

José Maria Vigil

teologia do pluralismo religioso



para uma releitura
pluralista do cristianismo

apresentação de Andrés Torres Queiruga
posfácio de José Comblin

Teologia do Pluralismo Religioso
: *Para uma releitura pluralista*
do cristianismo

José Maria Vigil



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Vigil, Jose Maria
Teologia do Pluralismo Religioso para uma releitura pluralista do cristianismo /
Jose Maria Vigil, [tradução Maria Paula Rodrigues] — São Paulo: Paulus, 2006

ISBN 85-349-2552-6

1 Pluralismo religioso 2 Teologia – Estudo e ensino I Titulo

06 4551

CDD-261 2

Índices para catálogo sistemático

1 Pluralismo religioso Teologia popular cristianismo 261 2

Os textos bíblicos citados são da Bíblia Sagrada
– Edição Pastoral, Paulus, São Paulo, 1992

Direção editorial
Paulo Bazaglia

Tradução
Maria Paula Rodrigues

Apresentação
Andres Torres Queiruga

Posfácio
Jose Comblin

Imagem da capa
“A primeira missa no Brasil”
Victor Meirelles, 1861

Editoração
PAULUS

© PAULUS – 2006
Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 São Paulo (Brasil)
Tel (11) 5084-3066 • Fax (11) 5579 3627
editorial@paulus.com.br • www.paulus.com.br

ISBN 85-349-2552-6

Apresentação	7
Introdução	11
Proposta para estudo em grupo	13
VER	
1. Partindo de nossa própria experiência.....	21
2. A nova situação de pluralismo religioso	25
3. Partindo da história	35
4. A história concreta da América Latina	43
5. A hermenêutica da suspeita.....	49
JULGAR	
6. Ferramentas lógicas: nomes, conceitos e classificações	59
7. Visão geral: exclusivismo, inclusivismo, pluralismo	73
8. Uma nova compreensão da Revelação.....	95
9. Dois princípios fundamentais	109
10. Aspectos bíblicos e jesuânicos	131
11. Aspectos eclesiológicos.....	151
12. Aspectos dogmáticos cristológicos	179
Excursus: A construção do dogma cristológico	209
13. A regra de ouro	231
14. Outro modelo de verdade	249
15. Todas as religiões são verdadeiras.....	271
Excursus: A singularidade cristã	291

16. Todas as religiões são verdadeiras... e falsas.....	297
17. As limitações concretas do cristianismo.....	309
18. Macroecumenismo latino-americano	331
19. Um novo tempo axial: ampliando horizontes	347

AGIR

20. Espiritualidade do pluralismo religioso	375
21. Morte e ressurreição da missão.....	395
22. Mundialização e religiões	423
23. Libertação mundial e religiões	437
24. A prática do diálogo	449

Posfácio	461
-----------------------	-----

Bibliografia complementar em Língua Portuguesa	467
---	-----

Apresentação

A pluralidade das religiões, num mundo em processo de unificação tão acelerado como jamais se viu na história humana, coloca-nos a todos, crentes e não-crentes, diante de uma tarefa das mais urgentes e decisivas. Já não cabem nem a ignorância mútua nem a distância indiferente. O contato resulta contínuo e o contraste, inevitável. Como Karl Jaspers dizia das situações-limite, isso não se pode mudar: o que está em nossas mãos é modificar e configurar a própria atitude. O futuro dependerá, com efeito, do modo como consigamos enfrentar seu desafio. E sua oportunidade.

De fato, basta um olhar sobre nosso mundo para nos darmos conta do que está em jogo. Em primeiro lugar, nada menos do que a *compreensão* do religioso como tal. Não apenas tem sido questionada a verdade específica de nossa própria religião – que deixou de ser a “única” e está bastante purificada de todo exclusivismo, etnocentrismo ou pretensão de privilégio – mas também a verdade da religião em si mesma, ameaçada por sua própria pluralidade, disparidade e contradição. Em jogo está a *convivência*, pois seria inumano nos isolarmos de pessoas que, por muito distintas que sejam suas idéias, esperanças ou práticas religiosas, remetem definitivamente ao mesmo Mistério que a todos nos fundamenta e envolve. Cabe inclusive, por fim, temer pela *sobrevivência* num mundo onde o religioso, chamado a ser paz e concórdia, converte-se demasiadas vezes em pólvora e espada: demonstra-o a cada dia o horror dos conflitos armados e recorda-o o *mote* de Hans Küng: não pode haver paz entre as nações se não houver paz entre as religiões.

Esta longa e um tanto solene consideração tenta servir de portal sensibilizador para um livro que toma com seriedade este desafio. E o faz com inteligência e coração, com essa inteligência cordial tão própria da genuína reflexão teológica.

A cordialidade salta à vista de início, como generosa abertura ao outro e para o outro, fugindo de todo indício de privilégio e com clara repugnância ante qualquer sinal de imposição. Daí a decidida simpatia e clara opção pela perspectiva pluralista. Fortemente inspirado nas propostas de John Hick, porém sem submeter-se sem mais a elas, José Maria Vigil defende uma visão do religioso que religa imediatamente com Deus toda pessoa e toda cultura, sem eleições favoritistas ou privilégios arbitrários. Parte de um realismo histórico que consegue ver cada religião nascendo por si mesma da raiz divina comum; mesmo que, naturalmente, isso não negue o influxo e o interfluxo, a ajuda e a crítica, a comunhão e a colaboração, entre as distintas tradições.

O cristianismo é dessa forma confessado com prazer e vivido como entrega, sem que para isso seja necessário agarrar-se a proclamas de unicidade nem a pretensões de exclusividade. Tudo o que nele – graças sobretudo à palavra, vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré – é descoberto como esperança e libertação, ou é vivido como profundidade, definitividade e grandeza, não se considera sua posse exclusiva, senão dom a partilhar, o que não nega nem questiona as riquezas dos outros; nem, certamente, fecha-se a se deixar fecundar por elas. A generosa acolhida da *inreligiosa*ção serve de categoria mediadora, que possibilita uma comunhão sem renúncia ao próprio e sem negação do alheio.

É claro que toda essa atitude cordial obriga o autor a ser muito consciente da *revolução teórica* que supõe assumir em toda sua conseqüência esta límpida atitude do coração. Verdadeiramente a nova situação convoca a teologia a repensar profundamente todos os seus temas fundamentais, com a aventura e o risco que sempre implicam adentrar, como o marujo português, “por mares nunca dantes navegados”.

Não basta, ainda que seja necessário e assim o faça o autor, revisar a história do problema e a própria história do cristianismo, com suas luzes magníficas e suas sombras terríveis. Impõe-se pensar de novo, apoiando-se numa hermenêutica atualizada e atendendo ao chamado plural das distintas religiões, conceitos tão graves e decisivos como o da revelação e o da verdade

religiosa. É preciso recolocar desde a raiz – com a ampla remodelação de mentalidade e de práticas que isso implica – o problema da missão. A própria figura de Cristo, tão decisivamente central para a especificidade cristã, pede para ser realocada em um teocentrismo fundamental que faça justiça à presença salvadora de Deus nas outras religiões. Um simples olhar sobre o índice mostrará de imediato ao leitor ou leitora a riqueza e a amplitude do tratamento.

A excelência do livro – talvez seu maior mérito – está em que, apesar de tão ampla complexidade, o autor tenha conseguido fazer uma exposição clara, gradual e cheia de matizes, que excluem todo tipo de simplificação apressada. Em cada passo do caminho reflexivo, sabe administrar a informação, buscando dar palavra inteligível e ressonância cordial a questões por vezes muito sutis. Algo que, ademais, seria de se esperar por qualquer conhecedor de seus livros anteriores. A qualidade pedagógica de José Maria abre aqui todo o leque de suas possibilidades.

Não se trata, portanto, de mera retórica quando o livro se apresenta como *curso de teologia popular*. Popular, devo esclarecer imediatamente, por essa clareza e por seu sentido prático e realista, não por carência de profundidade ou de informação. Seu conhecimento da bibliografia sobre o tema surpreenderá mais de uma vez aos especialistas (da Espanha, com o acréscimo de que presta uma atenção maior que a costumeira entre nós às publicações em língua inglesa, tão rica sobre este problema). Se, finalmente, tem-se em conta que no decorrer das lições vai oferecendo uma seleção de textos e pistas para o trabalho em grupo, o resultado é um verdadeiro instrumento de formação autêntica, crítica e reflexiva. Ou seja, um livro que, sem ceder no rigor, resulta acessível não somente ao teólogo, mas também ao leitor comum não especializado, e que pode por isso mesmo ser utilizado como manual de estudo por grupos de formação na pastoral ordinária.

Não é alheia a esta atitude decididamente pedagógica a parrésia evangélica, ou seja, esta liberdade de palavra que num tempo de pesado “silêncio da teologia” resulta tão necessária para tornar crível a fé e alimentar uma esperança verdadeiramente encarnada. Tem, nesse sentido, um especial frescor este livro que, como tantas outras sinalizações, chega-nos da América Latina. Continua soprando aqui o ar libertador que vem à velha Europa carregado pela liberdade, pelo compromisso e pela energia que nascem do contato vivo com as necessidades elementares, com o grito da pobreza e da opressão. A

realidade em carne viva não tolera palavras vazias nem medos oficiais; exige o recurso à liberdade evangélica, no seguimento daquele que não escondeu a luz debaixo da vasilha nem ocultou em ambigüidades sua mensagem à comunidade humana.

Clara, pois, e valorosa a exposição, não ignorante da revolução teológica que implica adentrar caminhos tão escassamente ou mesmo nunca antes transitados. Porém, por isso mesmo, aberta e a caminho. Não estamos diante de uma obra que tenta se apresentar como concluída e acabada. Aparece, na verdade, como investigação aberta, disposta ao diálogo e consciente da provisoriedade de suas propostas. Resta a leitura para mostrá-lo com suficiente clareza. Além do mais, tive o privilégio de assistir em diálogo fraterno sua luta, decidida e honesta, com algumas das dificuldades que a todos nos assaltam quando vislumbramos este abismo insondável, que é o processo da salvação de Deus na história humana; sobretudo, quando nos acercamos, assombrados e agradecidos, a sua decisiva manifestação em Cristo, sem por isso desconhecer sua presença transbordante em outras figuras que têm elevado e elevam a consciência e a vida religiosa da humanidade. De maneira significativa, escrevia-me em uma carta: “Creio que todos somos muito conscientes do ‘movimento de perspectivas’ em que estamos imersos. É como quando alguém viaja e vê como a paisagem se estira, se curva, se encolhe... e vai desdobrando ante nossos olhos assombrados vistas novas, desconhecidas... A humildade de saber que não podemos nos enclausurar em posições fechadas, já feitas, indiscutíveis... é essencial. Para mim o é, sinceramente.”

Bem sei que um prólogo se presta sempre à retórica e à exaltação amistosa. Porém, creio que não exagero quando afirmo que não é fácil encontrar um livro que, como este que a partir de sua América de adoção nos entrega José Maria Vigil, abra tantas perspectivas teóricas e incida tão profundamente nos compromissos da vida real.

Andrés Torres Queiruga

Introdução

Este é um livro de *teologia das religiões*, jovem ramo da teologia que hoje em dia costuma-se chamar de *teologia do pluralismo religioso*. Quer, porém, ser um livro de *teologia popular*, ou seja, pensada também para o leitor comum, não necessariamente para especialistas ou acadêmicos. Além destes últimos, poderão ler com igual proveito comunidades, jovens (de idade e de espírito), agentes de pastoral, educadores populares, e quem decida tomá-lo para organizar em torno dele um curso de teologia popular – oxalá com a ajuda de algum animador ou animadora.

Logicamente poderá ser usado para leitura individual tanto pelo cristão comum como pelo acadêmico ou teólogo. Neste caso, poderá o leitor saltar algumas partes menores, claramente pensadas para a pedagogia grupal, ainda que a leitura completa provavelmente o ajuda a captar e assimilar melhor o conteúdo.

O fato de se apresentar como curso fala tão-somente da finalidade pedagógica com a qual foi concebido, porém, de modo algum, se trata de uma matéria que hoje em dia possamos dar como pronta e concluída, sólida e definitiva. A teologia do pluralismo religioso, sobretudo aquela que se inscreve no paradigma pluralista, é ainda uma aventura que começa a dar seus primeiros passos. Como toda teologia, precisará de tempo e diálogo para crescer e amadurecer ainda mais. Apenas estamos iniciando o caminho. Mas já são muitas as pessoas inquietas que intuem os desafios vislumbrados neste horizonte e querem enfrentá-los. Para elas, pessoas inquietas e buscadoras, foi feito este

livro. Não para os que preferem a segurança ao risco, a posse à busca, o já conhecido ao por conhecer.

O autor é o primeiro a saber da provisoriedade desta exposição, da necessidade de busca permanente, e está muito disposto a revisar, corrigir, melhorar... Em todo caso, crê que o mais seguro é... continuar buscando!

Proposta para estudo em grupo

Esta unidade é somente uma ajuda para apresentar o curso onde for realizado por um grupo, sob a coordenação de um animador ou facilitador. Quem optar pelo estudo mediante apenas leitura individual pode passar diretamente à Unidade 1.

Motivação e objetivos

Teologia do pluralismo religioso é um novo nome adotado em nossos dias para a *teologia das religiões*, novo ramo da teologia cujo desenvolvimento começou na década 1960. Muito recente, portanto. A maior parte dos agentes de pastoral e teólogos não a estudaram em sua formação seminarística ou universitária.

A teologia das religiões ou do pluralismo religioso é *teologia*, ou seja, reflexão à luz da fé *sobre pluralismo religioso*, quer dizer, sobre a pluralidade das religiões, sobre o fato de que a religião não seja uma, senão muitas. O que significa isso no projeto de Deus? Tal pluralidade terá sido querida por Deus efetivamente? Ou seria, melhor dizendo, algo natural... ou talvez um erro humano? Haveria por acaso *uma* religião que seja querida por Deus? A nossa religião seria a verdadeira, enquanto as outras seriam falsas? Ou todas as religiões são iguais?

Mais do que isso: esta teologia, nos últimos vinte anos, não somente se desenvolveu como também deu novos passos, que supõem um salto qualitativo com respeito a posições teológicas mantidas durante séculos e até milênios. Certas coisas sugeridas por esta teologia são realmente novas, tanto que

nunca puderam imaginá-las nossos antepassados nem muitas pessoas que nos rodeiam. Por isso esta teologia está suscitando um debate muito vivo, e não lhe faltam censores mal-encarados e detratores escandalizados.

Estudar a teologia do pluralismo religioso é, pois, abrir-se a um tema realmente novo, que ainda está-se fazendo, e cuja transcendência muitas pessoas desconhecem. A teologia do pluralismo religioso tem, então, o encanto da novidade, da abertura a horizontes desconhecidos, provocando assim proposições que às vezes comovem nossas convicções mais profundas, tidas pacificamente desde sempre...

Para os que somos crentes, o estudo da teologia do pluralismo religioso não é o estudo de algo externo, de lá de fora, separado de nós, como uma teoria que não nos afeta. É na verdade algo que nos toca intimamente e pode pôr em crise nossa fé, o próprio sentido de nossas vidas. E pode nos levar, sem dúvida, a reinterpretar, a reentender, a expressar de outra maneira muitas fórmulas repetidas desde nossa mais tenra infância, coisas que sempre pensamos serem da forma tal “porque sim”, e que nunca imaginamos, um dia, atrevermo-nos a examinar criticamente e mesmo a modificar.

O que o estudo da teologia do pluralismo religioso pode nos proporcionar não é, pois, somente uma aquisição de novos conhecimentos – algo simplesmente teórico –, mas sim um questionamento, uma reconstrução de conhecimentos religiosos já adquiridos, uma renovação de convicções religiosas básicas, o que nos levará a uma nova forma de viver a religião – uma prática nova.

Diz-se que a proposta de algumas escolas de teologia do pluralismo religioso é a busca de um novo paradigma, ou seja, uma nova forma global de articular e combinar os elementos da fé a partir de bases novas, de suposições gerais inéditas. Nosso curso quer se abrir a esta mudança de paradigma que vem para ficar. Por isso, não deveriam fazê-lo aquelas pessoas que por vontade própria decidiram fechar-se a toda possibilidade de mudança, nem pessoas que, mesmo com a maior boa vontade, já não têm capacidade de mudar.

Quase sempre a teologia do pluralismo religioso relaciona-se com o diálogo inter-religioso, porque efetivamente não se pode pretender dialogar com pessoas de outras religiões sem definir antes a base desse diálogo: evidentemente, o significado da religião e do pluralismo das religiões. Porém, não é indispensável ter experiência no diálogo entre religiões para estudar a teologia do pluralismo religioso, nem esta será útil somente para os que

tenham a missão ou a possibilidade de dialogar com pessoas de outras religiões. Não. Toda pessoa religiosa precisa se defrontar com o significado da pluralidade das religiões, porque elas estão aí, neste único mundo que se fez tão pequeno por obra dos meios de comunicação. Em todo caso, o estudo da teologia do pluralismo religioso serve-nos a cada um para o diálogo interior sobre nossa própria religião, para realizar um *intra-diálogo*, como explicaremos adiante.

Metodologia latino-americana

A obra diante dos olhos do leitor segue uma metodologia latino-americana; ou seja, a metodologia orientada pelo conhecido esquema: *ver-julgar-agir*.

Procura *ver a realidade*, tanto a realidade histórica como a realidade atual, a partir do ponto de vista, logicamente, da pluralidade religiosa. Assim, parte efetivamente da realidade, não de princípios teóricos ou abstratos.

Na continuação, procura *julgar esta realidade*, e para isso tem que iluminá-la. Eis onde aparece o recurso à teoria: dota-se de algumas ferramentas lógicas, lança mão de princípios e os revisa criticamente.

Tudo aponta a voltar finalmente à realidade, de modo que o leitor seja dotado de uma nova maneira de ver a realidade que se traduza num *agir* distinto, numa nova prática.

Há pessoas nas quais se dá uma relação conflitiva entre teoria e prática: algumas pessoas têm aversão à teoria (antiintelectualismo), enquanto outras se refugiam numa teoria que não faz referência à prática (idealismo, pura especulação). A relação correta é de união e mútuo serviço entre teoria e prática: toda prática precisa de uma teoria para ser lúcida, e toda teoria há de ser para a prática (senão, para quê?). Afirmamos: *não há nada mais prático do que uma boa teoria, e a melhor prática é a que inclui o conhecimento de sua própria teoria*. Nessa linha de união entre teoria e horizonte prático, tão típica da leitura latino-americana, insere-se este curso.

