

7. Conclusão

Deus não está limitado a uma Pessoa, pois é possível para a Unidade, se estiver em desacordo consigo, chegar a uma condição de pluralidade [...]. Por isso a Unidade, tendo desde toda a eternidade chegado pelo movimento à Dualidade, encontrou seu descanso na Trindade.
Gregório de Nazianzo¹

Mas o adversário não conseguiu provar que Primeiridade, Segundidade e Terceiridade sejam ideias independentes pela razão óbvia de que a ideia de trio envolve pares e par a ideia de unidades. Consequentemente, a Terceiridade é a categoria – a única. Esta é a ideia de Hegel; e inquestionavelmente há verdade nela [...] Terceiridade é a característica de um objeto que encarna em si – *o-Ser-Entre* ou Mediação em sua forma mais simples e rudimentar.
Charles Sanders Peirce²

A base hermenêutica que surge como novo paradigma para as eclesialidades latino-americanas em sua autocompreensão frente ao diálogo inter-religioso é a relacionalidade. Jesus Cristo é relacional, ao ser absoluto para diversas tradições religiosas, ao conceder sua graça soberanamente e ao libertar da angústia, da submissão à lei e de qualquer esforço para alcançar a salvação. A Identidade religiosa é relacional, ao reconhecer a diferença como riqueza, ao honrar a alteridade e ao admitir a plausibilidade do plural. E a Verdade é relacional, por ser tecida junto à rede de experiências, perspectivas e linguagens, por reconhecer a transcendência na imanência, e por afirmar a ligação do Fundamento Último do Ser com todos, até os confins da terra (At 1.8).

As noções de ternariedade e trindade que perpassaram as reflexões desta tese são bases fundamentais para refletir sobre o diálogo inter-religioso. Diferentemente da ideia de consenso que ganhou espaço na democracia ocidental, Gregório de Nazianzo fala da pluralidade, e da trindade, como resultantes do desacordo. Essa é uma tradução suave da

¹ GREGORY NAZIANZEN. *Third Theological Oration: On the Son II*. In: Nicene and Post-Nicene Fathers, v. 7, p. 301 <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf207.toc.html> Gregório de Nazianzo ou Gregório Nazianzeno é um teólogo e escritor cristão, padre da Igreja que, juntamente com Basílio Magno e Gregório de Nissa, faz parte dos assim denominados Padres Capadóciolos. Nasceu em 329 ou 330, perto de Nazianzo, na Capadócia, Ásia Menor, e faleceu em 390. No Natal de 361 foi ordenado sacerdote e em 372 foi consagrado Bispo de Sásima pelo seu amigo Basílio, metropolitano da Capadócia. Mais tarde foi posto à frente da Igreja da sua cidade.

palavra grega *stasis*, que na tradição ortodoxa oriental também podia significar ‘tumulto’, ‘dissensão’, ‘insurreição’ (Mc 15.7), ‘motim’ (At 19.4) ou mesmo ‘rebelião’ e ‘estar em desacordo com’³, para descrever o que resiste à conceitualização nítida.

Essa mesma perspectiva tem versão menos beligerante na ideia de terceiridade como categoria hegeliana, surpreendentemente aceita e vista por Peirce como a única categoria, o-Ser-entre ou a Mediação. O reflexo da lógica ternária e trinitária, além de ter se desenvolvido na mística oriental, atravessa a reflexão filosófica e matemática, transformando-se do que resiste, dissente e se rebela no que está ou é entre, sendo por isso capaz de mediar, estabelecer o encontro e propiciar a descoberta das semelhanças, em meio às diferenças.

Isso nos chama a assumir a ternariedade em nossa prática pastoral, cuja relacionalidade aparece no Concílio de Constantinopla (381 d.C.) com a elaboração da etapa final do Credo Niceno-Constantinopolitano, entrando para o registro teológico histórico, contudo sem assegurar o devido espaço na teologia cristã. O Espírito Santo foi invisibilizado na teologia por séculos porque a base lógica do pensamento era binária. Têm razão Geffré e Panikkar, a polarização fé-ciência é falsa, assim como a noção de pluralismo só tem sentido em contraposição ao monoteísmo. A ternariedade revelada recentemente pela filosofia e a matemática, através de Peirce, em fins do século XIX, e pela mecânica quântica, na física de Planck, em inícios do século XX, ganha a condição de categoria fundamental no discurso transdisciplinar deste século XXI, dando aos/às teólogos/as o apoio científico e filosófico a que não tiveram acesso por séculos – especialmente no último, cuja ausência é a principal responsável pela dificuldade de diálogo e a consequente defasagem de linguagem da teologia – com alto custo para as eclesialidades.

