



 LITURGIAS CULTURAIS
VOLUME 3

Aguardando o Rei

REFORMANDO A TEOLOGIA PÚBLICA

James K. A. Smith


VIDA NOVA

José de Arimateia, ilustre membro do Sinédrio, que também esperava o reino de Deus, enchendo-se de coragem, foi a Pilatos e pediu o corpo de Jesus.

— MARCOS 15.43

A teologia deve ser política para que seja evangélica. Deixe de fora as questões políticas e você diminuirá o poder salvador de Deus; deixamos as pessoas escravizadas, em áreas nas quais deveriam estar livres do pecado — de seu próprio e dos outros.

— OLIVER O'DONOVAN, *The desire of the nations*

Enquanto a igreja pregar o evangelho e funcionar efetivamente como uma realidade “política” em si, uma política da própria igreja, os reis da terra têm um problema em suas mãos. [...] Com o surgimento da igreja, ficou claro para qualquer político perspicaz que a política secular não é mais a única a dar as cartas na sociedade. A introdução da igreja em *qualquer* cidade significa que esta agora terá um desafio dentro de seus muros.

— PETER LEITHART, *Against Christianity*

A [teologia política] tem, em primeiro lugar, importância pastoral: orientar os que, crendo na fé cristã ou capazes de suspender sua descrença, se veem na obrigação de exercitar suas responsabilidades políticas. Não se deve ver aqui nada muito especializado. Não há necessidade de confinar a ética política ao formato do espelho de príncipes, como uma ciência profissional de políticos ou de funcionários públicos. As responsabilidades são aquelas que todos enfrentamos, pouco importa nossa opinião sobre as instituições políticas e a conveniência de assumir um papel de liderança nelas. [...] Eremita e político devem decidir se reconhecem as instituições que dizem servi-los.

— OLIVER O'DONOVAN, *The ways of judgment*

O medo não é um hábito mental do cristão.

— MARILYNNE ROBINSON, *The givenness of things*

Sumário

<i>Prefácio</i>	9
<i>Agradecimentos</i>	13
<i>Material em destaque</i>	17
Introdução: Política litúrgica: reformando a teologia pública	19
Uma parábola da vida pública: <i>O mensageiro</i>	21
Teologia pública em modo litúrgico.....	26
Uma lente litúrgica sobre o político	31
1. Discurso sobre ritos: a adoração da democracia	39
Obscurecendo a (pen)última distinção	39
O último deságua no penúltimo	51
Democracia, tradição e liturgia	55
Compreendendo (mal) a “cidade terrena”.....	63
Fenomenologia política de Agostinho	69
2. Revisitando a igreja como <i>polis</i>: cultivando um centro eclesial de gravidade	75
Adoração como irrupção <i>no</i> e <i>para</i> o mundo.....	79
O desejo das nações	82
O reino de Deus.....	89
Jesus é rei	98
Naturalizando o <i>shalom</i> : as tentações de um secularismo kuyperiano.....	104
3. As crateras do evangelho: o capital emprestado do liberalismo	113
Legislação não reconhecida.....	113
Raízes eclesiais do liberalismo democrático	120
Excurso: graça comum <i>versus</i> providência.....	144
Contra o idealismo: reforma social como se a história importasse	147
4. Limites e possibilidade do pluralismo: reformando a teologia pública reformada	155
O desafio do pluralismo	155

Em defesa do pluralismo.....	158
Um “Estado cristão de diversidade” de Chaplin.....	161
Naturalizando o Estado: soberania das esferas como macroliberalismo?.....	164
Praticando o pluralismo: reformando o pensamento social reformado.....	168
5. Redimindo a cristandade: ou o que há de errado com a lei natural?.....	175
Repensando natureza e graça, criação e ressurreição	177
Repensando o “secular”, redimindo a cristandade	182
6. Formações contestadas: o problema do nosso “padrinho”	189
Formação concorrente e dinâmica de deformação: estudos de caso	192
Analisando o fracasso eclesial	211
Eclesiologia e etnografia	212
Em defesa dos amores desordenados	225
Conclusão: a cidade de Deus e a cidade em que estamos:	
princípios agostinianos de participação pública.....	233
Dois vivos aos céus: relato de um século de “transformação da cultura”.....	233
Cultivando a circunspeção: construindo um centro eclesial de gravidade	238
Ambivalência calculada: quatro princípios de colaboração <i>ad hoc</i>	240
Louvor ao quixotesco	245
<i>Índice remissivo</i>	249

Prefácio

Este livro levou um tempo muito maior do que eu imaginava para ser escrito porque é um livro muito diferente do que eu previa quando *Desiring the kingdom*¹ foi publicado em 2009. Naquela época, tinha em mente um projeto para o terceiro volume de Liturgias Culturais que seria uma espécie de “Hauerwas para kuyperianos”, um apelo direto do púlpito incentivando todos aqueles empolgados com a “transformação” da cultura e a afirmação da graça comum a se achegarem a Yoder. Queria, principalmente, reavivar o que na tradição reformada chamamos de lado “antitético” da tradição — o ímpeto crítico e profético que diz “Não!” à assimilação cultural e à injustiça política (uma voz que se pode ouvir mais claramente nos livros de Richard Mouw da década de 1970). Na minha experiência, o lado da “graça comum” afirmativa da tradição havia sido convocada para dizer “Sim!” à cultura de formas que simplesmente batizaram o *status quo*. Sob o lema de “transformação” da cultura, marchamos diretamente rumo à nossa própria assimilação.

Contudo, à medida que minhas indagações continuavam a proliferar, senti que alguns dos meus pressupostos e análises se sustentavam agora sobre terreno movediço. Lembro-me de maneira especial de uma conversa com meu amigo Hans Boersma, que fizera uma pergunta cuja resposta era imprescindível. A pergunta, por sua vez, me levou a duas imersões concomitantes ao longo dos últimos cinco anos: me dediquei incessantemente a *A cidade de Deus*, de Agostinho, e a uma interação empenhada com o *corpus* de Oliver O’Donovan. As duas coisas me fizeram refletir novamente em profundidade e me levaram de volta às convicções fundamentais por trás de *Desiring the kingdom*, o que me ajudou posteriormente a elaborar um caminho diferente para o volume 3. Por consequência disso, entre as novas expectativas que tenho em relação a este livro há uma que é diaconal: procurei interagir com o trabalho inspirador de Agostinho e de O’Donovan como tradutor e professor, na esperança de trazer à tona as implicações da sua teologia para um público maior de praticantes.

Portanto, durante a década em que trabalhei no projeto de Liturgias Culturais, o espectro do meu pensamento me levou da graça comum à antítese e me trouxe de volta à ênfase na vida comum, mas com o que Paul Ricouer chamaria de uma “segunda ingenuidade”: atento ao poder deformador da nossa participação política, mas sem estar disposto a abrir mão do chamado para amar o próximo por meio da construção

¹Edição em português: *Desejando o reino: culto, cosmovisão e formação cultural*, tradução de A. G. Mendes (São Paulo: Vida Nova, 2018).

de instituições saudáveis, justas e compartilhadas que permitam seu florescimento. O resultado, creio eu, é uma teologia pública reformada que é “reformada” e mais católica. Contudo, espero que agora também seja uma obra mais útil, da perspectiva de sua construção, para aqueles que se acham envolvidos na bela confusão que é nossa vida comum, além de ser um recurso para os que pastoreiam esses praticantes.

Com isso, não existe aqui nenhuma pretensão de fazer um manual para príncipes ou para funcionários do parlamento. Este livro também está longe de ser a palavra final. Já imagino um livro mais depurado que pretendo escrever sobre a teologia implícita da política pública. Contudo, minha expectativa é que este livro proporcione uma nova estrutura para a teologia política e para o envolvimento público que nos leve para além da necessidade pós-fundamentalista de permissão (“o bem da política”), bem como a suspeita (compreensível) em relação ao liberalismo e ao Estado (chamada de Opção Beneditina). Ao recusar tanto o ativismo quanto o quietismo, enfrentamos a tarefa de aprender a esperar ativamente no ínterim do *saeculum*.

Toda teologia política consiste em exorcizar demônios — resta saber quais demônios. No início do projeto de Liturgias Culturais, eu lutava com os efeitos do triunfalismo kuyperiano — ou, pelo menos, de uma rendição evangélica a ele; hoje, é a surpresa do trumpismo e de um nacionalismo (branco) energizado. Amanhã? Quem sabe que animal terrível virá a passos trôpegos em nossa direção. Contudo, esse contexto geracional talvez explique por que, para muitos teólogos políticos da minha geração, a obra de Stanley Hauerwas foi ao mesmo tempo uma plataforma de lançamento e uma frustração. Ler *Resident aliens* [Estrangeiros residentes] é como fazer um teste de Rorschach: a forma como um metodista liberal o lê não é a mesma forma que eu o leio — um evangélico (em termos) de tradição reformada. Herdeiro de certa versão de Abraham Kuyper e incentivado a “transformar a cultura”, aprendi com Hauerwas e Willimon com que frequência, sob o lema da transformação cultural, acabamos cedendo à assimilação cultural.

Só depois de ler *Resident aliens* foi que me dei conta de que me faltava uma eclesiologia funcional. Hauerwas e Willimon me despertaram para a ideia de que a igreja tem um centro de gravidade cultural próprio. Não tivemos de imaginar de que maneira conectar “Cristo” à “cultura”, porque o corpo de Cristo é uma cultura, e, especificamente, uma cultura formadora. Para aqueles de nós que estamos saindo do fundamentalismo, a tradição reformada oferecia uma licença de “graça comum” que nos permitia dizer sim à cultura. Contudo, em nosso novo entusiasmo em busca de afirmação, tendíamos a perder o outro lado da filosofia de Kuyper — a ênfase na antítese. E como evangélicos da América do Norte, tendíamos a não dar ouvidos à eclesiologia mais densa de Kuyper. Portanto, *Resident aliens* foi apocalíptico para mim no sentido de desvelar o poder deformador daquelas outras esferas de vida que ansiávamos afirmar e transformar.

Muitos da minha geração, creio eu, acolheram essa antítese como uma dicotomia: igreja *em vez de* Estado. Nós nos dedicávamos a criar uma “*polis* alternativa” e mandávamos às favas o Estado democrático liberal. Não creio que fosse essa a intenção dos autores, porém sua retórica não ajudou muito a que se evitasse essa conclusão.

