

Teocomunicação

Revista de Teologia da PUCRS

Programa de Pós-Graduação em Teologia
Escola de Humanidades

Porto Alegre, v. 48, n. 2, p. 193-202, julho-dezembro 2018

 <http://dx.doi.org/10.15448/0103-314X.2018.2.32454>

Dossiê: LAICATO NA IGREJA E NO MUNDO

A Religião no espaço público da sociedade plural: considerações iniciais sob a ótica da fé em Jesus Cristo

Religion in the Public Space of Plural Society: Initial Considerations from the Perspective of Faith in Jesus Christ

Carlos José Monteiro Steffen*

RESUMO

O discurso da fé tem lugar no espaço público da sociedade moderna, pluralista e democrática? O artigo procura refletir sobre essa questão, situando-a no contexto das relações recíprocas Igreja e modernidade. Apresenta a fé cristã como oferta de sentido ao homem e a modernidade como realidade complexa, que não deve ser simplesmente identificada com o processo de secularização. São destacadas as contribuições de Joseph Ratzinger, Charles Taylor, John Rawls e Jürgen Habermas para o debate em torno dessa questão.

Palavras-chave: Fé cristã. Espaço público. Secularização.

ABSTRACT

Does the discourse of faith take place in the public space of modern, pluralistic and democratic society? The article seeks to reflect on this issue, placing it in the context of the reciprocal relations Church and modernity. It presents the Christian faith as offering of meaning to man and modernity as a complex reality, which should not simply be identified with the process of secularization. The contributions of Joseph Ratzinger, Charles Taylor, John Rawls and Jürgen Habermas to the debate on this issue are highlighted.

Keywords: Christian faith. Public space. Secularization.

* Professor da Disciplina de Direito Canônico do Curso de Graduação em Teologia da Escola de Humanidades pela PUCRS – Porto Alegre. Mestre em Direito Canônico e em Teologia Sistemática, Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS. <carlos.steffen@pucrs.br>



INTRODUÇÃO

O crescimento do fundamentalismo religioso¹ e o avanço do Islam, particularmente no continente europeu, mediante os movimentos migratórios, têm colocado o princípio da secularidade do Estado moderno sob pressão. Em contrapartida, também o secularismo militante, principalmente o denominado neoateísmo², tem confrontado o Estado constitucional com a necessidade de reexaminar os seus pressupostos filosóficos³. Tais fenômenos revelam a necessidade de refletir sobre as relações entre religião e espaço público.

As manifestações dominantes sobre a religião no Ocidente, difundidas na mídia, consideram a secularização como parte inseparável da modernidade. No entanto, necessariamente, a religião enquanto tal e a vida moderna são incompatíveis? A conexão entre modernidade ocidental e secularização é necessária? A religião estaria fadada a se tornar algo meramente privado, sem incidência pública?

1 PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO

O sociólogo da religião José Casanova afirma que a categoria *secularização* é um conceito multidimensional. Em âmbito sociológico, o termo tem, ao menos, três sentidos diversos. Primeiro: a secularização como diferenciação das esferas seculares (estado, economia e ciência), emancipadas das normas e instituições religiosas. Segundo: como decadência de práticas e crenças religiosas nas sociedades modernas. Terceiro: como privatização da religião, entendida como tendência histórica generalizada e pré-condição para a política democrática liberal moderna⁴. No entender de Casanova, o primeiro sentido do termo, a *diferenciação*, constituiria o núcleo válido da noção de secularização. Nessa acepção, a secularização pode ser considerada como tendência estrutural da modernidade.

A fé cristã, entendida como *sim* à verdade revelada por Deus em Jesus Cristo, se relaciona com as culturas segundo uma circularidade complexa. Por um lado, o encontro pessoal com Jesus Cristo produz conversão da pessoa e transformação de suas relações. Por outro lado, os desafios históricos servem de estímulo e conduzem a uma compreensão mais profunda das fontes da fé. A verdade da fé e suas formas de expressão são suscetíveis de aprofundamento, crescimento e desenvolvimento. Nesse sentido, o Concílio Vaticano II assumiu a tarefa de redefinir a relação da Igreja com a modernidade.