Estudo individual

Ainda que este curso se apresente com uma metodologia direcionada ao estudo em grupo, foi concebido para ser seguido também por meio de leitura

individual. O itinerário das idéias num curso coletivo é o mesmo a ser percorrido numa leitura pessoal. O leitor solitário fará esta trajetória acompanhado pelas explicações do autor, sentindo-se acompanhado por ele como numa reflexão coletiva.

Mesmo sendo os capítulos autônomos, podendo ser lidos independentemente, a ordem em que aparecem não é aleatória. A recomendação é a de leitura na sequência original. O conjunto dos temas foi harmoniosamente planejado e organicamente construído. São abordados em primeiro lugar os temas fundamentais, que estão na base e condicionam a percepção dos demais, sem cuja revisão e esclarecimento crítico não se poderia avançar nos temas subsequentes.

O leitor solitário poderá saltar as partes referidas à metodologia grupal (preparativos do curso, indicações para o animador); contudo, fará bem em ler as perguntas sugeridas para a discussão do grupo, por exemplo, ou em refletir e respondê-las, na certeza de que isso lhe permitirá penetrar mais profundamente na compreensão do tema.

Metodologia específica do grupo

O curso foi pensado para grupos de jovens ou adultos com formação média. Não é um curso para expertos ou teólogos – nem para os censores!

A metodologia que recomendamos é a utilizada pela chamada *teologia popular*: sessões de trabalho ou reuniões de estudo, de frequência semanal, de preferência com o acompanhamento ou assessoria de um animador ou animadora.

O número adequado de reuniões de frequência semanal para se fazer o curso em oito ou nove meses é 24, contando com as semanas em que não pode haver reunião de trabalho devido a festas, férias e dificuldades imprevistas. Se 24 parece um número excessivo de reuniões para um grupo particular, pode-se suprimir uma ou juntar várias. Caso, pelo contrário, o número pareça pequeno para outro grupo, uma unidade que pareça mais complexa poderá ser desdobrada, ou pode-se produzir um novo material para mais uma reunião, conforme as características do grupo.

A duração habitual das reuniões de estudo dependerá das possibilidades de tempo de cada grupo. Em geral, uma sessão de hora e meia é suficiente.

Leituras prévias ou posteriores, e atividades complementares, podem eventualmente ajudar no aprofundamento do tema.

As unidades didáticas apresentadas para cada reunião oferecem normalmente os seguintes elementos:

- desenvolvimento do tema;
- antologia de textos para comentar;
- perguntas para dialogar ou aprofundar em grupo;
- sugestões de atividades complementares;
- bibliografia.

O animador do grupo preparará a reunião previamente e tomará a liberdade de selecionar o conteúdo que lhe parecer mais adequado, enriquecer o material com outros elementos oportunos e adaptar o conteúdo ao nível e ao contexto vital dos membros do grupo. Provavelmente em todas as reuniões terá de fazer escolhas em vista da abundância de sugestões, textos antológicos e perguntas oferecidas pelas unidades didáticas.

As reuniões se desenvolverão num ambiente de confiança, de liberdade total de opinião, de democracia religiosa, em que cada um poderá expressar o que sente, o que crê, o que não vê claro, o que não crê, e como vai evoluindo em seu sentir e crer ao longo do curso. Porque o curso, com grande probabilidade, vai desafiá-lo, afetá-lo, obrigá-lo a tomar posições talvez novas, inesperadas ou até desconcertantes.

Por um lado, o grupo realizará uma construção coletiva de conhecimento, com uma metodologia participativa. Por outro, o grupo se constituirá numa certa forma de *comunidade* que compartilha sua busca de fé, busca que inclui a revisão de seguranças antigas e o compartilhar crises, desafios, perplexidades, dúvidas, temores, decisões. Por isso é tão importante criar o imprescindível clima de confiança e de respeito.

Há pouca bibliografia em português ou espanhol; ainda que procurando sanar esta dificuldade, não deixaremos de indicar bibliografia em outros idiomas, para aqueles que possam aproveitá-la.

Perguntas para refletir e dialogar

- a) Caso necessário, pode-se fazer uma primeira apresentação pessoal: cada um diz seu nome, procedência, trabalho ou estudo, situação pessoal ou

qualquer outro aspecto de identificação pessoal que possa interessar ao grupo. (Fazer uma rodada com uma pessoa de cada vez, no máximo três minutos cada – ou mais, se parecer bem ao animador.)

b) Para aprofundar um pouco mais esta apresentação, pode-se fazer uma segunda rodada de conversa a partir das seguintes perguntas:

- Como ficou sabendo deste curso?
 - Por que decidiu fazê-lo? Por que lhe interessa?
 - Que espera do curso?
 - Tem algum temor diante dele? Alguma esperança?
 - O que já ouviu a respeito de *teologia das religiões* ou de *pluralismo religioso*?

c) Se já existe certa confiança entre os membros do grupo, será bom compartilhar o *significado religioso do desejo de fazer este curso*, conforme a visão de cada um. O animador avaliará a oportunidade. Este roteiro pode servir para organizar a partilha:

- Que significado religioso tem, para cada um, a decisão de fazer este curso?
- Sente o tema do pluralismo religioso como algo teórico, ou como algo que desafia sua fé? Em que sentido?
- Tem dúvidas (mesmo que talvez não consiga ainda formular com clareza) que lhe agradaria enfrentar e resolver?
- Há temas de pluralismo religioso que lhe dão medo de enfrentar, porque lhe parece que o levariam a duvidar de alguns princípios fundamentais da fé? Dê um exemplo.
- Estará disposto a reconstruir sua fé se houver necessidade? Em que sentido?
- Poderia tomar este curso como um caminho de discernimento de sua fé? Está disposto a modificar suas atitudes de fé se algo lhe parecer equivocado, ou caso descubra alguma perspectiva nova?
- Poderá estar fechado a qualquer mudança, ou deve estar aberto à possibilidade de conversão?
- Comente este texto de Raimon Panikkar:

“Para que seja real, o diálogo inter-religioso deve estar acompanhado de um diálogo intra-religioso, ou seja, deve começar por questionar a mim mesmo e por definir a relatividade de minhas crenças (que não é o mesmo que o relativismo), aceitando o risco de mudança, de conversão, de alteração de meus modelos tradicionais. *Quaestio mihi factus sum*, transformei-me num problema, dizia o grande africano Agostinho. Não se pode entrar na arena de um diálogo inter-religioso sem a atitude autocrítica”. (*Il dialogo intrareligioso*, p. 115)

d) Concluir esta sessão com decisões concretas sobre estes ou outros pontos:

- Quanto tempo podem durar nossas reuniões?
- Podemos preparar os temas com alguma leitura prévia?
- Podemos complementá-las posteriormente com alguma atividade recomendada?
- Qual calendário de reuniões de estudo podemos assumir?
- Onde e quando teremos nossas reuniões?
- Quem será o animador do grupo (supondo uma metodologia participativa)?
- Quem irá participar?
- Há ainda outras pessoas que podem ser convidadas a participar?

Partindo de nossa própria experiência

Dizíamos, ao apresentar o curso, que esta obra se inspira na metodologia latino-americana do ver-julgar-agir. Começa, pois, partindo da realidade.

O objetivo desta primeira reunião é partir da realidade de nossas próprias experiências sobre o tema. Vamos começar socializando estas experiências, colocando-as em comum, para nos enriquecermos conhecendo as experiências alheias e enriquecermos também aos demais demonstrando-lhes nossas reações suscitadas a suas experiências.

Não se trata de resolver as dúvidas de imediato. Por enquanto é importante apenas esboçar os problemas da forma mais ampla e detalhada possível. Enquanto isso, as pessoas estarão se conhecendo e estreitando laços, fazendo do grupo de estudo algo como uma comunidade de amigos.

O seguinte roteiro pode nos ajudar a compartilhar nossas experiências em etapas ou níveis progressivos, de maneira ordenada. Caso haja tempo, podemos dialogar informalmente sobre as perguntas e frases do item d, sem necessariamente abordá-las todas nem forçar consensos.

Roteiro de perguntas para compartilhar experiências¹

a) O que nos ensinaram:

- O que lhe foi ensinado na infância (escola, catequese, comunidade, família) sobre as outras religiões?

¹ O animador pode adaptar este roteiro conforme as necessidades do grupo.

b) Nossa experiência relativa ao pluralismo religioso:

- Em que ambiente religioso sua vida desenvolveu-se até agora? Descrever como era esse ambiente, que problemas ou vantagens tinha, que se pensava a respeito em seu ambiente familiar, social ou eclesial.
- Como é hoje o ambiente em que você vive, do ponto de vista da pluralidade das religiões?
- Todos em sua família pertencem a uma só religião, ou várias? Explique.
- Quem no grupo já leu um livro sobre outra religião? Mais: quem leu um *livro sagrado* de outra religião (indígena, afro, islâmico, hindu, budista)?
- Que experiências especiais, significativas, cada um pode apresentar à apreciação do grupo?
- Pode apresentar ao grupo alguma experiência significativa, que lhe pareça interessante partilhar?

c) O que pensamos agora:

- Quais das opiniões que lhe foram dadas na infância, relativas a outras religiões, já não têm mais sentido para você? Quais crenças pessoais foram superadas?
- Explique em poucas palavras o que você pensa a respeito das outras religiões.

d) Se houver tempo, conversar sobre estas questões (apenas conversar, e não buscar uma opinião consensual do grupo):

- Há salvação fora de sua religião?
- É necessário converter ao cristianismo as pessoas de outras religiões para agradar a Deus?
- Como, depois de dois mil anos, dois terços do mundo ainda não são cristãos? Quem teria falhado: Deus, as Igrejas, os missionários, os que chamávamos “infiéis”?
- Que se deveria fazer para acelerar a conversão do mundo à religião cristã? Ou basta que o mundo se converta a Jesus Cristo? Ou será que nem isso é imprescindível?

Exercício recomendado: verdadeiro ou falso?

Primeiro escolhe-se uma das afirmações do quadro a seguir, e se faz no grupo uma rodada em que cada um qualifica a afirmação como *verdadeira* ou *falsa*, sem mais comentários.

Em seguida, faz-se uma segunda rodada, com cada qual apresentando suas razões para concordar ou não com cada afirmação (uma pessoa por vez, todas as outras escutando, sem debater).

Finalmente abre-se um momento de debate das diferentes opiniões dos participantes, sem preocupação em chegar a um consenso: compartilhar, simplesmente, diferentes formas de ver cada questão. Se houver tempo, escolhe-se outra afirmação e repete-se o processo.

- Só Jesus salva.
- São Francisco Xavier, que foi à Índia e ao Japão como missionário, estava equivocado ao acreditar na condenação eterna de todos aqueles asiáticos que não conheciam a Jesus.
- Deus quis somente uma religião, aquela na qual creram Adão e Eva; porém, o pecado original e a dispersão do gênero humano após o episódio da Torre de Babel abriram a porta à aparição de religiões falsas.
- A pluralidade de religiões procede do mal, não de Deus.
- Se não tivesse havido pecado original, não seria necessária a redenção; a história teria seguido o projeto original de Deus, iniciado na criação.
- No cristianismo é Deus quem busca o ser humano; nas outras religiões, são os seres humanos que procuram Deus.
- Somente os cristãos têm fé; nas outras religiões não há fé, apenas crenças.
- Somente a Igreja Católica tem direito a ser chamada *Igreja*.
- A fé cristã é verdadeira? É verdade? É *a* verdade? É uma verdade entre outras? É “verdade para alguns”? É “verdade para todos”?

A nova situação de pluralismo religioso

Uma vez compartilhadas nossas experiências pessoais sobre o tema, vamos abrir os olhos à realidade exterior mais ampla: como está o mundo de hoje com relação ao pluralismo religioso? Conforme nosso método teológico, estamos no momento de VER: partir da realidade tal como podemos observá-la em seus diversos níveis.

I. Desenvolvimento do tema

O pluralismo religioso não é um tema meramente teórico, nascido das especulações de intelectuais que o estejam querendo transmitir à sociedade. O pluralismo religioso, seu desafio, sua exigência, seus questionamentos, provêm da realidade do mundo de hoje, da sociedade atual. E neste curso queremos nada menos que *partir da realidade* atual.

Um mundo embaralhado

Para o bem ou para o mal o mundo mudou, tanto no aspecto cultural mais amplo como no que toca especificamente ao religioso. Estamos num mundo embaralhado, tremendamente mesclado.

Desde os albores da humanidade, as sociedades humanas têm se desenvolvido como que em compartimentos estanques: cada sociedade em seu pequeno mundo, em seu *hábitat*, como que encerrada em si mesma e isolada das demais, sem conhecer quase nada além de sua própria existên-

cia. É verdade que as migrações humanas e os intercâmbios comerciais vêm de longa data. O que queremos dizer é que tudo isso nada foi em comparação com o que acontece hoje em dia. Por obra do avanço e da melhoria dos meios de comunicação (transportes, viagens, telecomunicações), as sociedades vêm realizando uma interação e conhecimento mútuos, num processo que vem se acelerando exponencialmente, de forma que nos últimos decênios o fenômeno sociológico maior é a *mundialização* (que distinguimos da “globalização”, palavra apropriada pelo contexto financeiro neoliberal). Mundialização significa que o mundo está se fazendo uno, que todos os elementos e dimensões das sociedades do planeta estão se inter-relacionando e fazendo-se mutuamente dependentes. Essas sociedades já não são mundos apartados; estão se tornando membros de um mesmo conjunto social maior, passaram a integrar-se num só mundo, que as abarca a todas como sub-sociedades.

As viagens, as migrações (por causas econômicas, principalmente), o turismo, as uniões familiares, fazem com que já não haja quase espaços virgens de contatos interculturais no planeta, onde vivam somente povos aborígenes ou sociedades sem relação com outras. Há cada vez menos zonas isoladas do contato e das influências mundiais. Cada vez mais todos nos afetamos mutuamente, em maior intensidade, em maior imediatez, em redes cada vez mais amplas e numerosas.¹

Aldeia mundial

O fenômeno da mundialização, que cresceu exponencialmente no passado século XX na medida do desenvolvimento dos meios de comunicação com as novas tecnologias, está convertendo o mundo numa grande sociedade unitária, uma *aldeia mundial*, na qual as culturas e as religiões de cada sociedade, até agora isoladas e mutuamente ignorantes, fazem-se vizinhas e se vêem obrigadas a conviver. Hoje, “praticamente todas as religiões entraram em contato”² mútuo e todas estão presentes umas nas outras, inevitavelmente.

¹“As atuais transformações tecnológicas conjugam-se com a globalização para criar a era das redes” PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 2001*, Mundi-Prensa, México 2001, p. 12

²Andrés Torres Queiruga, *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae 1992, p. 38, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, pp. 390-391.

No passado a vida habitual de uma sociedade transcorria delimitada unicamente por sua própria cultura e sua religião. Certamente sabia-se da existência de sociedades com outras culturas e religiões; porém, as distâncias faziam com que tal existência não fosse um dado relevante, e não era possível sequer pensar em dialogar com outras religiões; estas permaneciam confinadas na esfera da imaginação ou da clássica literatura fantástica sobre viagens a lugares exóticos.

Um fato

No mundo atual é fato que as religiões e as culturas vejam-se obrigadas a conviver. Muitas sociedades são pluriculturais, ou seja, compostas por grupos procedentes de vários países. Em muitas cidades há bairros habitados majoritariamente por distintas etnias ou culturas específicas. As diferentes religiões já não são tão distantes entre si: agora convivem na mesma sociedade, até na mesma cidade.

Um simples passeio por qualquer uma das grandes cidades do mundo pode nos aproximar de templos e capelas de diferentes confissões cristãs, sinagogas, pagodes, mesquitas, templos de origem hindu ou da Fé Baha'i... Os crentes de outras religiões já não estão separados pelos oceanos: agora vivem próximos, na mesma rua, inclusive no mesmo edifício. Já não é necessário viajar ou sair do próprio ambiente para encontrar-se com outros crentes, porque muitas famílias têm – sobretudo entre os mais jovens – membros (consangüíneos ou agregados) de outra religião que não a tradicional da família. O pluralismo religioso não é uma teoria, é um fato, que se aproxima cada vez mais de nós em todos os âmbitos: na sociedade, na cidade, no trabalho, na comunicação, até mesmo na família. E ninguém pode se subtrair ao reconhecimento desta nova paisagem humana.

Um fato conflitivo

A pluralidade de culturas no mundo cada vez mais é percebida como um fato potencialmente conflitivo. Depois da queda do Muro de Berlim, cientistas políticos do mundo desenvolvido, adeptos da teoria de que já teríamos chegado ao “fim da história” e que o problema ideológico estaria resolvido, lançaram a tese de que o conflito principal no mundo de hoje já não é eco-

nômico e sim cultural: seriam as grandes civilizações as conformadoras dos blocos em conflito. O livro de Samuel Huntington, *O choque das civilizações e a recomposição da nova ordem mundial*, é o grande expoente desta tese. Os atos terroristas de 11 de setembro de 2001 acentuaram ainda mais a visão primeiro-mundista de que o conflito é civilizacional, cultural. Logicamente nesse enfrentamento de blocos culturais o pluralismo religioso aparece em primeiro plano, dado que blocos culturais normalmente se apresentam na figura de blocos religiosos.

A convivência do conhecimento

Ao lado dessa convivência física – pacífica ou conflitiva – entre pessoas de diferentes religiões está a convivência em nível de conhecimento. Hoje conhecemos ou podemos conhecer outras religiões com uma profundidade não disponível a nossos antepassados.

Em qualquer sociedade desenvolvida de hoje é possível encontrar livros bons, sérios, documentados, profundos e acessíveis, que põem ao alcance de todos um conhecimento válido e suficiente sobre muitas das religiões do mundo. Os melhores antropólogos culturais vendem tanto quanto os teólogos, e os livros sagrados orientais vendem tanto quanto a Bíblia. No Ocidente, pelo menos, acabou aquele tempo em que só se encontravam à disposição livros que apologeticamente defendiam a religião oficial contra todas as outras.

Basta vasculhar os numerosos canais de televisão disponíveis em muitos países³ para comprovar: quase em qualquer momento do dia ou da noite algum canal está oferecendo uma reportagem sobre uma religião indígena americana, sobre monges de uma religião oriental do sudeste asiático, ou uma entrevista séria e rigorosa com um filósofo que defende posição agnósticas ou atéias.