² PEIRCE, C. S. *Escritos coligidos*. Trad. A. M. D’Oliveira e S. Pomeranglum. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 28, 31.

³ Cf. WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso*. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008, p. 69.

Passado um século dessas descobertas, a teologia continuou laborando a partir do paradigma aristotélico, binário, misógino, com a potência colocada no resultado, produzindo monólogos cada vez mais eruditos, autodefensivos e solitários, mesmo tendo consciência que “a síntese escolástica foi seguida, a partir do séc. XVIII, de uma crise de três séculos entre fé e ciência, devido ao fato de Aristóteles ter sido integrado na doutrina da Igreja quando estava ultrapassado no plano científico, criando oposição religiosa a muitos aspectos da ciência moderna”⁴.

Essa constatação interpela teólogos/as sobre sua responsabilidade diante da comunidade, por tocar na ética da vida e implicar a salvação, por um lado, ao mesmo tempo que lhes dá autoridade para lidar com esse tema na pós-modernidade, para partirem de uma ética do coletivo, com base no mandato do evangelho e com o olhar afunilado para as comunidades dos povos de Deus, com clareza e sem medo, considerando que

quando o individual é respeitado, o é a comunidade religiosa, de acordo com o ensino inicial ou revelação, que guia a conduta moral. A identificação do individual com a comunidade religiosa, como sempre, nem mitiga a responsabilidade para o indivíduo agir eticamente, nem diminui a responsabilidade da comunidade pelo bem-estar do indivíduo. Ética e salvação são intimamente conectados. Um vive a ética da vida primeiro e frente à maioria porque é direito e próprio, mas também porque isto é ligado intrinsecamente com o processo da salvação. Como Gordon Kaufman escreve, ‘toda tradição religiosa promete salvação de uma forma ou de outra, i.e., promete o cumprimento de verdade humana ou como resgate último da cova para dentro daquilo que em nós humanos está caído. Todas as tradições religiosas implicitamente invocam um humano ou um critério humanitário para justificar sua existência e seu clamor’⁵.

Essa atitude firme e clara supõe responsabilidade diante do cristianismo e das outras religiões, que surge do senso de pertença, do compromisso com o povo latino-americano e da responsabilidade de contribuir, assessorar e acompanhar, dispondo-nos a fazer o que Amaladoss chamou de promover harmonia.

⁴ ARAGÃO, G.; BINGEMER, M. C. L. Teologia, transdisciplinaridade e física: uma nova lógica para o diálogo inter-religioso. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 66 (264): 881, 2006.

⁵ GILLIS, C. *Pluralism: a new paradigm for theology*. Louvain: Peters Press/W. B. Eerdmans, 1998, p. 159, citando KAUFMAN, G. *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God*. Philadelphia: Westminster, 1981, p. 187.

A primeira função do teólogo, eu submeteria, não é o magisterium, mas uma da latente consciência expressa do povo do qual eles são parte e por este mesmo fato acordando suas consciências. Eles têm que ser anunciadores da fé do povo. (...) Isto implica um íntimo contato com todas as questões de uma autêntica vida humana, e uma reflexão teórico-prática sobre elas, bem como prover o desenvolvimento de liderança com compreensão⁶.

Esse posicionamento nos é possível se adotarmos com convicção pessoal e disposição teológica, uma hermenêutica que coteje a leitura teológica e se disponha a olhar a partir da outra cultura, que Sinner chamou de

Hermenêutica diatópica – procura não só transpor o fosso entre o texto e o leitor, mas a falha existente entre os dois *topoi*, ‘lugares’ de compreensão e autocompreensão, entre duas – ou mais – culturas que não têm desenvolvido seus padrões de inteligibilidade ou suas arrogâncias fora da tradição histórica comum ou através da influência múltipla⁷.

Essa é a razão pela qual a primeira parte do trabalho foi fundamental para a leitura da tensão entre as eclesialidades e o diálogo inter-religioso na América Latina. Sem os critérios da transdisciplinaridade – níveis diferentes de realidade, complexidade e o terceiro incluído – a teologia cristã tem diminuída sua possibilidade de intervenção, especialmente numa região em que o anúncio da fé cristã sempre esteve associado a confronto, dominação militar, submissão cultural e imposição religiosa. Com esta ambivalente chave de leitura foi possível discutir as eclesialidades em relação com as teologias periféricas e a pós-modernidade, base mínima para entrar no diálogo inter-religioso.