A renovação da autocompreensão da Igreja e da sua missão no contexto do mundo moderno exigiu que, ao menos, três grandes desafios fossem abordados: a relação da fé com as ciências modernas; a posição da Igreja na sociedade atual e a sua relação com as outras confissões cristãs e demais religiões do mundo⁵. Evidentemente, são questões que permanecem abertas até hoje. No que diz respeito diretamente à análise e avaliação

¹ Cf. COSTA, O. B. R. da. Das relações entre a modernidade e o fundamentalismo religioso. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 220-246, maio-ago. 2014.

² Cf. DAWKINS, R. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. HITCHENS, C. *Deus não é grande: como a religião envenena tudo*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2016.

³ Cf. MACHADO, J. E. M. *Estado constitucional e neutralidade religiosa*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013, p. 15.

⁴ Cf. CASANOVA, J. Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Madrid, n. 7, p. 1-20, nov. 2007. Disponível em: <<http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/view/85.html>>. Acesso em: 11 set. 2018.

⁵ Cf. BENTO XVI. Discurso aos cardeais, arcebispos e prelados da Cúria romana na apresentação dos votos de Natal (22/12/2005). Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005>>. Acesso em: 31 ago. 2015.

das relações da Igreja com a sociedade moderna, a constituição *Gaudium et spes*⁶ e a declaração *Dignitatis humanae*⁷ são fundamentais.

Na linguagem conciliar, a expressão “autonomia das realidades terrestres” equivale ao termo *secularização*⁸. De fato, a autonomia das diversas esferas da sociedade (economia, comunidade política, ciência, arte e direito) é resultado de um processo histórico. Como avaliá-lo? Para o Concílio Vaticano II, a autonomia das realidades terrestres, ou seja, “dos homens, das sociedades e das ciências” (GS 36) pode ser entendida em dois sentidos. Primeiro: em sentido de autonomia relativa. Significa que as coisas criadas e as sociedades humanas têm leis e valores próprios, que devem ser identificados e respeitados. Trata-se de reconhecer que todas as coisas possuem consistência, verdade, bondade e leis próprias. Tal reconhecimento é uma exigência dos homens de hoje e o Concílio não rejeita tal pretensão, mas a acolhe com cuidado.

Assim entendida, a autonomia das realidades terrenas está de acordo com a vontade do Criador. Com efeito, o imenso esforço com que os homens, no decurso dos séculos, tentaram melhorar as condições de vida, corresponde à vontade de Deus (cf. GS 34). Nesse sentido, o Concílio relaciona o projeto da modernidade com a revelação cristã. A ação humana insere-se no desígnio divino da criação e da redenção. Segundo: em sentido de autonomia absoluta. Aqui se entende a autonomia das realidades terrestres como independência de Deus, de modo que o homem possa usar delas sem as ordenar ao Criador (cf. GS 36).

Esse segundo sentido corresponde propriamente à ideologia do *secularismo*. Evidentemente, essa visão de mundo é rejeitada pelo Concílio Vaticano II. No entanto, de fato, o secularismo acompanha a civilização moderna, em particular, sob as formas de ateísmo, que o Concílio inclui entre “os fatos mais graves do tempo atual” (GS 19). Daí o necessário discernimento que é preciso fazer entre secularização e secularismo.

2 MISSÃO DA IGREJA

A partir disso, se apresenta o desafio decisivo que a Igreja enfrenta antes, durante e depois do Vaticano II: que atitude tomar diante da modernidade? A resposta conciliar a essa questão fundamental é diversificada. O Concílio distingue Igreja e mundo, crescimento do reino de Deus e progresso temporal (cf. GS 39), na unidade do plano de Deus. Há uma íntima compenetração entre a cidade terrestre (mundo) e a celeste (Igreja). Uma única finalidade da missão da Igreja: a salvação, que só se alcança plenamente no mundo futuro (cf. GS 40). E, em virtude desse caráter escatológico da salvação, a Igreja, ao comunicar ao homem a vida divina, difunde a luz de Cristo sobre o mundo inteiro, contribuindo para “tornar mais humana a família dos homens e a sua história” (GS 40).

A missão da Igreja não é de ordem política, econômica ou social. Enquanto tais, essas esferas são de competência do Estado e da sociedade civil. Porém, a missão religiosa da Igreja “suscita ações e oferece luzes e forças que contribuem para construir a comunidade humana segundo a lei divina” (GS 42). Frente à cultura secularizada, a proposta do Concílio Vaticano II não consiste em uma postura antimoderna, nem em uma acomodação à modernidade. Os problemas não se resolvem com condenações, nem com simples exortações. A mensagem conciliar aponta o caminho do diálogo: ir

⁶ Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Documentos* (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2007, p. 539-661.