As tecnologias da informação e da comunicação (TICs) de âmbito mundial, que criaram a possibilidade de um encontro humano ininterrupto e em vias de ter alcance universal, criaram também a possibilidade de um encontro inter-religioso universal. “O instrumento unificador dos sistemas eletrônicos

³ Segundo previsões, estamos nos aproximando de um tempo no qual, em qualquer parte do globo, será possível sintonizar uns 500 canais de televisão

de comunicação de âmbito mundial cria um fórum para o encontro mundial da diversidade religiosa. Já não podemos evitar o encontro inter-religioso. As outras religiões estão se fazendo próximas no encontro com nossos vizinhos. Já não podem ser tratadas como sistemas de crenças abstratos representados por culturas estrangeiras, ou práticas religiosas executadas a uma distância segura em terras distantes. Têm rostos humanos: os rostos de nossos vizinhos”.⁴ Hoje podemos afirmar que, se não dialogamos com qualquer uma das grandes religiões, é porque não tomamos a iniciativa; nossos possíveis interlocutores estão aí, a nosso alcance.

Novidade histórica

Somos a primeira geração em toda a história da humanidade que se encontra nesta situação. Pela primeira vez grande parte da humanidade vive num ambiente religioso realmente plural. Pela primeira vez certa parte da humanidade, que passou a vida sem relações com pessoas e instituições de outras religiões, tem em suas mãos esta possibilidade. Se não colocarmos em prática o diálogo inter-religioso será por falta de costume ou porque nos falta imaginação, não porque seja uma possibilidade fora de alcance.

Por outro lado, a consciência da nova geração tem que lidar com uma oferta de sentidos (culturais e religiosos) não só plural, como na verdade enormemente plural e, evidentemente, não convergente nem harmonizada; trata-se de um pluralismo de justaposição, sem ordenamento nem diálogo interno (até agora). É uma transformação que supõe uma “verdadeira revolução na consciência religiosa da humanidade; estamos vivendo um momento da história no qual o acesso às diferentes religiões tem uma amplitude e uma profundidade sem precedentes”.⁵

A marcha do mundo e de sua cultura, assim como o contato vivo entre as diversas religiões, tem-nos feito muito conscientes de que a vivência religiosa se encontra em uma *situação nova*, e, em aspectos importantes, *radicalmente nova*.⁶

⁴Christoph Schwobel, “Encontro inter-religioso e experiência fragmentana de Deus”, *Concilium* 289, p. 114

⁵Chris Arthur, *Religious Pluralism: A Metaphorical Approach*, The Davies Group, Aurora, Colorado 2000, p. 1

⁶Andres Torres Queiruga, “El dialogo de las religiones en el mundo actual”, *El Vaticano III*, herder-El Ciervo, Barcelona 2001, p. 69 (italico nosso)

Porém, as religiões não são teorias: são pessoas crentes, pessoas de carne e osso. E podemos ver o influxo e a transformação que a religião faz em suas vidas, até mesmo sua santidade. Isso nos dá um conhecimento vivencial dessas religiões, muito mais influente que o conhecimento teórico, dado pelos livros, sobre suas doutrinas ou teologias.

Em alguns ambientes já é uma realidade: por exemplo, no mundo dos jovens universitários. Filhos livres e inquietos de uma geração acostumada a respostas feitas e herdadas, filhos simultaneamente dos meios de comunicação (diante dos quais têm passado mais horas do que diante de seus professores), já não aceitam espontaneamente construções monorreligiosas do tipo “porque sim”; diante de qualquer proposta ética ou filosófica de definitividade eles perguntam qual é a resposta de outras religiões; querem comparar, talvez queiram escolher a melhor. Não se sentem espontaneamente vinculados a uma religião, que seria para eles *a* religião. Sentem-se pessoas livres, sem vinculação oficial a uma religião concreta, cidadãos de um mundo plurirreligioso, no qual podem discernir e eleger sua própria religião. A perspectiva do pluralismo religioso já entrou, sem dúvida, na consciência da geração mais jovem.⁷

Causas

Quatro grandes fatores causam a atual situação de pluralismo religioso, segundo Jean Claude Basset:

O inter-religioso é um fenômeno social e cultural ao mesmo tempo. Em sentido social trata-se de uma interação de minorias religiosas importantes e ativas (uma situação que caracteriza o subcontinente indiano há muito tempo, ainda que também a Europa ocidental contemporânea, com a presença de milhões de muçulmanos e de comunidades budistas, hindus ou sikhs, junto a cristãos e judeus), trabalhadores emigrados, refugiados econômicos e políticos, estudantes, executivos profissionais que por seu trabalho levam um tipo de vida cosmopolita como cidadãos internacionais ou cidadãos do mundo; há também a multiplicação dos casamentos mistos em sentido religioso e a formação religiosa das crianças; há também a difusão de informações e de emissões religiosas diversificadas nos meios de comunicação.⁸

⁷Charles Davis, *Christ and the World Religions*, Herder & Herder, New York, 1971, p. 25.

⁸Jean-Claude Basset, *El diálogo interreligioso*, Desclée, Bilbao, 1999, p. 7.

Desafios

Esta situação provoca (sobretudo para a geração nascida numa época de sociedades de uma só religião) profundos desafios:

A visão do mundo coerente e segura se encontra perturbada pelo contato com outras perspectivas, a escala de valores estabelecida sofre a competição de outros valores e outras normas. Não somente tem-se ampliado o campo dos conhecimentos, mas também põe-se em dúvida a própria noção de verdade. A filosofia ocidental se converte numa corrente de pensamento entre outras, como a muçulmana, a hindu, a chinesa etc.⁹

Esta interpenetração das sociedades, com suas culturas e religiões, fazendo-se presentes umas nas outras, enchendo-se de pluralismo religioso, é um fenômeno novo (pelo menos é novo que se dê com estas dimensões mundiais) e, nesse sentido, está apenas começando. Não sabemos aonde vai nos levar. Não sabemos como serão o homem e a mulher nos quais se tornarão as crianças que hoje crescem neste pluralismo religioso que veio para ficar. Ainda não podemos fazer as reflexões que faremos dentro de trinta anos, quando esta nova geração, nascida e crescida neste ambiente pluralista, tomará a palavra e nos dirá como percebe o mundo a partir de sua experiência, uma experiência que nós, os que nascemos e fomos configurados noutro ambiente, não de pluralismo religioso, mas sim de unitarismo cultural e religioso, não podemos imaginar.

A humanidade, nessas mais de oitocentas gerações humanas que dizem ter pisado este planeta, tem vivido sempre convencida de que a realidade era de *uma* forma determinada, a forma descrita por sua cultura e religião. No decurso da presente geração a humanidade está passando a conviver com a presença próxima e permanente de todas as religiões e culturas chamadas “universais”, obrigadas a conviver competindo umas com as outras na apresentação de suas ofertas de sentido.

Uma mudança substancial, pois, está acontecendo na história da humanidade. Somos suas testemunhas. E esta é a realidade da qual queremos partir, o contexto no qual queremos propor nossas perguntas sobre pluralismo reli-

⁹ Jean-Claude Basset, *El diálogo interreligioso*, p. 7.

gioso. Que repercussões tem ou terá este pluralismo que se dá na realidade? Que transformações implicará ou exigirá das próprias religiões? Podem as religiões, que sempre viveram em seu próprio mundo, sem a presença de outras religiões, continuar dizendo e repetindo o mesmo que disseram sempre, nesse contexto totalmente diferente? É possível prever uma transformação profunda das religiões? Produzem medo estas mudanças? Em quem? Olhando com olhos religiosos, no entanto, seria possível dizer que esta situação, em vez de um desafio de Deus às religiões, poderia ser uma grande oportunidade, um *kairós*? Em que sentido?

II. Perguntas para refletir e dialogar

- É plural assim nossa sociedade concreta, nosso país, o ambiente concreto em que nos movemos?
- Quantas pessoas conhecemos que não pertencem a nossa religião? Recordemos: na família, em nossas amizades, no trabalho, no local de estudo, no prédio, na rua...
- Que livros, vídeos ou outros recursos de comunicação conhecemos sobre o tema das religiões do mundo?
- Que meios, causas, possibilidades, tem uma pessoa dentre nós de conhecer outras religiões, ou de se colocar em relação com elas?
- É verdade que o problema do mundo já não é econômico, mas sim cultural e religioso, como parece dizer Samuel Huntington? Será uma impressão correta, ou uma forma de ocultar o conflito econômico?

III. Textos antológicos para ler e comentar

- Cerca de 450 imãs presidem as orações em mais de quinhentas mesquitas espalhadas por toda a Holanda. Segundo dados dos centros oficiais de estatística, no ano 2015 cerca de 50% dos habitantes de suas quatro grandes cidades – Amsterdam, Rotterdam, Haya e Utrech – serão de minorias étnicas. Destes, uns 80% será de muçulmanos. (*El País*, Madri, 05/10/2002)
- O Islã não é um credo alheio aos espanhóis. As estatísticas o situam como o mais numeroso depois da Igreja Católica, dado seu crescimen-

to nos últimos anos, alentado pela corrente migratória. Mais de meio milhão de residentes são seguidores do Islã, e a cifra se eleva constantemente. (*El País*, Madri, 19/09/2001)

- Segundo o *Sunday Times* de 11/05/1997, o número de muçulmanos praticantes na Grã-Bretanha terá superado o dos anglicanos praticantes em 2002. Dados de 1995 indicavam 536 mil muçulmanos praticantes contra 854 mil anglicanos praticantes; dentro de poucos anos prevê-se que as cifras serão: 760 mil fiéis para o Islã e só 756 mil para a Igreja Anglicana. (*Adista* 39, 05/1997, pp. 10-11)

Há mais de um bilhão de muçulmanos no mundo. O islamismo ultrapassou o catolicismo em número de fiéis em 1986 e continua crescendo. Nesse ritmo, serão 1100 milhões de crentes no ano 2000. O número de adeptos aumenta inclusive em áreas tradicionalmente cristãs, como na Europa, África Ocidental e Estados Unidos. E até no Brasil. (*Revista Superinteressante*, 05/1997)

- Estamos surpreendidos ao descobrir que, nos Estados Unidos, há mais cidadãos muçulmanos que episcopalianos, mais muçulmanos que membros da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, e mais muçulmanos que judeus – em torno de seis milhões. Ficamos atônitos ao saber que Los Angeles é a maior cidade budista do mundo, com uma população budista que cobre todo o espectro de budismos asiáticos, desde o Sri Lanka até a Coréia, junto a uma multidão de budistas nascidos nos Estados Unidos. Ao longo do país, o número de pessoas de todo o espectro budista pode alcançar os quatro milhões. Os Estados Unidos se converteram no país religiosamente mais diverso do planeta.

A nova era de emigração é diferente das anteriores, não só em sua magnitude e complexidade, mas também em sua própria dinâmica. Muitos dos emigrantes, que vêm aos Estados Unidos hoje em dia, mantêm fortes laços com seus países de origem, mediante viagens e rede de comunicação transnacional, correio eletrônico e fax, linhas telefônicas, satélites e noticiários de televisão por TV a cabo. Conseguem viver aqui e lá em todas as formas que as modernas comunicações e telecomunicações têm feito possível. (Diana L. Eck, *A New Religious America*, pp. 3-5)

IV. Exercícios recomendados

- Entrar em sítios de busca na Internet e localizar páginas sobre diversas religiões.
- Fazer um elenco das religiões presentes em nosso bairro ou cidade.
- Buscar no *Google* os temas “pluralismo religioso”, “teologia das religiões” e outros relacionados.
- Estabelecer contato com pessoas de outras religiões por meio da Internet (chat, e-mail). Avaliar a experiência.
- Pode-se ver dados atualizados no *Panorama das religiões no mundo e na América Latina*, de Franz Damen (*Agenda Latino-americana* 2003, pp. 36-37). Também em <http://latinoamericana.org/2003/textos/Damen.htm>.

V. Bibliografia

- ARTUR, Chris. *Religious Pluralism. A Metaphorical Approach*. Aurora, Colorado: The Davies Group Publishers, 2000.
- BEVERSLUIS, Joel. *Sourcebook of the World's Religions*. Novato, Califórnia: New World Library, 2000.
- ECK, Diana L. *A New Religious America. How a 'Christian Country' Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*. Nova Iorque: Harper & Collins, 2001.
- HUNTINGTON, Samuel. *O choque das civilizações e a recomposição da nova ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- KNITTER, Paul. *No Other Name. A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 2000.
- KÜNG, Hans. *En busca de nuestras huellas. La dimensión espiritual de las religiones del mundo*. Barcelona: Debate, 2004.
- SAMUEL, Albert. *As religiões hoje*. São Paulo: Paulus, 1997.
- SCHWÖBEL, Christoph. “Encontro inter-religioso e experiência fragmentária de Deus”. In: *Concilium* 289, 2001, p. 114.

Partindo da história

Em nosso propósito de partir da realidade, vamos estender também nosso olhar à dimensão temporal: como tem se manifestado – ou não – o pluralismo na história? Carregamos em nós mesmos, talvez sem saber, essa história que nos tem precedido. É preciso tê-la presente para que não nos condicione nem nos leve à repetição mecânica. Porque nada parte do zero, ainda que assim se acredite.

I. Para apresentar o tema

Para estudar bem o tema do pluralismo é importante olhar para o passado do qual viemos, para a história da humanidade. Hoje temos todos, de alguma forma, certa noção de pluralismo e tolerância, ainda que superficial; porém, a história da qual viemos é de séculos e até milênios de atitudes contrárias ao pluralismo.

Vamos falar a partir da experiência dos cristãos; concretamente, a partir da tradição católica – apesar de cremos que, provavelmente, seria possível descobrir fatos semelhantes noutras tradições cristãs, ou mesmo noutras religiões.

Vamos nos valer da referência a vários momentos simbolicamente importantes dentro dessa história mediante os seguintes textos antológicos.

II. Textos antológicos

No Primeiro Testamento

Os textos do Primeiro Testamento referentes às divindades dos povos vizinhos ao Israel qualificam-nos depreciativamente como *ídolos*. Estes são

descritos de modo demasiado negativo: seriam “obras de mãos humanas”, “coisas mortas” (Sb 13,10), “nada” (Is 44,9), “vazio” (Jr 2,5; 16,19), “mentira” (Jr 10,14; Am 2,4; Br 6,50), “demônios” (Dt 32,17; Br 4,7). Somente Javé seria um “Deus verdadeiro” (Jr 10,10).

Em contrapartida, o povo hebreu tinha a convicção de ser um povo diferente, o *povo de Deus*, o *eleito*, que deveria viver separado dos *gentios* e não misturado com eles.

Quando Javé seu Deus o introduzir na terra onde você está entrando para tomar posse; quando ele tiver expulsado nações mais numerosas que você – he-teus, gergeseus, amorreus, cananeus, ferezeus, heveus e jebuseus – sete nações muito mais numerosas que você; quando Javé seu Deus as entregar a você, você as vencerá e as sacrificará como anátema” (Dt 7,1-2a).

Israel deveria, sem compaixão, destruir os altares e imagens desses povos derrotados e expulsos, e não fazer aliança nem aparentar-se com eles. O Israel do Deuteronômio tem a convicção de ser o *povo eleito*, o *santo*, perante os demais povos que adorariam ídolos vãos. Esta posição extrema do Deuteronômio, no entanto, não pode ser considerada como algo que permeia *toda* a Bíblia, mas apenas como um ponto culminante, simbólico e chamativo.

No século XV da Era Comum

Na Europa do século XV se dá outro ponto culminante dessa mesma mentalidade, muito importante do ponto de vista simbólico.

O Concílio de Florença, no ano de 1452, declarou

firmemente crer, professar e ensinar que nenhum daqueles que se encontram fora da Igreja Católica – não somente os pagãos, mas também os judeus, os hereges e os cismáticos – poderão participar da vida eterna. Irão ao fogo eterno que foi preparado para o diabo e seus anjos, a menos que antes do término de sua vida sejam incorporados à Igreja... Ninguém, por grandes que sejam suas esmolas, ou ainda que derrame o sangue por Cristo, poderá salvar-se se não permanecer no seio e na unidade da Igreja Católica. (DS 1351)

Extra Ecclesiam nulla salus (fora da Igreja não há salvação), dizia-se. Todos os que morressem fora da comunhão da Igreja Católica não poderiam parti-

cipar da vida eterna e iriam ao fogo eterno. Para nós hoje pode parecer forte a afirmação; no entanto, não somente é a afirmação do Concílio de Florença, como parece ter sido uma afirmação comum e constante entre os cristãos europeus em toda a Idade Média.

No século XIX

Gregório XVI, na encíclica *Mirari Vos*, de 15 de agosto de 1832, afirmou:

Outra coisa que tem produzido muitos dos males que afligem a Igreja é o indiferentismo, ou seja, aquela perversa teoria apresentada em toda parte, tão favorável aos enganos dos ímpios, que ensina que se pode conseguir a vida eterna em qualquer religião, contanto que haja retidão e honradez nos costumes... Desta barrenta fonte do indiferentismo mana aquela absurda e errônea sentença ou, melhor dizendo, loucura, que afirma e defende a todo custo e para todos a liberdade de consciência. Este pestilento erro abre caminho escudado pela imoderada liberdade de opiniões que, para ruína da sociedade religiosa e da civil, estende-se cada dia mais por toda parte, chegando a imprudência de alguns a assegurar que dela se tira grande proveito para a causa da religião... A mais antiga experiência ensina como os Estados que mais floresceram por sua riqueza, poder e glória sucumbiram pelo único mal de uma imoderada liberdade de opiniões, liberdade na oratória e ânsia de novidades (nn. 9-10).

Esta é apenas uma das rejeições que os Papas daquele tempo lançaram solenemente contra os “erros da época”: o pensamento moderno, as liberdades sociais, a democracia, o que hoje reconhecemos como direitos humanos... No texto em questão, que não completou ainda dois séculos, nega-se frontalmente e com ostensivo desprezo a liberdade de consciência, a liberdade religiosa e o pluralismo religioso, com toda a solenidade do magistério pontifício.

