) e um Deus fraco (o sofredor da cruz). Um Cristo sofredor e fraco anularia a visão de um deus poderoso e ao mesmo tempo afirmaria a força, as possibilidades e a autonomia humana. O Cristo fraco estimula as pessoas a usarem sua força de maneira responsável no mundo adulto, como testemunho da fé.

Assim, o cristianismo e a religião em geral não desumanizariam ou alienariam as pessoas, roubando-lhes sua força e responsabilidade. Ao contrário, para a interpretação não religiosa dos conceitos cristãos se suprime a tradicional abstração religiosa neles presente e se tenta trazê-los para a vida real e concreta. A implicação desse novo conceito de deus fraco é que a igreja também deve se tornar fraca, despojada, destituída de posses ou poder, participante dos sofrimentos de Cristo e existindo para os outros e para o mundo. Trata-se “de um cristianismo não da fuga, mas da *fidelidade* ao mundo; de um cristianismo que deve ser vivido na *responsabilidade*, na *participação* e na *solidariedade*; de um cristianismo *universal* em processo de desocidentalização, que passa a outros povos e se torna capaz de novas palavras e novas ações” (GIBELLINI, 1998, p. 121).

A tematização da secularização em Gogarten

As ênfases e temáticas de um cristianismo arreligioso estiveram em conexão com os escritos do teólogo alemão Friedrich Gogarten e com o desenvolvimento da posteriormente chamada Teologia da Secularização. São bastante imprecisas as compreensões do que seja esta corrente teológica e como ela se compõe, tanto em termos temáticos e de conteúdos quanto da lista dos autores que a integram.

Evidência maior da imprecisão sobre a composição da Teologia da Secularização é o fato de um de seus protagonistas, como Gogarten, não ter usado a expressão “Teologia da Secularização” em suas obras, embora já na década de 1950 ele tematizasse teologicamente o processo de secularização em curso nas sociedades ocidentais, sobretudo na Europa.

O autor teve fases distintas em seu pensamento, mas em todas elas as preocupações com a fé que se expressa no mundo secularizado estavam presentes.⁶ Em um primeiro momento, especialmente nas quatro primeiras décadas do século 20, ele esteve próximo dos ideais da Teologia Dialética, mantendo certa conexão com o pensamento de Barth. No entanto, o debate provocado por Bonhoeffer, especialmente a noção de “cristianismo arreligioso em um mundo tornado adulto” mobilizou Gogarten a aprofundar os temas da história, que em sua visão haviam sido desprezados por Barth, e a mergulhar nos temas que emergiam nos debates acerca do mundo moderno e da secularização.

Secularização é um processo histórico complexo marcado pelas profundas transformações vividas pelo ser humano e o mundo, e da forma como o humano se relaciona consigo mesmo e com o mundo ao seu redor. Não se trata de algo alheio à fé cristã, nem mesmo de uma oposição a ela. Ao contrário, a tematização teológica da secularização realça elementos da fé cristã como produtores dos processos de uma passagem da revelação à razão autônoma moderna, em especial: (i) a noção de que a fé cristã é justificante, o que possibilita ao ser humano as ações autônomas e responsáveis, (ii) que o mundo é criação de Deus e habitado pelo domínio humano, fonte relacional que gera autonomia; (iii) que o ser humano vive em relação de filiação com Deus, da qual deriva a responsabilidade humana com o mundo e seus projetos e destinos. Trata-se de uma visão teológica que, baseada na análise de um fenômeno pós-cristão e suscitado pela fé cristã, valoriza a autonomia e a responsabilidade humanas e compreende a Igreja não como agência de cristianização ou clericalização religiosa, mas como veículo de responsabilidade e solidariedade com o mundo.

O tema central do autor é a “relação não-esclarecida” entre fé cristã e secularização. Ele fundamentava as suas reflexões em torno do debate de duas compreensões: saber se a secularização é um fenômeno antagonista à fé, com a finalidade de subvertê-la; ou se é um evento associado à religião cristã e surgido em consequência dela. Para isso, Gogarten, em sua análise

6 Há um período controverso e de silêncio do autor, que durou quase toda a década de 1940, no qual, ao lado de enfermidades e de crises existenciais, ele teve de enfrentar as fortes críticas decorrentes de sua adesão, por um breve período, ao nazismo emergente (GIBELLINI, 1998).

teológica, distinguia as concepções de “secularização” e de “secularismo”. Para o teólogo, a secularização é um processo necessário e legítimo, fruto inclusive da própria radicalização da fé cristã, enquanto o secularismo é a degeneração da secularização, com a supressão da dimensão da responsabilidade humana e com o reforço do individualismo (GIBELLINI, 1998).