⁷ Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Documentos* (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2007, p. 411-429.

⁸ Cf. MACDOWEL, J. A. A. A. *Secularização*. In: PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 880.

ao encontro do homem de hoje, ouvir os seus clamores e ousar oferecer-lhe a verdade de Cristo como resposta às interrogações mais profundas do coração humano.

Além da Constituição *Gaudium et spes*, a declaração *Dignitatis humanae* deu um passo decisivo na reformulação da relação recíproca entre Igreja e mundo. Três afirmações sintetizam o ensinamento conciliar sobre o tema: a convicção de que a verdadeira religião subsiste na Igreja católica (cf. *DH* 1); o princípio de que todo homem tem o dever de consciência de buscar a verdade, especialmente em matéria religiosa, e uma vez encontrada, abraçá-la e praticá-la (cf. *DH* 1); em íntima conexão com as anteriores, o reconhecimento de que a consciência, na busca da verdade, deve ficar imune de coação por parte do poder civil, das pessoas particulares ou de grupos sociais (cf. *DH* 2).

De acordo com o direito de liberdade religiosa, o Estado não deve forçar a pessoa a agir contra sua consciência, nem impedi-la de proceder de acordo com ela. Assim, o Concílio Vaticano II, em seu documento sobre a liberdade religiosa, reconhece e faz seu um princípio essencial do Estado moderno. Tal reconhecimento recupera novamente a doutrina da Igreja em sintonia com o ensinamento do próprio Jesus Cristo (cf. *Mt* 22,21), bem como com o testemunho dos mártires de todos os tempos⁹. Os mártires da Igreja morreram pela sua fé em Jesus Cristo e, por essa razão, morreram também pela liberdade de consciência e religiosa.

A doutrina conciliar sobre a autonomia das realidades temporais e a liberdade religiosa permite uma compreensão renovada sobre a relação fé e política, Igreja e sociedade moderna. A separação Igreja e Estado é fruto da experiência histórica e questão de prudência; porém, não equivale a uma separação *por princípio* entre fé e política, como se tratasse de um pressuposto exigido para o funcionamento da democracia liberal. O Estado laico exerce a função de moderador, própria de um agente neutro que dispensa um tratamento equitativo a cada uma das instituições religiosas, sem tomar partido por nenhuma. Essa equidistância do Estado, no entanto, não compreende aos cidadãos, que realizam suas opções religiosas livremente, sempre com respeito aos direitos dos demais.

A Constituição brasileira, em seu artigo 5º, estabelece a igualdade de todos perante a lei e, no inciso VI, a inviolabilidade do direito de liberdade de consciência e de crença, “sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”¹⁰.

3 ESPAÇO PÚBLICO E FÉ CRISTÃ

A secularidade do Estado não exclui a religião do espaço público. O que é o *espaço público*? Do ponto de vista do urbanismo, o espaço público na cidade contemporânea é considerado como aquele que é de uso comum e posse de todos. Consiste em espaços de circulação (como a avenida), de lazer e recreação (como uma praça, parque urbano ou jardim público), bem como em edificações e equipamentos públicos (como instituições de ensino e de saúde). Para a filosofia política, a denominada *esfera pública* transcende tais espaços físicos: trata-se de um espaço coletivo de discussão, que potencialmente implica todos os cidadãos, no qual a sociedade secularizada pode chegar a uma compreensão comum acerca de assuntos importantes¹¹.

⁹ Cf. BENTO XVI. Discurso aos cardeais, arcebispos e prelados da Cúria romana na apresentação dos votos de Natal (22/12/2005), p. 9.

¹⁰ Cf. CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. São Paulo: Brasiliense, 1988.

¹¹ Cf. TAYLOR, C. *Imaginários sociais modernos*. Lisboa: Texto e Grafia, 2010, p. 4.