No Concílio Vaticano II (1962-1965)

Observe-se, em comparação com o texto anterior, estas duas declarações feitas pelo Vaticano II:

Este Concílio declara que a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa. Esta liberdade consiste em que todos os seres humanos devem estar imunes de coação, tanto por parte de pessoas particulares como de grupos

sociais e de qualquer poder humano, e isso de tal maneira que em matéria religiosa nem se obrigue a ninguém a agir contra sua consciência, nem se lhe impeça que aja conforme a ela em âmbito privado ou público, só ou associado com outros, dentro dos devidos limites. Declara, ademais, que o direito à liberdade religiosa se funda realmente na dignidade própria à pessoa humana, tal como é conhecida pela palavra revelada de Deus e pela própria razão. (DH 2)

A Igreja Católica nada rejeita daquilo que nas religiões não cristãs há de verdadeiro e santo. Considera com sincero respeito os modos de agir e viver, os preceitos e doutrinas, que, ainda que discrepem em muitos pontos do que ela confessa e ensina, não poucas vezes refletem um lampejo daquela Verdade que ilumina a todos os seres humanos. (NAe 2)

O retrocesso da Dominus Iesus

Algumas das teses da declaração *Dominus Iesus*, do Cardeal Joseph Ratzinger (2000):

- É contrária à fé da Igreja a tese do caráter limitado, incompleto e imperfeito – complementar, portanto, à revelação presente nas outras religiões – da revelação de Deus em Jesus Cristo (6).
- Deve ser firmemente levada em conta a distinção entre *fé teológica*, cristã, e *crenças*, próprias das outras religiões. Amiúde são identificadas a fé teológica e as crenças nas outras religiões, as quais são na verdade experiências religiosas ainda em busca da verdade absoluta, carentes do assentimento ao Deus que se revela. Este é um dos motivos pelos quais tende-se a reduzir, e às vezes mesmo a anular, as diferenças entre o cristianismo e as outras religiões (7).
- Os livros sagrados de outras religiões recebem do mistério de Cristo os elementos de bondade e graça neles presentes (8).
- Tudo o que o Espírito realiza nos homens e na história dos povos, assim como nas culturas e religiões, tem um papel de preparação evangélica e não pode deixar de se referir a Cristo (12).
- Mesmo quando não se excluem mediações parciais, estas entretanto ganham significado unicamente pela mediação de Cristo e não podem ser entendidas como paralelas ou complementares. Seriam contrárias à fé cristã e católica aquelas propostas de solução que contemplam uma ação salvífica de Deus fora da única mediação de Cristo (14).

- Resulta claro que seria contrário à fé católica considerar a Igreja como caminho de salvação paralelo àqueles constituídos por outras religiões (21).
- Embora seja certo que os não-cristãos possam receber a graça divina, também é certo que objetivamente se acham numa situação gravemente deficitária, se comparada com a daqueles que, na Igreja, têm a plenitude dos meios salvíficos (22).

III. Para desenvolver o tema

Destacaremos apenas alguns momentos significativos de uma história enxovalhada de gestos contrários à aceitação do pluralismo religioso. Eis um balanço global desta história:

- Foram praticamente vinte séculos de exclusivismo cristão. Quase dois mil anos em que o cristianismo tem pensado – global, oficial e majoritariamente – ser a única religião verdadeira, enquanto todas as outras religiões seriam falsas, invenções humanas ou simples *preparação* para o Evangelho; ou, na melhor hipótese, teriam *participação* na revelação cristã.

- No mundo católico ainda não faz cinquenta anos que abandonamos o exclusivismo. A mudança foi dada pelo Concílio Vaticano II; isso quer dizer que a mudança só começou na atual geração, o que explica que no imaginário popular esta mudança ainda não tenha tido tempo de se difundir nem de criar raízes; pelo contrário, a mentalidade dos cristãos comuns ainda é marcada por uma inconsciente “certeza ancestral” de que o cristianismo é a única religião verdadeira. A posição teológica pluralista – de que Deus se revela em todas as religiões, sem discriminação por parte de Deus – ainda suscita surpresa e incompreensão.

- É o pensamento não-eclesial, filosófico, científico, profano, que tem levado as Igrejas a transformar seu pensamento. Têm sido a ciência, a filosofia, os movimentos sociais e políticos em geral tem empurraram as Igrejas cristãs a abandonar posturas de monopólio, de exclusivismo, de cristandade, forçando a transformação do imaginário da sociedade. Lamentavelmente, muitas Igrejas cristãs têm estado, na história, contra todas as liberdades modernas, e ainda estão oficialmente contra o pluralismo religioso. Quase que somente tomaram a iniciativa do diálogo inter-religioso nos lugares onde necessitam

dele por serem minoria. As instituições religiosas normalmente são demasiado influenciadas por seus próprios interesses institucionais, como se demonstra neste ponto.

- Em todo caso, é importante ressaltar que sempre existiu outra face no cristianismo, representada por pensadores, filósofos, teólogos que, excepcionalmente, intuíram que a atitude comum de exclusivismo fechado não respondia à verdade, e se abriram a atitudes mais tolerantes e pluralistas (Erasmus de Rotterdam, Nicolau de Cusa, Raimundo Lúlio, Marsílio Ficino...). Porém, tiveram realmente um caráter de *exceção que confirma a regra*.

- O Concílio Vaticano II foi, para a Igreja Católica, uma aceitação de boa parte da crítica da cultura moderna às atitudes integristas da Igreja nos últimos séculos. Foi por sua vez uma atualização (*aggiornamento*), e uma reconciliação com o mundo moderno. Contudo, logo se fez evidente que aquela renovação não bastava: era preciso elaborar uma nova leitura do pluralismo religioso. Não obstante, logo em seguida aconteceu uma involução na Igreja Católica, e a doutrina oficial ficou para trás com relação à evolução da teologia.

IV. Perguntas para compartilhar e aprofundar

- As religiões dos povos que rodeavam o povo de Israel, de que nos fala o Primeiro Testamento, eram religiões boas, válidas? Que pensa o Primeiro Testamento dessas religiões e de seus deuses? Leia Dt 7,1-6.
- Que pensamos das afirmações do Concílio de Florença, de 1452?
- Para Gregório XVI, no século XIX, a liberdade de expressão e a liberdade de consciência seriam negativas. Hoje alguém pensa assim? Esta atitude negativa diante das liberdades modernas foi obra de Gregório XVI ou do magistério da Igreja Católica em seu conjunto?
- Há religiões que hoje em dia afirmam que a liberdade religiosa (dos outros) é negativa? Por exemplo...
- Percebemos alguma diferença entre a afirmação de Gregório XVI e a do Concílio Vaticano II? A Igreja do Vaticano II condena ou rejeita as religiões não cristãs? Que diz delas?
- Que disse o Concílio Vaticano II sobre a liberdade de consciência e a liberdade religiosa? Estamos de acordo **com ele**?

- Um exercício interessante seria estudar a história do Brasil. Que papel exerceu nela a religião, ou as religiões? Houve alguma religião que procurou excluir as outras da identidade nacional? Há atualmente convivência pacífica entre as religiões? É uma convivência baseada numa consciência de pluralismo *convencida* ou simplesmente *resignada*?

V. Bibliografia

- AEBISCHER-CRETTOL, Monique. *Vers un oecuménisme interreligieux: jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris: Cerf, 2001.
- BINGEMER, Maria Clara L. (org.). *Violência e religião. Cristianismo, islamismo, judaísmo*. São Paulo: Loyola, 2002.
- CANNOBIO, Giacomo. *Chiesa perché: salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994, pp. 72-100.
- LEON, Mário A. Rodrigues. "A invasão e a evangelização na América Latina (século XVI)". In: DUSSEL, Enrique (ed.). *Historia Liberationis; 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulus, 1992.
- SULLIVAN, Francis A. *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?* Bilbao: Desclée, 1999. Coleção Teoría nº 2. O autor repassa toda a história da Igreja cristã procurando mostrar a evolução ao longo dos séculos do princípio *Extra Ecclesiam nulla salus*.
- TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões. Uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995. O único manual de teologia das religiões escrito até agora na América Latina. Na primeira parte apresenta um levantamento histórico das valorações dadas às diversas religiões pelo cristianismo.
- THION. "Retour aux missions? Une lecture de l'Encyclique *Redemptoris Missio*". In: *Nouvelle Revue Theologique* 114/1, 1992, p. 81.

A história concreta da América Latina

Dentro ainda de nosso olhar para a história (VER) a partir da perspectiva do pluralismo religioso, vamos dedicar um capítulo, expressamente, à América Latina.

I. Para desenvolver o tema

O continente latino-americano hoje, como se sabe, é majoritariamente cristão – e a metade dos católicos do mundo vive nas Américas.¹ Este continente tem uma história com características próprias, que o fazem especialmente relevante na perspectiva do pluralismo religioso.

De fato, é o único continente cuja população majoritária atual é herdeira de uma invasão proveniente de outro continente (outra massa humana, outra cultura, outra religião). A população originária foi em grande parte dizimada, enquanto seus sobreviventes atuais vivem mal e reclusos em rincões distantes, desprezados como setores sociais marginais. E isso é resultado de um processo que foi levado a cabo com a presença de uma religião que, com sua “evangelização”, na verdade legitimou uma “conquista”. De fato,

na América atual não existe nem um só monumento ritual religioso que tenha origens pré-ibéricas. Todos foram destruídos e, em muitos casos, seus materiais foram utilizados para a construção de novos templos ou palácios coloniais. Isso não aconteceu, por exemplo, em muitos lugares do Extremo Oriente

¹Conforme o *Anuário Pontifício 2004*, 50% dos católicos estão no continente americano, 26,1% na Europa, 12,8% na África, 10,3% na Ásia e 0,8% na Oceania.

(Japão, China, Tailândia, Java), da Índia ou do Oriente Próximo e África, onde, não obstante também tenham chegado missionários da Europa, atualmente há culto em muitos lugares milenares.²

A pergunta é: como é possível que povos cristãos tenham realizado uma invasão e uma conquista num continente já habitado? Como é possível que a invasão levada a cabo pelos cristãos tenha destruído povos e religiões? Que atitude perante as outras religiões teve a religião dos conquistadores? Ao perguntar pela atitude diante das outras religiões por parte dos conquistadores, estamos perguntando – em palavras modernas – que teologia das religiões (que idéia de valor ou de significado das outras religiões) tinham os conquistadores, consciente ou inconscientemente, verbal ou realmente.

Elaborem os nós mesmos as características dessa atitude (a teologia das religiões que determinou as ações dos conquistadores), por meio da consideração dos testemunhos históricos seguintes.

II. Textos antológicos

- O primeiro catecismo que se escreveu nas Américas (talvez entre 1510 e 1521), o de Pedro de Córdoba, começa com a revelação de um “grande segredo que vós nunca imaginastes nem ouvistes”: que Deus fez o céu e o inferno. No céu estão todos os que se converteram à fé cristã e viveram bem; no inferno estão

todos os que dentre vós morreram, todos os vossos antepassados: pais, mães, avós, parentes e quantos existiram e passaram por esta vida; e para lá ireis também vós, se não se fizerem amigos de Deus e não se batizarem e se tornarem cristãos, porque todos os que não são cristãos são inimigos de Deus.³

- Redescoberto em 1924, temos hoje um livro precioso, devido ao admirável trabalho investigativo de Fr. Bernardino de Sahagún, intitulado *Colóquios dos Doze Apóstolos*. Nele recolhe em idioma *náhuatl* a única atuação pública de sábios e sacerdotes aztecas sobreviventes, que defenderam suas crenças religiosas e sua forma de vida diante dos missionários chegados ao México. Estes últimos afirmavam aos primeiros

²Clodomiro Siller, “El monoteísmo indígena”, *Teología india*, Tomo II, Abya Yala, Quito 1996, p. 94

³Cf. J. Guillermo Durán, *Monumenta catechetica hispanoamericana*, vol. 1, Buenos Aires 1984

que o que os antepassados aztecas lhes haviam ensinado e deixado como herança “é tudo mentira, vaidade, ficção; não contém nada de verdade”.⁴ “Sabei e tende por certo que nenhum dos deuses que adorais é Deus nem doador de vida; são todos diabos infernais.”⁵

- Os sábios respondem:

Dissestes que não conhecemos o Senhor, que não eram verdadeiros nossos deuses. Nova palavra é esta, a que dizeis. Por ela estamos perturbados, por ela estamos tristes. Porque nossos progenitores nos deram suas normas de vida, honravam aos deuses, nos ensinaram todas as suas formas de culto, todos os modos de honrar aos deuses. Era doutrina de nossos mestres que é pelos deuses que se vive. Nós sabemos a quem se deve a vida... como se há de invocar, como se há de rogar. E agora, destruiremos a antiga regra de vida? Já é bastante que tenhamos sido derrotados, que nos tenham impedido nosso governo. Deixem-nos então morrer, deixem-nos perecer, pois que até nossos deuses mataram!⁶

- Fr. Vicente Valverde, capelão oficial acompanhante de Francisco Pizarro naquela que de fato foi a invasão do império inca, conjurou Atahualpa a adorar a Deus, a cruz e o Evangelho, “porque tudo o mais é engano”. Atahualpa respondeu que ele “não adorava senão ao Sol que nunca morre e aos deuses que também tinha em sua lei”.⁷
- O famoso missionário Antônio Vieira, na Bahia, dizia aos escravos negros:

Vossa escravidão não é uma desgraça, mas sim um grande milagre, porque vossos pais estão no inferno para toda a eternidade. Vós, pelo contrário, vos salvastes graças à escravidão.⁸

- Vale lembrar também que não somente os missionários vindos às Índias Ocidentais, mas também todos os missionários cristãos, durante muitos séculos, pensaram como o famoso Francisco Xavier, que foi às Índias Orientais convencido de que quem não escutava e aceitava o Evangelho ficava privado da salvação.

⁴Cf J Guillermo Durán, *Monumenta catechetica hispanoamericana*, Buenos Aires 1994, p 215.

⁵Cf. *Ibid* , p 187

⁶Miguel León-Portilla, *El reverso de la conquista*, México 1990, pp 23-28

⁷*Ibid* , pp 113-121

⁸Antônio Vieira, *Sermões*, Vol 4, Tomo XI, Lello & Irmão, Porto 1999, p. 301

- CASALDÁLIGA, Pedro. “Los indios crucificados. Un caso anónimo de martirio colectivo.” In: *Concilium* 183, 1983, pp. 383-389.
- DUSSEL, Enrique. *Historia General de la Iglesia en América Latina*. I/1: Introdução Geral. Salamanca: Sígueme, 1983. É o primeiro dos volumes que a CEHILA (Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina) publicou durante várias décadas.
- GALEANO, Eduardo. *Las venas abiertas de la América Latina*. Buenos Aires/Madri/México: Siglo XXI, 1971. (Trad. bras.: *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002).
- HOORNAERT, Eduardo; PREZIA, Benedito. *Brasil indígena, 500 anos de resistência*. São Paulo: FTD, 2000.
- ———. *Esta terra tinha dono*. São Paulo: FTD, 1989.
- LAS CASAS, Bartolomeu de. *Brevísima relación de la destrucción de Africa*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1989.
- ———. *Obra indigenista*. Madri: Alianza Editorial, 1985.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *El reverso de la conquista*. México: Mortiz, 1990. (Trad. bras.: *A conquista da América Latina vista pelos índios*. Petrópolis: Vozes, 1987.)
- ———. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México: UNAM, 1989. (Trad. bras.: *A visão dos vencidos: a tragédia da conquista narrada pelos astecas*. Porto Alegre: L&PM, 1985.)
- LÓPEZ GARCÍA, José Tomás. *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII (Fray José de Jaca y Epifanio de Moirans)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1981.
- LÓPEZ VIGIL, José Ignacio e María. *Quinientos engaños. Otra cara de la historia*. Madri: Nueva Utopía, 1990. Disponível na rede.
- REZENDE, Maria Valéria. *Não se pode servir a dois senhores. História da Igreja no Brasil, período colonial*. São Paulo: Paulus, 1987.
- THOMAS, Hugh. *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. Barcelona: Planeta, 1998.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- VIGIL, José Maria. *Valor salvífico de las religiones no cristianas*. <http://servicioskoinonia.org/relat/027.htm>

A hermenêutica da suspeita

Para completar nosso partir da realidade (VER), vamos nos confrontar com uma atitude ou critério interpretativo que consideramos necessários, tanto para fazer com que nossa visão da realidade seja madura e crítica, quanto para que produza em nós uma atitude de alerta, de modo que nossas elaborações teológicas não sejam inconscientemente manipuladas por interesses próprios ou alheios.

I. Para desenvolver o tema

Cada um de nós faça um balanço do olhar sobre a história realizado nos estudos anteriores, com a atenção colocada no tema do pluralismo religioso.

O balanço crítico que propomos é bastante preocupante:

- A Escritura e as tradições fundamentais do cristianismo desconhecem o princípio do pluralismo religioso.
- O cristianismo, religião marginal e perseguida em sua origem, passou mais adiante, quando aceita pelo império romano, a substituir a religião desse mesmo império, impondo-se como única, perseguindo as demais e legitimando em última instância ao império.
- A religião cristã viveu muitos séculos unida ao poder, como religião de Estado (regime de cristandade), imposta como obrigatória, intolerante, tendo-se como a religião única e absoluta.
- A religião cristã entrou em guerras religiosas contra outras religiões (nas Cruzadas, principalmente), e convivem pacificamente com algu-

mas das maiores violências da história, legitimando-as na prática (a escravidão, a “conquista” do continente americano, a globalização do capitalismo, a usura da atual dívida externa...).

- O cristianismo se deixou conduzir pelos poderes da Europa na invasão da América e na perseguição e destruição das religiões indígenas; mais tarde, aproveitaria as facilidades da expansão neocolonial do Ocidente para deixar-se levar aos outros continentes.
- A teologia e a espiritualidade cristãs, em cada um de seus textos e gestos, resumem a convicção de formarem a única religião verdadeira e absoluta, o destino religioso final de toda a humanidade.

Nestas convicções vieram os cristãos durante quase vinte séculos (até apenas quarenta anos atrás). O cristianismo esteve convencido, pacificamente e sem discussão, de ser a única religião verdadeira, a eleita, a predestinada, chamada a evangelizar todo o mundo com suas missões e missionários, aquela à qual cedo ou tarde toda a humanidade se converterá.

Entretanto, a evolução do mundo, o desenvolvimento das comunicações e dos movimentos migratórios, o crescimento demográfico dos países do Terceiro Mundo, o expansionismo do Islã, a nova situação de convivência plurirreligiosa surgida como consequência de tudo isso, e o desenvolvimento de uma mentalidade mais consciente e crítica, propiciaram o surgimento de uma *atitude de suspeita*, e feito muitos cristãos e teólogos questionarem estas convicções até então intocáveis.