A Teologia da Morte de Deus e outras vozes marcantes

Interpretando as concepções teológicas secularizantes de Bonhoeffer, mas também, de alguma forma, ligadas a Barth, Bultmann e Tillich, os teólogos estadunidenses Thomas Altizer (1927–2018) e William Hamilton (1924–1998) irão insistir na necessidade de um abandono radical das categorias conceituais e da linguagem religiosa do cristianismo, em função da defasagem delas em relação à sociedade secularizada.

Tratava-se de um “ateísmo cristão”, que se distinguia do ateísmo filosófico pelo fato de se apoiar no núcleo da fé cristológica, que requer a linguagem antropológica para viabilizá-lo e possui como paradigmática a exemplaridade de Jesus, devido à sua plenitude de humanidade.

A radicalidade da reflexão teológica seguia o conhecido anúncio da morte de Deus baseado na filosofia *nietzscheana*, concebendo-o como diagnóstico de um acontecimento histórico-cultural em curso na sociedade, com amplos sinais de intensificação, e vendo-o como acontecimento teológico. A radicalidade se expressa na ideia da morte de Deus como pressuposto da teologia. “Não se trata de um problema conceitual ou linguístico, mas do reconhecimento de um fato: o próprio Deus cristão morreu ou, melhor dizendo, a experiência mais imediata que o ser humano moderno pode ter com Deus é a constatação da sua ausência no âmbito da existência cotidiana” (BARCALA, 2010, p. 177).

Com isso, os teólogos da Morte de Deus, ou da Teologia Radical como também ficou conhecida, conferem legitimidade teológica aos processos secularizantes que marcam a sociedade moderna e advogam que a teologia deve estabelecer, a partir de sua base cristológica, a ênfase radical na ética da responsabilidade humana nos destinos do mundo.

Neste contexto, distinto das vozes dos teólogos da Morte de Deus, havia surgido também outras de certo impacto e apego popular como a do bispo anglicano John A. T. Robinson (1919–1983), na Inglaterra, que em 1963 havia escrito *Honest to God* (traduzido em Portugal como *Um Deus Diferente*). Insatisfeito com as categorias supranaturalistas, mitológicas e religiosas que marcavam o cristianismo, ele articula questões pastorais vivenciadas

num “mundo moderno, secular e científico”, como frequentemente se referia. Para isso, recorre a uma criativa síntese teológica entre o programa de demitologização de Rudolf Bultmann, o conceito de dimensão da profundidade em Paul Tillich e o projeto de cristianismo arreligioso de Dietrich Bonhoeffer.

Robinson defendia a tese de que a imagem de Deus formada pela mentalidade tradicional do cristianismo, sobretudo pelas mediações da cultura ocidental e das instituições eclesiásticas, deveria ser abandonada. Tratava-se da proposição de uma fé inteligente. Deus não está “acima” ou “fora” do mundo, ou como “tapa-buracos”, como se referiu Bonhoeffer, mas se revela como a profundidade das realidades seculares e cotidianas.

Robinson também mantém a ênfase cristológica. Jesus é a encarnação da transcendência do amor e da “obediência do além em nosso meio”. “Se algo deve permanecer na proclamação da fé cristã para a modernidade, este algo é a pessoa de Jesus Cristo como verdadeira transcendência, que confere à fé o significado quase exclusivo de encarnação do amor” (BARCALA, 2010, p. 182).

Outra voz marcante da tarefa de se pensar a fé em contexto secular foi a de Paul Van Buren (1924-1998), teólogo de tradição episcopal, que também em 1963 havia publicado nos Estados Unidos a obra *O significado secular do Evangelho*, que na linha da filosofia analítica e dos estudos linguísticos de Wittgenstein, analisa a morte da palavra Deus no mundo moderno ocidental.