Esses critérios ajudaram na constatação da relativa independência das eclesialidades latino-americanas de traço ecumênico em relação aos centros de poder de suas matrizes. Sua prática pastoral se integra às ações ecumênicas de traço político-manifestativo e na área de projetos comunitários, inclusive com apoio de organismos ecumênicos regionais e integrando-se em campanhas de espectro mais amplo. Algumas se

⁶ PANIKKAR, R. *Indian Theology; a theological Mutation*. In: AMALADOSS/JOHN/ GISPERSAUCH, 1981, p. 23-42 *apud* SINNER, R. von. *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p. 238.

desenvolvem na estrutura eclesial formal, outras encontram espaço em comunidades emocionais, agregando leigos/as e teólogos/as em pequenos grupos com vínculo emocional, promovendo encontros, seminários e retiros, modalidade que tem ganhado corpo nas igrejas tradicionais, constatou Pierre Sanchis. Sem estabelecer confrontos diretos, nem negar afirmações teológicas basilares e nem contrapor práticas litúrgicas e pastorais geralmente aceitas. Na prática isso significa que muitas pessoas mantêm a vinculação, mas têm certa independência na vivência.

É no mundo que Deus se encarna, não na Igreja. Esta não é nem o sujeito e nem o objeto da missão, mas é seu meio, o espaço libertado em que se celebra a presença de Deus no lado inverso do mundo. Não é o lugar em que nasce, mas apenas aquele em que ressoa o anúncio. É só isso que se diz quando se afirma a Igreja como criatura da Palavra, de uma Palavra outra, cuja alteridade está em apresentar-se em o que não tem o semblante de Deus. Portanto, a revelação é celebrada, acolhida e discernida na Igreja, mas não é nela nem criada e nem mantida, nem assegurada. A revelação não é a mensagem da Igreja para o mundo, mas a mensagem de Deus que, através de sua presença mascarada no mundo, cria e recria a Igreja⁸.

Para lidar com as eclesiologias em conflito é preciso entender a transição do modelo binário para o ternário, estabelecida pelos padres da Igreja Capadócia, inclusive inserindo a categoria de relação, através da expressão “que com o Pai e o Filho é juntamente adorado e glorificado”, no terceiro artigo do Credo Niceno-Constantinopolitano. O saber, a que teólogos místicos da Igreja Ortodoxa chegaram no 4^o século, repousou incólume por 14 séculos, até que cientistas o redescobrissem através de outros saberes. Ainda assim a teologia ocidental não conseguiu reencontrá-lo em sua dogmática, no ensino e na pastoral.

Esse prolongado hiato teológico de traço intelectual-espiritual tensionou a relação fé-ciência ao limite, observaram Geffré, Queiruga e Palácio. Para a teologia enquanto discurso da comunidade de fé – sustentado por ciências como a exegese, a hermenêutica e a história, e apoiado pelas

⁷ *Ibidem*, p. 256.

⁸ WESTHELLE, V. Missão e poder; o Deus abscondito e os poderes insurgentes. *Estudos Teológicos*, 31 (2): 191, 1991.

ciências modernas surgidas com os mestres da suspeita, segundo Ricoeur – isso significou uma contramarcha que provocou atrasos na reflexão filosófica do mundo ocidental, com impactos significativos sobre o pensamento teológico. O que deixou a maior lacuna para o mundo ocidental, no geral, e para as igrejas cristãs, em particular, foi a ausência de diálogo entre a teologia e as ciências, causada pela base do raciocínio lógico, com suas consequências na filosofia e na hermenêutica, e não na formulação doutrinal em si mesma, já que ela também foi elaborada a partir desta base de pensamento.