Contudo, uma coisa engraçada aconteceu no processo da igreja-como-*polis*: depois de reler *A cidade de Deus*, de Agostinho, combinado à obra de Oliver O’Donovan e de Peter Leithart, vejo-me agora como residente estrangeiro e como alguém envolvido no Estado e em todo o seu fracasso glorioso. A antítese é sempre *ad hoc*. O Espírito pode subjugar a ordem política. Pode se dizer, ironicamente, que *Resident aliens*² me proporcionou uma nova e altamente qualificada avaliação da cristandade — não no sentido de uma “religião civil” diminuída, mas no sentido pujante de O’Donovan de uma sociedade que traz em si as “marcas de cratera” do impacto do evangelho. A exposição que Charles Marsh faz do movimento dos direitos civis em *The beloved community* [A comunidade amada] foi, nesse sentido, um catalisador. Ele descreveu uma comunidade de “estrangeiros residentes” cuja expectativa era que seu testemunho especificamente cristão deixasse uma marca nas leis do país. A exposição de Marsh também narra o que ocorreu quando o movimento dos direitos civis perdeu seu centro de gravidade eclesástico. O testemunho fiel é uma dança precária. Assim, voltei à minha herança reformada com novas lentes, afiado por esse encontro agostiniano, com expectativas de *reformat* a teologia pública reformada em vez de rejeitá-la ou de arrasá-la por completo. Portanto, assim como imaginei *Desiring the kingdom* como um complemento corretivo à estratégia de “visão de mundo” da tradição reformada, espero que *Aguardando o Rei* sirva para matizar o trabalho anterior dos meus confrades de tradição reformada, como Abraham Kuyper e Herman Bavinck, especialmente aqueles que mais recentemente me têm servido de mentores e de modelos, como Nicholas Wolterstorff e Richard Mouw. Embora venha por vezes acompanhada de uma pitada de crítica, o projeto de Liturgias Culturais — incluindo-se aí o presente volume — sempre foi apresentado no espírito de uma “assistência” (uma coisa que aprendi jogando hóquei no gelo como defensor, durante quinze anos da minha vida).

O cidadão da cidade de Deus, assinala Agostinho, se verá sempre imerso em uma situação de ser um residente estrangeiro em algum posto avançado da cidade terrena. Os cidadãos da cidade celestial, diz Agostinho, vivem “o que podemos chamar de vida de cativo nesta cidade terrena, como em terra estrangeira, embora já tenha recebido a promessa da redenção, e o dom do Espírito seja uma espécie de penhor dela”.³ Isso exige uma posição que não seja positiva ou otimista em relação à cidade

²*Resident aliens: life in the Christian colony* (Nashville: Abingdon, 1989).

³Augustine, *City of God*, tradução para o inglês de Henry Bettenson (London: Penguin, 1984), 19.17 [edição em português: Agostinho, *Cidade de Deus*, tradução de Oscar Paes Leme [Petrópolis: Vozes, 1990]].

terrena, tampouco uma postura que seja fundamentalmente indiferente no que diz respeito a uma sociedade política. Pelo contrário, o primeiro ímpeto político é o de uma ambivalência calculada e de circunscrição temperada por avaliações *ad hoc* de colaboração seletivas para o bem comum. A cidade celestial nesta peregrinação, prossegue Agostinho, “não hesita em obedecer às leis da cidade terrena pelas quais as coisas criadas para suporte desta vida mortal são regulamentadas; e o propósito dessa obediência é que, sendo essa condição mortal partilhada por ambas as cidades, se preserve a harmonia entre elas em coisas que sejam relevantes para essa condição”.⁴ Não se trata *de ser ou não* “estrangeiros residentes”, mas como sê-lo.

Apresento *Aguardando o Rei* como uma incursão no pensamento do *como*. Assim, este livro está mais preocupado com o cultivo de uma postura, e não com a recomendação de políticas específicas. Embora a igreja tenha gasto uma geração discutindo quais as visões que cultivamos e que posições deveríamos defender, perdemos nossa base de sustentação arrastando-nos em direção à relevância ou firmando o calcanhar em posição de defesa. Nesse ínterim, cedemos nossa imaginação à cidade terrena e esquecemos a postura que deveria caracterizar o cidadão da cidade celestial. Adorar a Cristo Rei é ser um povo com uma postura voltada para o reino, a qual, por vezes, parecerá distante e, outras vezes, nos lançará à guerra. A postura da cidadania celestial é uma postura de soerguimento, firmada pela esperança de um rei que virá. Conforme nos lembra Paulo, são aqueles cuja cidadania está no céu (Fp 3.20) que são chamados a brilhar como estrelas no céu (2.15). *Aguardando o Rei* é um exercício de correção de postura: parte diagnóstico e parte prescrição, o livro é, assim espero, uma forma de reestruturar a herança litúrgica da igreja como recurso para que o Espírito molde um povo peculiar para o bem comum.

⁴Ibidem.

Agradecimentos

Há tanto tempo que preparo este livro que não posso pretender me lembrar de todos os meus débitos. Citarei apenas alguns dos mais óbvios.

Sob vários aspectos, este livro é o ponto culminante de uma trajetória que começou com uma oposição gentil do meu amigo Hans Boersma em uma conjuntura crítica. Sou grato a ele por seu trabalho e pelo desafio caridoso. Ele tem sido um valioso parceiro de diálogo ao longo dos anos. Fui também desafiado e influenciado pelo trabalho de Peter Leithart sob vários aspectos e de tal modo que minhas notas de rodapé não lhe fazem justiça.

Algumas dessas ideias foram testadas em campo em seminários de pós-graduação sobre Agostinho, teologia política e *corpus* da obra de Oliver O'Donovan na Trinity College da Universidade de Toronto e no Calvin Theological Seminary. Agradeço ao reitor David Neelands pela minha indicação em Trinity e por sua flexibilidade ao permitir que eu oferecesse cursos experimentais. Agradeço aos estudantes desses seminários pela seriedade com que se envolveram com os textos e as ideias, e também pelas perguntas feitas e que me ajudaram a depurar meu pensamento. Sem dúvida eu poderia ter aprendido ainda mais com eles.

Apresentei fragmentos desses seminários em diferentes contextos, mas houve oportunidades que merecem menção especial. O convite para ser acadêmico residente na Union University em 2015 me proporcionou um lugar onde pude formular ideias fundamentais ao longo de quatro preleções públicas. Agradeço a Scott Huelin pelo convite e à comunidade da Union por sua gentil hospitalidade durante a semana que passei em Jackson, no Tennessee. Agradeço também ao pequeno quadro de alunos que se reuniu comigo para uma discussão intensa e profunda depois de cada aula. As preleções Payton, no Fuller Theological Seminary, me deram a oportunidade de testar em campo minha análise e meu argumento em um contexto muito diferente. Agradeço ao presidente Mark Labberton e ao então reitor Joel Green pela oportunidade. Sou grato também aos que participaram de um seminário denominado “Cultivando cidadãos fiéis”, na Calvin College, no verão de 2016, especialmente ao meu diretor, Kevin Dendulk, e a nossos acadêmicos convidados, Jonathan Chaplin, John Inazu e Kristen Deede Johnson. Aquela semana de debates me ajudou a cristalizar várias das ideias contidas neste livro. Por fim, o capítulo 4 foi apresentado originariamente por ocasião das Preleções Bavinck na Theologische Universiteit Kampen, na Holanda, onde Deanna e eu desfrutamos de amável hospitalidade e tivemos debates animados com professores e alunos da

pós-graduação. Kampen é sem dúvida alguma uma das localidades mais dinâmicas para a reflexão neocalvinista atualmente.

Na etapa final do meu trabalho neste livro, vários amigos e colegas separaram um tempo em sua agenda lotada para ler um rascunho completo do livro e fazer comentários sinceros, incisivos e úteis. Nesse sentido, agradeço especialmente a Brian Dijkema, Matthew Kaemingk, Micah Watson e Bruce Ashford também por sua paciência com minha teimosia nos pontos em que não segui os conselhos dados.

Há razões importantes pelas quais a Calvin College continua a ser meu lar intelectual. Agradeço às famílias que me possibilitaram ocupar a cadeira Gary e Henrietta Byker em teologia reformada aplicada, o que me deu tempo para escrever e refletir de forma regular. Agradeço ainda aos meus colegas do departamento de filosofia pelo tempo livre que me proporcionaram.

Meus amigos do Baker Publishing Group acreditaram desde o início neste projeto e se dispuseram a sonhar comigo tão logo propus uma ideia para um livro que acabou se tornando uma trilogia. O projeto de Liturgias Culturais tomou uma década da minha vida, da concepção à realização. Com a publicação deste último volume, sinto-me honrado e grato. A Baker Academic conta com gente sempre disposta e pronta a dar seu apoio, e eu sinto que crescemos juntos nessa experiência. Agradeço especialmente ao meu amigo e editor Bob Hosack, mas estendo também meus agradecimentos a toda a equipe de editores, designers e ao pessoal de marketing que se empenham de forma fantástica em favor do testemunho intelectual cristão. Espero que possamos trabalhar juntos novamente nos anos que virão, se for essa a vontade do Senhor.

Dediquei este volume aos meus amigos e colegas do Cardus, um grupo de estudos de Hamilton, Ontário, do qual sou pesquisador sênior e também editor da revista *Comment*. O Cardus se dedica à “renovação da arquitetura social da América do Norte” valendo-se de recursos “de dois mil anos de pensamento social cristão”. Espero que essa seja uma descrição sucinta do que este livro espera realizar. Minha associação com o Cardus tem sido para mim fonte de energia e de vida. Agradeço especialmente pela forma como acolheram Deanna como parte da comunidade. Encontrei ali um círculo de companheiros e uma comunidade de cristãos junto dos quais me sinto feliz de trabalhar pelo reino futuro.

Como sempre, minha família continua a ser um meio incalculável de graça, um pequeno posto avançado do reino que me traz constantemente à lembrança a realidade da misericórdia, da graça e do amor.

Este livro traz consigo o aroma maravilhoso da torra de grãos de café da Ferris Coffee e Nut, cuja equipe hospitaleira me induziu aos encantos do café coado e abriu espaço para incontáveis tardes dedicadas à escrita. Agradeço por ter um “terceiro lugar” como esse. A trilha sonora que me acompanhou no processo de escrita foi bem eclética, para dizer o mínimo: *Kid A*, do Radiohead, *Psalms*, de

Sandra McCracken, *Something more than free*, um disco espetacular de Jason Isbell, e *Love supreme*, de John Coltrane, e também mais Bonobo e Explosions in the Sky do que você talvez tenha imaginado.



Parte do material contido neste livro foi publicado anteriormente, em formato diferente, na revista *Comment, Books & Culture* e no *Calvin Theological Journey*. Há também contribuições minhas para dois livros: *Augustine and postmodern thought: a new alliance against modernity?* [Agostinho e o pensamento pós-moderno: uma nova aliança contra a modernidade?], editado por Lieven Boeve, Mathijs Lamberigts e Martin Wisse (Peeters, 2009), e *Becoming a pastor theologian: new possibilities for church leadership* [Tornando-se um pastor teólogo: novas possibilidades para a liderança da igreja], editado por Todd Wilson e Gerald Hiestand (InterVarsity, 2016). Agradeço aos editores e aos publishers que permitiram aqui o uso desses textos.