Para este teólogo, a fé cristã é fundamentalmente relativa ao ser humano, e não a Deus; pois esta segunda hipótese é uma maneira antiga de expressão, da qual o cristianismo se tornou refém e precisaria abandonar. A natureza do cristianismo se encontra em certa forma de vida, espelhada em Jesus Cristo, com respectivas normas de atitudes e de condutas éticas nobres (GIBELLINI, 1998).

Também Gabriel Vahanian (1927–2012), teólogo de origem francesa naturalizado estadunidense, contribuiu para o debate especialmente com as descrições que fez sobre aspectos do debate sobre fé e secularização presentes na Teologia Morte de Deus. Embora seja impreciso identificar Vahanian com essa corrente teológica ou com formas de ateísmo cristão, é possível dizer que ele, ao analisar a questão da secularização, trabalhou com hipóteses de um cristianismo arreligioso, semelhantes às de Bonhoeffer.

Vahanian também se preocupou em refletir teologicamente sobre aspectos culturais de uma era pós-cristã, como o imanentismo que dissolve a transcendência e as marcas da cultura ocidental que transformam a fé cristã em mera religião (GIBELLINI, 1998).

A “cidade secular” de Harvey Cox

A expressão Teologia da Secularização ganhou destaque especialmente com as reflexões desenvolvidas por Harvey Cox, com a sua obra *The Secular City*, publicada em 1965 (traduzido em versão brasileira como *A Cidade do Homem*, em 1968). Ele desenvolveu, sobretudo na primeira fase de seus escritos nos anos de 1960, um esforço em articular as categorias da teologia cristã com as do pensamento secular, visando realçar a plausibilidade da fé cristã na sociedade moderna secularizada. Para o autor, os aspectos sociais e culturais na sociedade urbanizada e secularizada podem ser entendidos em conexão com a fé cristã, na linha dos postulados de um cristianismo arreligioso, como se referia Bonhoeffer.

O tema da secularização esteve e está presente em diversas áreas do conhecimento, é por demais complexo, controverso e marcado por diferentes visões. Ele atravessou especialmente o século 20 com variadas teses e enfoques e, no campo teológico, continua sendo intensamente debatido na atualidade. No entanto, para situarmos a Teologia da Secularização como expressão teológica do início da segunda metade do século 20, são necessárias delimitações. Uma delas é a compreensão de duas dimensões que se consolidaram no período moderno: a jurídica e a cultural. A primeira está ligada à separação entre Igreja e Estado; e a segunda, evidenciada mais nitidamente no final do século 19 com os processos de emancipação da vida artística, científica e cotidiana da tutela eclesiástica.

Foram os estudos de Wilhelm Dilthey (1833–1911), Max Weber (1864–1920) e Ernest Troeltsch (1865–1923) que deram mais substância a estes processos, incluindo também aspectos da vida política e econômica, destacando as noções de desencantamento do mundo em função da racionalização e modernização da vida e ressaltando que o próprio cristianismo gerou as condições para a secularização. Ao mesmo tempo, em um processo com certa circularidade, a secularização relativizou as categorias com as quais a teologia tradicional apresentava a imagem de Deus.

A secularização consistiu na perda de espaço da religião na esfera pública e em uma compreensão do direcionamento do mundo, da sociedade e da vida centralizada na racionalidade humana. Em geral, as teses sobre a secularização se fundamentam em, pelo menos,

dois processos de racionalização que ocasionaram o referido desencantamento: a racionalização religiosa, proveniente do entendimento judaico-cristão da natureza como obra criada por Deus, e por isso destituída da habitação de espíritos ou entidades ancestrais mágicas; e a racionalização legal, onde ocorre o processo de dessacralização

do direito e o estabelecimento do Estado moderno como fomentador e executor da lei. Compreensões subscritas à tensão existente entre modernidade cultural e religião (TADEU; SILVA, 2017, p. 170-171).

Diante desse novo quadro, sobretudo o aparecimento de uma civilização urbana e de certo colapso das visões religiosas tradicionais, vários esforços teológicos foram feitos, não no sentido restrito de pensar a secularização como um tema entre outros, mas, sim, como nova plataforma teológica, ou seja pensar “a questão global do lugar que a fé cristã, o cristianismo e a Igreja ocupam na sociedade moderna” (GIBELLINI, 1998, p. 124).