Essa intuição somada à inquietante fala que a Comunidade Joanina pôs na boca de Jesus: ainda tenho ovelhas que não são deste aprisco⁹, me levou à pergunta sobre a relação das eclesialidades com os novos paradigmas. Valendo-me de Pannenberg para entender Aristóteles, que percebeu a peculiaridade (*eidos*) das coisas como forma associada a uma matéria que compõe a substância das coisas, ao passo que Platão pensou no *eidos* como a ideia que se eleva acima do mundo sensível, transcendente, presente nas coisas apenas como imagem. Por isso, no pensamento aristotélico, assumido pela teologia em Tomás de Aquino e baseado na *universalia in re*, o conceito torna-se real no objeto da percepção. Para Platão, firmado na *universalia ante rem*, as ideias precedem como protótipos as coisas que as retratam. Sem pôr a potência no resultado, é possível falar de eclesialidades e não de Igreja como objeto que realiza a percepção. Se a binariedade aristotélica for superada, poderemos nos aproximamos do pensamento transdisciplinar. Este nos dá novas bases epistemológicas para pensar o transreligioso, sem precisar constranger a realidade para ceder ao nosso propósito, como denunciou Panikkar, mas compreendendo sua diversidade, lendo e produzindo teologia em perspectiva complexa e criando espaços conceituais e práticos para entabular o diálogo da reflexão à prática, num movimento constante de compreensão e reelaboração.

⁹ João 10.16.

A confirmação desta hipótese se mostrou na segunda parte da tese, quando passei a me perguntar sobre a aplicação das noções de diferentes níveis de realidade, da complexidade e do terceiro incluído, além das contribuições dos movimentos teológicos periféricos surgidos ou desenvolvidos no continente latino-americano nas últimas quatro décadas e meia, com a mescla de culturas, influências das origens e as resultantes dos sofrimentos pelas quais passaram esses povos, elaborando suas experiências de fé num mosaico multicolorido, do qual sobressaem as teologias da libertação, feminista, negra e indígena. Os pobres não têm poder político ou econômico expressivo, mas são reais, pensam, sentem e oferecem experiências 'perigosas' para os teólogos, ensinou Susin.

A teologia feminista também, por ser um saber que se assenta na memória subversiva para lembrar o sofrimento e ativar a esperança, bem como a teologia negra no esforço de reerguimento de pessoas escravizadas, humilhadas e discriminadas – especialmente em nosso país, que foi o último a abrir mão dessa vergonhosa forma de valorização do trabalho humano e que já tinha as elites mais egoístas, obtusas e culpáveis pelo retardo da civilização desde o século XIX –, especialmente as mulheres negras, em seu confronto com a ideologia colonial, machista, utilitarista, opressora e racista. E a teologia indígena que guarda a espiritualidade e a riqueza humana dos povos originários e que, ao ser forçada a hibridizar elementos, hauriu experiências fundamentais ao diálogo inter-religioso.

Esta última hipótese só pode ser constatada a partir da noção de eclesialidades latino-americanas. Conquanto a teologia tenha surgido e se desenvolvido na Europa em ambientes eclesiais, sua expressão se dá também em escolas públicas, eclesiais e de entidades independentes e, a partir de agora também aqui em cursos de teologia e ciências da religião em universidades públicas e privadas. A teologia segue sua busca de outros espaços, em que possa *aguardar as perguntas* dos seres humanos deste tempo e ter autonomia para assumir discursos in-distintos, consciente que não rompe com a tradição e nem perde sua inserção na

comunidade, se dispensa a tutela. Com discurso universalizável, sem a redoma da unicidade e, por conseguinte, sem o dever de constranger a realidade, ela ganha em credibilidade e se torna pública.

A hipótese enunciou o dilema vivido pela teologia do diálogo inter-religioso: afirmar o cristianismo como realização absoluta de religião, que Troeltsch disse não ser possível, anunciando o Cristo mediado por uma igreja absoluta, frente à qual as demais não o são em sentido pleno; ou afirmar um Absoluto, do qual a salvação liberta do esforço humano para alcançá-la e do cumprimento cego da lei, através do que podemos valorizar a diferença, reconhecer a alteridade e admitir a pluralidade como plausível. Para viver a relacionalidade.

A partir deste avanço, as comunidades de fé são chamadas a ressituaem-se no mundo, assumirem o caminho humano, tomarem a pluralidade como pressuposto e integrarem o universal e o local. Voltarem ao espírito conciliar de uma igreja dos pobres, para ser igreja de todos, de João XXIII, e buscarem uma razão comunicativa, dialógica e respeitosa da alteridade, como dimensão sabática da existência. Isso pode ser feito com desprendimento, se o cristianismo é a interpretação da salvação do mundo, não a própria salvação, nem sequer seu instrumento exclusivo.