A esfera pública é uma característica central da sociedade moderna: nela, os cidadãos encontram-se através de uma variedade de meios: mídia, redes sociais e também encontros face a face. De acordo com Jürgen Habermas, a esfera pública pode ser descrita como uma estrutura ou rede adequada para a comunicação de ideias, tomadas de posição e opiniões¹². Para Charles Taylor, a esfera pública é um espaço “metatópico, secular e extrapolítico”¹³. Metatópico porque é um tipo de espaço comum não local, constituído por compreensões comuns, a denominada “opinião pública”. Secular porque compreende o tempo de modo unidimensional, homogêneo, puramente profano, sem unidade, sem referência ao algo superior. Extrapolítico porque é um espaço de discussão que, de forma consciente, se entende como existindo fora do poder. Não apenas no sentido negativo, como ausência de poder, mas também positivamente: porque não é um exercício de poder, a opinião pública pode, ao menos idealmente, desprender-se do espírito partidário. Em outras palavras, aqui se encontra a ideia de que o poder político deve ser fiscalizado e vigiado pelos cidadãos.

O discurso da fé tem lugar no espaço público da sociedade democrática pluralista. A fé cristã tem nexos decisivos com a vocação da pessoa humana. De acordo com a Escritura, a fé em Deus pode ser descrita como adesão, como um colocar-se confiante no terreno da palavra de Deus. Consiste em um apoiar-se em Deus, mediante o qual o homem consegue base sólida para a vida (cf. *Is 7,9*).

Para Joseph Ratzinger¹⁴, a atitude daquele que crê exprime-se na palavra *amém*, na qual significados diversos se interpenetram: confiar, confiar-se, fidelidade, firmeza, base sólida, estar de pé, verdade. Crer significa compreender a existência como resposta à palavra de Deus, que sustenta e mantém todas as coisas. Contudo, a fé em Jesus Cristo é mais do que opção por um fundamento espiritual do mundo. Sua fórmula central não diz “creio em alguma coisa”, mas “creio em Ti, Senhor”. Trata-se do encontro com Jesus Cristo: da descoberta de Deus no rosto humano de Jesus de Nazaré. A forma fundamental da profissão de fé afirma: creio em Ti, Jesus Cristo, como sentido do mundo e da minha vida.

Em Jesus Cristo, Deus entrou para sempre no nosso mundo: o oculto é revelado como próximo, o inacessível como acessível, o infinitamente transcendente como uma presença pessoal e relação dialógica. No entender de J. Ratzinger, aqui se encontra o paradoxo originário da fé cristã¹⁵. O mundo de hoje, todavia, acrescenta outra dificuldade de crer para o homem. Além da distância entre visível e invisível, entre Deus e criação, adiciona também a tensão entre “ontem” e “hoje”, a antítese de tradição e progresso, a oposição entre compromisso com o passado que parece estar incluído na fé e compromisso com o futuro que é assumido pelo homem contemporâneo¹⁶.

A fé em Jesus Cristo, no entanto, não é apenas olhar retrospectivo para o que aconteceu, mas é, sobretudo, um olhar para frente, um avanço da esperança. Abertura para o futuro, onde Deus aparece como o ômega da história do mundo. Desde o chamado de Abraão até o advento de Jesus Cristo, no fim dos tempos, a fé caminha ao encontro do que há de vir¹⁷. Mais ainda: já agora se manifesta o rosto do futuro, Jesus Cristo, o último Homem, ou seja, o Homem do futuro, faz-se presente agora nos últimos homens (cf. *Mt 25,31-46*). Quem quer encontrá-lo deve se colocar ao lado deles.

¹²Cf. HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 92.

¹³Cf. TAYLOR, C. *Imaginários sociais modernos*, p. 23.

¹⁴Cf. RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo*. São Paulo: Herder, 1970, p. 41.

¹⁵Cf. RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo*, p. 16.

¹⁶Cf. RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo*, p. 20.

¹⁷Cf. RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo*, p. 197.

João XXIII, em seu discurso de abertura do Concílio Vaticano II, faz uma decisiva distinção, que também ajuda a iluminar a questão do lugar da fé no espaço público da sociedade pluralista moderna: “uma coisa é o depósito da fé, as verdades que constituem o conteúdo doutrinal propriamente dito; outra, o modo como são expressas, mantendo-se sempre o mesmo sentido e a mesma verdade”¹⁸.