Parece cada vez mais clara aos cristãos, especialmente aos historiadores e teólogos, a possibilidade de tais convicções – que se pretendiam pura e simplesmente teológicas ou religiosas – serem também fruto de motivações ocultas e interesses encobertos, fuga da realidade na forma de *ideologia*, ou seja, de *racionalizações destinadas a justificar os próprios interesses corporativos*.¹

Olhando novamente a história do cristianismo com um coração sensível aos pobres e às vítimas, percebemos uma história de muito sofrimento, de muita falta de liberdade, de muitas religiões avassaladas, perseguidas, destruídas;

¹Há um sentido neutro da palavra *ideologia*, aqui, porem, tomamo-la na acepção pejorativa de “conjunto de ideias presentes nos âmbitos teórico, cultural e institucional das sociedades, que se caracteriza por ignorar a sua origem materialista nas necessidades e interesses inerentes as relações econômicas de produção, e, portanto, termina por beneficiar as classes sociais dominantes” (Cf Antônio Houaiss, *Dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*, 2001)

de conquistas e de colonização de territórios, de exploração econômica internacional dos pobres por parte de um Norte rico... e “cristão”. É evidente que tudo isso não é bom nem se pode pretender justificar como vontade de Deus.

A pergunta é: em toda esta história de violência, de expansão, de conquista, de dominação, terá tido algum papel a doutrina da unicidade e do caráter absoluto do cristianismo? A doutrina, a teologia, a espiritualidade, terão sido autônomas, independentes, neutras, puramente religiosas, nascidas diretamente da própria fonte divina, ou terão sido também, de alguma forma, marcadas pelos interesses humanos de seus protagonistas? Ou seja, não poderia haver um componente ideológico?

Um bom método para uma atitude conscientemente crítica consiste em fazer-se a velha pergunta do direito romano: *Cui bono?*, ou seja: para o bem de quem? Melhor dizendo: a quem beneficia uma determinada teologia ou doutrina? É possível que determinadas doutrinas teológicas tenham se desenvolvido sob o influxo dos interesses de determinados grupos, porque os beneficiariam, justificariam sua hegemonia ou fariam possível sua dominação sobre outros grupos. É possível... porque é muito humano.

A esta atitude crítica de suspeita chamam alguns autores *hermenêutica da suspeita*: uma atitude *interpretativa* (pois isso é o que significa a palavra *hermenêutica*), que trata de descobrir raízes e fatores, inconscientes ou deliberadamente ocultos, determinantes na elaboração de certa teoria ou doutrina; em nosso caso, da teologia cristã.

Com esta atitude interpretativa é preciso examinar de novo a história. É preciso examinar em quais casos doutrinas, teologias ou disposições eclesásticas, apesar de serem aparentemente afirmações estritamente religiosas, serviram de justificativa ideológica para atitudes violentas de grupos cristãos contra outros grupos, vítimas de nosso egoísmo corporativo disfarçado em religião.

Afirmemos este princípio: toda doutrina, teologia ou espiritualidade que no passado produziram efeitos deletérios de opressão, domínio, desprezo, dor ou destruição contra outros grupos, povos ou religiões, precisam ser colocadas sob suspeita e, no mínimo, reavaliadas. Pois, em princípio, estão sob suspeita de ser mera ideologia.

Este princípio abre caminho à segunda parte do curso, o *judgar*. Vamos reexaminar e reconstruir nossa teologia a partir desta perspectiva, da pluralidade das religiões, muito atentos para que nossa teologia não se reduza a

ideologia, tratando de nos tornarmos conscientes – e livres – dos interesses de todo tipo que se escondem debaixo de nossas afirmações teológicas.

A hermenêutica da suspeita não é invenção de algum gênio filosófico, nem simples fruto da crítica moderna. Na realidade tem um *fundamento evangélico*, pois remete diretamente às palavras de Jesus: “Uma árvore boa não pode dar frutos maus, e uma árvore má não pode dar bons frutos” (Mt 7,18). Uma doutrina que produz efeitos daninhos ou pecaminosos não pode ser considerada como correta ou verdadeira. Não pode ser *ortodoxia* (doutrina correta) o que não é *ortopraxis* (prática correta).

Muitas opiniões e doutrinas emitidas na história do cristianismo não cumprem o mínimo ético, a *regra de ouro* afirmada expressamente no Evangelho: “Tudo o que vocês desejam que os outros façam a vocês, façam vocês também a eles” (Mt 7,12). Nós nos sentiríamos muito ofendidos caso outras religiões tivessem para conosco atitudes semelhantes a algumas que nós temos observado em frente a elas em nossas posições doutrinárias. Temos que submeter novamente ao juízo do Evangelho estas doutrinas, que durante tanto tempo proclamamos ingenuamente, e reconsiderá-las a partir de agora sob a hermenêutica da suspeita.²

Duas observações:

- Adotando a hermenêutica da suspeita, na realidade estamos dando uma orientação *não neutra* à teologia das religiões que estamos elaborando. Há de ser uma teologia a partir da *opção pelos pobres* – entendendo *pobres* no sentido forte e amplo da palavra: não só a pessoa pobre do ponto de vista econômico, mas também do ponto de vista cultural (por ser “outro”); a pessoa marginalizada por razão de gênero (por ser “outra”); a etnia tida como inferior, a cultura depreciada, a classe explorada, a minoria marginalizada... Na perspectiva da opção pelos pobres, pobre é a pessoa *injustiçada*.³ Dessa perspectiva, dessa opção – a perspectiva e a

²Devemos seguir a ‘regra de ouro’ e conceder à experiência religiosa de outras grandes tradições a mesma presunção de possibilidade de confiabilidade cognitiva que reclamamos para a nossa” (John Hick, *God has Many Names*, p 24)

³Cf Jose Maria Vigil, “La opcion por los pobres es opcion por la justicia y no es preferencial”, *Revista Theologica Xaveriana* 49, 2004, Bogota Disponível na rede

- opção do Deus da vida e da justiça – queremos partir desde o primeiro momento para a construção de nossa teologia do pluralismo religioso.
- Esta hermenêutica da suspeita não se aplica somente ao caráter ideológico das doutrinas religiosas no campo dos interesses socioeconômicos e políticos, mas sim em todos os campos. Por exemplo, o campo cultural. A religião, do ponto de vista antropológico, é parte da cultura, e em boa parte devedora do contexto cultural em que se desenvolveu historicamente. A cultura, por sua vez, tem bases materiais que a condicionam e lhe dão possibilidade; em função das necessidades vitais é que são propiciados desenvolvimentos e interpretações, como parte do conhecimento interessado que é a cultura. Hoje tem sido muito estudada, por parte da antropologia cultural, a vinculação da religião com estes condicionamentos materiais e interesses sociais do grupo humano – sem que isso seja obstáculo para seu caráter simultaneamente autônomo. Tudo isso é também um aspecto de hermenêutica, cultural neste caso, que não abordaremos agora, mas que todavia é necessário ter em conta. Mediante a hermenêutica da suspeita, pois, pode-se e deve-se descobrir o possível caráter ideológico e interessado de uma doutrina, com respeito a qualquer uma das dimensões da realidade: econômica, política, cultural, de gênero...⁴

II. Para comentar em grupo

- *Requerimento* é o texto que a Espanha conquistadora do século XVI decidiu ler aos caciques indígenas, para fazê-los sabedores dos títulos que, segundo acreditava, legitimavam seu direito a fazer-se dona das *Ilhas e Terra firme*. Caso os caciques indígenas não se submetessem após terem escutado estas “razões”, passavam a ser considerados rebeldes contra a Coroa, com o que se justificaria a guerra contra eles. Como não poderia deixar de ser na época e no país dos Reis Católicos, o *Requerimento*, uma peça jurídica, remete a argumentos claramente

⁴Mary Aquin O’Neill diz que esta é uma das constantes metodológicas da teologia feita por mulheres “As mulheres nos aproximamos dos textos do cristianismo com uma suspeita. Convencidas de que há um preconceito androcêntrico, não podemos mais simplesmente aceitar como revelado o que nos disseram que aceitamos”. Cf. “La naturaleza de la mujer y el método de la teología”, *Selecciones de Teología* 142, 1997, p. 99

teológicos e religiosos. É instrutivo examinar a teologia subjacente e explícita ali manejada, e examinar se tem realmente fundamento teórico ou ideológico. O Requerimento é a racionalização, a argumentação que a Espanha do século XVI dava a si mesma, para justificar seu “direito” a possuir-se das terras de cuja existência acabava de ter conhecimento. E desta argumentação a Junta de Valladolid encarrega o teólogo Palacio Rubio, que fundamenta aquela pretensão econômica e política com os princípios mais universais de sua teologia.⁵

Debater em grupo sobre o que a teologia ali instrumentalizada tem de princípio verdadeiro e o que tem de função ideológica. Aplicar a hermenêutica da suspeita.

- Na época do famoso triângulo negreiro entre Europa, África e América, durante três séculos, a escravidão negra não somente foi tolerada como também justificada, utilizando-se afirmações claramente teológicas e religiosas.⁶

Comentar se estas afirmações teológicas são ortodoxas ou heterodoxas, puramente religiosas ou interessadas e ideológicas.

O romano pontífice, vigário de Jesus Cristo e sucessor do dono das chaves do céu, examina com atenção paterna todos os lugares do mundo e as qualidades das gentes que nelas vivem. E, buscando a saúde de todos, ordena e dispõe o que acredita será grato à Divina Majestade, e levará ao único rebanho do Senhor as ovelhas que lhe tiverem sido confiadas, conseguindo para elas o perdão e o prêmio da eterna felicidade (. .). Considerando com a devida atenção tudo quanto foi exposto, assim como há pouco em outra carta concedemos faculdade e liberdade plena ao citado rei Alfonso para invadir, conquistar, expurgar, reduzir e subjugar todos os reinos, ducados, principados, domínios, possessões e bens móveis e imóveis dos sarracenos e pagãos e outros inimigos de Cristo, e de reduzi-los à perpétua escravidão, e de apropriar-se para si e seus sucessores... dos reinos, ducados, principados, domínios, possessões e bens, declaramos agora que o Infante adquiriu e possui legitimamente todas as ilhas, terras, portos e mares deste gênero... e pela presente Carta as doamos perpetuamente e as apropriamos aos citados rei Alfonso, ao Infante e a seus sucessores... E a todos os fiéis cristãos... lhes proibimos por este decreto que o direito nem direta nem indiretamente tratem de levar armas, nem ferro nem

⁵Cf O texto pode ser encontrado na *Agenda Latinoamericana* 1992, pp 18-19

⁶Cf O texto pode ser encontrado em José Maria Vigil, “La misión profética de la Vida Religiosa ante el neo-liberalismo”, *Diakonia* 68, 1993, pp 16-25, Managua

outras coisas que proíba, o direito, os lugares . conquistados ou possuídos pelo rei Alfonso e seus sucessores, nem navegar ou pescar em seus mares, nem intrrometer-se ou tentar estorvar a possessão pacífica desses lugares pelo rei Alfonso e seus sucessores, nem direta nem indiretamente ..”⁷

Há somente umas poucas premissas teológicas no texto anterior, referidas ao ministério de Pedro; porém, são suficientes para derivar delas certa “autoridade apostólica”, que dá a seu “sucessor” a faculdade de repartir o mundo e autorizar a escravidão perpétua de seus moradores em favor de príncipes cristãos que, conforme o texto supõe, recebiam estes privilégios para melhor combater “em prol da salvação das almas e glória da santa fé católica”. Pode ser ortodoxa uma concepção do ministério papal que, apelando ao Evangelho (cf. Mt 16,17-19), deduz dele tão aterradores direitos sobre os “sarracenos e pagãos e outros inimigos de Cristo”? Pode alguém pensar que as palavras de Jesus a Pedro tenham lhe outorgado semelhante autoridade imperial, absoluta e total sobre todo o mundo? Não terá caráter ideológico esta “teologia do primado de Pedro”? É verdadeira ou falsa esta teologia?

- “A afirmação fundamental da teologia da cristandade é a de que *fora da Igreja não há salvação*. Por esta razão, os índios e os negros devem assumir valores, usos e costumes da civilização ocidental.”⁸

Nenhum texto e nenhuma investigação (nem teologia ou doutrina religiosa), por mais objetivos que pretendam ser, podem deixar de se guiar por um horizonte de interesse. Conhecer é sempre interpretar. A estrutura hermenêutica de todo saber e de toda ciência é tal que o sujeito sempre entra com seus modelos, paradigmas e categorias na composição da experiência do objeto mediaticizada pela linguagem. O sujeito não é uma razão pura — está inserido na história, em um contexto sociopolítico, e move-se por interesses pessoais e coletivos. Por isso, não existe um saber isento de ideologia e puramente desinteressado.⁹

Comentar o texto anterior, que expressa em síntese uma convicção filosófica própria da época moderna, não há texto, ciência, técnica, nem mes-

⁷*Bullarium Romanum*, V, pp 111-114

⁸Benedito Ferraro, *Cristologia*, p 23

⁹Leonardo Boff, *Pasion de Cristo, pasion del mundo*, p 15, *Jesucristo y la liberacion del hombre*, p 289

mo doutrina religiosa ou teologia que sejam neutros, puramente objetivos, assépticos, apolíticos, sem ideologia, sem interesses conscientes ou inconscientes...

- “Quem não tem ideologia que atire a primeira pedra”, famosa intervenção de D. Smith, bispo auxiliar de Lima, na IV Conferência do CELAM em Santo Domingo, 1992. Comentar.
- “A verdade, Pilatos, é esta: colocar-se ao lado dos humildes e dos que sofrem” (Van der Meersch).¹⁰ Comentar.
- O Concílio de Lima proibiu a ordenação sacerdotal dos índios. Façamos o exercício coletivo de imaginar que razões teológicas e bíblicas poderiam ter sido aduzidas para justificar esta decisão. Em seguida, *suspeitemos* das razões econômicas, políticas, culturais, que também podem ter sido causa da proibição de abrir o ministério sacerdotal cristão aos indígenas.¹¹
- Leonardo Boff, nos Serviços Koinonía (<http://servicioskoinonia.org/boff>), tem um artigo intitulado *Santos do pau oco* (02/05/2003), bom para ser lido e comentado em grupo.

III. Perguntas para refletir e dialogar

- Qual é seu próprio balanço da história do cristianismo com relação ao pluralismo religioso? É diferente do que apresentamos aqui? Em que aspectos? Compartilhe e dialogue com seus companheiros.
- A palavra *ideologia* é empregada às vezes com sentido neutro e outras vezes com sentido negativo. Dá para distinguir um do outro? Explique a diferença.
- O que se pode responder a quem tem uma visão muito idealista e pensa que, se o Espírito Santo guia o Povo de Deus, este não pode se deixar levar por interesses mesquinhos ou mesmo pecaminosos?
- É verdade que nossos interesses influenciam nossa forma de pensar? Comente esta frase: “Viva como pensa, ou acabará pensando como vive”.

¹⁰Cf Alfonso Comin, *Misión Abierta* 70, 1977, quarta capa. Esta frase está disponível em pôster nos Serviços Koinonía (<http://servicioskoinonia.org/posters>)

¹¹ Sobre o Concílio de Lima, cf Manuel Marzal e outros, *O rosto índio de Deus*, pp 202-203, Manuel Marzal, *La transformación religiosa peruana*, p 322

- Pode-se argumentar contra uma doutrina ou teologia, não com argumentos teóricos, mas sim apelando a seus efeitos práticos ou sociais? Não é uma forma inadequada de argumentar? Não indica uma confusão de planos? Ou é lícito que um plano interpele a outro, que a prática interpele à teoria?
- Que afirmações teológicas ou bíblicas têm servido como fundamento ideológico para o machismo na sociedade e na Igreja? Fazer um elenco das possíveis fundamentações bíblicas e teológicas do patriarcalismo.
- Não deixem de fazer algum exercício comentando algum dos testemunhos apresentados na seção anterior “Para comentar em grupo”. Apliquemos também as conclusões à vida pessoal e eclesial.

IV. Aplicações à vida

A hermenêutica da suspeita, abordada nesta seção, é um princípio de máxima aplicabilidade à vida, tanto em nível coletivo, civil ou eclesial, como em nível individual ou pessoal. Todos devemos saber que não existem princípios neutros, nem ciência neutra, nem sequer tecnologia neutra..., como tampouco teologia ou espiritualidade neutras. Tudo está situado dentro da correlação de forças sociais, dentro da confrontação de interesses da sociedade e da história.

Também minhas opiniões, minha ciência, minha teologia e minha espiritualidade estão localizadas nesse campo magnético de interesses próprios e alheios, dos quais não posso me subtrair. Devo examinar o influxo que podem estar exercendo sobre mim, e até que ponto não estou me deixando levar por eles.

Em nível coletivo, eclesial, ou do cristianismo como conjunto, posso propor-me a ser um cristão adulto, que discerne sua própria história, para não justificar nem repetir os atropelos que os cristãos temos cometido na história com a Bíblia e a teologia na mão. Queremos pedir perdão pelas condutas ideologizadas que aconteceram no passado, e reverter a história com um presente e um futuro verdadeiramente leais ao Evangelho e aos que têm sido até agora as vítimas. Outro cristianismo é possível...

Fazer estas análises não obedece a um afã de criticismo, nem a uma sutileza intelectual. Trata-se simplesmente de pôr em prática, com supremo cuidado, a palavra de Jesus: “Não façam aos outros o que não querem que façam

a vocês”, ou aquela fina percepção tão característica dele: “Nem todo aquele que me diz: Senhor, Senhor, entrará no Reino do Céu. Só entrará aquele que põe em prática a vontade do meu Pai” (Mt 7,21).

V. Bibliografia

- KNITTER, Paul. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 2000, pp. 163-165. (Aqui se fala expressamente da hermenêutica da suspeita.)
- PIXLEY, Jorge. *¿Es posible una evangelización no imperialista? Investigaciones bíblicas*. In: <http://servicioskoinonia.org/relat/071.htm>
- REZENDE, Maria Valéria. *Não se pode servir a dois senhores. História da Igreja no Brasil, período colonial*. São Paulo: Paulus, 1987. Releitura da história da Igreja brasileira colonial sob a hermenêutica da suspeita e a perspectiva da opção pelos pobres. Trata bastante bem da questão afro-americana, bastante desconhecida em geral.
- VIGIL, José Maria. “La misión profética de la vida religiosa ante el neoliberalismo”. In: *RELaT* n° 48. Disponível em <http://servicioskoinonia.org/relat/048.htm>

VI. Anotações pedagógicas

Pode-se organizar o estudo partindo do exame de textos antológicos, e desenvolver o tema somente à medida que as pessoas comecem a deduzir suas conclusões.