Na referida obra *A Cidade do Homem*, Cox analisa teologicamente os termos urbanização e secularização, como o subtítulo da obra revela, e mostra como estas duas realidades estão intimamente relacionadas. O autor desenvolve a relação entre religião e cultura urbana, em torno do entendimento da fé cristã na “tecnopólis”, termo utilizado por Cox para designar a cidade secular, refletindo teologicamente sobre os aspectos sociais e culturais do mundo urbano em consonância com a fé bíblica.

Tecnopólis foi compreendida como uma nova forma de agrupamento dos indivíduos no meio urbano demarcada pela alta mobilidade, concentração econômica e comunicação de massa. Ela se caracteriza como o espaço de concentração urbana forjado na distinção entre racionalidade religiosa e a racionalidade histórica, dentro do contexto de declínio do controle religioso e metafísico das ações humanas. Nela se abrem as possibilidades de pluralismo e de tolerância religiosa e se criam as condições de “indisposição de uma sociedade de impor qualquer concepção particular do mundo aos seus cidadãos” (COX, 1968, p. 14).

O debate sobre os avanços tecnológicos esteve fortemente presente e o autor, ao mesmo tempo em que vê as possibilidades positivas deles no processo de autonomia e desenvolvimento humanos, percebe também o perigo de se transformarem em mito na medida em que eles prometem a liberdade, mas coexistem com a injustiça.

Enquanto a secularização tem suas raízes na própria fé bíblica e é, de certa forma, um resultado autêntico do impacto da fé bíblica sobre a história ocidental, o mesmo não se dá com o secularismo. Aqui temos um *ismo* fechado. Este, ameaça a abertura e a liberdade que a secularização produziu; deve, portanto, ser vigiado cuidadosamente para evitar que se transforme na ideologia de um novo estabelecimento. Deve-se procurar ver, de um modo especial, onde o mesmo finge não ser uma visão de mundo, mas não obstante, procura impor sua ideologia através dos órgãos do Estado (COX, 1968, p. 31).

O aparecimento da “cidade secular” não implicaria necessariamente no fim da religião cristã presente na história do Ocidente, mas em um novo horizonte interpretativo para esta, a partir de dados fundamentais da fé, como a centralidade do papel responsável do ser humano como agente cooperador de Deus no mundo.

Para isso, não seria adequado se indicar processos que pudessem ir na direção de dessecularizar e desurbanizar a cultura para que o ser humano moderno e autônomo pudesse compreender os conceitos da fé cristã, mesmo porque os processos de secularização pareciam, naquela época, ser irreversíveis. Também, em outro enfoque, não seria apropriado reavivar na sociedade os valores religiosos tradicionais.

Para Cox, a secularização é a ruptura com os mitos sobrenaturais e símbolos sagrados. Trata-se de uma *desfatalização* da história e a descoberta pelo ser humano de que o mundo foi deixado em suas mãos e que ele não pode mais culpar a fortuna ou as fúrias pelo que faz. A atenção humana não é mais desviada pelos mundos do além, mas se volta para a concretude deste mundo e deste tempo.

Os processos de desencantamento da natureza, dessacralização da política e dos valores, representam uma abertura pluralista na sociedade moderna capaz de coadunar diferentes perspectivas de mundo. A secularização entrega aos homens a capacidade de se autogerirem, buscarem consenso para as suas perspectivas no tocante à ética, à política e à religião. Longe de culminar em um niilismo ou subjetivismo irresponsável, a secularização, minando as antigas bases de convicções estabelecidas pelas culturas pré-secularizadas, assenta outras, pautadas no diálogo e na interação dos indivíduos, com vistas sempre à dignidade humana e à integração social dos cidadãos (TADEU; SILVA, 207, p. 177).

Cox havia indicado os elementos presentes na tradição bíblica referentes ao processo de secularização, a saber: A criação como desencantamento do mundo; O Êxodo como a dessacralização da política; e O Pacto do Sinai como a desconsagração de valores. Estes e os demais precisariam agora de novos conteúdos (COX, 1968).

Tais contribuições não foram restritas ao campo acadêmico, mas também cultivaram esforços do ponto de vista da ação pastoral. Teólogos, clérigos e religiosos em geral passaram a buscar novos horizontes de vivência e atuação para a igreja cristã na sociedade moderna.

