

6. Diálogo inter-religioso e eclesialidades latino-americanas

Introdução

Nem a afirmação de que todas as religiões são iguais, nem a tese de superioridade dos cristanismos, por princípio, ajudam à missão e ao diálogo inter-religioso em sua convivência com os outros... Nessas lutas pela articulação da causa universal dos pobres, em sua especificidade e diversidade, a religião joga um papel importante. Articula o 'princípio da realidade' com o 'princípio da esperança', codificados no anúncio da Boa Notícia do Reino aos pobres. Este anúncio significa: outro mundo é possível e já está entre nós. Apostar no fator religioso nas lutas sociais não significa instrumentalizar a religião ou as crenças do povo. Significa recordar o que os protagonistas dessas lutas já sabem, mas que, em horas difíceis e de desespero, necessitam escutar de novo: 'sua causa não é meramente uma causa capitalista, mas a causa de Deus',
Paulo Suess¹

Não podemos dialogar com quem erige em absoluto a causa que defende (...) assimila umas às outras as diversas causas para convertê-las em efeitos de sua própria causa; impor a causa de sua especialidade como se fosse a resposta todo porquê ou identificar seu discurso com a origem de tudo. Este instinto teológico e monárquico é muito celebrado nas capelas da ciência, sempre ciosas de congregar os verdadeiros conhecimentos: academias, colóquios, congressos, simpósios, laboratórios ou outras confrarias patenteadas.
Hilton Japiassu²

A busca por equacionar os dilemas das eclesialidades latino-americanas diante do diálogo inter-religioso nos fez lidar com situações próprias da realidade do nosso continente. Essas partem da discussão em torno das eclesialidades – as origens, os modos de atuação pastoral e as trajetórias históricas diversas – ao tempo em que são interpeladas por três situações: os novos paradigmas científicos, com incidências e exigências sobre seu discurso teológico-pastoral; das correntes teológicas periféricas, nascidas em seu interior, mas com discursos próprios dos grupos marginalizados, coincidentes e conflitantes com os discursos eclesiais, tendo a sociedade como horizonte e não apenas a igreja; e o diálogo inter-religioso, que mesmo sendo uma demanda externa às eclesialidades, as obriga a reelaborarem seu estatuto ontológico através do diálogo intra-religioso. Mas só estabelecem relações com igrejas que

¹ SUESS, P. Pluralismo y misión; por una hermenêutica de la alteridad. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M., org. *Por los muchos caminos de Dios IV*. Quito: ASETT, Abya Ayala, 2006, p. 68-9.

não absolutizam o relativo, não se afirmam como o Uno e o Todo, e buscam parceiros de diálogo e não súditos.

Ao refletir sobre as tensões teológico-pastorais presentes nas estruturas eclesiais, percebe-se o distanciamento entre as condições que as igrejas desejam estabelecer e as expectativas das sociedades, nas quais transparecem os traços de pluralidade e pós-modernidade. Por isso, essa análise propõe a aplicação da transdisciplinaridade na teologia e nas ciências da religião, a superação da teologia pré-moderna para dialogar com a filosofia e as ciências, e a recepção da contribuição das correntes teológicas latino-americanas como *conditio sine qua non* para avançar da reflexão sobre a ecumenicidade para a da dialogicidade inter-religiosa.

Para introduzir essa reflexão, decidimos voltar à noção de inculturação, seguindo o raciocínio do teólogo católico alemão radicado há décadas em nossa realidade e com uma prática pastoral ligada à população indígena.

A inculturação é uma tentativa histórica de desconstruir o colonialismo político-cultural e o fundamentalismo religioso. A 'relevância universal' está presente no paradigma da libertação visando a não-exclusão, portanto a participação de todos, a universalidade da justiça, da solidariedade e do amor. Ambos os paradigmas – inculturação e libertação – são inseparáveis. A libertação ganha profundidade com seu enraizamento contextual. Deus se encarnou na história por causa da libertação, mas a própria encarnação tem caráter salvífico, como a libertação exige a contextualização histórica. A inculturação é libertadora e a libertação há de ser universalmente inculturada. O Evangelho não favorece um contextualismo pós-moderno, nem um regionalismo cego ou um corporativismo alienado como tampouco inspira um universalismo autoritário³.

A percepção de Suess integra elementos aparentemente autônomos, a partir das implicações que estes adquirem na sociedade brasileira. Ao dar à inculturação o sentido de desconstrução do colonialismo político-cultural e do fundamentalismo religioso, ele indica a expressão de fé a ser inculturada. A postura assume paradigmas como libertação, inclusão e participação, a partir do conceito teológico de encarnação, pelo qual

² JAPIASSU, H. *O sonho transdisciplinar*; e as razões da filosofia. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

³ SUESS, P. Contextualizar o evangelho no mundo globalizado. In: LIMA, D.; TRUDEL, J. *Teologia em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 267.

rejeita as condições contextuais da pós-modernidade, a defesa de interesses que negam direitos humanos, sociais e ambientais, o corporativismo que atropela coletividades e a pretensão ao poder, sob o argumento do universalismo.

O mesmo pluralismo passou a ser explorado pelos centros de poder político, econômico e religioso, influenciando a prática e a reflexão missiológica no contexto latino-americano, agregando orientações distintas e até conflitivas em documentos, denunciou Suess, que as designavam como diálogo inter-religioso e macroecumênico, ecumenismo e missão *ad gentes*, teologia das religiões e teologia da missão. As diferenças refletiam conflitos de interesses regionais e mundiais, reunindo “práticas pré-modernas e coloniais com práticas e teologias que assumiram os pressupostos político-filosóficos da modernidade ou da pós-modernidade. Com teologias (...) umas apelando ao sujeito adulto do pobre, e outras tutelando os mesmos pobres com a providência divina”⁴.

Essas situações se adensaram em estruturas societárias multiculturais que têm sido perpassadas por saberes diversos, alguns construídos após a desconstrução dos pilares da chamada cultura ocidental, se tornado multifacetadas, legitimado novos atores sociais, resgatado valores humanos clássicos e fortalecido estruturas paralelas de expressão das novas humanidades. Ao mesmo tempo há relutâncias para aceitar os avanços, resistências à superação das etapas e medos à consolidação de novos patamares civilizacionais, fazendo com que o novo já presente siga habitado pelo velho e não apenas pelo antigo, e consolidando na história religiosa latino-americana a conhecida tensão escatológica ‘já e ainda não’, do teólogo luterano francês Oscar Culmann⁵.

⁴ SUESS, P. Pluralismo y misión; por una hermenêutica de la alteridad. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M., org. *Op. cit.* 2006, p. 62.

⁵ Oscar Culmann (1902-1998), nasceu em Strassbourg, tinha cultura franco-germânica, formou-se em teologia em 1924 e tornou-se instrutor de grego e latim na École de Batignolles, em Paris. Por sua fama de erudito em Novo Testamento e História da Igreja, foi convidado para lecionar em Basileia, Suíça, onde de 1938 a 1972, desenvolveu estudos, fundou um centro de teologia

A situação religiosa vivida na América Latina pode ser expressa através dessa tensão. Para enunciá-la em linguagem transdisciplinar e numa sociedade pluralista é necessário ter como pressuposto a superação da Teologia da Cristandade, debatendo pontos nevrálgicos da mudança de linguagem das confessionalidades para as ênfases teológicas latino-americanas, a fim de buscar os fundamentos da passagem da Teologia Ecumênica à Teologia do Diálogo Inter-religioso, que passamos a ver.

6.1. Pressuposto: superar a teologia pré-moderna

Para adentrar o debate do diálogo inter-religioso é preciso discutir preliminarmente as principais marcas da teologia tradicional, pré-moderna e exclusivista/inclusivista que ainda marca a prática teológica e pastoral, balizando o discurso das eclesialidades e deixando clara sua compreensão das condições, critérios e limites dos que serão alcançados pela salvação. Sob o mote da experiência salvífica, pela fé no salvador, que é um e quer salvar a todos, há cristãos e até os que professam outra fé, à qual deverão abandonar, que capitulam diante das ditas majestade e soberania inequívocas da fé cristã.

Esta expressão triunfalista da fé que chegou em nosso continente através do empreendimento colonial português e espanhol, a partir do fim do século XIV, manteve traços de similaridade nas teologias das religiões ao mesmo tempo que estupendas diferenças doutrinárias, estruturais e de ação pastoral das colonizações europeias tardias do período regencial, do protestantismo de imigração, das missões evangélicas norte-americanas de meados do século XIX ou mesmo do pentecostalismo surgido na primeira década do século XX no norte do Brasil. Se os aspectos da vida religiosa estabelecem posições por vezes irreconciliáveis, a teologia das religiões é um ponto comum na afirmação de cada religião e igreja cristã como portadora da salvação, em detrimento das demais, e ainda em

ecumênica e promoveu encontros com teólogos católicos romanos e ortodoxos. Participou do Concílio Vaticano II (1962-1965) como observador oficial.

maior grau das religiões não-cristãs, acrescidas de carga de preconceito e discriminação com as religiões de matriz africana e indígena.

Para entendermos essa posição e o substrato teológico mental que o sustenta precisamos recorrer ao teólogo, cientista e filósofo Raimon Panikkar, de tradição hindu e cristã, nesta etapa. Para ele, “não há dúvida alguma que nos últimos tempos, depois do medievo, temos avançado muito em nossa abertura aos demais, mas ainda nos dá medo o *duc in altum* (“nadar em direção às profundidades”) e tememos perder pé se abandonamos a cultura greco-semítica destes últimos milênios”⁶. A força dessas culturas matriciais e coloniais, impostas aos povos do continente latino-americano pela força militar e a pregação religiosa, ainda nos obriga a uma leitura histórica e teológica, percebendo o sofrimento na cultura e nos dispendo a reelaborar a fé no diálogo com as culturas e a atualidade.

Segundo o autor, essa atitude defensiva se origina na falta de categorias de expressão teológica, que deixou as igrejas obsessivas pela segurança e limitou suas possibilidades de avanço em relação à liberdade dos filhos de Deus, implicando em atitudes de fechamento na práxis e na teoria. “Mas esta liberdade só se goza e experimenta se nosso coração é puro – e automaticamente então desaparece o medo”⁷. Confessa que chegou a perguntar a si mesmo se para ser conscientemente cristão havia de ser espiritualmente semita e intelectualmente helênico, chegando à conclusão de que o cristianismo *subsistit* na Igreja (Vaticano II), desde que por igreja não se entenda apenas uma organização ou um sistema doutrinal. Por isso a necessidade do recurso à

filosofia, quero dizer o pensar completo (e não meramente lógico), me ajudou a compreender aos que não opinavam como eu, descobrindo que o erro é uma ‘verdade’ da que se abusa, geralmente extrapolando-a. Assim compreendi a extrapolação a que acabo de me referir já que, segundo a mesma tradição, aqueles que havendo chegado ao ‘uso da razão’, podiam descobrir, pelo menos implicitamente, a Verdade e viver conforme a ela, mesmo que não se chamasse cristã. E assim, o diz explicitamente santo Tomás no mesmo início de sua *Summa Theologica*,

⁶ PANIKKAR, R. La interpelación del pluralismo religioso; teología católica del III milénio. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M., org. *Op. cit.* 2006, p. 156.