O animador deve escolher previamente os textos-testemunhos mais eloqüentes para os membros do grupo. Pode conduzir o grupo com suas perguntas, e deter-se, de vez em quando, para facilitar a compreensão teórica a partir das reflexões do grupo de modo maiêutico, ou seja, como facilitador para que o grupo elabore por si mesmo a teoria.

Ferramentas lógicas: nomes, conceitos e classificações

Dissemos que nosso método consiste em ver, julgar e agir. Para ver, acabamos de realizar diversas abordagens da realidade. É o momento de passar à segunda parte: a de julgar essa realidade que acabamos de ver. Para isso precisamos primeiro nos apropriar de algumas ferramentas, com as quais poderemos refletir sobre a realidade conhecida. Precisamos concretamente de:

- a) um esclarecimento sobre a linguagem a ser utilizada (conceitos, nomes, definições, distinção de termos);*
- b) uma forma de classificação das possíveis posições que podem ser adotadas com relação ao pluralismo religioso.*

I. Para desenvolver o tema

A) Nomes e conceitos

Teologia das religiões

A teologia pode ser definida de muitas formas, porém em seu sentido mais amplo é um conceito que já pertence ao senso comum. *Teologia* significa tratado ou ciência sobre Deus. Por extensão, teologia é toda reflexão que se faz a partir da fé sobre algum objeto ou tema adequado. Teologia é a reflexão à luz da fé.

A teologia que reflete sobre um objeto ou dimensão concreta específica é um ramo da grande teologia. Podemos enumerar diferentes ramos: a teologia

do sacramentos ou sacramentologia, a teologia sobre a Igreja ou eclesiologia, a teologia sobre as realidades últimas ou escatologia etc.

Pois bem, teologia das religiões é o ramo da teologia que faz das religiões o objeto de sua reflexão. As religiões são o objeto material da teologia das religiões, como os sacramentos o são da sacramentologia e a Igreja o é da eclesiologia. A teologia das religiões pensa sobre o significado das religiões, o sentido delas no plano de Deus, sua validade salvífica, inter-relações, pontos em comum, especificidades etc. Este seria o objeto formal da teologia das religiões.

Teologia do pluralismo religioso

É simplesmente um novo nome, um sinônimo, para a teologia das religiões.¹ Este nome novo está se impondo porque os teólogos estão descobrindo que a realidade do pluralismo religioso, ou seja, a pluralidade de religiões – o fato de que sejam muitas e não uma – é o grande tema, o tema central hoje nesta teologia.

No princípio, há várias décadas, o tema da salvação constituiu o centro da teologia das religiões. Há salvação nas outras religiões?, era a maior discussão. Hoje há um consenso com respeito a esse tema: já não há quem pense que não há salvação nas outras religiões. A grande questão em debate hoje em dia passou a ser a pluralidade das religiões, o pluralismo religioso.² “Uma teologia das religiões não pode deixar de ser, definitivamente,³ uma teologia do pluralismo religioso.”³

Ao longo de vinte séculos o cristianismo sempre se preocupou com o tema da presença da salvação nas religiões não cristãs.⁴ Em todos os tempos houve pensadores ou teólogos que, direta ou indiretamente, interrogaram-se sobre isso e deram suas respostas, porém não houve nunca um corpo de doutrina que tivesse considerado uma reflexão sistemática sobre as religiões; ou

¹Utilizaremos indistintamente os dois nomes, sobretudo para evitar a confusão entre a *realidade do pluralismo* (a pluralidade de religiões, conteúdo da teologia do pluralismo religioso) e o *paradigma do pluralismo* (utilização da classificação de uma das posições adotadas pelos teólogos que fizeram teologia das religiões)

²Jacques Dupuis explica as razões da mudança de nome que esta se impondo neste ramo da teologia em *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, pp 18-19

³Jacques Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, p 271

⁴Pode ser interessante consultar o livro de Francis A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, 1999, que passa em revista a história do axioma *extra Ecclesiam nulla salus*, desde o princípio do cristianismo até nossos dias. Ali se pode ver que a pergunta pela significação das outras religiões – sobretudo no aspecto da presença ou ausência da salvação nelas – nunca deixou de acompanhar as Igrejas cristãs, ainda que nunca se tenha feito um tratado sistemático, um ramo teológico, o qual viria a ser mais tarde a teologia das religiões

seja, não houve uma verdadeira teologia das religiões. Esta aparece como teologia somente na última metade do século XX. Costuma-se considerar que a primeira obra de teologia das religiões foi a de Heinz Robert Schlette, intitulada precisamente *As religiões como tema da teologia*, publicada em 1963.⁵

O Concílio Vaticano II foi a ocasião em que uma Igreja cristã mais falou sobre as religiões não cristãs, e o fez mais positivamente, sem precedentes nem paralelos em toda a história.⁶ As afirmações feitas significaram uma porta aberta aos teólogos, que rapidamente avançaram por esse terreno ainda virgem. Todos sentiam – e ainda sentem – que estavam diante de um tema inédito, numa etapa nova de relação entre as religiões, e que essa novidade temática é também o que nos permite fazer esta nova reflexão. Ainda hoje algumas das mais famosas publicações de teologia das religiões refletem este espírito de estar em construção: *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso* intitula-se a obra mais representativa de Jacques Dupuis. A vivacidade do debate que o tema atraiu para a conversa teológica reflete o mesmo espírito, assim como a reação de vigilância e censura que entre os católicos tem adotado a Congregação para a Doutrina da Fé (ex-Santo Ofício).

O adjetivo *cristã* que leva o título citado da obra de Dupuis nos dá margem para fazer uma distinção. *Teologia* é uma palavra e um conceito de origem grega, realmente prévio ao cristianismo. No entanto, atualmente teologia é considerado um conceito cristão, ainda que em todas as religiões haja teologia – frequentemente com outros nomes. Em toda religião, de fato, há uma reflexão feita a partir da fé, uma fé que busca compreender e pensar mais ou menos sistematicamente. Isso quer dizer que num sentido legítimo a teologia das religiões não se dá apenas entre cristãos. Não há apenas uma teologia das religiões cristã, mas pode haver uma teologia das religiões muçulmana, budista, hinduísta... Insistimos: não se chamará teologia em algumas dessas religiões (por exemplo no budismo, que é alheio ao conceito de Deus). Porém, para entendermos, podemos falar de teologias das religiões feitas a partir de outras plataformas religiosas distintas do cristianismo; devemos saber que existem ou podem existir, e que é bom que existam.

Cabe então uma pergunta: seria possível construir uma teologia das religiões que não fosse cristã nem muçulmana, nem de nenhuma outra religião,

⁵ Heinz Robert Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, 1969

⁶ Francis A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, p. 195

mas que se pretendesse inter-religiosa, aberta a todas as religiões? Há quem creia que sim, e há quem sustente que não. Neste momento não nos interessa tomar partido, mas apenas despertar para o fato de que há uma teologia *cristã* das religiões – e que em seu âmbito nos moveremos em princípio, enquanto não avisarmos do contrário – e também teologias não cristãs das religiões. Ademais, talvez seja possível pensar numa *teologia inter-religiosa das religiões*.

Óbvio, devemos distinguir claramente a teologia das religiões das ciências das religiões, da antropologia das religiões, da história comparada das religiões etc. Todas elas são também ciências muito jovens, de apenas pouco mais de um século.

B) *Classificações: mapa das distintas posições ou modelos de teologia das religiões*

Apesar de sua juventude, a teologia das religiões tem feito um bom caminho. Olhando para trás pode-se observar que ela registra marcada variedade de posições, multiplicidade de respostas dadas pelos teólogos ao problema central do significado da pluralidade das religiões.

Nos últimos 25 anos foram feitas várias tentativas de classificação destas posições. Termos uma idéia, mesmo que sumária e esquemática, de como podem ser agrupadas ou classificadas estas posições, poderá nos dar uma visão de conjunto da história e da situação atual da teologia das religiões, e nos dará elementos iniciais de discernimento para tomarmos também nossas próprias posições dentro desse mapa. Isso nos ajudará a captar quais são neste momento os pontos decisivos ou mais importantes do edifício em construção da teologia das religiões.

Há bastantes classificações; vamos nos referir somente às principais.

Colocaremos em primeiro plano uma classificação tripartite universalmente aceita por sua clareza e simplicidade (ou talvez, simplesmente, porque brota da própria estrutura da realidade). Alguns teólogos consideram-na insuficiente,⁷ e é lógico, porque tudo o que é simples simplifica, e precisa ser posteriormente complexificado com subdivisões para explicar os matizes encontrados na realidade.

⁷Por vezes essa consideração apenas reflete o incômodo de tais teólogos ao serem catalogados, sem matizes, como pluralistas ou inclusivistas.

A classificação mais simples e, de um modo ou de outro, universalmente admitida, dos modelos ou posições no âmbito da teologia das religiões⁸ é a seguinte:

a) Exclusivismo. Chama-se exclusivismo a posição teológica segundo a qual há uma única verdadeira religião, a que foi revelada por Deus, e que possui a verdade em exclusividade, enquanto as outras religiões são falsas ou simplesmente humanas, naturais, incapazes de salvar. No cristianismo esta posição tem sido a dominante e oficial nos vinte séculos de sua história a década de 1960.⁹

b) Inclusivismo. É a posição segundo a qual, ainda que a verdade e a salvação estejam plenamente presentes numa determinada religião, também se fazem presentes – de modo mais ou menos deficiente ou imperfeito – nas outras religiões, porém como participação na verdade e na salvação presentes na única religião verdadeira.

No cristianismo, esta posição adquiriu os seguintes contornos: somente a religião cristã tem a verdade e a salvação; ainda que em outras religiões também haja elementos de Verdade, Deus os depositou plenamente apenas na religião cristã. A salvação para a humanidade foi conquistada plenamente por Jesus Cristo, que a depositou em sua Igreja. Participam, pois, da salvação também os não-cristãos, porém, não por uma suposta validade de suas próprias religiões, e sim pelo poder de Cristo, que alcança a salvação para eles “de uma maneira somente de Deus conhecida”.¹⁰ Na realidade, os não-cristãos não se salvam por participar de sua própria religião, e sim *apesar* dela.

Esta posição abriu caminho no mundo teológico (principalmente a partir da Igreja Católica) na época do Concílio Vaticano II.

c) Pluralismo.¹¹ É a posição teológica segundo a qual todas as religiões participam da salvação de Deus, cada uma por si mesma e a seu modo.

⁸Ainda que não compartilhe desta classificação, Dupuis escreve de passagem em sua obra principal “servindo nos, pela clareza, da classificação de Schineller” (*Verso una teologia cristiana delle religioni*, p. 252) A classificação de Schineller e, com efeito, tripartite, ainda que subdividida no terceiro item

⁹“O Corão afirma que as boas obras sem a fé (muçulmana) são ‘vãs’, uma ‘ilusão’ (6,88,18,103-105,24,29) Do mesmo modo, a maioria dos teólogos (muçulmanos) das mais distintas escolas não titubeia em destinar ao inferno todo não-muçulmano, seja qual for o valor de suas obras” R. Caspar, *Para una vision cristiana del Islam*, p. 181

¹⁰ Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 22

¹¹ Cf. Nota 1. Aqui, *pluralismo* não significa *pluralidade das religiões*, e sim um paradigma de pensamento da teologia das religiões. Sobre a distinção entre *pluralismo* e *pluralidade*, conferir o artigo de Jayanth citado na Bibliografia

Ou seja, não há uma religião que esteja no centro do universo religioso. No centro está somente Deus. As religiões giram em torno de Deus como os planetas em torno do Sol. Em todas as religiões Deus sai ao encontro do ser humano, sem que haja apenas uma única religião verdadeira, nem sequer uma religião privilegiada da qual todas as outras seriam devedoras ou subsidiárias.

O pluralismo cristão sustenta, a respeito do cristianismo, que não ocupa o centro, e sim gira, como uma religião a mais, em torno do centro ocupado somente por Deus.

Como posição teológica, o pluralismo é uma posição nova no mundo teológico cristão (como posição explícita e elaborada), muito recente, e implica numa mudança radical.

Ainda que nos três casos tenhamos utilizado o cristianismo como exemplo, as três posições não são próprias dele nem de nenhuma religião: em qualquer religião se pode adotar uma ou outra posição. Também há posições inclusivistas no hinduísmo e no islamismo, assim como há posições pluralistas entre os místicos *sufi* etc.

Logicamente esta classificação pode ser complexificada, dando espaço a subdivisões, matizes, variações. É o que abordaremos na lição seguinte.

No âmbito cristão esta classificação tripartite costuma comportar também outras categorias e outros nomes, que correspondem paralelamente à classificação já mencionada:

a) Eclesiocentrismo: no cristianismo, a posição exclusivista não pode senão colocar no centro de tudo a Igreja cristã (qualquer que seja). A Igreja cristã está no centro do plano de salvação de Deus. Só a Igreja é depositária da salvação, e todas as demais religiões estão destinadas a desaparecer e a fundir-se com a Igreja. Tudo no mundo e na história humana aponta para a Igreja, como a seu centro e destino. Está exemplificada esta atitude na conhecida sentença *fora da Igreja não há salvação*.

b) Cristocentrismo. Seria o nome cristão do inclusivismo. Neste paradigma já não se pensa que somente nas Igrejas cristãs há salvação, e que as religiões estão vazias da presença salvífica de Deus. Pensa-se, melhor dizendo, que também fora do cristianismo, nas outras religiões, há a presença da verdade de Deus e de sua salvação. Porém, não se deixa de

pensar que esta verdade e esta salvação são *próprias do cristianismo*, manifestadas por Jesus Cristo, o Filho de Deus vindo a este mundo. Ninguém se salva, pois, senão pela mediação de Cristo, ainda que esteja em outra religião e não conheça a Jesus Cristo. Por isso fala-se de cristocentrismo. O lema desta posição poderia ser: “Só Cristo salva”.

c) Teocentrismo. Dentro do cristianismo¹² esta terceira posição sustenta que quem está no centro das religiões é Deus, e somente Deus. Em seu redor estão todas as religiões, que se relacionam com Deus diretamente, sem a mediação cristã. Cristo e o cristianismo estão ao lado das outras religiões, sem que devam ser considerados como mediadores absolutos para elas.

A primeira e a segunda classificação que vimos são, desde uma lógica estrutural, idênticas, porém a segunda utiliza uma nomenclatura cristã. Neste curso daremos preferência à primeira nomenclatura, mais universal e aplicável a qualquer religião; não obstante, poderemos adotar também a segunda quando estivermos nos referindo a elementos internos ao âmbito cristão.

Vejamus outra das classificações mais conhecidas em matéria de teologia das religiões.

Paul Knitter é o autor que propôs mais esquemas de classificação e nomenclaturas. Em 1985, em sua famosa obra *No other names?*,¹³ oferecia esta classificação:

- modelo evangélico conservador (exclusivismo radical);
- modelo protestante geral (exclusivismo moderado);
- modelo católico (inclusivismo);
- modelo teocêntrico (pluralismo).

Em 1986, num artigo antológico,¹⁴ ofereceu esta outra, mais simbólica:

- Cristo contra as religiões (exclusivismo);
- Cristo dentro das religiões (inclusivismo);
- Cristo normativamente por cima das religiões (pluralismo normativo);
- Cristo com as outras religiões (pluralismo).

¹²Não consideraremos neste momento a objeção segundo a qual esta posição não seria cristã, por não ser compatível com as crenças principais do cristianismo, mais adiante abordaremos a questão

¹³Cf a Bibliografia final deste capítulo

¹⁴Paul Knitter, “La teología de las religiones en el pensamiento católico”, *Concilium* 203, pp 123-134

Em 2002, em seu último livro, reelaborou todo seu trabalho teológico dos últimos trinta anos e nos oferece uma nova proposta:

- modelo de substituição, total ou parcial (exclusivismo);
- modelo de plenificação (inclusivismo absolutista);
- modelo de cooperação (pluralismo);
- modelo de conformidade (pluralismo pós-moderno?).¹⁵

Raimon Panikkar apresenta, por sua vez, duas classificações quadripartites:

- exclusivismo;
- inclusivismo;
- paralelismo;
- interpenetração.

Ou esta outra:

- modelo geográfico: caminhos que conduzem ao cimo da montanha;
- modelo físico: o arco-íris;
- modelo geométrico: a variante topológica;
- modelo antropológico: a linguagem.¹⁶

Juan José Tamayo propõe ultimamente uma tipologia de atitudes sêxtupla,¹⁷ inspirada, como a de Knitter, em Niebuhr, porém enriquecida:

- Cristo contra as religiões e a cultura: cristologia e eclesiologia excludentes;
- Cristo por cima das culturas e dos cristãos anônimos;
- harmonia entre Cristo e a cultura;
- normatividade de Cristo para a salvação;
- plurais manifestações de Deus e plurais mediadores
- salvação através da práxis histórica de libertação.

Dificuldades

Estas classificações e correspondentes catalogações de teólogos e teologias, que implicitamente estamos sugerindo, resultam tão úteis e necessárias como escorregadias e desagradáveis. A ninguém agrada ser catalogado num

¹⁵Os termos no original inglês são: *the replacement model, the fulfillment model, the mutuality model, the acceptance model*. Cf. Paul Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, 2002.

¹⁶Raimon Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, pp. 27-58

¹⁷Juan José Tamayo, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, 2004.

compartimento estanque de uma classificação que outros estabeleceram, ou cujos pressupostos categoriais talvez nem sequer compartilhe. Temos que respeitar este receio de deixar-se catalogar. Por outro lado, e uma necessidade intelectual buscar compreender a realidade em sua multiplicidade, descobrindo pontos comuns e elementos diferenciais. Isso consiste, entre outras coisas, a atividade intelectual em geral e a teológica em particular. Deve-se, pois, encontrar um equilíbrio entre o respeito à reivindicação que cada um faz de interpretar sua própria posição – respeito que sempre ha de prosseguir – com a peremptória necessidade profissional de conhecer e compreender, e, para isso, de classificar e catalogar, deixando a salvo sempre o legítimo direito primigênio de cada um a reivindicar a própria inconformidade.