O Concílio Vaticano II assumiu a proposta pontifícia: “uma coisa é o depósito da fé, a verdade, outra a maneira como vem expresso, dentro da fidelidade ao mesmo sentido e ao mesmo conteúdo” (cf. *GS* 62). Trata-se de um programa muito exigente: expressar de modo novo uma determinada verdade da fé requer nova reflexão e nova relação vital com ela. A nova linguagem da fé somente pode amadurecer se nasce, simultaneamente, de uma compreensão consciente da verdade expressa e de uma vida coerente com a mesma¹⁹. Programa extremamente necessário a fim de evitar os extremos do fundamentalismo religioso e do relativismo histórico. Ambos impossibilitam o verdadeiro diálogo.

O discurso da fé pode ser escutado, ao menos parcialmente, também por quem não compartilha a fé em Jesus Cristo. Evidentemente, trata-se de uma controvérsia que não pode ser resolvida completamente, mas algumas observações podem ser feitas, principalmente tendo em conta a contribuição de dois pensadores contemporâneos que admitem uma participação mais inclusiva dos cidadãos, religiosos e não religiosos, nos debates em torno de temas políticos capitais: John Rawls e Jürgen Habermas²⁰. A noção de *razão pública* de J. Rawls e a concepção de *deliberação pública* de J. Habermas auxiliam na reflexão sobre essa questão.

Razão pública é a razão do público, isto é, a razão dos cidadãos enquanto partilham de uma situação de igual cidadania; seu objeto é o bem público e as questões fundamentais de justiça; a natureza e o conceito são públicos, determinados pelos princípios expressos pela concepção política de justiça como equidade²¹. O ideal de razão pública aplica-se aos poderes legislativo, executivo e judiciário. À esfera do judiciário, em especial, aplica-se a ideia de razão pública, porque os juízes devem explicar e justificar as suas decisões com base em seu entendimento da constituição e estatutos relevantes e precedentes²². Particularmente, J. Rawls considera o Supremo Tribunal um *caso exemplar* de razão pública. Por sua vez, as razões não-públicas são as das diferentes associações: igrejas, universidades privadas, sociedades científicas e grupos profissionais. São razões sociais, fazendo parte do horizonte da cultura de fundo de uma sociedade²³.

J. Rawls, sem chegar a atribuir o caráter de razão pública às doutrinas religiosas compreensivas (*comprehensive religious doctrine*)²⁴, vê nelas uma razão que não deve, sem mais, ser desconhecida em nome de uma razão fechada pelo secularismo. Isso significa que os cidadãos não-religiosos não deveriam fechar-se, por princípio, diante daquilo que as religiões receberam e transmitiram à humanidade como indicação de um caminho de sabedoria.

Para J. Habermas, o pensamento pós-metafísico deve adotar uma atitude agnóstica e receptiva diante da religião, sem comprometer sua autoconcepção secular. Segundo

¹⁸Cf. JOÃO XXIII. Discurso *Gaudet Mater Ecclesia*. In: *Vaticano II: mensagens, discursos, documentos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 32.

¹⁹Cf. BENTO XVI. Discurso aos cardeais, arcebispos e prelados da Cúria romana na apresentação dos votos de Natal (22/12/2005), p. 6.

²⁰Cf. ARAUJO, L. B. L. Razão pública e pós-secularismo: apontamentos para o debate. *Ethic@*, Florianópolis, v. 8, n. 3, p. 167, 2009.

²¹Cf. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

²²Cf. SILVEIRA, D. C. O papel da razão pública na teoria da justiça de Rawls. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 10, n. 1, p. 67, jan.-abr. 2009.

²³Cf. SILVEIRA, D. C. O papel da razão pública na teoria da justiça de Rawls, p. 68.

²⁴Cf. RAWLS, J. *O liberalismo político*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000, p. 24.

ele, da participação política igualitária de todos os cidadãos e da forma razoável como são resolvidos os conflitos políticos, deriva a legitimidade da lei constitucional de uma nação. O filósofo alemão distingue entre esfera pública informal e formal. A primeira é composta, entre outros, por associações privadas (sindicatos), instituições culturais (academias de ciências e artes), grupos de interesse com preocupações públicas (associação de moradores) e comunidades religiosas. A segunda é constituída pelo parlamento (poder legislativo), tribunais de direito (poder judiciário) e órgãos de governo e da administração pública (poder executivo)²⁵. A comunidade religiosa, enquanto parcela da sociedade civil e integrante da esfera pública informal, pode influenciar as instituições do poder político como um todo, mediante participação no processo democrático de formação da opinião pública e da decisão política.