O que dificulta a visão é a perda de contato com o mundo na pós-modernidade tardia, especialmente o dos excluídos. Distância imuniza, insensibiliza e virtualiza, ensinou Brighenti. Se Deus quer salvar a todos e as igrejas são mediações privilegiadas, estas precisam ser de todos, até dos que a elas não pertencem. Eclesialidades são porção do povo de Deus e não parte, porque a parte não contém o todo, mas a porção sim. Por isso, as pessoas que se perguntam se Deus fala a seus irmãos e irmãs de outras religiões, e se lhes fala através das escrituras 'deles/as', são os que têm fé madura, aberta e relacional, aprendemos de Amaladoss.

A manutenção da fé do povo foi se mostrando como embate equivocado entre o fluxo dos novos saberes, incluídos os da fé, nos diques apertados da disciplina que escarmenta, na exigência do diálogo cada vez mais custoso com a realidade e na vivência sofrida nas redomas que não protegem, mas oneram a existência. Ao olhar de perto as religiões, vemos seres humanos de fé, que querem viver como irmãos e irmãs, livres e iguais. E, por serem seres de diálogo, vão transcendendo a palavra (*dia + logos*) e descobrindo a pluralidade como experiência da contingência humana.

Com a diminuição dos efeitos do discurso ufanista sobre a própria fé, submetendo a razão, negando legitimidade religiosa, teológica e pastoral aos diferentes ou reivindicando a posse exclusiva da mensagem de Cristo e a unicidade da salvação, criaram-se as condições para a compreensão de que

a especificidade de uma teologia das religiões não se reduz à questão da possibilidade de salvação dos 'não-cristãos' – tema que sempre ocupou a reflexão teológica desde os tempos dos Padres da Igreja – , mas particularmente o 'significado humano e o valor salvífico das religiões enquanto religiões'¹⁰.

Esta é a temática do diálogo inter-religioso! E não aquela mais próxima do mundo ocidental e suas relações de poder, do apreço pelo controle, do prazer orgástico de ser o único com primazia exclusiva, dos argumentos teológico-pastorais que dominam o segredo da salvação, detêm a gênese mais primitiva, têm as verdadeiras marcas registradas em sua história e testemunho, podendo, do alto de sua segurança, ser generosas com os que aceitarem essas premissas.

Discurso de autolouvor que julga enfrentar o problema real com apenas algumas palavras que, mesmo polidas, cultas e sintéticas da grande tradição teológico-espiritual, estruturam-se a partir de uma estratégia superada. O mundo cansou-se dos privilégios, nauseou-se com tanta generosidade formal de poucos efeitos, e inebriou-se de gestos litúrgicos

amplos e vazios de significado humano. Tem acordado e descoberto – nas relações de amizade, respeito e comunhão – a solidariedade real, diferente da que é ofertada. Percebeu que não pode perder o que jamais teve e que o verdadeiramente bom, afável, numinoso não se dá pelos processos ordinários, que negam a dinâmica da graça, desrespeitam a ordem da salvação e ofendem os filhos e filhas menores do Pai.

Seus sinais estão mais visíveis em espaços onde há relações humanas justas e igualitárias, em que os diferentes são acolhidos e feitos iguais – no caminho de Emaús, é Jesus quem se junta ao grupo –, e nas relações, nas quais trocas humanas significativas se transformam em comunhão, pela química do tempo e fecundados pelo dom de cada um, criando a situação que possibilita afirmar a fraternidade e a sororalidade, confiada apenas na experiência materno-paterna que inclui, integra, descobre vínculos, rompe com a binariedade *eu-tu* e assume a ternariedade do *nós* que assegura, ao invés de negar lugar ao outro, nutre-se de, ao invés de sofrer com a alteridade, e admite o complexo como rede intrincada de interdependência, ao invés de ceder à pressão do privilégio que exige a unicidade.

Assim é que vi sentido na leitura que Ivone Gebara fez de Edgar Morin, no livro autobiográfico *Meus Demônios*, na qual “chama nossa atenção em direção à importância das forças de resistência para diminuir a crueldade entre nós. Estas forças ‘estão nas forças de cooperação, compreensão, amizade, comunidade e amor, à condição de que estejam acompanhadas de perspicácia e inteligência, cuja ausência pode favorecer as forças da crueldade. [...] São essas forças débeis as que nos permitem crer na vida e é a vida a que nos permite crer nestas forças débeis’”¹¹.

¹⁰ GIBELLINI, R. La teologia del XX secolo. Brescia: Queriniana, 1992, p. 546.

¹¹ GEBARA, I. Pluralismo religioso: uma perspectiva feminista. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M., org. *Por los muchos caminos de Dios III*. Quito: ASETT, Abya Ayala, 2006, p. 181.