Material em destaque

Para imaginar

Imaginando liturgias políticas: exercícios iniciais	19
Imaginando teologias “fabulosas”: visitando o estádio com David Foster Wallace	43
Imaginando outra história política: <i>Estrelas além do tempo</i>	90
Imaginando a resistência em <i>The road</i> , de Cormac McCarthy.....	95
Imaginando a genealogia política: <i>Finding your roots</i>	121
Imaginando o direito em <i>Os miseráveis</i> : dois vivos para Javert.....	134
Imaginando formações concorrentes em <i>O poderoso chefeão</i>	189
Imaginando a captura litúrgica em <i>A missão</i>	203
Imaginando conflitos: identidade nas colônias.....	216
Imaginando o discipulado político: epístolas a um governador	222
Imaginando o envolvimento em <i>The quiet American</i> , de Graham Greene	234

Para pensar

Renovando a arquitetura social	33
Uma postura de viagem	70
A revelação de um rei.....	78
O lecionário como drama político.....	83
O <i>saeculum</i> como uma viúva grávida	99
O ano cristão como a vida do Rei	102
Misericórdia no julgamento	128
O futuro do cristianismo na Manhattan de Updike.....	169
Aprendendo a viver no <i>saeculum</i> no Portão A12	185
Fique onde está e pegue	209

Introdução

POLÍTICA LITÚRGICA: REFORMANDO A TEOLOGIA PÚBLICA

Imaginando liturgias políticas: exercícios iniciais

Aos dezenove anos, Shonda finalmente participaria do rito de passagem tão esperado na sua primeira eleição.¹ Shonda entraria na igreja Trinity Reformed Church — que há tempos serve de local eleitoral naquele bairro urbano — em uma revigorante noite de terça-feira no início de novembro para exercer seu sagrado dever de cidadã. Ela teria a oportunidade de votar, e aquele ano era particularmente intenso. Ela teria de votar em líderes de praticamente todos os níveis de governo: municipal, estadual, câmara federal e até para a presidência. Seus pais a acompanharam com empolgação e incentivos. Antigos ativistas na cidade, os pais de Shonda eram membros de diretoria de escolas e de fundações comunitárias, batiam na porta das casas divulgando candidatos e organizavam festas nos quarteirões do bairro. Eles foram para ela um modelo de serviço público e de participação. Em certo sentido, toda a sua vida foi uma preparação para levar a cabo essa responsabilidade — uma oportunidade com que vassalos de tiranos do mundo todo só podiam sonhar.

É claro que como a maior parte dos rituais de passagem, tratava-se mais de um acontecimento do que um ritual — um episódio esporádico, ainda que grandioso, porém algo que fugia ao ritmo habitual. Contudo, rituais de vários tipos haviam preparado Shonda para aquele momento. Os exercícios iniciais da instrução que recebeu foram uma litania direcionada para esse ato, um rito diário em que ela jurou lealdade à bandeira e à república. Centenas de jogos de futebol começaram com um hino à mesma república, repetindo no canto uma história, uma verdadeira mitologia, a respeito da fundação de uma nação envolta no símbolo por excelência da bandeira cujas cores e estrelas eram presença ubíqua em sua vida. A história dessa nação formara uma estrutura coerente para o despontar de sua própria história, e esse ato, naquela noite, era de certa forma a concretização de sua identidade: uma cidadã.

Contudo, havia sem dúvida uma ironia aqui, uma vez que aquela dificilmente era a primeira vez que Shonda ia à igreja Trinity. Na verdade, desde criança ela percorria esses corredores, tendo atravessado a porta de entrada pelas mãos dos pais. Dezoito anos atrás,

¹Nos Estados Unidos, além de escolas, igrejas e outros lugares de uso comum são usados durante o período eleitoral como local de votação. (N. do E.)

antes do nascimento de Shonda, seus pais passaram pelas mesmas portas e assim o fizeram praticamente todos os domingos desde então. No entanto, aos domingos, em vez de ir para o térreo, eles se dirigiam ao santuário. Naquele dia, muitos anos atrás, trouxeram consigo uma pequena Shonda envolta em uma roupa de batismo branquíssima, enfeitada como uma princesa. Seus pais responderam a uma indagação diferente sobre lealdade: “Quem é seu Senhor e Salvador?” “Jesus Cristo é meu Senhor e Salvador”, responderam — uma confissão que deixara ansiosos todos os imperadores, já que César se tinha na conta de senhor (*kyrios*). Ao apresentá-la para ser batizada no nome do Pai, Filho e Espírito Santo, o ministro enunciara uma verdade poderosa sobre uma Shonda inquieta.

Shonda,
 Jesus veio ao mundo por você;
 por você ele morreu e venceu a morte;
 tudo isso ele fez por você, pequenina,
 embora você não saiba de nada disso ainda.
 Amamos porque Deus nos amou primeiro.

Tendo diante de si um bebê choramingando, prestes a irromper em prantos, o pastor faz a seguinte declaração:

Em nome do Senhor Jesus Cristo,
 o único Rei e Cabeça da igreja,
 recebemos agora estas irmãs e estes irmãos
 no corpo visível de membros da santa igreja católica,
 comprometidos com a confissão de Cristo e
 com o serviço fiel a Deus até o fim da vida.

Talvez, de algum modo, as palavras tenham se derramado sem que a força do seu eco político se tenha feito sentir (“o único Rei”). Contudo, naquela noite de novembro, quando ela se encontrava naquele salão de comunhão indescritível carregado de sentido político, Shonda ouviu novamente as palavras que haviam sido pronunciadas perante ela e perante a igreja praticamente todos os domingos no início do culto — uma bênção que ela ouvira tantas vezes que podia recitá-la de cor. Era outra declaração que havia penetrado seu inconsciente e que agora vinha à tona borbulhante de um ângulo inesperado:

Graça a vós e paz da parte daquele que é, que era e que há de vir, da parte dos sete espíritos que estão diante do seu trono, e da parte de Jesus Cristo, o primogênito dos mortos e o Príncipe dos reis da terra, que é a fiel testemunha (Ap 1.4,5).

Nesse momento, antes de passar pela cortina da cabine de votação, Shonda se deu conta de que os domingos haviam sido uma assembleia política, e todo culto de adoração, um rito cívico. No momento em que ela puxou a alavanca de votação² para exercer seu privilégio de

²Referência ao mecanismo de alavanca da máquina de votação utilizada nos EUA. (N. do T.)

cidadania nacional, ela o fez em um clima de ambivalência santificado, ciente de que todo presidente era governado por um Rei que ela conheceria — e que a conheceria — a vida toda.



Uma parábola da vida pública: O mensageiro

Existe algo político em jogo em nossa adoração³ e algo religioso em jogo em nossa política. No entanto, mesmo assim, fomos feitos para a vida em comum; somos, conforme disse Aristóteles, “animais políticos”. Portanto, existe algo próprio da criação — e *bom* — na vida política, na nossa vida em comum. Contudo, talvez seja por isso também que a política esteja inclinada a algo mais. Uma parábola visual dessa dinâmica talvez nos sirva de motivação para nosso questionamento.

Talvez você não se lembre do filme; é do tipo que esquecemos logo. Foi uma coisa que Kevin Costner fez na esteira da fase de *Waterworld* (Gene Siskel chamou-a de *Danças comigo mesmo*). É um filme açucarado, sentimental e de candura exagerada. Até o roqueiro Tom Petty aparece em cena em um desempenho que explica bem por que ele não apareceu mais em filme nenhum. No meio de tudo isso, porém, há uma espécie de parábola que nos convida a fazer algumas perguntas importantes sobre nossa vida em comum, as instituições que partilhamos e até mesmo o desejo de governo que temos.

Existe alguma coisa nos cenários apocalípticos que materializa o que importa. A catástrofe nos reduz ao estado da natureza, despoja-nos dos nossos adornos civilizatórios. Não sabemos o que perdemos até que tudo esteja perdido.⁴ Em *O mensageiro*, uma espécie de desastre atômico indefinido arrasou com o progresso de séculos. Pilhas de carros abandonados obrigam as pessoas a se deslocar a cavalo; o homem se torna novamente caçador-coletor cujos dias são consumidos simplesmente com tarefas para sua sobrevivência. É um mundo retrofuturista. O interessante é que a maior parte das instituições que constituem o governo e o mercado não existe mais,

³Nesta obra, *worship* será traduzido por “adoração/adorar” ou “culto/cultuar”. O termo inglês é polissêmico e versátil: ora significa “adoração/adorar”, ora “culto/cultuar”, ora “parte do culto dedicada à música” etc. Em português, usamos termos distintos para expressar esses diferentes sentidos do inglês. Dado o entrelaçamento tão estreito dessas diferentes acepções, deixamo-nos guiar por cada contexto imediato quanto à melhor tradução. Se o leitor pontualmente não se sentir seguro de nossa escolha, terá a garantia de saber que por trás de cada ocorrência de “adoração/adorar”, “culto/cultuar” e termos afins está a palavra inglesa *worship*, que pode ter o sentido mais amplo de adoração, o mais específico de culto ou então reunir em si os dois sentidos. (N. do E.)

⁴Certamente é isso o que tanto chama a atenção no cenário do romance de Cormac McCarthy, *The road* [edição em português: *A estrada*, tradução de Adriana Lisboa (São Paulo: Companhia das Letras, 2007)], um mundo em que a humanidade é reduzida à vida nua e crua, onde até mesmo as estruturas da civilização ruíram e tudo o que restou foram os recursos da formação anterior (ou a falta deles). Voltaremos a *The road* no cap. 2.

deixando um vácuo anárquico que é preenchido pelo fascismo (e pelo racismo) dos holnistas, um clã de vândalos liderado pelo general napoleônico Bethlehem.

Nosso protagonista perambula por esse mundo. Ele é alguém que vaga, sem nome, um ator dramático errante que encena trechos de Shakespeare em troca de sopa e de abrigo.⁵ Embora se sinta feliz de desempenhar o papel de soldado, duelando com sua mula Bill, nosso errante não é nenhum revolucionário. Isso exigiria dele que cuidasse de alguém ou de alguma coisa que não fosse ele mesmo! Quando o exército holnista chega a uma aldeia e começa a lhe extorquir exigindo que pague tributos, percebem que o andarilho tenta escapar e o abordam. “Não tenho nada que ver com essa gente”, diz em tom de súplica. “Estou só de passagem.” Ele não está interessado em solidariedade; prefere sua independência solitária.

Tudo isso muda, a despeito de suas preferências. Uma noite, quando fogia da gangue de Bethlehem, o andarilho procura refúgio em um veículo abandonado. Molhado até os ossos, treme ao lado dos restos do esqueleto do motorista do carro e se delicia ao encontrar um isqueiro e uma garrafa térmica — duas fontes de calor. Em seguida, olha cobiçoso para a roupa seca do esqueleto. O fugitivo errante a reclama então avidamente para si e se dá conta de que o veículo é um caminhão do correio, e a roupa é um uniforme de carteiro. À luz de uma pequena fogueira, ele começa a se entreter com as cartas na cabine que não foram entregues e se vê tomado de nostalgia: essas banalidades são um testemunho de todo um sistema social que se perdeu. Ele traz à lembrança uma instituição civilizacional que é a própria corporificação da confiança e da esperança — em que o pequeno Jimmy podia escrever uma cartinha para o avô contando-lhe sobre o dente que caiu, depositá-la em um envelope e confiar que a notícia chegaria ao avô que Jimmy não podia ver. Ele tem em mãos a relíquia de uma instituição de comunicação tornada possível por uma espécie de comunhão ampliada.