⁷ *Ibidem*, p. 157.

acrescentando ademais que como a verdade salvífica é superior à razão, ‘necessarium fuit’ que o homem recebera uma ‘revelação divina’ (e portanto não devida às escrituras cristãs, que nem existiam nem eram conhecidas). Tudo era congruente: há uma ‘Luz verdadeira que ilumina a todo homem que vem a este mundo’ (Jo 1,9)⁸.

Panikkar afirma ter defendido a tese negando que “a ‘salvação’, para empregar um termo cristão, se encontra na crença em Jesus de Nazareth, senão na fé naquele Mistério que João chama o *logos*, os Vedas *vāc*, a China *tao*”⁹. Essas expressões são equivalentes homeomórficos”¹⁰, embora não neguem “a singularidade de Jesus, que para uns é mais humano que divino e para outros mais divino que humano – sendo assim que é totalmente Deus (só crível se Deus é Trindade) e plenamente Homem (só aceitável se Homem é mais que bípede racional)”¹¹, raciocínio a partir do qual se pode compreender que “a unidade de Cristo não é uma integração entre duas naturezas, a não ser que se desvirtue o que Grécia entende por *ψύσις* – aqui começaria a deselenização do cristianismo”¹².

Nessa etapa da reflexão a preocupação é não reduzir a verdade à compreensão racional, sem afastar a possibilidade de diálogo e até comunhão entre formas diferentes de pensamento. “Daí a importância capital do diálogo, que é o tema da incipiente filosofia intercultural. O ser humano é dia-logical; isto é, transcende o *logos*”¹³. Antes de ser o *modus operandi* que propicia o encontro de pessoas de fé, o diálogo é a razão mesma pela qual a reflexão teológica cristã e as eclesialidades latino-americanas deste terceiro milênio não precisarem se sentir amarradas à tradição da sociedade cristã ocidental. Essa tradição, com toda sua riqueza e experiência, não pode impedir que as pessoas transcendam a palavra e nem obstaculizar o inevitável encontro das eclesialidades cristãs com as demais tradições religiosas.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 158.

¹⁰ Uma analogia de terceiro grau, isto é, que a função que exerce uma noção em um determinado sistema é equivalente ao que a outra noção exerce no outro sistema, e que os cristãos reconhecem em Jesus o Cristo; mas que não idêntico a ele, embora tão pouco separável de Jesus – que é a encarnação do que em muitas religiões se chama Deus. *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 159.

Ao apelar à Trindade para contrapor a teologia com a marca do monoteísmo, presente na base da reflexão teológica cristã ocidental, Panikkar afirma que a maioria dos teólogos são na prática monoteístas,

como se a Trindade não existisse ou fosse só uma ‘revelação’ divina para humilhar nossa mente sem outra transcendência para a teologia, nem por último para nossa vida. O *theos* da teologia é todavia monoteísta, embora pague tributo verbal à Trindade. A teologia corrente, sobretudo a oficial, não cruzou todavia ‘o Rubicão’ (a imagem geográfica e histórica é significativa). Não se tem banhado no Ganges, por assim dizer, ou no Amazonas, que todavia é mais largo¹⁴.

Diante dessa denúncia, não se deve insistir em absolutizar nada, mas relativizar as doutrinas, orienta Panikkar, citando como exemplo as circunstâncias em que a Igreja altera decisões teológicas anteriores. “Aos céticos lhes recomendaria que lessem as Atas dos concílios – sem excluir os Ecumênicos, onde se defendem ‘verdades’ que a consciência contemporânea não pode aceitar. A verdade diz sempre relação a um intelecto”¹⁵. A dificuldade da recepção tácita de documentos eclesiais e afirmações dogmáticas é intelectual, exigindo que para entender um *texto*, os seres humanos necessitam integrá-lo em um *contexto* e conhecer seu *pretexto*. Mesmo tendo consciência de que

é arriscado e difícil criticar em poucos parágrafos uma crença multissecular tão arraigada, fecunda e profunda. Mas a meu favor está que alguém há de ter a audácia e humildade de ser o porta-voz dos sem voz que, neste caso, não são somente os economicamente pobres, mas também os povos culturalmente marginalizados pelo autochamado Primeiro Mundo¹⁶.

Em relação ao monoteísmo, já mencionado, o teólogo de cultura indiana enfatiza que o grande aliado do monoteísmo na teologia ocidental é o pensamento racional, pelo fato de que este

justifica a *reductio ad unum* necessária para a racionalidade. *Mens plura in unum cogit, unde eligere possit* (a mente constrange a pluralidade à unidade para assim poder eleger) dizia já muito antes Varron, depois de nos haver informado que ‘*cogitare a cogendo dictum*’ cogitar vem de [se diz de] coagir): coagir a realidade para que se adapte à nossa forma de

¹⁴ *Ibidem*, p. 160.

¹⁵ *Ibidem*, p. 160.

¹⁶ *Ibidem*.

pensar racional. O monoteísmo nos dá a segurança porque constringe a realidade à sua inteligibilidade racional, reduzindo-a à unidade¹⁷.

Isso significa que parte relevante da cultura teológica que dá sustentação ao estupendo arcabouço científico, filosófico, jurídico e político do mundo ocidental se baseia numa razão que constringe para dominar e impor. Em resposta a esta situação, ele apresenta a reflexão teológica a partir da Trindade, nos ensinando que o “mistério divino é relação na qual se encontram também o Homem e o Cosmo – no que tem chamado intuição *cosmoteândrica*”¹⁸. Esta fórmula trinitária de Panikkar enfatiza “que essa verdade vem da compreensão da não dualidade referente a Deus-humanidade-mundo. Na terminologia do teólogo, ele pega Cristo como Sumo Pontífice, o mais alto construtor de pontes entre Deus, o homem e o mundo – um ponto central”¹⁹. E destaca o elemento ternário ao enfatizar que “na trindade, como na experiência cosmoteândrica, não há nenhum trio fora de nossa abstração mental – como já disse Agostinho quando laconicamente escreveu que na Trindade *qui incipit numerare incipit errare* (quem começa a numerar começa a errar)”²⁰. Em seguida, denuncia a dificuldade criada pela lógica binária na base do raciocínio, fazendo que a teologia seja reduzida “quase exclusivamente à especulação da razão sobre o mistério divino, postulado como Uno porque a razão assim o exige”²¹, insistindo que a Trindade “nos revela que Deus é pura relação, pois do contrário seria tri-teísmo”²².

Sobre o cuidado por vezes extremo na manutenção da tradição, Panikkar aponta para o risco de traí-la quando não se é capaz de mudá-la durante o processo de transmissão, com vistas a conservá-la imutável. E observa que as palavras traição e tradição vêm da mesma palavra latina *tradere*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 161.

¹⁸ PANIKKAR, R. *La intuición cosmoteândrica*. Madrid: Trotta, 1999. Ver também SINNER, Rudolf von. *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p. 241.

¹⁹ *Ibidem*, p. 243.

²⁰ PANIKKAR, R. La interpelación del pluralismo religioso; teología católica del III milénio. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M., org. *Op. cit.* 2006, p. 161.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

Essa observação deveria ser tomada com maior seriedade quando se trata da mudança de paradigmas.

Numa palavra, a teologia atual, como obra da fé, 'não pode viver de renda' e necessita ser fecundada pelas outras religiões do planeta para chegar a ser católica – onde a frase pode também se inverter, posto que a catolicidade não é monopólio de ninguém. A Contribuição das Américas a esta tarefa comum é imprescindível, ainda que estejamos dando os primeiros passos. Devemos nos libertar da inércia da história: Ninguém que pondo a mão no arado e olha para trás (Lc 9.62)²³.

O impacto dos paradigmas ternário, trinitário e pluralista estabelece a discussão de uma nova cosmologia para o diálogo, que esse filósofo e teólogo entende ser “um ponto nevrálgico da teologia católica do terceiro milênio, que não pode já por mais tempo ancilosar-se nas culturas semíticas (monoteístas, históricas, com um Deus Legislador e Juiz) com a concepção de um tempo lineal (e portanto de uma ‘vida perdurável’)”²⁴. E conclui enfatizando que o pensamento teológico exige uma nova cosmologia e um novo pluralismo, já que a aplicação dessas propostas não é alternativa. “Não olvidemos que o fundamento do pluralismo é a experiência da contingência humana”²⁵.

A perda de movimento (ancilose) gerada pela densidade histórico-religiosa das culturas semíticas não pode limitar uma perspectiva cristã do diálogo inter-religioso, especialmente no início de novo século e milênio, em que nas diversas áreas da existência humana foram superadas a compreensão e os modos de vida cosmológicos, contando as épocas (pré-modernidade, modernidade, pós-modernidade) a partir dos avanços – os novos paradigmas – sempre considerados grandes diante dos paradigmas de cada tempo, razão pela qual aqueles foram gerados.

Para aprofundar as bases doutrinárias e teológicas desse avanço, passamos a discutir os esforços de transição da compreensão

²³ *Ibidem*, p. 167.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

confessional para os avanços que têm surgido da reflexão teológica latino-americana sobre o ecumenismo e o diálogo inter-religioso.

6.2. Das confessionalidades às ênfases teológicas latino-americanas

As eclesialidades latino-americanas, chamadas ao diálogo inter-religioso, são também partes de ricas tradições eclesiais, herdeiras de debates teológicos travados durante séculos, que proporcionaram avanços, dos quais diversos já foram relidos em perspectiva confessional para dentro da realidade continental, além das ricas produções teológicas periféricas.

O diálogo inter-religioso no qual se quer avançar, não poderá ser feito com o desprezo a esse monumental arcabouço e nem às contribuições mais recentes e próprias deste que é o continente de maior densidade populacional cristã e que recentemente acolheu a oitava assembleia do Conselho Mundial de Igrejas²⁶ – organismo ecumênico que reúne igrejas anglicanas, protestantes, evangélicas, ortodoxas e pentecostais – e tem parcerias com a Igreja Católica. Da mesma forma que recebeu a Assembleia do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM)²⁷, que além do Papa Bento XVI, teve a presença de bispos de todo o continente. Mas, sobretudo, este continente tem um monumental contingente de cristãos destas igrejas, especialmente dos setores mais empobrecidos e nos países do cone sul.

Esses fatos, além de atestarem a presença populacional, a influência e a atuação dos cristãos em diferentes setores da sociedade, guarda o específico do testemunho da fé cristã que legitima a América Latina como região cuja atuação das igrejas junto às populações empobrecidas – que são disputadas pelos grandes grupos religiosos – e, com as quais mantêm uma fidelidade com a qual asseguram perspectivas de futuro,

²⁶ Realizada em jan-fev de 2006 na cidade de Porto Alegre/ RS, no Brasil, a primeira realizada no continente solo latino-americano.

especialmente quando avançam em direção ao diálogo inter-religioso. Comblin, o teólogo belga que tem dedicado mais de meio século de vida à formação de teólogos/as católicos/as, levanta questões. Para ele

atualmente o cristianismo está sendo rechaçado na Europa e vai desaparecer em menos de um século. Atualmente o cristianismo está implantado na América. Por hora, a América é o continente que aparece como o continente cristão. E depois? O reconhecimento do evangelho de Jesus pode viajar de novo. Para onde? Talvez em direção à África, porque hoje em dia os cristãos mais fiéis são os africanos e são também os mais pobres. Talvez para a China, porque na China existe uma minoria cristã que suportou uma perseguição implacável²⁸.