A democracia implica em distribuição e controle do poder do Estado pela sociedade civil. Oferece, assim, mais proteção contra a arbitrariedade e a opressão e melhor garantia de liberdade e respeito aos direitos humanos. Nos dias de hoje, no entanto, o conceito de democracia parece estar indissolúvelmente ligado com o relativismo ético. Todavia, o relativismo não é uma condição da democracia.

A experiência ensina que a liberdade individual sem conteúdo, entendida como fim em si mesma, acaba por anular-se. Necessita de uma medida, sem a qual se converte em violência contra os demais. A democracia que não se define atendendo ao conteúdo da liberdade torna-se puramente formal: um conjunto de regras e procedimentos que possibilita a formação das maiorias e a alternância no poder.

Conhecereis a verdade, e a verdade vos tornará livres (cf. *Jo* 8,32). Há uma relação indissolúvel entre liberdade e verdade. Por conseguinte, a política é justa e promove a liberdade quando serve à verdade sobre o bem da pessoa humana, que a razão mostra ao homem²⁶. A fé em Jesus Cristo comunica ao homem a necessária confiança fundamental na razão, enquanto capacidade inata da pessoa humana de conhecer a verdade. E a razão pode justificar os valores fundamentais que sustentam a moderna democracia: dignidade, liberdade, igualdade, justiça e solidariedade.

O Estado constitucional de direito decorre dos postulados racionais e morais afirmados pela visão judaico-cristã do mundo²⁷. Nesse sentido, corresponde ao Estado governar e fazer com que o governo da sociedade não seja apenas um exercício de poder, mas, antes de tudo, reconhecimento, proteção e promoção dos direitos fundamentais da pessoa humana. No exercício de suas funções, o Estado deve se manter dentro dos seus limites. Não é sua missão converter o mundo em um paraíso, nem sua competência criar homens novos, como pretendeu o marxismo. O Estado não é princípio da verdade, nem única fonte do direito²⁸.

De outra parte, tampouco a fé cristã pode se fazer passar como fonte da verdade política. O cristianismo, enquanto religião revelada, não violenta a autonomia da política por alguma espécie de dogmatismo, mas se apresenta como fermento na massa e forma de vida que precede a ação política e a ilumina.

A verdade sobre o bem da pessoa humana se converte em conhecimento para a razão e em princípio racionalmente justificável. Cabe ao cristão, no diálogo com os outros, no espaço público da sociedade secularizada, testemunhar a plena confiança na evidência razoável da verdade moral do cristianismo e da sua imagem de ser humano.

²⁵ Cf. HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 147.

²⁶ Cf. RATZINGER, J. *Verdad, poder, valores*: piedras de toque de la sociedad pluralista. Madrid: Rialp, 1998, p. 82.

²⁷ Cf. MACHADO, J. E. M. *Estado constitucional e neutralidade religiosa*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013, p. 121.

²⁸ Cf. LUCIANI, M. Sulla dottrina della democrazia in Benedetto XVI. In: CARTABIA, M.; SIMONCINI, A. (a cura di). *La Legge di Re Salomone*: ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI. Milano: BUR Saggi, 2013, p. 98-115.

Entre os temas do diálogo da fé cristã com a racionalidade secular do Ocidente está a questão dos fundamentos éticos pré-políticos do Estado constitucional. Fazer com que o poder seja submetido ao direito é concretamente a função da política. Um poder que age sem o direito e contra o direito é pura violência. Daí a importância para qualquer sociedade de um ordenamento jurídico que reconheça e tutele os direitos fundamentais da pessoa humana. O problema de que o direito positivo não pode ser instrumento do poder de uns poucos, mas deve ser expressão do interesse comum de todos, parece resolvido pelos instrumentos de formação da vontade democrática.

As maiorias, porém, a história o comprova, podem ser cegas ou injustas. O princípio da maioria deixa sem solução a questão dos fundamentos éticos do direito. Existe aquilo que nunca poderá vir a ser direito, ou seja, que será sempre injusto. Inversamente, há também aquilo que, por sua natureza, há de ser sempre o justo, anterior a qualquer decisão de maioria²⁹. Em outras palavras: existem valores em si que decorrem da natureza do ser humano e que, por essa razão, são invioláveis em todas as pessoas humanas. Existem direitos inerentes à dignidade da pessoa humana, anteriores ao poder do Estado³⁰.