Nosso andarilho se veste de carteiro por uma questão circunstancial e atendendo a um interesse próprio: ele precisa de roupas secas. Contudo, na condição de ator que jamais abandona, isso não lhe permite tirar proveito do seu simbolismo e poder para ter acesso a um banho quente, uma cama macia e a uma ou duas refeições. Assim, quando caminha a esmo pelos portões de Pineview, em Oregon, improvisa um novo personagem: ele está ali como representante do (fictício) “governo restaurado dos Estados Unidos”. Com o saco de couro cheio de cartas (e também de propaganda inútil, porque achamos que ninguém deve deixar de vê-la), seu novo personagem trabalha perigosamente com a esperança de um povo faminto. “Estamos entregando estoques antigos”, diz ele, “porém entregarei tudo o que for correspondência nova”. Antes de sair de Pineview, chegam montanhas de cartas novas. Nem mesmo o xerife cético resiste ao apelo da esperança.

⁵Embora Shakespeare seja constantemente evocado no filme, é à sombra de Dom Quixote que se desenrola a história toda.

O andarilho, porém, não se dá conta de que embora achasse que bastaria vestir o uniforme e fingir, na verdade ele se vestiu com as roupas de uma civilização. O restante do filme é a história de como ele aprende a viver naquele uniforme roubado. As roupas trazem consigo uma importância que está fora do seu controle. Agora ele é o Mensageiro. Com isso, encarnará a memória e a visão de uma *nação*, um modo de comunidade e de solidariedade que é o anseio desses antigos cidadãos. O serviço postal representa uma rede de comunicação que assume e cria uma comunidade que excede o eu, é mais ampla do que a família e excede a tribo e a aldeia — um tipo de comunidade que requer solidariedade que vai além do sangue e da familiaridade. De fato, existe algo de altruísta nesse esforço — uma preocupação que transcende o cuidado de si mesmo. As pessoas querem se alistar imediatamente nesse projeto de autotranscendência.⁶ Isso aparece antecipadamente em uma cena (que é, naturalmente, óbvia demais) em que um jovem, Ford Lincoln Mercury, depois de juramentado na função de carteiro, confessa: “Se fosse preciso, eu morreria para entregar uma carta”.⁷

Essa é razão pela qual a parábola cinematográfica também serve de ilustração para esse ponto fraco, obscuro e pervertido que é o anseio humano por solidariedade. Não demora muito para que avistemos o espectro do nacionalismo e o lado obscuro do político, formas pelas quais o político mostra, muitas vezes, que não se sente satisfeito em ficar em penúltimo lugar, preferindo se deslocar para um tipo próprio de religião civil. Por que estar “disposto a morrer” por um ideal se transforma rapidamente em querer *matar* por ele?⁸ Logo o serviço postal é militarizado e os combatentes da resistência se degeneram inaugurando um reino próprio de terror, reagindo com armas de massacre, terror e intimidação holnistas. Em uma batalha final de orgulho masculino, o Mensageiro confessa: “Creio nos Estados Unidos da América!”. Supõe-se que isso seja uma conquista — o andarilho egoísta agora *crê* em algo maior do que ele mesmo.

⁶Leva um tempo para que o Mensageiro aceite essa autotranscendência. Os hábitos que alimentam sua autoestima são bem desenvolvidos. Quando é ferido em outra fuga dos holnistas e, acompanhado de Abby, sua parceira romântica, decide fazer de uma cabine isolada sua casa, ele se contenta em ficar na cama, se esconder do mundo e ser servido — até que Abby cai no rio e ele se apressa em salvá-la. A preocupação com Abby o faz sair de si novamente: o amor o impele para fora. No entanto, ele ainda parece muito satisfeito em permanecer no retiro isolado da cabine — razão pela qual, com a chegada da primavera, Abby se vê obrigada a pôr fogo na cabine para impeli-lo de volta à civilização. Ao retornar, ele vê que o serviço dos correios cresceu e está maior do que o Mensageiro: o sistema ganhou vida própria.

⁷Embora, às vezes, uma crítica um tanto inábil e persistente do racismo ocorra no filme: a feiura da ideologia étnica dos holnistas é contrastada com a liderança negra do serviço postal restaurado. O (ainda ficcional) “Estados Unidos da América restaurado” está cumprindo promessas que o país original nunca cumpriu.

⁸Uma ironia observada em “Peace on earth” [Paz na terra], do U2: “Você se torna o monstro, então o monstro não pode destruí-lo”. Cf. a abordagem crítica de William Cavanaugh em “Killing for the telephone company: why the nation-state is not the keeper of the common good”, *Modern Theology* 20 (2004): 243-74.

Contudo, cuidado com aquilo em que você crê; nem todos os credos são criados iguais. A pergunta que, na verdade, você se deve fazer é: o que você *ama*?

O *mensagemiro* é uma parábola precisamente porque nos obriga a fazer algumas perguntas fundamentais sobre quem somos, o que queremos e pelo que esperamos. Na verdade, ele nos obriga a fazer uma pergunta antes dessas: O que é esse “nós”?⁹ Quais são as fronteiras, os limites e as características de qualquer sentido que esse “nós” possa ter? Pertencemos a mais de um “nós”? Como forjamos um “nós” que não “me” dissolva? Onde encontramos a vontade de construir um “nós” que contrarie nossas predileções de autopreservação? (Teríamos a vontade de *começar* o que hoje nos parece natural?) É preciso que uma teologia política cristã formule mais uma questão crucial: De que maneiras — e até que ponto — pode o “povo peculiar”, que é a igreja, viver *em comum* com cidadãos da cidade terrena? Em suma, o filme levanta implicitamente questões que quero analisar neste livro — indagações sobre o bem comum, o papel do governo, a dádiva da solidariedade e as tensões inerentes à boa obra da construção do Estado.

As questões a respeito da possibilidade e dos limites da solidariedade humana — que são, para mim, as principais questões de uma teologia política — nos levam de volta ao centro propulsor do projeto de Liturgias Culturais: a antropologia filosófica. Ou, dito de outro modo, uma antropologia filosófica deve gerar um cômputo de solidariedade e de sociabilidade. Ainda que a solidariedade seja algo a que recorramos por causa da nossa natureza de criaturas, sua concretização é sempre uma espécie de conquista.

Toda teoria política parte de uma antropologia, e toda antropologia subscreve uma trajetória política. Se formos apenas coisas pensantes, ou animais que consomem, disso se segue que nossa autonomia e independência são anteriores a qualquer “nós”. Nesse caso, o social será um tipo de grande ficção e mentira nobre, uma invenção derivativa, secundária e “não natural”.¹⁰ Em vez de trabalhar com espírito solidário, movendo-se em comum na direção de um *telos* compartilhado, nós nos relacionamos apenas como competidores. Em um artigo visionário que defende uma teologia “do que é comum” enraizada na encarnação, Willie James Jennings observa que a dissolução pós-moderna do sujeito nos leva de volta a um tipo de estado da natureza. Em nome da “emancipação” do sujeito, nos desconectamos de qualquer humanidade comum. Em vez disso, deparamos com clamores diversos de advertência do tipo “Não pise em mim!”. Jennings cita Jean-François Lyotard: “A sociedade contemporânea não fala mais de modo algum de fraternidade, seja ela cristã, seja republicana. Ela fala apenas de partilhar a riqueza e os benefícios do ‘desenvolvimento’. Tudo é permitido,

⁹Para uma análise distópica contundente da identidade coletivista, veja Yevgeny Zamyatin, *We*, tradução para o inglês de Natasha Randall (1921; reimpr., New York: Modern Library, 2006) [edição em português: *Nós*, tradução de Eneide Favre (São Paulo: Aleph, 2017)].

¹⁰Veja John Milbank, *Theology and social theory* (Oxford: Blackwell, 1990) [edição em português: *Teologia e teoria social*, tradução de Adail Sobral; Maria Stela Gonçalves (São Paulo: Loyola, 1995)], cap. 1.

dentro dos limites *do que se define* como justiça distributiva. Nada devemos senão serviços, e apenas entre nós. Somos parceiros socioeconômicos em um negócio muito amplo, que é o negócio do desenvolvimento”.¹¹ Um desejo que seja justo e corretamente ordenado de se emancipar da opressão se torna uma inclinação exagerada pela libertação em relação ao outro, das obrigações da comunidade humana, de qualquer coisa que afete o projeto daquilo que David Brooks chama de “O Grande Eu”.¹²

Por outro lado, Jennings aponta para a antropologia implícita na doutrina da encarnação como um quadro nuançado da solidariedade humana, forja daquilo que é comum.¹³ Em vez de apelar a alguma “humanidade” genérica e abstrata, Jennings — na esteira de Ireneu e de Atanásio¹⁴ — aponta para o corpo concreto do Jesus judeu libertador. “Com Ireneu”, observa Jennings, “aprendemos que o desejo de emancipação, sempre que é separado da realidade da encarnação, faz o corpo de Jesus se tornar meramente uma *forma* fugaz de libertação enquanto o desejo de liberdade se torna primário e eterno”.¹⁵ Quando contrastamos Atanásio com Ário, vemos que sua diferença tem relação com “uma humanidade salva e liberta pelas mãos reais de Deus e, desse modo, reunida ao corpo de Jesus ou a uma humanidade que deve ainda ser liberta pela obra de suas mãos e, dessa forma, unida tão somente pela *obra necessária* de libertação”.¹⁶ Jennings olha para a ressurreição de Jesus para subscrever

¹¹Lyotard, *Political writings*, tradução para o inglês de Bill Readings; Kevin Paul German (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), p. 161, citado em Willie James Jennings, “‘He became truly human’: incarnation, emancipation, and authentic humanity”, *Modern Theology* 12 (1996): 243.

¹²David Brooks, *The road to character* (New York: Random House, 2015) [edição em português: *O caminho para o caráter*, tradução de Paulo Mendes (Barcarena: Marcador, 2016)], cap. 10.