Isso implica que as igrejas deverão reformular seu discurso em relação à religião. Com o atual discurso pré-moderno, o cristianismo não consegue tocar na sensibilidade dos seres humanos desta época chamada pós-modernidade. Uma área em que as mudanças serão sensíveis será a expressão cültica das religiões. Comblin apresenta pistas que, conquanto pareçam absurdas à primeira vista, logo se mostram concordes com a subjetividade das pessoas pós-modernas. Para ele

Jesus pede a fé. Mas a fé não é nenhum ato religioso. A fé é confiar numa pessoa, é confiar em seus ensinamentos. A fé pode dirigir-se aos pais, aos professores, às pessoas sábias. Ter fé em Jesus não é oferecer-lhe algo, é simplesmente aceitar seus ensinamentos. Sem embargo, hoje em dia, a grande maioria dos cristãos e dos não-cristãos supõem que o cristianismo é culto a Jesus. O que não pertenceria ao cristianismo nas origens parece que se converteu no único conteúdo. Para muitos o cristianismo é uma religião que pode competir com outras religiões. O que é que tem acontecido? (...) No fundo a religião é irracional: medo, atração, desejo de proteção, desejo de amor, desejo de vida, angústia pela morte, culpabilidade, etc. Consultemos as ciências humanas. (...) Mas quem segue a Jesus vai se livrando progressivamente de toda necessidade religiosa. Pois a fé aumenta na medida em que a religião diminui²⁹.

Esses gestos de maturidade teológica, em resposta à demanda da aguda consciência pós-moderna nos ajudam a avaliar o significado da presença cristã sem superdimensioná-lo, sem manter as pretensões da missão

²⁷ A assembleia do Celam foi realizada em out. de 2007 na cidade de Aparecida/SP, gerando grande expectativa e reações teológicas claras e definidas. Cf. *infra* cap. 4, notas 31 e 32.

²⁸ COMBLIN, J. Cristología en la teología pluralista de liberación. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M., org. *Op. cit.* 2006, p. 93. José Comblin (22.03.1923) é um teólogo belga, missionário, doutor em teologia pela Universidade Católica de Louvain, professor de teologia bíblica e sistemática, e autor de vasta bibliografia.

²⁹ *Ibidem*, p. 91-2.

associadas à colonização, e até afastando-nos das alucinações e sonhos obsessivos de poder. Descobrimos que não compete à fé cristã engendrar o sentido da história mas, como compreendeu Clodovis Boff há quase três décadas, ao colocar a base da teologia do pluralismo religioso: “o cristianismo seria a interpretação da salvação do mundo, não a própria salvação do mundo, nem sequer seu instrumento exclusivo”³⁰, arrazoado que trouxe significativo alento em tempos difíceis, especialmente aos teólogos da libertação, para os quais era um avanço essa “luminosa distinção entre *a ordem da salvação e a ordem do conhecimento da salvação*. Esta distinção já nos levou a intuições que hoje vemos com toda a clareza que eram germe de perspectivas pluralistas”³¹.

Esse parâmetro de distinção entre a interpretação da salvação ou a ordem do seu conhecimento, criaram o patamar teológico a partir do qual os teólogos latino-americanos perceberam a possibilidade de aprofundar as ênfases da libertação avançando sem seguida para as noções de pluralidade, fazendo aumentar o desconforto do discurso liberacionista em meio a ambientes teologicamente balizados. Por outro lado, tornar-se seu instrumento exclusivo ou a própria ordem da salvação, implicava uma particularização, com a clara consequência de abandono de um mais amplo papel de liderança teológica e espiritual no mundo religioso. Por outro lado, a ordem do conhecimento da salvação como tema de debate teológico só é cabível se as noções de libertação e pluralidade religiosa podem ser aprofundadas.

Na esteira desta reflexão, surgem contribuições como a do católico belga Christian Duquoc, que recorre à metáfora da sinfonia adiada para aprofundar o sentido da interpretação da salvação, de que falou Clodovis Boff, mostrando como se dá o modo de assimilação de cada expressão religiosa. Para ele

³⁰ BOFF, C. *Teología de lo político*. Salamanca: Sígueme, 1980, p. 182.

³¹ VIGIL, J. M. Hacia una espiritualidad pluralista de la liberación. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M., org. *Op. cit.* 2006, p. 128.

as religiões representam ‘lugares de múltiplas composições’ que expressam a riqueza, a originalidade e o enigma de cada fragmento, se bem o resultado da sinfonia permanece obscuro até uma situação desconhecida. Ninguém domina a forma em que a execução sinfônica se realizará, nem pode captar seu conteúdo concreto, a não ser na esperança³².

A esta percepção do evento Cristo como *a sinfonia adiada*³³ agrega-se a concepção do teólogo anglicano Etienne Higuét, ao entender que “na cultura, à medida que o ser humano entra na dinâmica da salvação, a esfera religiosa particular tende a ser desnecessária, supérflua, pois a cultura inteira se torna transparente à realidade última. O desaparecimento das religiões será então, uma dimensão escatológica da salvação”³⁴. Essa leitura, baseada no teólogo luterano Paul Tillich, falecido em 1965, insere elementos de desabsolutização e relativização, e contribui para a compreensão da transição do ambiente moderno ao pós-moderno e as dificuldades inerentes ao seu modo de lidar com o fenômeno religioso.

A salvação consiste na superação (sempre fragmentária nas condições da existência) das ambiguidades da vida, inclusive das ambiguidades das religiões (idolatria ou profanação). Se trata de manter permanentemente a tensão entre o sentido absoluto e sua concretização em formas culturais finitas, religiosas ou seculares. As religiões e as quase-religiões estão plenas de ambiguidades: de um lado, são vítimas da idolatria – pela absolutização das crenças, dos ritos, da organização, pela identificação de suas formas particulares com o próprio absoluto (...); por outro lado podem ser completamente esvaziadas de seu sentido último, num processo de redução ao profano. A idolatria é a materialização, fixação ou ‘condicionamento’ do ‘Incondicionado’³⁵.

³² DUQUOC, C. *L'unique Christ*, p. 235-48, *apud* TEIXEIRA, F. *Eclesiología en tiempos de pluralismo religioso*. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M., org. *Op. cit.* 2006, p. 106. Faustino Luis Couto Teixeira graduou-se em Ciências das Religiões pela Universidade Federal de Juiz de Fora, cursou Mestrado em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, e fez o doutorado e o pós-doutorado na Pontifícia Universidade Gregoriana. Passou a dedicar-se ao estudo do diálogo inter-religioso.

³³ Ver DUQUOC, C. *O único Cristo: a sinfonia adiada*. Trad. C. F. da Silveira. São Paulo: Paulinas, 2008.

³⁴ HIGUET, Etienne. *Fuera de las religiones hay salvación*. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M., org. *Op. cit.* 2006, p. 110. Etienne Alfred Higuét fez bacharelado, mestrado e doutorado na Université Catholique de Louvain. É professor titular da Universidade Metodista de São Paulo, membro do corpo editorial das revistas *Estudos de Religião*, *Correlatio* e *Via Teológica*.

³⁵ TILLICH, Paul. *Systematische Theologie*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1966, v. 3, *passim*, *apud* *Ibidem*, p. 113. Paul Johannes Oskar Tillich (20.08.1886-22.10.1965), teólogo e filósofo alemão, que escreveu em inglês e tornou-se um dos mais importantes e influentes do século XX. Estudou sucessivamente filosofia e teologia em Berlin, Tübingen e Halle. Ordenado pastor em 1912, participou da Primeira Guerra Mundial como capelão. Foi professor em Berlin,

Se o substantivo nos fez crer que a essência (*substantia*) guardava o absoluto, a ser plasmado nas formas culturais, especialmente na linguagem, também nos fez perceber que esse gesto era idolátrico, diferentemente da salvação que faz recorrer à experiência mística, descobrir a alteridade, abrir-se ao sagrado, vivenciar a transcendência, sem precisar nominar, nem aprisionar o sagrado em nossa economia salvífica, e nem supor que o Absoluto possa ser contido no discurso teológico. Na verdade,

ser salvo é aceitar ser aceito, apesar de ser inaceitável – ser justificado, como o publicano da parábola – pela alteridade radical ou pelo *Deus mais além de Deus* (Paul Tillich), *o sem nome, o inominável* (Krishnamurti, Jung, Lacan) ou *o distinto* (Jean-Luc Nancy), pois não há necessidade de nomear Deus como as religiões o denominam. Deus é sem nome – o Deus dos mil nomes, que é o mesmo – (segundo o ensino do profeta Maomé, ‘existem 99 nomes que pertencem só a Deus e aquele que os aprende, os compreende e os enumera, entra no paraíso e alcança a salvação eterna’), *o inominável* (em particular no hinduísmo e no yoga). Não precisa de religião instituída para manifestar-se e revelar-se. O incondicionado se mostra gratuitamente, a partir da exterioridade, da alteridade, sem ser chamado. A exigência incondicional também é um dom. Enfim, se Deus não existisse nos bastaria a ideia dele³⁶.

Higuet intui com clareza a condição do homem pós-moderno, percebe a solidão que a religião não atenua, a dificuldade de envolver-se em relações profundas e a noção da necessidade que temos uns dos outros – especialmente os que menos têm a dar – ao admitir que Deus

não precisa de religião instituída para manifestar-se e revelar-se. O incondicionado se mostra gratuitamente, a partir da exterioridade, da alteridade, sem ser chamado (...). A salvação sempre acontece pelo outro, por uma alteridade. A alteridade inclui todos os outros, inclusive ao outro absolutamente transcendente, que não precisa ser nomeado ou que pode receber cem nomes diferentes. Não somos nada sem os outros, incluídos os mais desprovidos de tudo. Nós vivemos deles, da riqueza e da vida que lhes foi negada, subtraída, e eles vivem da resistência à vida que os mata. A alteridade é um fator constitutivo da identidade (Lévinas, Kristeva)³⁷.

Marburg, Dresden, Leipzig e Frankfurt. Foi para os Estados Unidos em 1933, e ensinou no Union Theological Seminary e nas universidades de Columbia e Chicago.

³⁶ HIGUET, E. *Op. cit.*, p. 114.

³⁷ *Ibidem*, p. 114-5.

Tomar consciência dessas realidades nos dá maiores condições de discutir as aproximações das maiores e mais conhecidas tradições teológicas cristãs na América Latina, a católica e a protestante, diante da interpelação do diálogo inter-religioso. É o que vamos ver agora.

6.2.1. *A perspectiva católico-romana*

A teologia das religiões é a reflexão que nasceu na época do Concílio Vaticano II, a partir do lançamento das suas premissas e nos anos seguintes³⁸, com a onda de modernidade que se espalhou, os grandes avanços na interpretação bíblica, na releitura doutrinária e na prática pastoral. Ao lado dos avanços, essa reflexão obrigou diversos setores da Igreja Católica a reavaliarem posturas consolidadas, baseadas nas práticas correntes dos últimos séculos, especialmente sob o impacto das Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano de Medellín (1968) e Puebla (1979), que introduziram as novidades do Conclave para a realidade pastoral latino-americana, criando as condições para que a teologia mostrasse relevância e conquistasse significativo espaço na vida eclesial, nas pastorais, na formação presbiteral e na reflexão sócio-político-econômica.