Décadas depois, Cox irá rever suas concepções, mantendo a tese da importância da ação cristã em linguagem secular e do desempenho de um papel positivo no mundo, mas reconsiderando a possibilidade de uma era pós-religiosa e apostando na responsabilidade humana desta vez ancorada

na teologia de caráter libertador, articulando as dimensões mística e política da fé cristã (GIBELLINI, 1998).

Considerações finais

Nossas reflexões se centraram na identificação de linhas que articulam o pensamento teológico europeu e estadunidense nas décadas que compreendem a publicação de duas conhecidas obras de teólogos batistas estadunidenses: *Uma teologia para o Evangelho Social*, de Walter Rauschenbusch, em 1917; e *A Cidade do Homem*, de Harvey Cox, em 1965. Este período abarcou profundas mudanças sociais e forte intensificação do sofrimento humano, em especial pelos horrores das duas grandes guerras mundiais e provocou visões teológicas mais consistentes e que tentassem responder mais adequadamente a este quadro.

Nosso objetivo foi apresentar alguns dos fios condutores que atravessam o liberalismo teológico desde a virada para o século 20, do qual Rauschenbusch é um dos representantes, e chegam na formação do que se chamou Teologia da Secularização, de Harvey Cox, com vistas à melhor compreensão do debate entre teologia e secularidade.

Os cristãos, segundo a corrente do Evangelho Social, possuem a tarefa de interpretar profeticamente o tempo presente, em todas as suas áreas, facetas e dimensões, e viverem com a mesma compaixão dos exemplos retirados da tradição profética e das narrativas de Jesus nos Evangelhos, sinalizando desta forma o Reino de Deus.

De forma similar, a corrente teológica cristã representada por Harvey Cox focou suas reflexões nos processos de secularização e de urbanização como objeto de análise e produziu significativas contribuições no que diz respeito ao entendimento da fé em torno desses conceitos. A tarefa de interação entre fé e urbanização não esvaziaria o sagrado da sua transcendência, mas, ao contrário, indicaria um caminho no qual a compreensão do mundo das pessoas e comunidades cristãs secularizadas pudesse encontrar um espaço mais efetivo e maduro para a formulação da teologia e para a vivência prática na vida da Igreja e do mundo.

Referências bibliográficas

- BARCALA, Martin. *Cristianismo arreligioso*: uma introdução à cristologia de Dietrich Bonhoeffer. São Paulo: Arte Editorial, 2010.
- BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Vol. IV, 1. Edinburgh: T&T Clark, 1956.

- BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- COX, Harvey. *A cidade do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- DORNELLES, Vanderlei. O reino Norte-Americano: a escatologia do Evangelho Social de Rauschenbusch e o Destino Manifesto. *Estudos de Religião*, São Leopoldo, v. 32, n. 2, p. 117-138, mai-ago, 2018.
- DREHER, Luis H. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GROSS, Eduardo. Liberalismo teológico. In: ASTE (org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, p. 571-573.
- HIGUET, Etienne (org.). *Teologia e modernidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.
- MACKINTOSH, Hugh R. *Teologia moderna de Schleiermacher a Bultmann*. São Paulo: Novo Século, 2004.
- RAUSCHENBUSCH, Walter. *Uma teologia para o Evangelho Social*. Vitória; São Paulo: FUV; ASTE, 2019.
- RENDERS, Helmut. Evangelho Social. In: ASTE (org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, p. 410-412.
- RENDERS, Helmut. “Amigos de todos/as, inimigos de ninguém”: a teologia panprotestante e o Evangelho Social no Brasil. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *Teologia Protestante Latino-Americana: um debate ecumênico*. São Paulo: Terceira Via, 2018, p. 63-88.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. A provisoriidade da Igreja: uma contribuição teológica de Karl Barth. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 8, p. 443-470, 1998.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Quando a fé se torna idolatria? A atualidade para a América Latina da relação entre Reino de Deus e história em Paul Tillich*. Rio de Janeiro: Mauad, 2010.
- TADEU, José Batista; SILVA, Emerson. Religião e cultura urbana na Teologia da Secularização de Harvey Cox. *Paralellus – Revista de Estudos de Religião*, Recife, v. 7, n. 2, p. 168-186, jul.-dez., 2017.
- TILlich, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

Submetido em: 13-4-2020

Aceito em: 25-8-2020