¹³Jennings observa que o discurso cristão também pode se tornar prisioneiro desse desejo desordenado de emancipação: “Para muitos de nós, a identidade cristã não nos proporciona mais a visão da nossa humanidade. Em vez disso, ela é posta a serviço de muitas causas importantes da emancipação — emancipação, isto é, ‘ser liberto’ é entendido hoje como o ponto de definição da nossa humanidade. Há muito o que comemorar no estado atual das coisas, especialmente o reconhecimento de que a fé cristã é a favor da afirmação e da libertação da vida. Contudo, a fé cristã ordenada pelo desejo de liberdade com frequência se torna uma fé mal direcionada, uma vez que essa fé não pode discernir de fato a humanidade que deseja libertar. Tendo se distanciado da ideia abstrata de humanidade das gerações anteriores, nos vemos surpreendidos pela fé na liberdade abstrata” (“He became truly human”, p. 244). Voltarei no cap. 6 à discussão mais desenvolvida por Jennings sobre essas questões em *The Christian imagination: theology and the origins of race* (New Haven: Yale University Press, 2010).

¹⁴Veja a análise de J. Kameron Carter sobre Ireneu em *Race: a theological account* (New York: Oxford University Press, 2008), p. 11-36.

¹⁵Jennings, “‘He became truly human’”, p. 246.

¹⁶Ibidem, p. 247. Ele prossegue pouco depois: “Os que olham para Jesus apenas como um modelo radical de emancipação escondem um triunfalismo pervertido: embora queiram mudança social e política de fato, seus planos para essa mudança seguirão em frente não importa em que Jesus se transforme. [...] Existe algo de terrivelmente trágico no que diz respeito aos teólogos, filósofos cristãos e intelectuais semelhantes que simplesmente uniram suas vozes às críticas de emancipação reinantes” (p. 251-2).

uma solidariedade que se recusa a acolher “o falso universal de uma humanidade comum, bem como o anseio abstrato da libertação humana”.¹⁷ Isso se dá, ele adverte, “em uma perspectiva encarnacional de emancipação que procede do batismo e se desloca em direção a um tipo de reavivamento intelectual”, uma vez que “nem os partidários do(s) humanismo(s) nem os emancipacionistas pós-modernos foram suficientemente assombrados por aquele estranho chamado da morte representado pela prática bíblica do batismo”.¹⁸ A solidariedade aponta para a liturgia. Tendo em vista que a solidariedade é, de imediato, território e objetivo do político, este requer que levemos em conta o litúrgico.

Teologia pública em modo litúrgico

Meu objetivo neste livro é duplo. Quero expor as implicações de uma teologia “litúrgica” da cultura para o modo em que imaginamos e vislumbramos a participação política. Contudo, ao fazê-lo, espero também oferecer outro paradigma que nos transporte para além dos debates contemporâneos em torno da teologia política — ou, no mínimo, que reestruture as questões em *vista das* práticas e *com vistas* a elas. É nesse sentido que espero “reformular” a teologia pública reformada, propondo algo que “auxilie” a tradição para que articule o que espero, no fim das contas, ser uma proposta católica.¹⁹

Para mim, nossos paradigmas atuais têm, no mínimo, dois problemas. Em primeiro lugar, tendemos a pensar o cristianismo e a política em termos sobretudo “especializados”. Portanto, as perguntas dizem respeito ao modo de relacionar as “esferas” da igreja e do Estado, por exemplo; ou como se deslocar entre as jurisdições dos dois reinos; ou como criar uma *polis* “alternativa” que se livre das garras do liberalismo. Ao longo de diferentes vertentes teológicas que sugerem modos bastante distintos de envolvimento (ou distanciamento) cristão na política, podemos, não obstante, discernir uma suposição comum segundo a qual “o político” é um tipo de

¹⁷Ibidem, p. 253.

¹⁸Ibidem, p. 251-2.

¹⁹Devo observar logo de início que minha proposta e meu argumento neste livro partem sobretudo do princípio — e nele se baseia — do modelo reformado de teologia pública formulado nas obras de Abraham Kuyper, Herman Bavinck, Herman Dooyeweerd e seus herdeiros em nosso tempo (especialmente Nicholas Wolterstorff, Richard Mouw e Jonathan Chaplin). Este livro, portanto, depende de argumentos e articulações fundamentais — ou, pelo menos, as assume — que fiz em outros lugares, especialmente no capítulo que escrevi para “The Reformed (transformationist) view” em *Five views on the church and politics*, org. Amy E. Black (Grand Rapids: Zondervan, 2015), p. 139-62. Embora minhas propostas para a *reforma* da teologia pública reformada sejam críticas, as críticas feitas são apresentadas no espírito de reforma com o objetivo de estender fielmente e visitar essa tradição. Não constituem de modo algum um repúdio a elas. Espero que os leitores tenham o tempo todo em mente essa condição.

reino, um campo, um território. Nesse sentido, espacializamos a teologia política e a reduzimos à gestão de fronteira e a patrulhas de limites.

Em segundo lugar, tendemos a supor que cidadãos (isto é, agentes políticos) são “atores racionais” do tipo com que os economistas gostam de sonhar — máquinas de tomar decisão cujas ações são o resultado de deliberação consciente enraizada em crenças e ideias.²⁰ Imaginamos cidadãos caminhando pela proverbial praça pública como coisas pensantes que votam — com base em “crenças” e como forma de *expressar* essas crenças (não me pergunte como uma *res cogitans* aciona a alavanca na cabine de votação). O político, portanto, é retratado como uma arena em que expressamos nossas crenças, transformamos em leis o que sabemos e as codificamos para que sejam disseminadas. Desse modo, *racionalizamos* a política.²¹

Por consequência, muitos de nossos debates — e nossas guerras culturais — tendem na direção do procedimentalismo ou formalismo sobre quem ou o quê se pode admitir ao “político” que nós, por nossa vez, concebemos como um espaço para a expressão de crenças e ideias. Assim, por exemplo, contra os que policiam o acesso ao discurso político, defendemos o direito de trazer “nossas” crenças e ideias à praça pública. “O político”, portanto, é reduzido às regras e aos procedimentos que governam um “espaço” em que trocamos ideias e crenças.

Contudo, nossa vida “política” não fica isolada em uma esfera específica. O político não é uma praça com portões à vista.²² Embora falemos com frequência da “praça” pública, a metáfora é antiquada e não ajuda. Não há praça ali. E certamente não se dá o caso que o “político” esteja restrito a nossos capitólios, legislaturas e cabines de votação. O político não é sinônimo da esfera do “governo” e não se reduz a ele, ainda que haja uma sobreposição significativa.

O político é menos um espaço e mais um modo de vida; o político é menos um reino e mais um *projeto*. Quando reduzimos o político a essa dúplice espacialização e

²⁰Cf. as discussões da filosofia da ação em James K. A. Smith, *Imagining the Kingdom: how worship works*, Cultural Liturgies 2 (Grand Rapids: Baker Academic, 2013) [edição em português: *Imaginando o reino: a dinâmica do culto*, tradução de A. G. Mendes (São Paulo: Vida Nova, 2019)], p. 31-41. É precisamente essa imagem reducionista do ser humano como “economistas” que é criticada pelo economista comportamental Richard Thaler. Para uma exposição resumida, veja Thaler, *Misbehaving: the making of behavioural economics* (New York: Penguin, 2016) [edição em português: *Misbehaving: a construção da economia comportamental*, tradução de George Schlesinger (São Paulo: Intrínseca, 2019)].

²¹Para uma desconstrução desse tipo de imagem de “ator racional” da política, veja Jonathan Haidt, *The righteous mind: why good people are divided by politics and religion* (New York: Vintage, 2012) [edição em português: *A mente moralista: por que as pessoas boas se separam por causa da política e da religião?*, tradução de Antonio Kuntz (Traverse City: Independently Published, 2018)].

²²Tampouco se trata de um estágio em que podemos estar “on” ou “off” (como em lugares onde já dei palestra em que o microfone é ligado quando subo ao palco e é desligado quando desço). A política se esparrama por nossas fronteiras planejadas e organizadas.

racionalização, o que se perde e fica esquecido é o entendimento da forma segundo a qual a *polis* é uma comunidade *formativa* de solidariedade e o fato de que a participação política requer e supõe precisamente essa formação — uma cidadania com hábitos e práticas para a vivência em comum direcionada para certo fim, orientada para um *telos*. Ainda que essa intuição aristotélica (e agostiniana) tenha sido sepultada pelo procedimentalismo racionalista do liberalismo moderno, isso não significa que não seja verdade.²³ Os animais políticos se fazem, não nascem prontos.²⁴

É por isso que nossas teologias políticas devem se preocupar menos com o policiamento das fronteiras e com a segurança de uma plataforma para expressão de nossas crenças e, em vez disso, analisar cuidadosamente as formas pelas quais a vida política se acha atrelada à formação de hábitos e desejos que fazem de nós quem somos. E se não formos fundamentalmente “coisas pensantes” que entram no “espaço” da política com ideias que queremos arrancar do peito? E se formos criaturas do desejo, por ele definidas, que abrem caminho no mundo governadas por aquilo que anelamos? E se o político não passar de uma artimanha procedimental para gerir nossos negócios terrenos, e se for a expressão de um desejo e de uma necessidade criacionais, uma característica estrutural da vida de criaturas que diz algo sobre a sociabilidade da natureza humana? E se a política, conforme diz John Heyking (em um comentário sobre Agostinho), disser respeito, na verdade, ao “anseio no mundo”?²⁵

A política, portanto, requer formação e nos forma. O político é mais como um repertório de ritos do que um “espaço” para a expressão de ideias. As leis, portanto, não são apenas marcadores de limites; elas são cutucões sociais que nos tornam certo tipo de pessoa. As instituições não são apenas escaninhos abstratos para várias funções; elas são incubadoras de habituação que fazem de nós certo tipo de pessoa — na verdade, elas forjam a própria ideia de um “nós”. Se a política forma hábitos, ela também dá forma ao *amor*, o que significa que estamos no terreno da liturgia.²⁶

²³“Liberalismo” nesse argumento se refere a um tipo específico de teoria política e não às inclinações de partidos específicos. Nesse uso mais técnico do termo, por exemplo, tanto o partido republicano quanto o democrata nos Estados Unidos se enquadram obviamente no legado do “liberalismo”.

²⁴Mesmo que quiséssemos (com razão) argumentar que o ser humano é “por natureza” um animal político, essa ainda seria uma afirmação sobre uma capacidade que requer cultivo e treinamento — e que pode ser malformada.

²⁵John von Heyking, *Augustine and politics as longing in the world* (Columbia: University of Missouri Press, 2001).

²⁶É bom lembrar que em *Desiring the kingdom: worship, worldview, and cultural formation*, Cultural Liturgies 1 (Grand Rapids: Baker Academic, 2009) [edição em português: *Desejando o reino: culto, cosmovisão e formação cultural*, tradução de A. G. Mendes, Liturgias Culturais 1 (São Paulo: Vida Nova, 2018)], definimos liturgias como “rituais de preocupação última” que são “formadoras da identidade, inculcam visões particulares da boa vida e o fazem de um modo que as levam a sobrepujar outras formações rituais” (p. 86). Uma vez que nossa identidade se acha enraizada no desejo/amor, as liturgias são práticas formadoras do amor “que funcionam como pedagogias do desejo último” (p. 87).