É dessa mesma época o surgimento da teologia hermenêutica, propondo um “novo ato de interpretação do evento de Jesus Cristo, com base em uma correlação crítica entre a experiência cristã fundamental, testemunhada pela tradição, e a experiência humana contemporânea”³⁹, definiu Claude Geffré. Essa compreensão se baseia numa circularidade que começa na leitura de fé dos textos fundadores, registro da experiência original, e a existência cristã atual, que lhe exige um traço pluriforme, que considera o condicionamento do contexto histórico, dos componentes culturais, econômicos, sociais, políticos e religiosos sobre a experiência de ida e vinda da experiência cristã atual à original e vice-

³⁸ Cf. DUPUIS, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. Trad. M. Almeida e E. M. Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 13.

³⁹ GEFFRÉ, C. *Le christinisme au risque de l'interprétation*. Paris: Cerf, 1983, p. 71 *apud Ibidem*, p. 32.

versa. Na verdade, assegura Dupuis, trata-se de uma triangularidade realizada na integração de três vértices: o texto ou dado da fé, o contexto histórico e o intérprete, formando o triângulo que se apoia “na interação de memória cristã, realidade cultural e religiosa circunstante, e Igreja local”⁴⁰, transferindo o marco referencial teológico dos centros de poder político-pastoral para as comunidades locais.

Dupuis assume a Teologia das Religiões não como um novo tema para a reflexão teológica, mas como um novo modo de fazer teologia em um contexto inter-religioso ou um novo método de fazer teologia numa situação de pluralismo religioso, enfatizando ser a proposta um convite a alargar o horizonte do discurso teológico e à descoberta das dimensões cósmicas do mistério de Deus, de Jesus Cristo e do Espírito Santo.

Neste ponto, novamente se propõe o paralelo com a teologia da libertação. Em um contexto de opressão humana e de anseio de libertação por parte de grandes massas de pessoas, a teologia parte de uma práxis de libertação, para só depois empreender uma reflexão teológica à luz da revelação. Esta teologia se apresenta como um novo método para se fazer teologia⁴¹.

Essa reflexão parte de uma práxis do diálogo inter-religioso e vai em busca de uma interpretação cristã da realidade religiosa pluriforme que a circunda, assumindo a premissa de ser uma reflexão teológica sobre o diálogo e através do diálogo, em todos os estágios. Dupuis discorre sobre as religiões das nações da Bíblia, a visão do Cristo cósmico nos primeiros padres, dedica-se à análise histórica da expressão *extra ecclesiam nulla salus*, desde os primeiros padres até o Decreto para os Coptas (jacobitas), debatida e assumida pelo Concílio de Florença (1442), em que a fórmula ingressou na doutrina oficial, com sua compreensão hermenêutica mais excludente e sua redação mais rígida⁴².

O abalo foi provocado pela decisão de assumir uma postura particularizante ao invés de corresponder às possibilidades para as quais

⁴⁰ *Ibidem*, p. 33.

⁴¹ *Ibidem*, p. 36.

⁴² DS 1351; cf. também a bula *Unam Sanctam*, 1302: DS 870. Cf. *Infra* cap. 3, nota 5.

os inventos apontavam, assumindo as novidades e as novas terras a serem descobertas, com seu potencial de modificações em relação à cosmologia, com impactos que vão da religiosidade aos grandes empreendimentos mercantis, no contexto histórico em que – apenas 50 anos após o Concílio – ocorre a descoberta do Novo Mundo (1492), o primeiro passo para a colonização da América Latina⁴³. A cristianização, sua irmã gêmea, exigiu mudanças teológicas e

provocou um ajuste de conta que abalava, de modo irreversível, a antiga convicção de uma adequada promulgação do Evangelho em todo o mundo.

O evento foi uma confirmação dramática daquilo que alguns autores já haviam percebido vagamente. E exigiu dos teólogos uma reconsideração de toda a questão dos requisitos para a salvação. A partir daquele momento, não seria mais possível sustentar incondicionalmente que a fé em Jesus Cristo e a adesão à Igreja fossem requisitos absolutos para a salvação⁴⁴.

O capítulo seguinte nesta conhecida obra começa a tratar do Concílio Vaticano II, com Dupuis mostrando as primeiras preocupações com os novos tempos, trazidas por teólogos como Jean Daniélou, com a teoria do cumprimento, Henri de Lubac, com a ideia de que pelo cristianismo o mistério de Cristo chega às outras religiões; e Hans Urs von Balthasar, com sua ênfase na absolutez do universal concreto, numa vertente. Na outra, ele anota a ênfase de Karl Rahner em Cristo como mistério nas demais tradições religiosas e o cristianismo anônimo, a de Raimon Panikkar, com o Cristo desconhecido do hinduísmo, a de Hans Küng, e suas vias ordinárias e extraordinárias de salvação, e a de Gustave Thils, falando de uma revelação universal à humanidade e suas mediações⁴⁵.

Nesse ambiente de ventos de modernidade do Concílio Vaticano II, o teólogo Andrés Torres Queiruga destaca-lhe a principal formulação, estabelecendo relação com o Concílio de Florença e, sobretudo, com a

⁴³ É importante observar como a cristianização deste continente sucede o período de maior rigidez na interpretação do axioma *extra ecclesiam nulla salus*, ocorre associada à empresa colonizadora que associa o anúncio da fé, pela imposição da cultura autocompreendida como superior, à dominação sóciopolítica aliada à exploração das riquezas, demonstrada pela inscrição *Servicio de Dios e Su Majestad* nos documentos oficiais. Cf. *infra*, cap. 4, nota 11.

⁴⁴ Observem até mesmo esse vínculo histórico com nosso continente. DUPUIS, J. *Op. cit.*, p. 158.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 183-221.

sensibilidade cristã moderna, que mostrou-se perplexa diante da Declaração *Dominus Iesus*, especialmente depois da afirmação aberta e clara do Concílio Vaticano II⁴⁶.

O teólogo galego atualiza a reflexão para a atualidade, observando que entre as declarações do Concílio de Florença e do Concílio Vaticano II há pouco mais de 500 anos, mas ideologicamente parecem milênios, reconhecendo que passados quarenta anos do último, este já se mostra estranhamente tímido e restritivo. Refere-se ele ao debate teológico interno da Igreja Católica, no papado de João Paulo II, a respeito da legitimidade da salvação anunciada por outras igrejas e religiões, intensificando-se e ganhando ares restauracionistas no papado de Bento XVI.

6.2.1.1. Da estática visão inclusivista

O contraditório que parecia ter avançado para a bipolaridade entre inclusivismo e pluralismo – apesar do grande debate em meios teológicos católicos, a notificação e condenação de teólogos, e a censura de parte significativa da produção teológica que assumia tal posicionamento na dogmática, na eclesiologia e, mais recentemente, na cristologia, além de outras publicações que se baseavam nesses pressupostos – transformou-se numa perspectiva exclusivista, com uma prática pastoral que nega a legitimidade às demais igrejas e religiões, limita os avanços no campo do ecumenismo e do diálogo inter-religioso e retoma outras posturas típicas do período da Teologia da Cristandade.

Há quem levante questões quanto à salvação dos não-cristãos, ao analisar a visão teológica do Concílio Vaticano II, dizendo que ela é otimista e “reafirma a salvação de toda a humanidade em Jesus Cristo, mas não tratou explicitamente da outra, de modo que o sentido salvífico

⁴⁶ Declaração *Nostra Aetate*. Sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs, n. 2, cf. *Infra* cap. 3, nota 6.

das religiões permaneceu confuso⁴⁷. No entanto, esse será o maior avanço, já que nesta perspectiva as questões fundamentais – se uma religião é depositária da revelação e se pode ser considerada mediação salvífica – exigem respostas a perguntas, como supõem uma história e uma teologia da história, de Pannenberg, indagam se têm especificidades compatíveis, de Ratzinger, se submetem a resultados a serem verificados, de Rahner, ou se simplesmente não terão o reconhecimento de alguns, de Seckler. A essas condições somam-se três exigências: o resultado da compreensão e avaliação que o cristianismo tem de si numa pluralidade de religiões, especialmente a verdade e a universalidade que deseja assegurar; a busca do sentido, da função e do valor das religiões na história da salvação; e, o estudo e exame de conteúdos e dados das religiões, com sua respectiva hermenêutica⁴⁸.

Ao que parece, essa perspectiva não considera a assimetria das demais religiões diante do cristianismo, como propõem teólogos que reagem bem à diversidade como Dupuis, Duquoc, Geffré, Schillebeeckx, Queiruga, Tracy, Amaladoss, Panikkar, Dinoia e Pieris, entre outros que “expressam sua insatisfação diante da maneira como o tema vem sendo refletido tanto no horizonte do inclusivismo cristocêntrico como no horizonte do pluralismo teocêntrico⁴⁹. Eles entendem que essa visão não considera que “antes mesmo que os seres humanos se colocassem em busca do mistério de Deus, este mesmo mistério já os havia abraçado em sua infinita misericórdia⁵⁰”.

⁴⁷ MIRANDA, M. F. *O cristianismo em face das religiões*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 13.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 14, 15.

⁴⁹ TEIXEIRA, F. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. In: DAMEN, Franz, org. *Pelos muitos caminhos de Deus*. Trad. H. Jarschel, L. E. Tomita, J. M. Nascimento Jr. Goiás: Rede/ASETT, 2003, p. 74. Faustino Luiz Couto Teixeira é um teólogo católico leigo que fez graduação em Ciência das Religiões e Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora, mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, doutorado e pós-doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. É professor da Universidade Federal de Juiz de Fora, professor visitante em diversas universidades, conferencista e autor de vários livros.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 66.

6.2.1.2. À avançada visão pluralista

A postura pluralista começa reivindicando uma assimetria em relação ao modo pelo qual as religiões tomarão parte no debate. Teólogos católicos assumem a afirmação do Concílio Vaticano II – de que a humanidade está salva em Jesus Cristo –, e entendem que a compreensão cristã da realidade divina está submetida às possibilidades de conhecimento dadas pelo tempo em que são elaboradas, concordou Jacques Dupuis, para quem não há risco em admitir que

a Verdade ou a Realidade em si deve ser distinta do conhecimento humano que temos delas. É certo que qualquer compreensão humana da realidade divina é fragmentária e condicionada pelo tempo; o conhecimento de Deus permanece – até mesmo depois de sua revelação em Jesus Cristo – irremediavelmente imperfeito e provisório. Entretanto, isso não o priva totalmente de validade no plano filosófico e muito menos no teológico, onde tem como fundamento a própria palavra de Deus. Além disso, se a nossa compreensão do mistério divino é 'relativa', o mistério de Deus em si mesmo (*an sich*) é 'absoluto': Deus é Verdade; só ele conhece a si mesmo absolutamente⁵¹.

Ao mesmo tempo que Dupuis atribui valor igual às diferentes percepções humanas da realidade divina, enfrenta dificuldades com a instituição eclesial que assume seu discurso teológico não apenas sobre o absoluto, mas como sendo este mesmo absoluto, postura a partir da qual a posição única, fechada e dogmatizada impede a discussão teológica, entrava o pensamento e dificulta os avanços e as novidades oriundos da pesquisa em ciências como a exegese, a hermenêutica, a história e a linguística, com vistas ao aprofundamento da teologia do diálogo inter-religioso.