No momento presente, uma fórmula universal (secular ou religiosa), que seja aceita por todos e que fundamente a vida em sociedade, na liberdade e na paz, não é alcançável³¹. Resta, então, manter a firme disposição para o diálogo, tendo presente que a fé em Jesus Cristo é capaz de fornecer o fundamento ético imprescindível ao Estado laico, uma vez que reconhece a justa autonomia das realidades temporais (cf. *GS* 36).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Joseph Ratzinger, Charles Taylor, John Rawls e Jürgen Habermas são pensadores muito diferentes entre si, que coincidem em determinadas posições sob certo aspecto. Além deles, existem outros autores que tratam do tema do artigo a partir de diferentes ângulos. Evidentemente, existem posições diversas da apresentada por esse trabalho³². O caminho para aprofundar a questão da relação entre religião e espaço público é o diálogo.

O fenômeno da permanência da religião num ambiente de secularização progressiva é um fato social que merece ser analisado pelas ciências sociais, a filosofia e a teologia. A religião mostra uma presença pública relevante no mundo contemporâneo. Tal fenômeno, contudo, não admite uma avaliação unívoca: há impulsos religiosos favoráveis à dignidade humana, à justiça e à paz, e existem também correntes desumanizadoras. Atitudes altruístas e também posturas fanáticas e violentas, que são extremamente perigosas. A constatação dessa dupla tendência mostra a necessidade de pensar criticamente as relações entre religião e política no contexto de pluralidade cultural da sociedade civil.

O liberalismo político de J. Rawls e a teoria do discurso de J. Habermas constituem duas das mais influentes aproximações teóricas que refletem sobre a questão do lugar da religião no espaço público da sociedade pluralista moderna. De acordo com essas abordagens, não existe necessariamente incompatibilidade entre religião *enquanto*

²⁹Cf. RATZINGER, J. O que mantém o mundo unido: fundamentos morais pré-políticos de um Estado liberal. In: Idem; HABERMAS, J. *Dialética da secularização*. 2. ed. Aparecida, SP: Ideias e letras, 2007, p. 68.

³⁰Cf. CARTABIA, M.; SIMONCINI, A. Benedetto XVI e il pensiero giuridico. In: Idem (a cura di). *La Legge di Re Salomone: ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*. Milano: BUR Saggi, 2013, p. 5-35.

³¹Cf. RATZINGER, J. O que mantém o mundo unido, p. 86.

³²Cf. BERGER, P. *Múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*; BIRMAN, P. (Org.). *Religião e espaço público*; OTO, A. P. (Org.). *A religião no espaço público: atores e objetos*.

tal³³ e as sociedades democráticas pluralistas. A secularidade do Estado não impede contribuições da religião à política, ou seja, contribuições de cidadãos religiosos para discussões públicas em uma linguagem religiosa capaz de ser traduzida para uma linguagem publicamente acessível³⁴.

A religião deixou de ser o centro de organização da vida coletiva. Isso não significa, porém, que ela não tenha um papel na vida em sociedade. O papel social da fé cristã consiste em promover o diálogo e a colaboração na construção de um mundo justo, solidário e pacífico. O cristão, especialmente o fiel cristão leigo, presta um verdadeiro serviço à sociedade e à atividade política ao colocar em discussão o próprio conceito de secularização, ou seja, ao submeter à crítica as diversas interpretações do processo de secularização.

Cabe, por consequência, à teologia articular uma proposta para a vida pública em constante diálogo com as filosofias políticas e as ciências sociais contemporâneas, segundo categorias personalistas e relacionais. É dever dos teólogos propor um discurso racional inspirado na fé em Jesus Cristo, que ofereça indicações para a convivência pacífica dos cidadãos religiosos e seculares. Na verdade, o que impede o encontro das pessoas e a possibilidade do diálogo não é a fé cristã, nem a racionalidade secular, mas o fundamentalismo religioso e o secularismo militante.

O discípulo de Jesus Cristo é capaz de se colocar em diálogo com os outros, com a disposição de aprender e de contribuir para que aqueles valores e normas, que de alguma forma são conhecidos ou vislumbrados por todos os homens, possam ganhar nova força e eficácia no mundo de hoje. Iluminado pela fé, o cristão colabora para construir um procedimento político capaz de articular reconhecimento e solidariedade, no caminho da promoção da dignidade da pessoa humana.