Quando tivermos resgatado a interpretação da política como um repertório de ritos formativos — como um nexos de práticas formadoras de hábitos que não apenas nos governam, mas também nos formam — nos lembraremos então de que a política está associada a questões de virtude.²⁷ Compreender de fato a dinâmica da virtude requer que recuperemos um sentido de teleologia, uma perspectiva a respeito do político que leve em conta os *fins* que buscamos, a visão do bem que anima nossa colaboração e vida comum.²⁸ O que une um “povo”, um “nós”, é um projeto, algo que buscamos juntos. Colaboramos com uma vida comum à medida que descobrimos bens em comum para buscar; criamos instituições, sistemas e ritmos que reforçam a busca desses bens. Desse modo, uma exposição litúrgica do político não apenas analisa o poder formativo dos nossos ritos públicos; ela também (por fim) requer que nos concentremos e sejamos mais específicos no tocante às diferentes visões do bem que animam as muitas *polis* que habitamos.

Para o pensamento cristão, tirar a atenção disso para levar em conta a teleologia se acha intimamente associado a uma escatologia. Nossa teleologia é uma escatologia: uma esperança do reino por vir que chega pela graça da providência e não chega sem o retorno do Rei ressurreto. E isso muda tudo. Uma teleologia é a um só tempo uma escatologia que será contracultural a toda pretensão política que assuma uma confiança *liberal* na engenhosidade e no progresso humanos ou conselhos alarmistas calcados no desespero. Mas é precisamente pelo fato de a escatologia cristã ser uma teleologia da *esperança* é que ela se oporá também às cínicas ideologias políticas do desespero que reduzem nossa vida comum a maquinações de poder e de dominação. Além disso, uma teologia política cristã afinada com a escatologia irá de encontro a um tipo de progressivismo pós-milenarista para o qual a chamada geração de justiça parece às vezes inclinada (a opção “ariana” descrita por Jennings acima).

Contudo, se a esperança cristã reestrutura o político à luz da eternidade, podemos dizer que a fé cristã ressitua o político à luz da criação. Se a escatologia “relativiza” o político desde o alto e além, uma teologia bíblica da criação e da cultura relativiza o político desde baixo, por assim dizer. É por isso que minha meta não é somente uma teologia *política*, mas, de modo mais amplo, o que eu chamaria de teologia *pública*. Quero que nos sintamos encorajados a vencer uma fixação estreita com certos modos

²⁷Não se deve confundir isso com a afirmação, é claro, de que *somente* a política está associada à virtude. Na verdade, boa parte da minha argumentação a seguir relativizará a importância do que podemos chamar de “política eleitoral” no momento em que lidarmos com os desafios da *polis*. Nesse sentido, me solidarizo com a crítica de James Davison Hunter ao estreito centrismo político que, com frequência, dominou os conceitos protestantes evangélicos de influência cultural. Veja Hunter, *To change the world: the irony, tragedy, and possibility of Christianity in the late modern world* (New York: Oxford University Press, 2010), esp. p. 101-49.

²⁸Essa teleologia que discutiremos à frente é precisamente o que fica impossibilitado pela perspectiva liberal moderna da autonomia do eu. Veja Charles Taylor, *Modern social imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004) [edição em português: *Imaginários sociais modernos* (São Paulo: Texto & Grafia, 2010)].

de política eleitoral e compreender que grande parte do que constitui a vida da *polis* são modos de “vida comum” que se acham fora dos interesses estreitos do Estado e do governo — e certamente bem além do alcance das notícias da tevê paga centradas na política presidencial.²⁹ Portanto, uma exposição cristã da nossa vida social-econômica-política partilhada pode ser descrita mais adequadamente como teologia “pública” — uma exposição de como viver em comum com vizinhos que não acreditam no que acreditamos, não amam o que amamos, não esperam pelo que esperamos. As instituições dos governos são parte dessa vida em comum, mas apenas uma fatia de uma teia muito mais ampla de instituições e práticas que governam nossa vida comum. Podemos dizer que não é apenas o governo que governa, ou, pelo contrário, que o Estado não é o único — ou mesmo o mais primordial — modo de solidariedade.

Bernd Wannewetsch argumenta de forma semelhante em sua obra fundamental *Political worship* [Adoração política]. Embora em alguns contextos e épocas a teologia política tenha de lidar com regimes políticos totalitários, na era moderna tardia do liberalismo é a “sociedade” que se tem na conta de “total”. A sociedade é agora um “super-sistema” que absorve e marginaliza de uma só vez o Estado e a vida privada, “especialmente por causa da marcha triunfal da mídia de massa” e “de uma ditadura impessoal da ‘multidão’”.³⁰ Portanto, “a igreja estaria errada se chegasse à conclusão, com base em suas experiências com o Estado totalitário, que o poder crítico do seu público deve ser sempre direcionado ao público do Estado” porque, hoje, “essa é uma crítica que se deve fazer (pelo menos na comunidade política do Ocidente) à pretensão de totalidade da *sociedade*, que há muito tempo reclama também o público do Estado”.³¹ Se a igreja for um “público”³² que se coloca, em certo sentido, *contra-*

²⁹Tomando por base a frase de Gene Healy, Ross Douthat se refere a esse “culto da presidência” como uma tentação política persistente. “Para os discípulos desse culto, o presidente é o governo: ‘Ele é alguém que alimenta as almas’”, diz Healy, “alguém que dá esperança, um talismã americano vivo contra furacões, terrorismo, reverses econômicos e indisposições espirituais” (Douthat, *Bad religions: how we became a nation of heretics* [New York: Free Press, 2012], p. 269, citando Healy, “The cult of the presidency”, *Reason* [June 2008]). Espero que uma lição aprendida com este livro consista na análise das muitas camadas e expressões do “político” que estão além da nossa obsessão com a política eleitoral federal e que não se deixaram afetar pelo partidarismo.

³⁰Bernd Wannewetsch, *Political worship: ethics for Christian citizens*, tradução para o inglês de Margaret Kohl (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 207-8.

³¹Ibidem, p. 238.

³²Veja a importante discussão de Reinhard Hütter sobre a “igreja como público” em *Bound to be free: evangelical Catholic engagements in ecclesiology, ethics, and ecumenism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), p. 19-42. Hütter assinala que por causa das pretensões da cidade terrena na modernidade, “uma ‘teologia política’ que procure ‘politizar’ a igreja poderá apenas e, inevitavelmente, aprofundar a irrelevância da igreja solapando a natureza (política) pública dela submetendo-a e recondicionando-a de acordo com a compreensão que o *saeculum* tem de si mesmo como público último e normativo” (p. 32). Em vez de “politizar” a igreja, temos de recuperar o sentido em que ela é “pública” — conforme o pensamento de Hannah Arendt — o que se “define por um *telos* particular circunscrito por práticas constitutivas e segurado por convicções normativas” (p. 31). Essa *oikonomia* encontra expressão nas práticas e disciplinas da igreja (p. 35-7).

riamente às pretensões da *polis* terrena, dificilmente poderemos erroneamente tomar isso como uma crítica dirigida unicamente ao Estado porque, na atual configuração do capitalismo globalizado, o Estado tem sido, sob certos aspectos, sobrepujado pelas forças do mercado e da sociedade. Wannenwetsch ressalta que nas sociedades ocidentais — e nas sociedades cada vez mais globalizadas — a economia funciona como uma “força de edificação estrutural” que molda tudo. O mercado constitui agora a “lógica interna” da própria sociedade: a dinâmica da sociedade é “moldada pelas leis do mercado: como em uma competição entre participantes que disputam a ampliação de suas ações”.³³ Essa associação entre forças de mercado e a demanda da multidão por publicidade significa que todos sonham em transformar em dinheiro seu *feed* do Instagram. E *isso* se torna efetivamente o etos da sociedade. Portanto, uma teologia “política” não é nem de perto uma exposição do Estado ou da governabilidade, e sim uma exposição teológica da *polis* que é “sociedade”. É nesse sentido que eu descreveria nosso projeto aqui como uma teologia “pública”, e é por causa disso que nossa teologia “política” incursionará em ambientes não governamentais para fazer justiça ao etos formativo da sociedade moderna tardia.

Nesse sentido, eu poderia matizar meu ponto anterior sobre maneiras inúteis a que recorreremos para espacializar a política. Na esteira de John Milbank, poderíamos dizer que o problema é a *simplificação* da espacialização, e não uma exposição diversificada e “gótica” da nossa vida comum como um “espaço *complexo*”.³⁴ Uma teologia cristã pública, enraizada em uma teologia criacional e em uma ontologia encarnacional, compreenderá as muitas camadas, enlaces e características de uma sociedade florescente — uma afirmação do que hoje descrevemos como sociedade “civil”, uma rede de instituições e de comunidades além do Estado que são essenciais ao seu florescimento. Milbank compara a complexidade dessa sociedade à riqueza de uma catedral gótica: “Um edifício que pode ter acréscimos infinitos, seja por meio de um grande volume de novos adendos, seja de forma intensiva por meio do preenchimento de detalhes. Essa condição requer o reconhecimento constante da imperfeição, do fragmentário e, portanto, o caráter sempre-já ‘arruinado’ da estrutura gótica que, conforme disse John Ruskin, expressa o imperativo cristão do esforço de busca da excelência com o risco de que, com isso, passe a exibir de forma mais ampla sua insuficiência finita e decaída”.³⁵

Uma lente litúrgica sobre o político

Minha tarefa, portanto, consiste em olhar para o político (interpretado de forma ampla) pelas lentes da liturgia. Que diferença fará para nossa reflexão litúrgica sobre

³³Wannenwetsch, *Political worship*, p. 241.

³⁴Veja, de Milbank, o ensaio profundo e incisivo “On complex space”, in: *The word made strange: theology, language, culture* (Oxford: Blackwell, 1997), p. 268-92.

³⁵Ibidem, p. 276. Voltaremos a esses temas na discussão sobre subsidiariedade no cap. 3.

a política se partirmos do pressuposto de que os mesmos seres humanos que são por natureza *zōon politikon* (“animais políticos”) são também *homo adorans* (“animais litúrgicos”)? E se os cidadãos não forem apenas pensadores ou crentes, mas também *pessoas que amam*? De que maneira nossa análise das instituições políticas terão um caráter diferente se as tomarmos como incubadoras de práticas que se definem pelo amor, e que não nos governam simplesmente, mas formam o que somos? De que maneira nossa participação política será afetada se buscarmos não apenas permissão para expressar nossos “pontos de vista” na esfera política, mas se de fato quisermos afetar o etos de uma nação, de um Estado, uma municipalidade, com o objetivo de criar um estilo de vida que se incline em direção ao *shalom*? De que maneira nossas expectativas políticas mudarão se nossa imaginação for disciplinada por uma visão escatológica? De que maneira nosso ativismo entusiástico será atenuado se passarmos a considerar os pressupostos trazidos pelas práticas de protesto e ritos da revolução?