O surgimento do monoteísmo com a força militar romana e, a partir de Eusébio de Cesareia, com seu desenvolvimento como ideologia⁵², criando as bases de sustentação do sistema político que dominou o mundo ocidental durante séculos e manteve sua influência sobre a tradição religiosa cristã. As eclesialidades cristãs tiveram nele a base

⁵¹ DUPUIS, J. *Op. cit.*, p. 395.

⁵² SINNER, R. von. *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p. 108.

organizacional e a estrutura ideológica na qual desenvolveram seu monoteísmo.

Ao fazer a crítica do monoteísmo na Igreja, Leonardo Boff contestou a ideia de Inácio de Antioquia, de que “há um mesmo caminho: um Deus – um Cristo – um bispo – uma só comunidade fundada. Na mesma idade média em que começou esse modelo piramidal na Igreja ocidental, começou a visão do Papa ser Deus na terra”⁵³. Com o avanço desse desenvolvimento ideológico chegou-se ao impasse da redução ao um, através da racionalidade, para poder constringer a realidade, já denunciado por Panikkar⁵⁴.

Os teólogos aprofundaram a indagação sobre a necessidade da ênfase na unicidade, especialmente quando formulações sobre a exclusividade de Jesus Cristo para a salvação procuram associá-lo a uma igreja cristã, tentando impedir o acesso de outras igrejas e religiões a seu tesouro espiritual. É importante não esquecer que o cristianismo nunca se considerou uma religião de um povo, de uma região ou de apenas parte da humanidade. A universalidade de Jesus Cristo, seguido e adorado em diversas religiões, aponta para o sentido último da existência humana, sua finalidade e sua realização plena. Esse cristocentrismo transpõe tempos e espaços, culturas e religiões – incluída a cristã – e reivindica uma universalidade salvífica⁵⁵.

Essa universalidade salvífica, no entanto, não está sob o controle das Igrejas cristãs, nem mesmo de uma apenas, e nem de uma comunidade universal de fé cristã, nem mesmo das eclesialidades, situação que suporia seu controle espiritual sobre Jesus Cristo. Não são as igrejas e nem as religiões que estabelecem a salvação, mas o contrário. Podem anunciá-la, mas não estão acima dela. A desconstrução do monoteísmo, a partir da compreensão de sua origem, e do ordenamento de anúncio da

⁵³ SINNER, R. von. *Op. cit.*, p. 112.

⁵⁴ Cf. *infra* cap. 3, nota 65 e cap. 5, nota 7.

⁵⁵ Cf. MIRANDA, M. F. *A salvação de Jesus Cristo*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 201.

salvação como vinculado a uma instituição religiosa, solapa as bases teológicas da afirmação da unicidade e o explica como

a mudança de paradigma com que se passou do eclesiocentrismo ao cristocentrismo [e] representa, com efeito, uma importante reviravolta, prenhe de consequências não apenas para uma teologia das religiões (inclusivismo contra exclusivismo), mas para a teologia em geral. Ela implica uma radical descentralização da Igreja, que se encontra agora re-centrada no mistério de Jesus Cristo. É Cristo e não a Igreja que está no centro do mistério cristão; a Igreja é, ao contrário, um mistério derivado, relativo, que encontra nele a sua razão de ser. Essa descentralização da Igreja, e sua conseqüente centralização em Jesus Cristo, é absolutamente necessária, se ela quiser evitar tendências eclesiológicas maximalistas, cujo exemplo é o axioma 'fora da Igreja não há salvação'⁵⁶.

Dupuis se mostra definitivo ao propor uma adequação ao novo paradigma, pelo qual afirma a descentralização da Igreja e sua re-centralização a partir do mistério de Cristo por causa da vocação universalista do cristianismo, à qual corresponde o anúncio da ordem da salvação, e não de uma perspectiva particularizante, que corresponderia apenas ao anúncio da salvação, comum às demais igrejas e religiões, somado ao ônus da exigência do eclesiocentrismo como condição. Por esta razão, agrega von Sinner, a “catolicidade – o diálogo de pessoas de outras fés obriga cristãos a reavaliação e nova formulação do que eles acreditam e como isso repercute na fé dos outros”⁵⁷.

Para criar condições de diálogo inter-religioso significativo e com base em trocas profundas e verdadeiras, o teólogo belga parece ter encontrado razoável proposta de encaminhamento ao transformar o desafio da afirmação, com custos para a docência teológica, ao orientar que

se o cristianismo procura sinceramente um diálogo com as outras tradições religiosas – diálogo que ele pode procurar apenas num plano de igualdade – deve antes de tudo renunciar a toda pretensão de unicidade para a pessoa e a obra de Jesus Cristo como elemento 'constitutivo' universal da salvação⁵⁸.

⁵⁶ DUPUIS, J. *O cristianismo e as religiões; do desencontro ao encontro*. Trad. O. S. Moreira. São Paulo: Loyola, 2004, p. 108.

⁵⁷ SINNER, R. von. *Op. cit.*, p. 199.

⁵⁸ DUPUIS, J. *Op. cit.*, p. 109.

Essa proposta não significará qualquer perda, especialmente quando associada a gestos religiosos fraternos, nos quais as eclesialidades latino-americanas integram sua vivência de fé numa experiência de vida marcada pela generosidade e solidariedade. Ao refletirem sobre sua plena catolicidade, as eclesialidades descobrem que

os cristãos não têm porque omitir para os outros a sua experiência de encontro com o Senhor, a alegria deste 'mistério de amor'. Este desejo de compartilhá-lo com outros deve, porém, ser motivado por este mesmo amor. O testemunho autêntico ocorre não em razão de uma obrigação ou 'mandato'. Um testemunho realizado sob tais bases provoca, antes, a crise e o descrédito da própria Igreja. E o fundamental não é a provocação em favor da mudança de religião, mas da mudança de perspectiva de vida: de uma vida autocentrada para uma vida centrada no mistério de Deus. Daí ser a conversão mais profunda a que direciona todos para o mistério de Deus⁵⁹.

Do mesmo modo, cristãos protestantes também podem ousar novos passos no testemunho de uma fé madura, inclusiva e envolvida com as questões deste tempo, acrescentando a perspectiva ecumênica à experiência da eclesialidade.

6.2.2. *A perspectiva protestante*

A perspectiva protestante tem semelhanças e diferenças em relação às perspectivas católicas. As primeiras refletem um posicionamento clássico de defesa da absolutez do cristianismo. As demais refletem já uma postura pluralista, com significativo embasamento teórico. As posturas de Pannenberg conquistaram público na Europa durante os anos 70, mas também sofreram questionamentos⁶⁰, assim como as de Brakemeier, em ambientes reformados e ecumênicos oficiais latino-americanos, durante a década de 90.

O teólogo luterano mais conhecido a defender a absolutez do cristianismo é Wolfhart Pannenberg, tornando-se até um oponente duro ao afirmar que

⁵⁹ TEIXEIRA, F. *Op. cit.* 2003, p. 78.

⁶⁰ Em indagações como: se o dogmatismo cristão é possível numa perspectiva puramente teórica? JÜNGEL, Eberhard. *Nihil divinitatis, ubi non fides: Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer*

o cristianismo simplesmente não “poderia ser subsumido numa moda por atacado e exclusiva sob as categorias de incredulidade e idolatria”⁶¹. Preferindo aprofundar-se no conceito de teologia da história das religiões⁶² e sem afastar-se da “intuição de que o infinito é não um conhecimento a priori do Absoluto como tal, o teólogo pode retrospectivamente – sob a pressuposição da verdade da religião monoteísta – identificar esta como o conhecimento de Deus”⁶³.

Pannenberg argumenta que “as atividades missionárias das religiões monoteístas têm criado em nosso século uma cultura mundial unificada em que conflitos inter-religiosos não estarão restritos a níveis locais mas logo terão alcançado um caráter global”⁶⁴, reunindo posicionamentos que o fizeram crer que “de uma perspectiva cristã, a história das religiões volta a ser nada mais que a história da manifestação do um e o único verdadeiro Deus. Isto o tornou a autorevelação do triúno Deus”⁶⁵. E acorre ao texto bíblico para argumentar que

Jesus provou por si mesmo ser o evento proléptico do futuro Reino de Deus em seu encontro redentivo com as pessoas do seu tempo e, mais que tudo, através da sua ressurreição da morte (cf. Mc 9.9), que – segundo as tradições tardias do Antigo Testamento e o apocalipsismo judaico – é o sinal característico do Reino escatologicamente inquebrável⁶⁶.

Perspective möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, (86): 231, april 1989.

⁶¹ PANNENBERG, W. Den Glauben an ihm selbst fassen und verstehen: Eine Antwort. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (86): 367, juli 1989.

⁶² PANNENBERG, W. Toward a Theology of the History of Religions. In: PANNENBERG, W. *Basic Questions in Theology: Collected Essays*. Trad. George H. Kehm. Philadelphia: Fortress Press, 1971, p. 65-118.

⁶³ LÖSEL, S. Wolfhart Pannenberg's response to the Challenge of Religious pluralism: the anticipation of Divine Absoluteness. *Journal of Ecumenical Studies*, 34 (4): 499-519, Fall 1997. Esse teólogo argumenta ainda que a “história de uma deidade particular sempre incluiu seus ‘conflitos com deidades que competem e clamam pela verdade’”. PANNENBERG, W. *Systematic Theology*. Trad. G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1991, v. 1, p. 148.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 170-1.

⁶⁶ LÖSEL, S. *Op. cit.*, p. 509.

O teólogo luterano brasileiro Gottfried Brakemeier é outro que tem posicionamentos ancorados nesta base⁶⁷. Ele avança naturalmente em relação ao inclusivismo pelas mesmas razões da maioria, assumindo que

o exclusivismo em evidência nesses vereditos causa mal-estar. É arrogante e injusto. Com que direito são condenados à pena eterna os adeptos de outras religiões, que, aliás, no início do século XXI, constituem dois terços da humanidade? A quem debitar a culpa de sua desgraça? A eles próprios, os 'pagãos', em razão de seus pecados? À ineficiência da missão cristã, inapta a cumprir seu mandato? Ou a Deus mesmo que teria privilegiado uma parte da humanidade em detrimento da outra? Nenhuma dessas respostas convence. Que os outros laboram em erro e que somente nós estamos em posse da verdade é concepção extremamente perigosa. Causou e causa sangrentas guerras, peca por fatal simplismo e, em verdade, carece de respaldo bíblico⁶⁸.

Aproxima-se da postura inclusivista, sem perder a crítica lúcida. “Ele tem longos antecedentes. Não abre mão da unicidade de Jesus Cristo. Ainda assim, ela possui graves inconvenientes. Desrespeita a alteridade das outras religiões”⁶⁹. Lembra o comentário de Hans Küng, de que se trata de uma maneira sutil de encampar o parceiro, negar-lhe a identidade e esmagá-lo mediante o abraço fraternal, sendo capaz de denunciar o exclusivismo que habita o inclusivismo, “propenso a descobrir no outro somente o familiar, o próprio, não o diferente. Torna-se, exatamente assim, obstáculo para o diálogo”⁷⁰.

Ao mesmo tempo, não consegue desprender-se da condição da formação clássica – relacionando o absoluto nas frentes eclesiais e ecumênicas em que atua – e de teólogo confessional e líder eclesial, que não lhe permitem avançar, sob o risco de comprometer o discurso doutrinal.