Um exemplo claro é a dificuldade das teologias afro-americanas e indígenas da América Latina para situarem-se a si mesmas nestas classificações, a julgar pelo mal-estar que sentem alguns de seus representantes diante delas. As categorias teológicas que estão na base de algumas dessas classificações parecem-lhes “incomensuráveis”, impossíveis de traduzir, não suscetíveis de aplicação nem de equivalência com suas próprias categorias, pelo que dizem não poder aceitá-las. No fundo, apesar desta dificuldade – talvez apenas intercultural – o diálogo teológico e o esforço por compreender a realidade frutificará adiante, de uma forma ou de outra, mais cedo ou mais tarde. O que não podemos fazer é nos paralisarmos, desculpando-nos com a diferença cultural das categorias utilizadas.

Ademais as classificações, como a própria teologia, estão vivas, e pode-se observar nelas uma certa evolução com o tempo e o diálogo vão-se criando subcategorias novas dentro das classificações, e antigas subcategorias são abandonadas ou desaparecem. Poderíamos referir o caso do “inclusivismo aberto”, nomenclatura hoje praticamente em desuso. Esta subcategoria acolheu durante alguns anos teólogos que se sentiam incomodados no inclusivismo (posição esta que evidenciava clamorosamente uma necessidade de superação), porém que não podiam aceitar ser catalogados como “pluralistas”, pela associação na época inevitável entre pluralismo e relativismo. Hoje, os principais autores haviam sido acolhidos sob o guarda-chuva do “inclusivismo aberto” preferem falar de “pluralismo assimétrico”, e com isso deram uma contribuição notável ao panorama teológico das religiões. Evidenciaram o caráter realista do pluralismo, que somente por pura paixão poderá

negar as diferenças reais, concretas, inevitáveis entre as religiões,¹⁸ por mais que, pluralisticamente, consideremos todas elas como caminhos de salvação.

Não se trata de teólogos desertores, que correm de uma posição a outra. Estamos num ramo da teologia muito jovem, que está se fazendo agora e, com ele, todos estamos crescendo e aprendendo quase que a cada dia. A migração entre posições é um sinal de vitalidade.

Vamos concluir recordando e explicitando uma distinção à qual só aludimos de passagem: a palavra *pluralismo* tem, atualmente, dois sentidos no âmbito da teologia das religiões. Em primeiro lugar, tem o sentido direto do dicionário, da pluralidade de religiões (o fato de serem muitas). Porém, outro sentido da palavra pluralismo refere-se a um dos três (ou mais) paradigmas classificatórios das posições tomadas no âmbito da teologia das religiões (exclusivismo, inclusivismo, *pluralismo*). Neste segundo sentido – um sentido técnico – não tem o significado direto do dicionário, mas sim alude a uma forma específica de conceber as relações entre as religiões, por contraposição ao exclusivismo e ao inclusivismo. Há que se tomar cuidado, pois muitas pessoas, quando escutam a palavra pluralismo, entendem-na no primeiro sentido, mesmo quando utilizada em sentido técnico; é uma confusão muito comum e gera muitos equívocos, porque não se trata de dois sentidos equiparáveis.

Para entender melhor: se falamos da *teologia do pluralismo religioso*, no interior dessa expressão a palavra *pluralismo* significa o fato da *pluralidade de religiões*; porém, na expressão *teologia pluralista do pluralismo religioso*, o adjetivo *pluralista* indica que esta teologia não foi elaborada conforme os modelos *exclusivista* ou *inclusivista*, mas sim que foi elaborada a partir do modelo do *pluralismo*.

A maior novidade no campo da teologia das religiões não é o pluralismo religioso como pluralidade de religiões, mas sim o modo pluralista de conceber as relações entre as religiões. Entretanto, tudo isso veremos melhor mais adiante.

II. Exercícios pedagógicos recomendados

Catalogar, utilizando-se das várias classificações anteriormente apresentadas, os textos antológicos apresentados a seguir. Também se pode ampliar o exercício classificando alguns dos textos antológicos das lições anteriores,

¹⁸Não por vontade de Deus e sim pela própria finitude humana

bem como textos (cristãos ou não) de outros autores, de escritores religiosos clássicos, de orações ou textos litúrgicos. Debater em seguida no grupo se a catalogação foi feita corretamente.

III. Textos antológicos

- “Pedro então começou a falar: ‘De fato estou compreendendo que Deus não faz diferença entre as pessoas. Pelo contrário, ele aceita quem o teme e pratica a justiça, seja qual for a nação a que pertença’ ” (At 20,34-35).
- “Há uma forma segura de não chegar a Deus, e é instalar-se em uma religião” (Raimundo Lúlio).
- “Não podemos pretender que (nenh)uma religião tenha a verdade totalmente, nem engaiolar a Deus em uma determinada. Temos de deixar Deus ser Deus, por cima de nossas categorias e definições. Porque, à medida que renunciamos a possuí-lo, encontraremos como Deus verdadeiro. O verdadeiro Deus nunca está em nossa medida, como disse Eloi Leclerc. O futuro principal do diálogo é a conversão a Deus. Não se trata antes de tudo de mudar de religião; que cada um siga a que mais o convença. Ainda que estejamos convencidos de que a religião cristã é a melhor, devemos respeitar os outros, que também estão convencidos de que a sua é a melhor. Ninguém possui a verdade completa. Só Deus” (Antônio Peteiro Freire, bispo católico de Tanger, *Vida Nueva* 2308, p. 50, Madrid.)
- “Quando alguém adquire uma quantidade infinitesimal do Amor, esquece de ser muçulmano, mago, cristão ou infiel.” (Ibn ‘Arabi, 1165-1240, nascido em Múrcia, Espanha, máximo teólogo muçulmano, autor de mais de novecentas obras.)
- “A Internet produz um número incalculável de imagens que aparecem em milhões de telas de computador em todo o planeta. Nesta galáxia de imagens e sons, aparecerá o rosto de Cristo ou se ouvirá sua voz? Porque somente quando se veja seu rosto ou se ouça sua voz o mundo conhecerá a boa nova de nossa redenção. Esta é a finalidade da evangelização. E isso é o que converterá a Internet num espaço autenticamente humano, posto que, se não há lugar para Cristo, tampouco há lugar

para o homem. Portanto, nesta Jornada Mundial das Comunicações, quero exortar a toda a Igreja...” (Mensagem de João Paulo II para a XXXVI Jornada Mundial das Comunicações Sociais, 12 de maio de 2002).

- “Tudo o que o Espírito realiza nos homens e na história dos povos, assim como nas culturas e religiões, tem um papel de preparação evangélica, e não pode deixar de referir-se a Cristo. Os homens não podem entrar em comunhão com Deus, a não ser por meio de Cristo e sob a ação do Espírito” (*Dominus Iesus* 12).

IV. Perguntas para refletir e dialogar

- Que é teologia?
- Toda pessoa cristã é teóloga. Verdadeiro ou falso?
- Cada um explique com suas próprias palavras o que é teologia das religiões.
- Hoje, o tema central da teologia das religiões é o fato da pluralidade das religiões. Qual era antes? Por que aconteceu esta mudança?
- Toda teologia é cristã?
- Você já tinha conhecimento destas classificações de paradigmas de pensamento em matéria de teologia das religiões? De onde?
- A qual posição daquelas expostas (exclusivismo, inclusivismo, pluralismo) pertenciam o cristianismo no qual crescemos e nos fizemos cristãos?
- Qual é a posição de sua Igreja local?
- Qual é sua posição pessoal?
- Tem experimentado em sua vida alguma evolução neste ponto, ou está na mesma posição de sempre? Pode explicar a que se deveu esta evolução, caso tenha acontecido?
- Na expressão *teologia pluralista do pluralismo religioso*, explicar a diferença de significado entre as palavras *pluralista* e *pluralismo*.

V. Bibliografia

- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O cristianismo e as religiões*. São Paulo: Loyola, 1997, nn. 10-12.

- COWARD, Harold. *Pluralism: Challenge to World Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.
- D’COSTA, Gavin. *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*. Oxford: Blackwell, 1986.
- DUPUIS, Jacques. *Gesù Cristo incontro alle religioni*. Assis: Cittadella, 1989, pp. 139-149. (Há aqui boas informações sobre as várias classificações.)
- JAYANTH, Mathew. “De la pluralidad al pluralismo”. In: *Selecciones de Teología* 163, 2002, pp. 163-176.
- KINTTER, Paul. *Introducing Theologies of Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 2002.
- ———. “La teología de las religiones en el pensamiento católico”. In: *Concilium* 203, 1986, pp. 123-134.
- ———. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 2000.
- PANIKKAR, Raimon. *Il dialogo intrareligioso*. Assis: Cittadella, 2001, pp. 27-58. Original inglês de 1978.
- RACE, Alan. *Christian and Religious Pluralism*. Londres: SCM, 1993.
- SCHINELLER, Peter. “Christ and the Church: a spectrum of views”. In: *Theological Studies* 37, 1976, pp. 545-566. Reimpresso em BURGHART, J.; THOMSON, W. C. (org.). *Why the Church?* Nova Iorque: 1977, pp. 1-22. A este autor se referem muitos como o primeiro que apresentou a classificação tripartida, ainda que desdobrada em um de seus elementos, pelo que é, de fato, quadripartida.
- TAMAYO, Juan José. “En diálogo con las religiones”. In: *Imágenes de Jesús*. Madri: Trotta, 1996, pp. 43-70.
- TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões. Uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *El diálogo de las religiones*. Santander: Sal Terrae, 1992. (Trad. bras.: *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.)

Visão geral: *exclusivismo, inclusivismo, pluralismo*

Na unidade anterior elaboramos os conceitos elementares com que nos movemos no campo que queremos percorrer, a teologia das religiões. Agora vamos ampliar nossa compreensão das distintas posições teológicas que, neste campo da teologia das religiões, ocorreram ao longo da história. Vamos apresentá-las utilizando um método histórico-evolutivo, ou seja, buscaremos descobrir a lógica interna que explica a evolução histórica dessas posições teológicas.

I. Para desenvolver o tema

Quase vinte séculos de exclusivismo cristão

Até a metade do século XX a posição teológica hegemônica no cristianismo foi a do exclusivismo. É verdade que numa história tão dilatada no tempo e no espaço não é difícil encontrar pensadores e correntes eclesiais nos quais se vislumbram traços de uma concepção mais ampla da salvação.¹ Porém, mesmo com estas exceções, o acento exclusivista pode ser apontado claramente como o que domina nesta história, com um peso explícito e oficial completo. Neste caso, as exceções só confirmam a regra.

A expressão simbólica máxima do exclusivismo é constituída pela famosa sentença *Extra Ecclesiam nulla salus* (fora da Igreja não há salvação). Atribuída

¹Merecem especial destaque Erasmo de Roterdã (1467-1536), Raimundo Lúlio (1232-1316) e Nicolau de Cusa (1401-1464).

por alguns ao pensador cristão Orígenes e, por outros, a São Cipriano, a formulação literal parece ser de Fulgêncio, bispo de Ruspe, no século VI; formulação assumida pelo Concílio de Florença em 1442 em seu decreto sobre os Jacobitas. As palavras deste Concílio, por sua expressividade e oficialidade, merecem ser citadas aqui.

O Concílio de Florença afirmou

firmemente crer, professar e ensinar que ninguém daqueles que se encontram fora da Igreja Católica, não somente os pagãos, mas também os judeus, os hereges e os cismáticos, poderão participar da vida eterna. Irão ao fogo eterno que foi preparado para o diabo e seus anjos (Mt 25,4), a menos que antes do término de sua vida sejam incorporados à Igreja. Ninguém, por grandes que sejam suas esmolas, ou ainda que derrame sangue por Cristo, poderá salvar-se se não permanecer no seio e na unidade da Igreja Católica.²

No catolicismo, a doutrina se manteve constantemente afirmada em seu mais alto nível. Escutemo-la, por exemplo, do Papa Pio IX (1846-1878), já no final do século XIX:

...esta ímpia e nociva idéia: que o caminho da salvação eterna pode ser encontrado em qualquer religião. Certamente devemos manter que é parte da fé que ninguém pode se salvar fora da Igreja Apostólica Romana, que é a única Arca da salvação, e que quem não entra nela vai perecer no dilúvio. Entretanto, devemos da mesma maneira defender como certo que aqueles que se esforçam na ignorância da fé verdadeira, se esta ignorância é invencível, nunca serão acusados de nenhuma culpa por isso ante os olhos do Senhor.³

Para os católicos, a doutrina era definitivamente clara: neste mundo, só a Igreja Católica foi instituída por Deus, por Deus mesmo, em pessoa, por meio de seu Filho, e somente ela é depositária da revelação e da salvação; todas as outras religiões, ou qualquer um dos ramos desgarrados da Igreja Católica, estão fora da verdade e da salvação. Somente as pessoas que aceitaram este desígnio salvífico e aderem à Igreja Católica visível alcançarão a salvação. Das pessoas que não tomam parte dela, somente aquelas às quais

²Sacrosanta Romana Ecclesia "*firmiter credit, profitetur et praedicat, nullos intra Catholicam Ecclesiam non existentes, non solum paganos, sed nec Judaeos, aut haereticos, atque schismaticos aeternae vitae fieri posse participes, sed in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo, et Angelis eius*" (Denzinger 1351)

³Pio IX, *Singulari Quadam*, Acta Pii IX, III, p. 626.

não pode ser imputada culpa por isso poderão se salvar. Daí vem a urgência da ação missionária, para dar a conhecer a vontade salvífica de Deus e tornar possível que aqueles que não a conhecem possam se incorporar à Igreja, única possibilidade de salvação. Por isso, no campo católico, o exclusivismo, como paradigma de teologia das religiões, é equivalente ao eclesiocentrismo: a Igreja se converte em centro da ação missionária, em porta ou mediação obrigatória da salvação.

No campo protestante o exclusivismo adquire uma forma não eclesiocêntrica, porém centrada no tríptico princípio *sola fide, sola gratia, sola scriptura* (só a fé, só a graça, só a Escritura). Fora disso tampouco há salvação.

Figura típica, símbolo importante na posição protestante, é Karl Barth (1886-1968). Sua posição se fez célebre por seu radicalismo teológico, apesar de não ser do setor fundamentalista protestante. Barth concebe a religião como o esforço da humanidade em buscar a Deus, esforço ao qual se contrapõe radicalmente o fato da revelação, pelo qual Deus “sai gratuitamente ao encontro” da humanidade. Na revelação, é Deus quem busca a humanidade. Esta distinção será a chave para Barth: as religiões – todas, menos a religião bíblico-cristã – são definitivamente um esforço humano, uma tentativa de captar a benevolência de Deus e, portanto, um desejo de manipular a Deus. A religião assim entendida é, pois, falta de fé, falta de confiança em Deus, querer dominar a Deus, algo definitivamente pecaminoso. A salvação vem unicamente pela entrega do ser humano – mediante a fé – à graça que o próprio Deus lhe oferece em Jesus Cristo. Só a aceitação da graça de Deus vinda por Jesus Cristo pode salvar o ser humano.⁴ Fora do cristianismo, a religião perfeita e a única verdadeira, tudo são trevas e alienação de Deus.

A visão protestante do mundo era também profundamente pessimista. Ainda em 1960, no *Congress on World Mission*, em Chicago, declarava-se:

Nos anos passados desde a guerra, mais de mil milhões de almas passaram para a eternidade, e mais da metade delas terão ido ao tormento do fogo infernal sem sequer ter ouvido falar de Jesus Cristo: quem foi, por que morreu na cruz do Calvário.⁵

⁴Karl Barth, *La revelación como abolición de la religión*, 1973

⁵J O. Percy (ed.), *Facing the Unfinished Task Messages Delivered at the Congress on World Mission*, p 9, citado por John Hick, *God has Many names*, p. 30

Com palavras diferentes no caso dos católicos (o zelo pela salvação das almas, o apostolado para a conversão dos pecadores, o afã missionário por trazer os infiéis à Santa Madre Igreja), a mesma visão exclusivista da salvação dominou hegemonicamente o cristianismo até meados do século XX, tanto no campo católico como no protestante.

Trata-se de uma posição teológica praticamente abandonada hoje em dia pelo cristianismo em seu conjunto. Somente grupos fundamentalistas, alguns novos movimentos religiosos fanáticos e grupos religiosos marginais sustentam hoje uma posição exclusivista. O cristianismo, majoritariamente, abandonou esta posição para passar ao inclusivismo, como veremos adiante.

Reflexões

Convém ponderar com atenção o que significou o exclusivismo e qual sua herança para nós, por várias razões:

- Todo o capital simbólico cristão que temos atualmente – herdado da história judaico-cristã de mais de três milênios – foi gestado, compreendido e assimilado num ambiente de mentalidade exclusivista. A linguagem, as referências, os símbolos transpiram inevitavelmente exclusivismo, ainda que, por outro lado, reconheçamo-nos hoje numa posição inclusivista. Esta é uma das nossas “esquizofrenias”, que se faz sentir dolorosamente e requer uma solução urgente.
- O cristianismo não pode não dar importância ao fato sólido de que, durante quase 98% do período de sua existência,⁶ tenha pensado e afirmado, formal e oficialmente, de um modo consciente, solene, beligerante e até insolente, que as outras religiões estão fora da salvação. Não foi um pequeno erro de cálculo, nem foi equívoco de um momento, opinião de um setor minoritário ou simples erro num campo de menor importância. Foi um erro majestoso acerca de si mesmo e acerca do próprio Deus, que comprometeu a Igreja como conjunto e a seus órgãos diretivos mais altos, e de um modo contínuo. Foi um erro pelo qual anatematizamos muitas pessoas e depreciamos povos, culturas e religiões inteiras. É uma irresponsabilidade considerá-la uma página

⁶É o que significa uma exceção de apenas 40 anos num conjunto de 2 mil anos de existência

da história da qual possamos nos esquivar sem escrúpulos nem maiores consequências.⁷ Quase vinte séculos afirmando solenemente um erro tão grave não nos permite continuar pontificando sobre a posição teórica que se há de manter hoje em dia numa matéria como a teologia das religiões, na qual há apenas 50 anos sustentávamos o que hoje nos parece uma monstruosidade.⁸ A ponderação deste fato, como sã atitude penitencial, talvez nos dê um pouco da humildade necessária e nos evite tropeçar durante mais séculos na mesma pedra. Nesta matéria, o melhor que a Igreja poderia fazer é não pontificar nunca mais.

Meio século de inclusivismo

Já vimos anteriormente o significado do conceito de inclusivismo. Surpreendentemente, foi a Igreja Católica quem deu o salto até ele. Isso aconteceu na época do Concílio Vaticano II. Dizemos “surpreendentemente”⁹ porque era precisamente a Igreja Católica, no âmbito do cristianismo, a Igreja considerada atrasada no campo da atualização bíblica e teológica, em comparação ao tremendo esforço de renovação pelo qual o protestantismo havia se desdobrado com antecedência.