Meu objetivo é tornar as coisas mais complexas, e não mais simples. Trata-se de realidades complicadas, e nossas exposições teóricas e teológicas devem ser suficientemente complexas. Portanto, permitam-me primeiramente observar duas implicações de olhar para o político através de lentes litúrgicas.

O “religioso” no Estado

Conforme tentei demonstrar em *Desiring the kingdom* e em outros lugares,³⁶ no momento em que nos distanciamos de um paradigma racionalista e intelectual que iguala religião com crenças e visões de mundo e, em vez disso, identifica o religioso com rituais de ulterioridade (isto é, liturgias), disso se segue o reconhecimento de que as instituições e práticas culturais que talvez julgássemos previamente neutras ou benignas têm uma espécie de força religiosa precisamente porque seu objetivo é moldar nossos amores. O que as torna religiosas não é apenas o fato de que são moldadas por crenças e visões de mundo, e sim o fato de que têm pretensões formativas que são nada menos do que litúrgicas. Não deveria ser surpresa que quando uma instituição quer que você “jure lealdade”, ela não ficará feliz com nada menos do que seu coração.

Nesse caso, a lente litúrgica funciona como um luminoso cultural que chama nossa atenção não apenas para as “leis da terra” ou para as decisões dos superiores tribunais de justiça, mas para os ritos que se entrelaçam em nossa vida pública — os rituais e as liturgias que inculcam em nós um mito nacional e nos habitua a uma lealdade inconsciente a uma visão particular do bem. Ao fazermos análises culturais do político através de lentes litúrgicas, ficamos atentos às maneiras pelas quais

³⁶Veja James K. A. Smith, “Secular liturgies and the prospects for a ‘post-secular’ sociology of religion”, in: Phillip Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, Jonathan VanAntwerpen, orgs., *The post-secular in question* (New York: NYU Press, 2012), p. 159-84.

somos formados pelos ritos da democracia e do mercado, e não apenas *informados* por suas instituições. De fato, veremos que os ritos do liberalismo democrático são não apenas — ou talvez, principalmente — geridos pelo Estado; pelo contrário, veremos que há uma teia intrincada de liturgias forjadas pelo que Michael Hanby chama de “complexo de entretenimento militar”,³⁷ que vai muito além de qualquer “esfera” política descrita.

Por isso eu acho que nós, pós-modernos, temos tanto a aprender com uma voz antiga, porém presciente, como a de Agostinho. Na verdade, de uma perspectiva modesta, meu projeto consiste em reprisar a análise litúrgica de Agostinho das “teologias cívicas” da cidade terrena no contexto do liberalismo moderno tardio. Essa será a preocupação do capítulo 1, em que mostrarei que a política da cidade terrena não se satisfaz com o penúltimo lugar.

PARA PENSAR

Renovando a arquitetura social

Cardus, o grupo de estudos cristãos no qual sou pesquisador sênior, afirma que sua missão é a “renovação da arquitetura social americana”, e para isso busca recursos em dois mil anos de pensamento social cristão. A missão aponta para uma metáfora útil: a *polis* se mantém coesa por meio de uma arquitetura, o que significa também que ela foi projetada, é criada, e precisa ser sustentada. Conforme diz o crítico de arquitetura Rowan Moore, “a arquitetura começa com o desejo da parte de seus criadores, seja de segurança ou de grandeza, de abrigo ou de enraizamento. Depois de construída, ela influencia as emoções dos que a experimentam e fazem uso dela, cujos desejos continuam a moldá-la e a modificá-la”.¹ O mesmo se aplica à arquitetura social: fazemos as sociedades que nos fazem.

Contudo, se pensarmos na nossa vida comum juntos como projeto e manutenção de uma “arquitetura social”, isso deverá também nos ajudar a nos lembrarmos de como é profundamente colaborativo esse esforço. Não é nenhum acidente, por exemplo, que a Bienal de Arquitetura de Veneza de 2012 tenha sido dedicada ao tema do “Bem Comum”. Os arquitetos se dão ao luxo de serem idealistas somente se seus planos não forem retirados da mesa de desenho. No momento em que desejam construir alguma coisa, eles se lançam em uma teia de obrigações e de parcerias que exigem compromisso criativo. Conforme diz David Chipperfield em sua introdução ao portfólio da bienal, “a arquitetura exige colaboração e, principalmente, ela é suscetível à qualidade dessa colaboração. É difícil pensar em outra atividade tranquila que

¹Rowan Moore, *Why we build* (London: Picador, 2012), p. 18.

³⁷Michael Hanby, “Democracy and its demons”, in: John Doody; Kevin L. Hughes; Kim Paffenroth, orgs., *Augustine and politics* (Lanham: Lexington, 2005), p. 129.

recorra a contribuições e expectativas tão diversas. Ela requer a participação de forças comerciais e visão social; tem de lidar com os desejos das instituições, empresas e com as necessidades e desejos das pessoas. Quer seja levada a cabo, quer não, toda grande construção é um testamento magnífico da nossa capacidade de juntar forças e fazer alguma coisa em favor de outros.² O mesmo se aplica àqueles que são chamados a contribuir com o projeto, construção e manutenção da nossa arquitetura social: por sua própria natureza, essa obra requer solidariedade, colaboração e compromisso mesmo que, a exemplo de Abraão, estejamos “[à espera da] cidade que tem fundamentos, da qual Deus é o arquiteto e construtor” (Hb 11.10).

²David Chipperfield, *Introduction to common ground: a critical reader*, organização de David Chipperfield; Kieran Long; Shumi Bose (Venice: Marsilio Editori, 2012), p. 14.

O “político” na igreja

Se uma lente litúrgica ilumina os aspectos religiosos (isto é, litúrgicos) do “Estado”, ela ilumina igualmente a natureza política da igreja, mostra que o corpo de Cristo é um tipo de república da imaginação, um corpo político composto daqueles cuja pátria é o céu (Fp 3.20). As práticas do corpo de Cristo inculcam em nós um imaginário social, orientando-nos em direção a um *telos* que não é nada menos do que o reino de Deus. A adoração é a “parte cívica” da cidade de Deus, habituando-nos como povo a ansiar pelo *shalom* que Deus deseja para a criação. A igreja não é um depósito de resgate de almas que nos deixa prosseguir de qualquer jeito, nesse ínterim, em meio ao lamentável fardo terreno da “política”; a igreja é um corpo político que nos convida a imaginar como fazer política de outra maneira. A adoração nos envia para que sejamos portadores da imagem de Cristo para nosso próximo e por ele. Isso inclui a mordomia e a responsabilidade contínuas próprias da criatura para a ordenação do mundo social de maneiras que conduzam ao florescimento com especial atenção aos que são vulneráveis — viúvas, órfãos e estrangeiros em nosso meio. O poder regenerador e santificador do Espírito também alimenta uma vontade *política* que engendra a solidariedade.³⁸

É por isso que não podemos ficar satisfeitos com nenhum tipo de compartimentalização “limpa e higiênica” do espiritual e do político, policiando as jurisdições entre “a igreja” e “o Estado”. De uma perspectiva especial, essa distinção não é simplesmente uma divisão de trabalho; é um desafio e uma rivalidade. Conforme diz Peter Leithart, “enquanto a igreja pregar o evangelho e funcionar como uma

³⁸“A tarefa primária da ética política para as igrejas cristãs hoje deve ser buscada não tanto na influência política em casos específicos ou setores, como em ganhar novamente a posição e função da igreja na adoração, onde possam desenvolver sua forma política de vida de acordo com o evangelho” (Wannenwetsch, *Political worship*, p. 163).

realidade ‘política’ propriamente dita, com uma política própria, os reis da terra terão um problema em suas mãos [...] Tão logo surge a igreja, fica claro para qualquer político atento que a política do mundo não é mais a única a disputar o jogo. A introdução da igreja em *qualquer* cidade significa que a cidade tem quem a desafie dentro de seus muros”.³⁹ Até mesmo rumores de um rei rival farão surgir um Herodes impelido por uma violência sanguinária com o propósito de abafar a concorrência. Sempre há Hamãs dispostos a delatar os não conformistas que se recusam a jurar lealdade ao imperador. Indivíduos semelhantes a José de Arimateia, “que esperava o reino de Deus”, terão a ousadia de confrontar o seu Pilatos (Mc 15.43). No capítulo 2 nos deteremos na revelação das características desse político eclesial e traremos à tona a visão substantiva do bem contido nas práticas da adoração cristã.

Contudo, essas duas observações — que o Estado é religioso e que a igreja é política — *não* implicam uma exclusividade mútua ou uma antítese total, embora eu acredite que incentivem um tipo de ambivalência santa em torno da relação com o político, um tipo de distância participativa, porém sadia, enraizada em nossa esperança especificamente escatológica, em contraposição à arrogância progressista, às guerras culturais triunfalistas e ao cinismo desesperador. Em vez disso, o discipulado da nossa vida política requer discernimento sobre como exatamente negociar a colaboração e as tensões entre as cidades terrena e celestial. Essa tarefa monumental será objeto de análise nos capítulos de 3 a 6, e a conclusão do livro, a partir de diferentes ângulos.

Mantendo juntas essas duas pretensões sem tratá-las como se fossem mutuamente exclusivas — ou concluindo que temos de escolher entre a igreja e a política — é um convite para que acrescentemos várias camadas de nuance e de complexidade para que moldem nossa prática. Gostaria apenas de assinalar essas implicações aqui e, em seguida, explorá-las mais detalhadamente nos capítulos subsequentes.