Diz o modelo pluralista que *todas as religiões são caminhos à salvação*. Elas o são a seu modo, com propriedades inconfundíveis e com um

⁶⁷ Gottfried Brakemeier estudou teologia em São Leopoldo, Göttingen e Tübingen. Foi professor de Novo Testamento, Teologia Sistemática e Ecumenismo na Faculdades EST. Atuou como Presidente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e da Federação Luterana Mundial, e participou do Curatório do Instituto de Pesquisa Ecumênica em Estrasburgo, do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs e da Comissão Internacional de Diálogo Católico-Romano / Evangélico Luterano.

⁶⁸ BRAKEMEIER, G. Fé cristã e pluralidade religiosa – onde está a Verdade? *Estudos Teológicos*, 42(2): 24, 2002.

⁶⁹ BRAKEMEIER, G. *Op. cit.*, p. 25-6.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 26.

discurso peculiar. Não permitem, portanto, ser niveladas. Mas a nenhuma se poderia atribuir qualidade absoluta. Não há religião que seja superior às demais. Aplica-se isto também ao cristianismo. Não possui nenhum monopólio religioso. Deixa de ser a única religião verdadeira e se insere como parceira igualitária no conjunto das demais⁷¹.

A perspectiva de Brakemeier supõe a necessidade das igrejas e da religião para a salvação, só concebendo a experiência da salvação no interior da expressão de fé religiosa. Revela uma perspectiva que exige a instituição eclesial, cativa da necessidade de afirmar a salvação por meio de Cristo, não por causa de Cristo – o *propter Christum*, da *Confessio Augustana*, mencionado por Manfred Zeuch⁷² e questionado por Luís Henrique Dreher⁷³ – mas por causa do abalo no monumental edifício da civilização cristã ocidental, que dá sinais de fadiga natural, à qual não se sabe como remediar.

A variante pluralista não nega a Jesus Cristo a *singularidade*. Nega-lhe, isto sim, a *exclusividade*. Esta poderia ser afirmada somente em termos subjetivos. Se eu confesso Jesus como sendo o único salvador, ele o é para mim. Mas não o é necessariamente para outros. Os credos não têm caráter objetivo, universal. Pois muitos seriam os acessos à salvação. A teologia pluralista coloca todas as religiões em pé de igualdade. Nega

⁷¹ *Ibidem*, p. 27.

⁷² A discussão tomou diversos ambientes luteranos, como a do teólogo pietista Manfred Zeuch, da Igreja Evangélica Luterana do Brasil. Este analisou a expressão *propter Christum* (por causa de Cristo), da Confissão de Augsburgo, documento basilar da confissão luterana, lida no dia 1 de junho de 1530 diante do Imperador Carlos V, do Sacro Império Romano Germânico, enfatizando a centralidade de Jesus Cristo (*solus Christus*) que para ele dão profundidade às ênfases *sola gratia*, *sola fide*, *sola scriptura* para a identidade luterana. Agarra-se a uma teologia da justificação unilateral, ao mesmo tempo em que cita a ênfase de Pannenberg nos “novos esforços que proponham uma interpretação escriturística apropriada e que tentem enfrentar os desafios do mundo moderno. PANNENBERG, W. Überlegungen zum Problem der Bekenntnismeneutik in den evangelischen Kirche. *Kerygma und Dogma*, (43): 292-302, 1995); e critica posicionamentos luteranos pluralistas: “Jesus define Deus, mas não o limita. Ele é uma janela pela qual nós cristãos olhamos Deus – mas a seu lado existem outras janelas. Deus é maior do que todos os reveladores reunidos. Trata-se [...] de confessar Jesus como o Cristo de Deus, sem por isso excluir Moisés, Buda nem Maomé (ZHRNT, H. Entre combat, témoignage, tolérance et indifférence: Être chrétien aujord hui au milieu des religions. *Positions Luthériennes*, 40(3): 219-37, july-sept. 1992), em ZEUCH, M. O que significa hoje o *propter Christum* (CA IV) diante do diálogo inter-religioso, ecumênico e o fenômeno pentecostal? *Estudos Teológicos*, 43(1): 64-91, 2003. Manfred Zeuch, teólogo luterano, professor do Seminário Concórdia.

⁷³ Ele questiona a eficácia da argumentação que aposta na antinomia, aceita na consciência protestante geral, razão pela qual opta por evitar “uma heurística centrada na elucidação de conceitos como ‘identidade’ e ‘diálogo’, que servissem, depois, como prolegômenos à investigação do problema teológico propriamente dito”, [...] evitando “os modelos, já dependentes de sistematização teológica e extremamente sujeitos à ‘ancilose’ tanto do objeto como dos conceitos”. DREHER, L. H. A identidade evangélico-luterana e o diálogo inter-religioso: ideias para a busca de um método. *Estudos Teológicos*, 43(1): 83-91, 2003.

absolutismos e introduz 'relatividade' no discurso religioso. *Os pluralistas substituem o cristocentrismo pelo teocentrismo.*⁷⁴

Com esse temor ele se agarra à exclusividade salvífica de Jesus Cristo, afirma que o reducionismo cristológico provoca irritações, indaga se as religiões são complementares, se é possível harmonizar o altamente conflituoso, acusa o pluralismo de incorrer em relativismo que solapa a normatividade geral, sem deixar nada de realmente válido, e conclui que o pluralismo não favorece o diálogo inter-religioso, mas alimenta o descompromisso⁷⁵.

A base do raciocínio que dá sustentação às posturas exclusivista e inclusivista, conhecida como absolutez do cristianismo e defendida por estes dois teólogos, não é geral na tradição protestante e nunca foi aceita sem reservas. A principal resistência vem de pensadores que trabalham numa perspectiva de fronteira (*on the boundary*) com outras ciências, como Tillich.

O grande pensador alemão que debateu o caráter absoluto do cristianismo foi o Historiador da Religião Ernst Troeltsch. A partir da visão histórica das religiões, esse *Scholar* concluiu que o cristianismo não pode ser considerado como realização absoluta, incondicionada, exaustiva e imutável do conceito universal de religião. Ao olhar para os registros da fé cristã afirma que trata-se de um fenômeno histórico, portanto, concreto e individuado. Mediante o método histórico comparativo e de

⁷⁴ BRAKEMEIER, G. *Op. cit.*, p. 27. Luís Henrique Dreher é doutor pela Lutheran School of Theology at Chicago. Estudou filosofia e teologia nas Faculdades EST, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Philipps-Universität Marburg, Humboldt-Universität zu Berlin e University of Chicago. Realizou estágio pós-doutoral em Filosofia da Religião na Universität Hamburg. É professor da Universidade Federal de Juiz de Fora e autor de artigos em periódicos e dicionários especializados, trabalhos em anais de eventos, capítulos de livros e livros.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 28. Poucos anos após essa publicação o grau de esvaziamento do discurso cristão diante do mundo ocidental, especialmente num continente tipicamente cristão como a Europa, alimenta a suspeita de que o cristianismo não resistirá por mais um século na Europa (COMBLIN, J. *Cristología en la teología pluralista de liberación*. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M., org. *Por los muchos caminos de Dios III*. Quito: ASETT, Abya Ayala, 2006, p. 93.

relacionalidade, pode-se chegar a afirmar a normatividade do cristianismo sem, porém, concluir por seu caráter absoluto⁷⁶.

A Trindade tornou-se para alguns teólogos a base para a reflexão dialógica com as outras religiões. A teologia da Trindade ajuda mais a teologia do diálogo inter-religioso do que a cristologia⁷⁷. A principal distinção evangélica na compreensão de teologia das religiões passa pelo fato de que “não raro, a questão confessional nem aparece ou só aparece marginalmente em posicionamentos protestantes sobre a maneira de lidar com as ‘religiões universais’”⁷⁸.

A percepção mais recente e com maior consistência teológica e acadêmica vem do teólogo reformado suíço Reinhold Bernhardt, da Universidade de Basileia. Ele começa indagando se a eclesiologia é a melhor base epistemológico-teológica para adentrar o tema do diálogo inter-religioso, especialmente de uma perspectiva evangélica.

Onde se consegue perceber um perfil evangélico, ele se caracteriza, de acordo com sua análise, por uma subdeterminação da eclesiologia, que seria subordinada à doutrina de Deus, à cristologia e à soteriologia e, desta maneira, relativizada em sua importância. Isso estaria associado – como ele dignostica com base na dogmática de Hans-Martin Barth – a uma ‘falta de clareza conceitual na definição da própria ‘posição’ epistemológico-teológica’. Sem o marco referencial da igreja a teologia das religiões, bem como a teologia de modo geral, perderia seu aterramento. Em contraposição a isso, Lüning exige ‘uma diferenciação criteriológica de soteriologia e eclesiologia e uma definição teológico-eclesiológica mais exata da relação entre confessionalidade evangélica efetiva e eclesialidade crítica’, sendo que ela deve ter em vista, não por último, uma resposta à pergunta a respeito do significado salvífico da igreja⁷⁹.

⁷⁶ TROELTSCH, E. *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni (1902/1912)*. Brescia: Queriniana, 2006, *apud* TEIXEIRA, F. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 34. Ernst Troeltsch (17.02.1865-01.02.1923) foi um teólogo e escritor alemão que, ao lado de Max Weber, elaborou alguns conceitos relacionados à religião.

⁷⁷ SINNER, R. von. *Reden vom Dreieinigen Gott in Brasilien und Indien*. Tübingen: Mohr, 2003, p. 101.

⁷⁸ LÜNING, P. Analyse und kritische Würdigung evangelischer Positionen. *Catholica*, n. 3, p. 175-92, 2003.

⁷⁹ BERNHARDT, R. Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões. *Estudos Teológicos*, 44 (2): 58-72, 2004), que cita LÜNING, P. *Op. cit.*, p. 188, 191, tradução de Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund. In: KÖRTNER, Ulrich; DANZ, Christian, ed. *Theologie der Religionen: Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2005. Para compreender os efeitos das visões filosóficas de Aristóteles na compreensão católica de Igreja e de Platão no entendimento protestante de igreja, *cf. infra* cap. 2.1. *O elemento excludente na filosofia de*

Para Bernhardt, se esse tema está ligado à soteriologia está, automaticamente, mais próximo da cristologia, já que em perspectiva evangélica a evolução do pensamento ao longo dos séculos tendeu a ancorar seus fundamentos na cristologia. Isso implicou

justamente na relativização da eclesiologia mediante a referência ao fundamento da fé cristã que a sustenta reside um importante impulso para uma teologia das religiões numa perspectiva protestante. A abertura de um amplo horizonte que se ganha com isso nada tira da importância da igreja enquanto referencial histórico das vivências existenciais de caráter individual e comunitário que se responsabilizam diante desse fundamento da fé. Sem o ônus da pergunta acerca do significado salvífico da igreja, a teologia protestante pode tentar obter seu posicionamento sobre o tema das religiões a partir do asseguramento do centro da fé cristã e, ao fazer isso, evitar estreitamentos confessionais. [...] Esse fundamento consiste na autocomunicação graciosa de Deus representada em Cristo de maneira abrangente e normativa. Ela é o conteúdo do evangelho que é e permanece o ponto de referência central para a teologia e a igreja evangélicas⁸⁰.