O Concílio Vaticano II afirma que compete especialmente aos cristãos leigos iluminar e ordenar todas as coisas temporais, com as quais estão intimamente comprometidos, de tal maneira que sempre se realizem segundo o espírito do Evangelho (cf. *LG* 31). Por conseguinte, em razão da índole secular de sua vocação própria, os cristãos leigos são particularmente chamados a dialogar com os demais membros da sociedade em vista da promoção de uma cultura de paz.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Razão pública e pós-secularismo: apontamentos para o debate. *Ethic@*, Florianópolis, v. 8, n. 3, p. 155-173, 2009.

_____. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

BAVARESCO, Agemir; OLIVEIRA, Nythamar; KONZEN, Paulo Roberto (Org.). *Justiça, direito e ética aplicada: VI Simpósio Internacional sobre Justiça*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013.

BENTO XVI. Discurso para o encontro na Universidade de Roma La Sapienza (17/1/2008). Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008>>. Acesso em: 17 ago, 2016.

_____. Discurso aos cardeais, arcebispos e prelados da Cúria romana na apresentação dos votos de Natal (22/12/2005). Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005>>. Acesso em: 31 ago. 2015.

BERGER, P. *Múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.

BIRMAN, P. (Org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2015.

³³Ou seja, a religião considerada em sua essência e em seus efeitos sociais benéficos. A verdadeira religião é relação do homem com Deus e caminho que promove o encontro pacífico entre os homens.

³⁴Cf. HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 128.

- CARTABIA, Marta; SIMONCINI, Andrea (a cura di). *La Legge di Re Salomone: ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*. Milano: BUR Saggi, 2013.
- CASANOVA, José. *Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial*. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Madrid, n. 7, p. 1-20, nov. 2007. Disponível em: <<http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/view/85.html>>. Acesso em: 11 set. 2018.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Documentos (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007.
- FREIRE, Wesley Fernandes Araújo. Religião, esfera pública e pós-secularismo: o debate Rawls-Habermas acerca do papel da religião na democracia liberal. *Saberes*, Natal, v. 1, n. 10, p. 104-134, nov. 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufm.br/saberes/article/view/5445>>. Acesso em: 24 ago. 2016.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- _____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- _____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2007.
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. 2. ed. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.
- JOÃO XXIII. Discurso *Gaudet Mater Ecclesia*. In: *Vaticano II: mensagens, discursos, documentos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- KRITSCH, Raquel; SILVA, André Luiz da. Considerações acerca da noção de *razão pública* no debate Rawls-Habermas. *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, v. 19, n. 39, p. 67-90, jun. 2011.
- MACDOWEL, João Augusto A. A. Secularização. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.
- MACHADO, Jónatas E. M. *Estado constitucional e neutralidade religiosa*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.
- MUNOZ, Rodrigo. La religión en la esfera pública: tareas para la teología. *Scripta Theologica*, Pamplona, v. 43, n. 3, p. 647-665, 2011.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013.
- OTO, A. P. (Org.). *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.
- _____. *Uma Teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RATZINGER, Joseph. *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*. Madrid: BAC, 1987.
- RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*. São Paulo: Herder, 1970.
- _____. *Verdad, poder, valores: piedras de toque de la sociedad pluralista*. Madrid: Rialp, 1998.
- SILVEIRA, Denis Coutinho. O papel da razão pública na teoria da justiça de Rawls. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 10, n. 1, p. 65-78, jan.-abr. 2009. Disponível em: <www.revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5005/2258>. Acesso em: 24 ago. 2016.
- SOUZA, Mauro Wilton de; CORRÊA, Elizabeth Saad (Org.). *Mutações no espaço público contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014.
- TAYLOR, Charles. *Imaginários sociais modernos*. Lisboa: Texto e Grafia, 2010. Disponível em: <www.lusosofia.net>. Acesso em: 18 ago. 2016.
- _____. *Uma era secular*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

Recebido em: 07/11/2018
Aprovado em: 29/11/2018

Correspondência para:

Pe. Carlos José Monteiro Steffen
Rua Espírito Santo, 95 – Centro Histórico
CEP 90010-370 Porto Alegre, RS, Brasil