1. É preciso que reconheçamos que “o político” não é sinônimo da instanciação específica da política da cidade terrena. Em outras palavras, é preciso que resistamos à tentação de ver as configurações atuais do político como equivalentes do “político” como tal. A cidade terrena não tem o domínio, ou a última palavra, na política — que é precisamente a razão pela qual podemos trabalhar, esperar e orar para que o terreno do político se incline na direção do reino de Deus. É *isso* o que queremos dizer com projeto de “cristandade” (ao contrário da maior parte de tudo o que já ouvimos sobre a cristandade). A cristandade é um esforço missional que trabalha na esperança de que nossas instituições políticas possam ser inclinadas, ao menos levemente, na direção do reino vindouro de amor. Se você quiser saber com que se parece a cristandade, leia

³⁹Peter Leithart, *Against Christianity* (Moscow: Canon Press, 2002), p. 136.

de Charles Marsh, a história do movimento dos direitos civis em *The beloved community* [A comunidade amada].⁴⁰

2. Não só devemos esperar e orar para que nossas instituições e práticas políticas ecoem o reino vindouro. É preciso que reconheçamos que, na verdade, isso já aconteceu. É por isso que não podemos simplesmente descartar nem mesmo o liberalismo político: pelo contrário, temos de levar em conta as formas pelas quais o liberalismo vive de capital emprestado e só é possível por causa do avanço do evangelho e dos efeitos formativos das práticas cristãs nas sociedades ocidentais (uma história que repetiremos com a ajuda de Charles Taylor e de Oliver O'Donovan). Nossa posição no que diz respeito à democracia liberal não é apenas, ou mesmo fundamentalmente, antitética.
3. Não obstante isso, a democracia liberal moderna tardia — como configuração automática da cidade terrena hoje — é, ao mesmo tempo, deficiente, em última análise, e desorganizada e, com frequência, desorganiza nossos amores. Portanto, nossa participação política requer não o descarte, ou a permissão ou a celebração, e sim o trabalho duro e complexo do discernimento para criar uma resistência *ad hoc* às suas pretensões últimas e oportunidades *ad hoc* de colaboração com os fins penúltimos.
4. Por fim, a lente litúrgica em nossa vida política e pública deve ser ocasião para que atendamos à nossa própria assimilação, até mesmo proporcionando recursos para diagnosticar a fonte e a causa da nossa capitulação diante da cidade terrena. Quando nós, armados com as nossas “visões de mundo”, marcharmos confiantes para a transformação da cultura com nossas ideias e argumentos, com muita frequência estaremos subestimando a extensão a que nossos amores foram cativados pelos ritos da cidade terrena — e assim, em nome da transformação da cultura, o que obtemos é a assimilação da igreja. Ao nos determos nos artefatos intelectuais da *polis* terrena, perdemos o poder formativo dos seus rituais. *Essa é a verdade inconveniente que nos é impingida pela nova teologia negra de Willie Jennings, J. Kameron Carter e Brian Bantum, por exemplo.*⁴¹ A capitulação da igreja diante das ideologias de raça será um estudo de caso da nossa assimilação pelas liturgias da cidade terrena, apesar dos nossos melhores argumentos e convicções.

⁴⁰Charles Marsh, *The beloved community: how faith shapes social justice, from the Civil Rights Movement to today* (New York: Basic, 2005).

⁴¹Ou como diz George Yancy (de maneiras que fazem interconexão com o terreno conceitual do meu livro *Imagining the kingdom*): “Respostas racistas emotivas talvez façam parte do repertório corporal branco, que se calcificou pelos modos cotidianos de transação física em um mundo racial e racista” (*Black bodies, white gazes: the continuing significance of race* [Lanham: Rowman & Littlefield, 2008], p. 5).

Espreita-nos nesse cenário a sombra gigantesca de Agostinho, cujo livro *A cidade de Deus* é a fonte que anima meu projeto, dando-nos os recursos para o diagnóstico de nossa condição pós-moderna. Ele nos ajudará a dar nome e a distinguir os dois aspectos de nossos anseios políticos que vemos ilustrados por *O mensageiro*: um desejo bom de criaturas que somos para construção de comunidades de cooperação para além do conforto de parentes e amigos — para amar nosso próximo por meio da edificação de instituições para o florescimento humano — e também da tendência decaída de absolutizar o penúltimo, de confundir o político com o eterno. Ser cidadãos fiéis da cidade celestial é aprender a esperar ativamente, dando testemunho do reino vindouro.

1

Discurso sobre ritos

A ADORAÇÃO DA DEMOCRACIA

Obscurecendo a (pen)última distinção

Parte da confusão e da desordem de nossas teologias políticas “populares” — a prática *in loco* dos cristãos no que diz respeito ao seu envolvimento cívico — tem origem, na minha opinião, na tendência de “especializar” a teologia política, em que “igreja” e “Estado” são entendidos como dois reinos ou jurisdições. As indagações sobre a teologia pública cristã são então concebidas como uma questão de como se mover entre essas diferentes “esferas”, ou como entrar em acordo com nossa “dupla cidadania”,¹ ou como relacionar “igreja” e “cultura”.² O problema é que, na realidade, muitas dessas supostas fronteiras são invisíveis. Portanto, muitas vezes é difícil saber quando atravessamos uma fronteira. Não há sinal de “limites da cidade” na cidade terrena precisamente porque ela é menos um *lugar* e mais uma *forma de vida*, uma constelação de amores, anseios e crenças amarradas em ritmos, rotinas e rituais comunitários. A sabedoria teológica sobre o político começa quando paramos de perguntar *onde* e passamos a perguntar *como*. Isso, como irei propor, significa vencer o hábito de especializar a política.

Significa também colocar em dúvida outra distinção que é invocada comumente na teologia política: a distinção entre “último” e “penúltimo”.³ Tanto o liberalismo

¹Conforme esclarecerei em breve, essa ideia de dupla cidadania (na cidade celestial e na terrena) *não* é uma ideia agostiniana, apesar das muitas alegações ao contrário.

²Uma questão solapada por H. Richard Niebuhr ao colocá-la no contexto de “Cristo e cultura”. Para uma discussão crítica a respeito disso veja James K. A. Smith, “Thinking biblically about culture”, in: *Discipleship in the present tense: reflections on faith and culture* (Grand Rapids: Calvin College Press, 2013), p. 81-6, crítica a *Christ and culture revisited*, de D. A. Carson.

³Observe como isso contrasta com as distinções bíblicas, que são mais *temporais* do que espaciais: o tempo do *saeculum versus* o tempo do *escáton* (se é que “tempo” é a palavra certa para a cidade eterna). Michael Horton tem ressaltado com frequência que a distinção bíblica é cronológica, e não espacial, é uma questão de se perguntar “Que horas são?”, e não “Onde estamos?”. Para uma discussão desse assunto, veja Michael S. Horton, “Participation and covenant”, in: James K. A. Smith; James H. Olthuis, orgs., *Radical orthodoxy and the Reformed tradition* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), p. 107-32, e Horton, “The time between: redefining the ‘secular’ in contemporary debate”, in: James K. A. Smith, org., *After modernity? Secularity, globalization, and the re-enchantment of the world* (Waco: Baylor University Press, 2008), cap. 3.

político quanto certas vertentes de teologia política cristã gostam de traçar, confiantes, uma linha entre último e penúltimo (às vezes tomados como equivalentes à distinção entre “natural” e “sobrenatural”). O liberalismo político, por exemplo, se diz agnóstico em relação às questões “últimas” e enfatiza que a política afeta as preocupações “penúltimas”. Algumas vertentes da teologia cristã concordam efetivamente partindo do princípio de que a vida política diz respeito simplesmente às realidades “penúltimas”, temporais, em contraste com as realidades últimas, “espirituais”. As duas partilham da imagem de um cosmo feito de níveis ou degraus que podemos subir juntos *até certo ponto*; além desse ponto, porém, entraremos em nossos desacordos últimos. Imaginamos que a “política” aconteça nesse nível inferior. Portanto, de acordo com essa suposição comum, vamos nos concentrar no que podemos fazer juntos nos níveis inferiores, penúltimos.⁴

Desse modo, é a distinção (pen)última que autoriza uma divisão de trabalho entre o temporal e o eterno, entre as expectativas transcendentais e as realidades deste mundo. Nossas crenças e expectativas últimas trazem consigo uma espécie de caráter religioso (que o liberal político John Rawls teria chamado de “concepções metafísicas do bem”).⁵ Mesmo que você não seja um ateu naturalista, você confessa *alguma coisa* como última; você estará comprometido com alguma macrovisão do que é bom, justo e certo. Agora, seus compromissos “últimos” talvez não sejam magníficos; talvez sejam bem estreitos, na verdade. Seus compromissos últimos e sacrossantos talvez sirvam à sua autopreservação e aos seus interesses — uma visão de mundo egoísta. Talvez você *creia* em Ayn Rand ou em Friedrich Nietzsche de um modo que afeta toda a sua percepção do mundo e sua vocação nele. Contudo, se você for honesto, terá de admitir que nem todo o mundo crê no que você crê (o que Charles Taylor chama de situação “secular”, em que nenhuma crença, seja ela de quem for, pode ser tomada como axiomática e automática para toda a sociedade). De igual modo, se você for cristão, terá crenças últimas a respeito de Deus e expectativas transcendentais no tocante à consumação de todas as coisas. Contudo,

⁴Veja, por exemplo, David VanDrunen, “The importance of the penultimate: reformed social thought and the contemporary critiques of liberal society”, *Journal of Markets and Morality* 9 (2006): 219-49.

⁵Em *A theory of justice* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971) [edição em português: *Uma teoria da justiça*, 4. ed., rev., tradução Jussara Simões; revisão técnica e da tradução Álvaro de Vita (São Paulo: Martins Fontes, 2016)], Rawls tem um célebre argumento segundo o qual, em uma sociedade liberal, a deliberação pública da justiça e da equidade deve ser conduzida como se todos habitassem uma “posição original” que nivelasse nossas diferenças e, com isso, deslocasse a influência de “interesses”. Ele chama atenção especialmente para o fato de que, na posição original, os atores políticos teriam de pôr de lado suas crenças últimas sobre o bem, uma vez que essas seriam uma fonte de *diferença*. Retomaremos esse tema quando analisarmos a crítica de Jeffrey Stout a Rawls (veja o subtítulo “Democracia, tradição e liturgia” mais adiante).

Uma Teologia Política da Cultura

E se os cidadãos não forem apenas seres que pensam ou creem, mas que também amam? Em *Aguardando o Rei*, último volume da trilogia Liturgias Culturais, James K. A. Smith examina a política através das lentes da liturgia e explora como nossa análise das instituições políticas seria diferente se as vissemos como fomentadoras de práticas que moldam o amor — não somente como algo que nos governa, mas como algo que forma o que amamos. De que maneira nosso engajamento político mudaria se não estivéssemos apenas buscando permissão para expressar nossas “visões” na esfera política, mas, esperássemos moldar o etos de uma nação, um estado ou uma cidade a fim de promover um modo de vida que leva ao *shalom*?

Como alternativa aos debates contemporâneos sobre política, este livro oferece uma teologia pública equilibrada ao explorar a natureza religiosa da política e a natureza política da adoração cristã, retratando como a adoração da igreja nos impulsiona a promover o bem comum.

Costurando seu argumento em meio à massa de confusões conhecida como teologia política, Smith escreveu um excelente livro que desenvolve uma posição construtiva e matizada na tradição reformada. Além disso, ele faz isso em diálogo com Oliver O'Donovan e Jeff Stout. *Aguardando o Rei* deve ser lido por todos os interessados em abordar as questões fundamentais da igreja e da política.

STANLEY HAUERWAS, Duke Divinity School

Em *Aguardando o Rei*, Smith pretende reformar a teologia política reformada. Com sua habitual clareza, sua criatividade e seu entusiasmo, é exatamente isso que ele faz, atingindo as notas corretas tanto da afirmação quanto da crítica, reorientando a teologia política na *polis* da igreja e em suas práticas litúrgicas formativas. *Aguardando o Rei* é um agradável último ato para a sinfonia Liturgias Culturais e uma contribuição crucial para o debate mais amplo em teologia política.

PETER LEITHART, presidente do Theopolis Institute,
Birmingham, Alabama


VIDA NOVA
vidanova.com.br

 /vidanovaedicoes
 @edicoesvidanova
 @edicoesvidanova

ISBN 978-85-275-0986-2



9 788527 509862