Na aplicação dos conceitos cristológicos à reflexão sobre o diálogo inter-religioso surge uma diferença da teologia protestante que estabelece um novo paradigma no enfrentamento do dilema de ser Cristo o Absoluto para a fé cristã, ao mesmo tempo que outras religiões lhe atribuem o mesmo papel. Enquanto a dogmática católica enfatiza sua unicidade e reivindica uma vinculação privilegiada, ao considerar que as demais igrejas não o são em sentido pleno, a perspectiva evangélica, ao basear sua teologia na salvação que vem gratuitamente de Cristo, de fora (*extra nos*), liberta o fiel da necessidade de buscar a redenção por qualquer esforço próprio e da obediência à lei. Assim, o Cristo que concede sua graça é plenamente soberano para salvar a quem queira, sem que uma igreja possa reivindicar vinculação exclusiva.

A distinção entre lei e evangelho pode ser aplicada por Lutero (e, a partir dele, em todo o protestantismo) como princípio de crítica à religião que é aplicável de igual maneira tanto em termos intra-religiosos. [...] a lei o evangelho foram concebidos menos como duas maneiras de autocomunicação de Deus – como exigência de obediência às prescrições divinas e como concessão da graça absolvidora –, e sim como dois ‘caminhos’ entre Deus e o ser humano que transcorrem em

Aristóteles. Reinhold Bernhardt, teólogo suíço, catedrático de Teologia Dogmática na Universidade de Basiléia desde 2001.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 59-60.

sentido oposto: o caminho da redenção a partir de fora (teo-sotérica) pela ação salvífica de Deus em Cristo e a busca de auto-redenção (auto-sotérica) pela injustiça através de obras humanas (buscada mediante a obediência à lei). Em consequência disso, a proclamação da graça presenteada de Deus consoante o evangelho se contrapõe a toda forma de religião legalista que vincule a salvação à pré-condição de boas obras⁸¹.

Sem a perspectiva institucional e legal, esse fiel é salvo a partir de sua fé, aceito por causa da justificação efetuada através de Cristo, que engendra uma relação salvífica que relativiza toda a religião. A presença do Cristo não serve para legitimar uma instituição, mas ao conceder a graça é Ele quem constitui a relação salvífica conosco, pela qual transcende toda religião, resgatando

o elemento distintivo decisivo do verdadeiro ser-cristão [que] não era a pertença nominal ao cristianismo (ou a confissão verbal de Cristo), e sim o princípio material 'evangélico' do ser cristão adjudicado e apropriado existencialmente na fé: a justificação efetuada por Deus de uma vez por todas em Cristo e concedida *solá gratia*. [...] O evangelho é, neste sentido, o fundamento da fé estabelecido por Deus que constitui a relação salvífica com Deus e transcende e relativiza toda religião. Mesmo quem crê no verdadeiro Deus *uno* e o adora, mas não conhece sua vontade graciosa incondicional, não se encontra sobre esse fundamento⁸².

Ao compreender as ênfases das duas maiores tradições cristãs latino-americanas, dispondo-se a reunir seus mais enriquecedores conteúdos, nos animamos à proposição de embasamentos para a elaboração de uma teologia cristã que ouse avançar da ecumenicidade para o diálogo inter-religioso.

6.3. Da Teologia Ecumênica à Teologia do Diálogo Inter-religioso

As motivações para a reflexão de passagem de uma teologia ecumênica a uma teologia do diálogo inter-religioso são de natureza pastoral e em perspectiva comunitária, por isso começo com Michael Amaladoss, um teólogo jesuíta asiático com profunda e decantada reflexão sistemático-

⁸¹ *Ibidem*, p. 60-1.

⁸² *Ibidem*, p. 60-1, que cita Lutero na WA 10/II, 283, 12ss.

pastoral sobre o tema. “Posso eu, um cristão, aceitar que Deus fale a meus irmãos de outras religiões através de suas Escrituras? Posso eu descobrir Deus falando a mim em e através das Escrituras de outras religiões?”⁸³ Posso ainda admitir que “cada religião, ao mesmo tempo que acredita em sua especificidade e singularidade, pode aceitar – e aceita de fato – a legitimidade de outras religiões como facilitadoras do encontro divino-humano”?⁸⁴.

Essas interpelações que começam a marcar a caminhada de fé de fiéis latino-americanos já foram respondidas para a maior parte da população da Ásia. Talvez por isso, possam esses povos de Deus nos ajudar a elaborar a passagem da teologia confessional clássica ao ecumenismo e, em seguida, ao diálogo inter-religioso, um terreno semeado de inseguranças teológicas para a maior parte dos fiéis. Talvez a experiência de cristãos católicos, anglicanos, luteranos, presbiterianos e de outras igrejas daquele continente possa nos ajudar. Conquanto a salvação seja nossa preocupação pessoal e comunitária, “a teologia das religiões não fica debruçada sobre a questão da salvação. Sua tarefa própria e nova é de se interrogar sobre a significação do pluralismo religioso no plano de Deus”⁸⁵.

As pessoas vão aos poucos saindo de uma fé intra-muros para uma vivência ecumênica e, em seguida, para uma experiência de diálogo inter-religioso. Neste estágio, começam a descobrir que “a harmonia completa emerge quando temos um contraponto de muitas melodias, entrecruzando-se, desafiando e respondendo umas às outras, fundindo-se mutuamente. É um jogo mútuo de muitas melodias, cada uma tendo

⁸³ AMALADOSS, M. Other Scriptures and the Christian. In: AMALADOSS, M. *Making all things new* [s.n.t.], p. 165.

⁸⁴ AMALADOSS, M. *Promover harmonia*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 180. Ver RIBEIRO, A. C. O contraponto das muitas melodias. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 69 (273): 226-30, jan. 2009.

⁸⁵ La théologie des religions n'est pas crispé sur la question du salut. Sa tâche propre et nouvelle, c'est de s'interroger sur la signification du pluralisme religieux dans le plan de Dieu. GEFFRÉ, C. La place des religions dans de plan du salut. *Spiritus* (138): 82, 1995.

uma identidade separada própria⁸⁶. Na análise dessa situação os teólogos devem admitir que

o dado do pluralismo provoca uma crise nas estruturas de plausibilidade que buscam assegurar o *nomos* das identidades singulares e das comunidades de sentido. Sua incidência sobre os sistemas de crença suscita insegurança intelectual e afetiva, na medida em que rompe os diques de proteção territorial e convoca ao alargamento das fronteiras. O receio da relativização e dessubstancialização dos conteúdos religiosos aciona o desejo de mais segurança, de estabilidade e fundamentação, provocando, assim, reações defensivas e/ou ofensivas contra o universo da alteridade⁸⁷.

Nessas circunstâncias os limites confessionais das igrejas e religiões confrontam-se com os limites humanos dos fiéis, obrigando-se a teologia e as ciências da religião a perceberem o impacto social das disputas confessionais, especialmente num mundo globalizado, no qual as pessoas têm seu local de trabalho transferido de um país a outro, os envolvimento afetivos fazem surgir novos relacionamentos, em que a

condição de incerteza provocada pelo pluralismo, bem como do temor de relativização a ele relacionado, tende-se em alguns casos a concentrar-se nas diferenças confessionais, como forma de garantia de manutenção da identidade ameaçada. Uma tal preocupação aparece de forma viva na declaração *Dominus Iesus*, da Congregação para a Doutrina da Fé. Na lógica da defesa da identidade encaixa-se perfeitamente a distinção estabelecida pela declaração entre fé teológica e crenças (DI 7) e a negação do pluralismo religioso de princípio (DI 4)⁸⁸.

O temor da instituição religiosa diante da relativização das certezas que apregoa, a leva em determinados momentos, sob pressão e riscos, a assumir formulações doutrinárias que supõem a negação das demais, sob a necessidade de afirmação e segurança. Quando o patrimônio humano é considerado alto, com os riscos já constatados na perda regular de membros, o crescimento de outras igrejas e religiões, e sobretudo, quando não existe nenhuma outra forma de mecanismo que assegure, a

⁸⁶ AMALADOSS, M. *Op. cit.*, 2006, p. 211.

⁸⁷ TEIXEIRA, F. *Op. cit.*, p. 66.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 66-7. Cf. DECLARAÇÃO *Dominus Iesus*. São Paulo: Paulinas, 2000, para a qual a fé teológica consiste na “aceitação da verdade revelada por Deus Uno e Trino”, enquanto a crença nas outras religiões traduz “a experiência religiosa ainda à procura da verdade absoluta e ainda carecida do assentimento a Deus que se revela”.

não ser no plano do simbólico, não resta alternativa se não o recurso que exhibe a força para enfrentar os riscos e ocultar a fragilidade.

A outra reação, possível na prática pastoral, em perspectiva ecumênica e religiosa dialogal, é seguir,

em sentido inverso, o caminho dialogal proposto pela teologia do pluralismo religioso [que] implica não apenas o reconhecimento da diferença genuína que marca as diversas tradições religiosas, mas também sua riqueza, enquanto autenticamente preciosas. Há que honrar esta alteridade em sua especificidade peculiar. E honrar a alteridade é ser capaz de reconhecer o valor e a plausibilidade de um pluralismo religioso de direito e de princípio⁸⁹.

Na teologia filosófica acadêmica esse tema foi tratado como relativização da verdade, ou a cedência de lugar de uma verdade estática a outra de traço dinâmico e histórico. Essa postura propõe uma *des-absolutização* e *des-objetivação* da verdade, afirmando que ela está sempre dependente dos preconceitos do sujeito cognoscente e por isso suscetível a mudanças. Essa postura rejeita qualquer pretensão de *possuir* a verdade, sendo ainda mais definitiva e com maior razão ao rejeitar a pretensão da verdade dita *absoluta*, da qual o teólogo L. Swidler comentou:

1. Agora toda verdade subsiste apenas em relação ao contexto histórico em que foi produzida, isto é, historicamente condicionada e, por isso, envolvida numa mudança constante. 2. Além desse condicionamento histórico, há a orientação das ações, isto é, a intenção que está por trás de uma ação prática. 3. A verdade está em relação com um ponto de vista, isto é, o *milieu* cultural no qual vivem aquele que fala e aquele que ouve numa comunicação de verdade, a classe à qual pertencem e o próprio sexo exercem uma influência sobre a verdade comunicada. 4. A verdade está ligada à linguagem e, por isso, limitada às suas fronteiras; em outras palavras, ela expressa sempre uma visão parcial, seletiva, prospectiva da realidade. 5. A verdade está sujeita à interpretação, isto é, cada experiência remete a um horizonte de compreensão, à pré-compreensão da pessoa que faz experiência dela. O sujeito cognoscente está envolvido no conhecimento, porque conhece a seu modo (como reconheceu Tomás de Aquino). Não pode haver nada que se pareça a um conhecimento puramente objetivo, absoluto, destacado do sujeito cognoscente. 6. A verdade é dialógica, isto é, o conhecimento se obtém não na modalidade de uma aceitação unilateral de dados, e sim num diálogo recíproco com a realidade que segue o modelo de pergunta e resposta⁹⁰.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 67.

⁹⁰ SWIDLER, L. *After the Absolute; the Dialogical Future of Religious Reflection*. Minneapolis: Fortress Press, 1990, p. 7-14 *apud* DUPUIS, J. *Op. cit.*, p. 394-5. Leonard J. Swidler é professor de

Essa postura insere elementos efetivamente relativizadores para a relação com os ditos absolutos, como o condicionamento histórico da verdade, as intenções por trás das ações, as condicionantes comunitárias da verdade, sua associação com a linguagem, sua submissão à hermenêutica – pela falta de parâmetros objetivos de avaliação, e conseqüentemente de resultados –, na percepção dos vários lados e em diálogo. Com argumentos de base científica, a discussão teológica segue adiante sem ser obstaculizada por um documento eclesial ou a pretensão de dar o sentido da história, por uma instituição.

A aproximação do teólogo reformado Reinhold Bernhardt, numa perspectiva semelhante à de L. Swidler, se dá a partir do questionamento do conceito de verdade relacional em contraposição à noção de verdade absoluta. Para ele

se colocarmos juntas essas seis tendências – e certamente é impossível traçar uma distinção clara entre elas – podemos dizer que ‘verdade’ não significa mais afirmações absolutas, isto é, separadas, isoladas, incondicionadas, sobre a realidade. A verdade é relacional e está em relação com uma rede que, por sua vez, está condicionada por muitos fatores. Mas sobretudo está em relação com quem a recebe e a expressa; ela está e permanece ligada ao ponto de vista, à perspectiva e à linguagem dessa pessoa. O caráter absoluto, no sentido de algo que transcende o tempo e a cultura, que seja independente das visões do mundo ou separado da história, já está fora de questão⁹¹.

Bernhardt observa que a principal característica da verdade, como abordada, advem do universo da hermenêutica, a partir da categoria da relacionalidade. É verdade porque está em relação com uma rede de estruturas da realidade que lhe reconhecem a legitimidade, com diversos fatores a que a rede está integrada e com as pessoas a quem é dirigida, passando pelos crivos da perspectiva e da linguagem. O caráter absoluto pleno não consegue escapar a esse critério de relacionalidade. Não se pode exigir que alguém deposite sua confiança em qualquer manifestação de um absoluto que não está relacionado a condições como tempo,

Pensamento Católico e Diálogo Inter-religioso na Temple University. Ele foi co-fundador e editor do *Journal of Ecumenical Studies* e president do Instituto Diálogo – Inter-religioso, Intercultural, International.

espaço e cultura, sem qualquer relação com situações objetivas. Qualquer forma de acesso ao sagrado, em perspectiva religiosa dialogal pode se realizar através do entendimento de que “o que uma teologia das religiões fundada na doutrina da trindade consegue tornar acessível consiste na possibilidade de conceber o fundamento divino do ser como um fundamento relacional e, com isso, direcionado para a relacionalidade”⁹².

Esses elementos não fecham perspectivas de análise, mas alargam os critérios de juízo e apontam para as situações como a do contato entre religiões e civilizações, nas quais disciplinas baseadas na hermenêutica terão papel fundamental.

É sugestivo verificar, dentre os teólogos mencionados, a retomada do pensamento de Paul Tillich na reflexão teológica sobre as religiões. Este teólogo, que já manifestara o desejo de reescrever sua teologia sistemática tendo em conta a nova importância do diálogo com as grandes religiões do mundo, em sua última conferência (12/10/1965), expressou sua convicção de que o futuro da teologia aponta para uma ‘interpenetração’ mais intensiva da teologia sistemática e da história das religiões⁹³.

A percepção do biblista e hermenêuta francês Claude Geffré, a partir de Paul Tillich que, ao refletir sobre o diálogo inter-religioso, encontrou elementos de tão grande significado que se dispôs a reescrever sua obra clássica a partir da nova chave de leitura. Também por esta razão, quase três décadas após sua morte descobriu em seu pensamento um forte argumento que não exige “prescindir do paradoxo cristológico em proveito de um teocentrismo mais ecumênico: é justamente em razão da confissão de Jesus como o Cristo que se abre a perspectiva de um cristianismo dialogal e não totalitário”⁹⁴. Por esta razão, a teologia hermenêutica de Geffré ao recuperar a confissão de Jesus como Cristo, a um só tempo desconstrói o principal argumento de sustentação de uma perspectiva exclusivista/inclusivista, de um lado, e dispensa a visão modernista de

⁹¹ BERNHARDT, R. *Christianity without Absolutes*. London: SCM Press, 1994, p. 119 *apud* DUPUIS, J. *Op. cit.*, p. 395.

⁹² BERNHARDT, R. Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões. *Estudos Teológicos*, 44 (2): 71, 2004.

⁹³ Cf. GEFFRÉ, C. Paul Tillich et l’avenir de l’oecuménisme interreligieux. *Rev. Sc. Ph. Th.* (77): 3, 1993; GIBELLINI, R. *La teologia de XX secolo*. Brescia: Queriniana, 1992, p. 557-8.

Hick, já que a teologia tradicionalista não pode aprisionar o legado de Cristo e a pluralista não precisa esvaziá-la⁹⁵.

John Hick defende uma revolução copernicana da cristologia, que consiste especificamente numa mudança de paradigma, uma passagem de perspectiva cristocêntrica tradicional para uma nova perspectiva teocêntrica⁹⁶. Significa dizer que se Cristo não é uma propriedade do cristianismo, este pode abrir mão da pretensão à universalidade⁹⁷, possibilitando ao cristianismo o papel universal do anúncio da ordem da salvação, sem a tarefa particularizante de administrá-la exclusivamente, como ensinou Clodovis Boff⁹⁸.

Outro nome do protestantismo a manifestar a mudança da perspectiva cristológica para a teocêntrica é o de J. S. Samartha que, até os trabalhos anteriores propugnava uma forma natural dentro do modelo cristológico normativo⁹⁹. No entanto, suas obras mais recentes defendem uma cristologia revisionista que entra claramente na perspectiva teocêntrica radical¹⁰⁰.

Bernhardt volta à mesma perspectiva, já mencionada por Faustino Teixeira como testemunho, por ele chamada de confissão e doxologia:

⁹⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁹⁵ “Só o pensar dialético ‘pensa’ que a única alternativa à unidade seja a pluralidade: ou monoteísmo ou pluralismo – ambos incompatíveis com a encarnação, que não é nem uma coisa nem outra”. PANIKKAR, R. La interpelación del pluralismo religioso; teología católica del III milênio. VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M., org. *Por los muchos caminos de Dios IV*. Quito: ASETT, Abya Ayala, 2006, p. 161.

⁹⁶ HICK, J. *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*. London: Macmillan, 1973; id. *The Centre of Christianity*. London: SCM Press, 1977; id. *The Second Christianity*. London: SCM Press, 1983; id. *God has Many Names; Britain's New Religions Pluralism*. London: Macmillan, 1985.

⁹⁷ DUQUOC, Christian. O cristianismo e a pretensão à universalidade. *Concilium*, 5 (155): 62-73, set. 1979.

⁹⁸ Cf. *infra*, nota 27.

⁹⁹ SAMARTHA, J. S. *Courage for Dialogue: Ecumenical Issues in Interreligious Relationships*. New York: Orbis Books, 1982;

¹⁰⁰ SAMARTHA, J. S. *One Christ – Many Religions. Towards a revised Christology*. New York: Orbis Books, 1991. Samartha admite a evolução em seu pensamento, operada ao longo dos diversos trabalhos ecumênicos ao longo de sua carreira, em *Between Two Ecumenical Ministry in a Pluralistic Age*. Geneve: WCC Publications, 1996.

(Os textos) não são decretos de verdades eternas de Deus sem uma situação, reveladas por Cristo a respeito de si mesmo, e sim confissões a respeito dele por parte dos seus discípulos e seguidores. Esses textos não devem ser entendidos como asserções metafísicas sobre fatos divinos, mas como expressão existencial de uma adesão e uma obrigação incondicionadas, como expressão de confiança e esperança em situações que são desesperadoras¹⁰¹.

Bernhardt enfatiza e Dupuis absorve sua argumentação de que ainda que aquelas expressões mais dramáticas sejam tomadas em consideração, deve-se lembrar que têm o caráter de confissão e adoração, como

aquelas que aqui são destacadas como pretensões totalitárias de absoluto são 'declarações dadas no banco das testemunhas', testemunhos pessoais ou comunitários. Tais declarações expressam antes de tudo a profundidade e a seriedade da relação da pessoa com Deus diante de ameaças externas. Contra os poderes dos quais provém o perigo é apresentado o poder de Deus. Poder-se-ia dizer que tal poder é 'evocado'. Por isso, as supostas pretensões de caráter absoluto da Bíblia são simplesmente orações públicas de confissão dirigidas aos opressores como as oprimidos e, enfim, ao próprio Deus.

Em termos teológicos, elas têm o caráter de confissão e doxologia. Portanto, qualquer um que as tire do seu fundamento histórico, as generalize e as use para condenar as religiões não cristãs está falsificando o caráter original das mesmas¹⁰².

As expressões que nasceram da confissão e da adoração expressam a liberdade dos fiéis diante de Deus, como quer que o chamem. Manifestam também seu desespero em momentos de angústia, seu clamor e gratidão pelo socorro, comum a todas as tradições religiosas. Não servem como definidoras de uma ação divina, nem se prestam à hostilização dos diferentes, mas têm um elemento relacional, à medida que todos podem ali se ver.

Conclusão

As mesmas pessoas que se perguntam se Deus fala a seus irmãos e irmãs de outras religiões, se lhes fala através das escrituras 'deles/as', se irmãos e irmãs podem aceitar a legitimidade do outro, são as que descobrem o caminho para uma fé madura, aberta e relacional.

¹⁰¹ BERNHARDT, R. *Christianity without Absolutes*. London: SCM Press, 1994, p. 119 *apud* DUPUIS, J. *Op. cit.*, p. 398-9.

A passagem da perspectiva confessional para o diálogo inter-religioso das eclesialidades latino-americanas cobra preços altos. As aparentes redomas de proteção da fé foram se mostrando ineficientes, o distanciamento do cotidiano foi se tornando custoso e os fiéis descobriram-se atados a tradições religiosas existencialmente onerosas. Os discursos teológicos que deram sustentação a essa prática foram se afunilando nas tradições, atendendo a interesses locais diversos. Assim como o edifício das tradições religiosas têm diversas camadas, todas perpassadas por conflitos.

Ao fundo estão os fiéis, seres humanos de fé, que querem vivê-la fraternal e sororalmente e ser livres e iguais. Nas mudanças de épocas de paradigmas, foram aprendendo a relacionar-se com seu tempo e a manter sua fé. Essa tarefa tem se complicado nos últimos tempos. O discurso da religião não responde às demandas da atualidade, surgem vácuos e perguntas atuais, para as quais as respostas são as já conhecidas. A prática tradicional distancia-se do presente e não dá elementos para os fiéis se prepararem para o futuro.

Se as limitações se mostram em termos de palavras, as pessoas reagem aprendendo a ser dialogais. Ao transcender o logos, vão descobrindo o pluralismo como experiência da contingência humana. Da vida pautada na confessionalidade passaram a viver sua fé no diálogo com a prática cotidiana.

O cristianismo tem sido chamado a redefinir seu papel. Da única religião que anuncia a salvação à que interpreta a ordem da salvação para o mundo. De uma perspectiva particular, tem sido chamada à perspectiva universalizante, sem abrir mão de Cristo como seu absoluto, mas admitindo que não pode dominar o mistério e nem guardá-lo exclusivamente para si.

¹⁰² *Ibidem*, p. 399.

Por último, há o debate sobre a postura exclusivista/ inclusivista, com os olhos no particular, e a pluralista, que mesmo no dilema que Panikkar denunciou como falso, é a que aposta no novo, no aberto, no relacional e na busca de respostas às angústias reais das pessoas de seu tempo.