Duas posições teológicas na Igreja Católica prepararam o caminho ao Concílio Vaticano II: a *teoria do cumprimento* e a *teoria da presença de Cristo nas religiões*.

a) *Teoria do cumprimento*

Chama-se assim porque sustenta que, para todas as religiões, o cristianismo vem a ser seu *cumprimento*, ou seja, sua consumação e, nesse sentido, seu acabamento, sua plenitude e, também, sua superação.

⁷Eis o que faz precisamente a Comissão Teológica Internacional da Congregação para a Doutrina da Fé do Vaticano – herdeira da Inquisição e do Santo Ofício – em sua declaração *O cristianismo e as religiões* (1996), n. 10. Em somente seis linhas dentre 70 páginas liquida o tema do exclusivismo, dizendo simplesmente que “foi fruto de um determinado sistema teológico ou de uma compreensão da frase *extra ecclesiam nulla salus*” Com outras três linhas no n. 90 declara-a redimida “já não se encontra em contradição com o chamado de todos os homens a salvação”

⁸A palavra é de Torres Queiruga, *El dialogo de las religiones*, pp. 4 e 7. Com outras palavras o diz o próprio título do texto de Pedro Casaldaliga no livro *El Concilio Vaticano III* (p. 95) “Como pudemos ter sido tão brutos durante séculos?”

⁹Paul Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, pp. 63-64

A teoria do cumprimento significa certo avanço com relação ao exclusivismo. Propõe considerar que as religiões não cristãs não têm capacidade salvífica por si mesmas, pois seriam religiões “naturais”, obra do ser humano que busca a Deus (pensamento semelhante ao de Karl Barth). Entretanto, a salvação de Cristo chega às pessoas adeptas de tais religiões porque Deus responde às aspirações dos homens e mulheres que o buscam com as mediações de que dispõem. Suas religiões não cristãs não os salvarão, porque são religiões simplesmente “naturais”,¹⁰ porém terão cumprido seu papel de ser uma “preparação para o Evangelho” na vida destes homens e mulheres. Ser “preparação evangélica” (não “caminhos de salvação”) é o máximo valor que podemos reconhecer nas religiões não cristãs, diz esta teoria do cumprimento.

Nesta corrente estão, com diferentes matizes, Jean Daniélou, Henri de Lubac e Urs von Balthasar, teólogos do período pré-conciliar e conciliar.¹¹

Daniélou, talvez o teólogo mais destacado desta corrente, distingue entre o *natural* e o *sobrenatural*. Para ele somente a religião cristã seria sobrenatural; as religiões não cristãs seriam naturais, e vêm a ser como um “antigo testamento” ou pré-história da salvação para os homens e mulheres seus adeptos, sendo chamados estes, portanto, a passar ao “novo testamento” da religião sobrenatural que nos foi dada somente em Cristo.

A teoria do cumprimento é uma proposição inclusivista: já não centra tudo na pertença à Igreja, como a posição exclusivista clássica, nem desvaloriza totalmente as religiões não cristãs, como fazia K. Barth. A estas religiões é reconhecido certo valor positivo: um valor natural e um valor de preparação para a chegada do Evangelho, ainda que não se lhes reconheça um valor intrínseco de salvação, autônomo. Os adeptos dessas religiões – diz a teoria do cumprimento – não se salvarão *por elas*, e sim *apesar delas*; irão se salvar definitivamente *por Cristo*. Às religiões não cristãs se reconhece, pois, um valor salvífico, porém se diz que este valor salvífico é cristão. Ou seja: essas religiões não são independentes de Cristo, é Cristo quem atua dentro delas. Com isso, o que estamos fazendo é *incluir as religiões não cristãs dentro do cristianismo*.

Esta teoria do cumprimento, ainda que deixada de lado em desenvolvimentos posteriores, ecoará nos documentos de Paulo VI e, inclusive, nos de João Paulo II.

¹⁰Humanas, não divinas, elaboradas pelo ser humano, não reveladas por Deus.

¹¹Cf suas obras mais representativas na Bibliografia

b) Os “cristãos anônimos”

Esta teoria, elaborada por Karl Rahner (1904-1984), significou um grande salto adiante, e é o pensamento que mais influenciou no Concílio Vaticano II. Rahner afirma que as religiões não podem ser consideradas simplesmente como naturais, e sim que têm valores salvíficos positivos, já que por elas a graça de Cristo efetivamente alcança seus membros. Por isso, devem ser consideradas também como sobrenaturais.

Rahner parte de uma visão ampla da história da salvação, como coexistente e coextensa com a história da humanidade. Não há duas histórias: ocorre que a ação salvadora de Deus na história abarca a história toda. Em nível pessoal, a autocomunicação de Deus transforma o ser humano, situando-o numa atmosfera existencial de graça. Todo ser humano faz de alguma maneira uma experiência original de Deus, ainda que de forma atemática e talvez aparentemente irreligiosa. Todos os que aceitam livremente a oferta da autocomunicação de Deus mediante a fé, a esperança e o amor, entram (para Rahner) na categoria de “cristãos anônimos”, categoria que pode ser aplicada tanto aos membros de outras religiões quanto aos ateus. A autocomunicação de Deus em Cristo pode estar sendo vivida por estas pessoas – além, portanto, dos limites da Igreja – de um modo não temático, o que dá origem à expressão “cristãos anônimos”.

Percebe-se facilmente que esta proposição supõe um avanço notável. Era a primeira vez que no cristianismo se dizia, de um momento tão explícito e fundamentado, que a graça e o mistério de Cristo superavam inteiramente a Igreja. Era uma visão cheia de otimismo diante do pessimismo da visão exclusivista, sempre tacanha no momento de definir o alcance da salvação.

O inclusivismo de Rahner é cristocêntrico: toda a humanidade está incluída na salvação de Cristo. A Igreja, as Igrejas cristãs, são pequenas e minoritárias em relação à humanidade; Cristo, porém, preenche não somente a Igreja, mas também as outras religiões. O cristianismo explícito é pequeno, porém, o cristianismo implícito ou “anônimo” é tão extenso como toda a humanidade de boa vontade que, em seu coração, está disposta a acolher a autodoação de Deus.

No contexto destas reflexões foi formulado o que depois se tornou quase um *slogan*: o caminho ordinário de salvação são as religiões não cristãs, enquan-

to que a Igreja seria o caminho extraordinário de salvação.¹² As religiões não cristãs seriam o caminho *ordinário* no sentido de *majoritário*. Contrapondo-se esta visão ao axioma exclusivista “fora da Igreja não há salvação”, percebe-se que o proclamado agora é: fora da Igreja há salvação, e há até mais salvação – quantitativamente – do que dentro dela, ainda que qualitativamente a mediação mais plena da salvação esteja ainda na Igreja cristã.

Esta posição de Rahner foi aceita pelo Concílio Vaticano II, que provocou um salto qualitativo, um salto muito importante à frente. Por outro lado, dada a brevidade de sua duração, o Concílio deixou sem resolução aspectos dogmáticos importantes que teriam merecido um discernimento mais apurado. O que o Concílio fez foi simplesmente desbloquear a rigidez do pensamento anterior e abrir uma porta, pela qual se encaminhou a nova rota da reflexão teológica. Porém, avancemos mais devagar.

O Concílio Vaticano II, em primeiro lugar, deixou de identificar a Igreja Católica com a única corporificação da Igreja de Cristo. Até o Concílio dizia-se sempre que a Igreja de Cristo *é* a Igreja Católica, e assim dizia o esquema, o texto-base proposto aos padres conciliares. Estes, porém, mudaram expressamente o verbo e escreveram que “a Igreja de Cristo *subsiste na* Igreja Católica”.¹³ Ao evitar expressamente aquela identificação, assim como ao afirmar na sequência que elementos de graça e de santidade também são encontrados em outras comunidades cristãs, deram a entender claramente que queriam dar por superada aquela identificação excludente (a Igreja de Cristo *é* a Igreja Católica), passando a uma identificação mais matizada, tópica (na Igreja Católica *está, subsiste* a Igreja de Cristo), sem negar que traços da Igreja de Cristo também podem ser identificados em outros lugares.¹⁴ Este salto adiante, por ser um passo dado pelo Concílio Vaticano II com plena consciência, é irreversível.¹⁵

¹²Ainda que normalmente a expressão seja atribuída a Rahner ou a Kung, parece que originalmente se deve a Heinz R. Schlette (*Le religioni come tema della teologia*, pp. 85-86)

¹³Concílio Vaticano II, *Lumen Gentium* 8

¹⁴Cf. Francis A. Sullivan, “In che senso la Chiesa di Cristo ‘sussiste’ nella Chiesa cattolica romana?”, em Rene Latourelle (ed.), *Vaticano II Bilancio Prospettive*, vol. 2, p. 817

¹⁵A primeira tarefa do Vaticano III, em minha opinião, consistiria em proteger os claros ensinamentos do Vaticano II contra a ofuscação e o retraimento que atualmente os ameaçam. Faria muito bem em reafirmar energicamente os princípios capitais do decreto *Unitatis Redintegratio*, de tal forma que já não fosse possível ignorá-los ou interpretá-los abstratamente. Entre esses princípios merece especial atenção o seguinte: a Igreja de Jesus Cristo não se identifica sem mais com a Igreja Católica. Subsiste certamente no catolicismo, porém, está presente também de diversos modos e em distintos graus em outras comunidades cristãs a medida que

O Concílio afirmou respeitar e valorizar tudo de bom e santo que é suscitado pelo Espírito em outras religiões.¹⁶ E reconheceu que a salvação dos seres humanos vai muito mais além dos limites da Igreja; são muitos, inclusive, os que se salvam fora dela, não porém sem uma vinculação com Cristo.¹⁷

O Concílio Vaticano II falou sobre as religiões não cristãs de um modo mais positivo do que nenhum outro documento oficial da Igreja Católica havia feito antes.¹⁸ Admitiu a presença da salvação mais além da Igreja, proclamou que Deus salva a humanidade “por caminhos só por ele conhecidos”,¹⁹ e reconheceu os elementos positivos de vida e santidade presentes nas religiões não cristãs. O Concílio não teve tempo de ir mais além: não questionou se era possível afirmar que as próprias religiões não cristãs são caminhos de salvação para seus membros por si mesmas, e não por uma participação sua no mistério de Cristo.

No cristianismo, tanto católico como protestante, o inclusivismo é atualmente a posição majoritária.

c) *Balanço do inclusivismo*

Olhando para trás, para os 19 séculos de exclusivismo eclesiocêntrico vividos na certeza de que fora da Igreja não havia salvação, considerando privadas de valor salvífico as outras religiões, ou na melhor hipótese catalogando-as como simples religiões naturais, as proposições inclusivistas da teoria do cumprimento, do cristianismo anônimo ou da conclusão conciliar significaram um salto qualitativo muito grande, o início de uma nova época. Os setores integristas e conservadores resistiram muito, porquanto estavam sendo deixadas de lado pela Igreja posições teológicas até então consideradas dogmáticas e irreformáveis. Porém, a acolhida geral do povo de Deus foi muito positiva e entusiasmada. O ecumenismo deu um salto de gigante, e as relações inter-religiosas começaram a ser levadas em consideração em muitos setores onde antes eram simplesmente ignoradas.

se mantenham fiéis ao que Deus iniciou em Jesus e obedecem ao Espírito de Cristo” Cardeal Avery Dulles, “Ecumenismo problemas y perspectivas para el futuro”, em Tracy-Kung-Metz, *Hacia el Vaticano III*, p 97

¹⁶Cf Concilio Vaticano II, *Nostra Aetate* 2, *Unitatis Redintegratio* 3, *Lumen Gentium* 13

¹⁷Cf Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 22

¹⁸Francis A Sullivan, *¿Hay salvacion fuera de la Iglesia?*, p 195

¹⁹Cf Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 22

A passagem do tempo e a reflexão, não obstante, logo dariam lugar a novas reflexões e desafios. Já desde o primeiro momento a tese dos “cristãos anônimos” foi criticada por alguns autores, como por exemplo Hans Kung, que a considerou uma forma de “conquistar mediante um abraço”: exalta-se e louva-se o não-cristão, para vir a dizer-lhe que, no fundo, é um cristão, independentemente de sua própria vontade. Paul Knitter, por sua vez, afirmou que o inclusivismo introduz os não cristãos na Igreja pela porta detrás.²⁰

O inclusivismo supõe, como dissemos, um grande salto adiante do exclusivismo; por sua vez, contudo, ainda tem em comum com ele não poucos elementos. Por exemplo:

- O inclusivismo abre as portas a uma valoração positiva das outras religiões; porém, uma valorização limitada: as outras religiões não têm valor por si mesmas (a não ser pelo próprio cristianismo), não são autônomas, e o cristianismo continua sendo a fonte do valor salvífico da qual as demais religiões podem participar.
- Na visão inclusivista, o cristianismo continua sendo o centro do plano universal da salvação, a religião única, a eleita, a religião instituída na terra pelo próprio Deus. De alguma maneira o inclusivismo é um exclusivismo moderado. O cristianismo inclusivista não deprecia as outras religiões; reconhece nelas, sem dúvida, algum valor; porém, reserva ainda a si mesmo, exclusivamente, a verdade e a plenitude da revelação e da salvação. Ambos, exclusivismo e inclusivismo, continuam mantendo a afirmação do caráter absoluto do cristianismo.²¹
- É fácil ver que as implicações perversas explícitas do exclusivismo continuam possíveis no inclusivismo: a cultura ocidental cristã continua religiosamente legitimada como superior; a superioridade do Ocidente branco e cristão facilmente se deixa insinuar e conduzir inconscientemente a todo tipo de dominação, imperialismo ou neocolonialismo...²²

²⁰Cf Paul Knitter, “El cristianismo como religion verdadera y absoluta?”, *Concilium* 156, p. 27

²¹“Os teólogos católicos costumam entender o caráter absoluto do cristianismo no sentido de que este não somente é de fato a mais alta das religiões existentes, como também constitui a afirmação definitiva de Deus a todos os homens de todos os tempos, manifestação que, por essência, é insuperável, exclusiva e universalmente válida.” Walter Kasper, “Caracter absoluto del cristianismo”, *Sacramentum Mundi*, II, p. 54. Também em RELaT servicioskoinonia.org/relat/328.htm

²²Peritos em missiologia como Aloysius Pieris, Tissa Balasuriya e Ignace Puthiadam aludiram ao imperialismo e criptocolonialismo ocultos sob a fachada do modelo inclusivista, que, segundo eles, proclama a beleza das outras religiões para depois incluí-las e consumi-las. Cf Paul Knitter, *Diálogo inter-religioso e ação missionária*, p. 9

- É claro que, conscientemente ou não, em qualquer sociedade cristã o exclusivismo de “nossa religião” redonda em “exclusivismo nosso”: pertencemos a um grupo humano exclusivo, por ser privilegiado, único, superior, preferido por Deus. O próprio Jesus precisou corrigir o exclusivismo grupal que seus discípulos começavam a desenvolver por conta própria.²³

d) *Crise do inclusivismo?*

Este balanço que acabamos de fazer já indica por si só que logo surgiriam novas perguntas e desenvolvimentos.

- Depois de vinte séculos de auto-entronização absoluta do cristianismo mediante o exclusivismo, podemos nos tranquilizar simplesmente com uma flexibilização dessa atitude, passando assim à auto-entronização relativa que o inclusivismo supõe?
- Se durante vinte séculos estivemos equivocados,²⁴ onde vamos encontrar base sólida para afirmar a nova posição do inclusivismo? Não será preciso mudar drasticamente de tom, de atitude, de base segura, ao elaborar ou afirmar a nova posição?
- Se o inclusivismo não deixa de ser um “exclusivismo suavizado”, não seria mais sensato fazer uma revisão mais profunda, mais radical, que procure escutar o que o Espírito nos faz sentir hoje a partir da nova consciência da humanidade e dos sinais dos tempos? Não será a hora de uma mudança de paradigma, de uma ruptura que nos liberte daquilo que o exclusivismo e o inclusivismo têm em comum, de que ainda estamos cativos depois de vinte séculos?
- Não cabe pensar que o inclusivismo, como o exclusivismo, teria sido um mecanismo espontâneo cultural, plausível também em outras religiões, submetido à própria estrutura do conhecimento humano, e que não devemos ter medo de abandonar?

O inclusivismo está em crise. Qualquer cristão lúcido ou teólogo sincero reconhece a gravidade das interrogações que pesam sobre esta posição teoló-

²³Cf. Lc 9,49-50. Para estes discípulos, o suposto exclusivismo de Jesus reverteria no privilégio de todos os membros do grupo...

²⁴Um equívoco que hoje todos reconhecemos como tal por unanimidade e consideramos monstruoso, conforme já dito.

gica. No campo católico a oficialidade pressiona para impedir qualquer avanço teológico que supere o inclusivismo, mesmo quando reconhece que a posição pluralista “exerce uma grande atração e uma grande pressão intelectual sobre os teólogos”. Porém, apesar da pressão que no campo católico está sendo exercida para conter a expansão da posição pluralista (posição que vamos ver em seguida), outros fatores pressionam fortemente em sentido contrário, a favor da posição pluralista. Podemos aglutiná-los em três blocos:

a) Há um espírito novo, uma nova *espiritualidade do pluralismo religioso*, que brota por todo lugar e impõe, suave porém decididamente, uma nova valorização das religiões e do pluralismo religioso, a rejeição da clássica teologia da eleição... enfim, uma nova imagem de Deus.²⁵ É um argumento *a priori*.

b) À diferença da Idade Média, quando o cristianismo pensava já ter sido anunciado no mundo inteiro e abarcá-lo inteiramente, hoje o cristianismo oferece uma insuperável imagem de religião *regional*, tanto no espaço geográfico como no tempo histórico, e mesmo na dimensão demográfica. Como pode uma religião tão regionalizada continuar reclamando pretensões absolutas e universais únicas? É um argumento *a posteriori*.

c) Um argumento *cordial* influi também: são cada vez mais os crentes (incluindo os teólogos) adultos que optam por um pensamento teológico adulto, descondicionado, desinibido, sem medo,²⁶ e descobrem que muitas vezes a única razão²⁷ para manter posições tradicionais é o medo, o apego fideísta ao que “sempre foi assim”, ao que “sempre disse a Santa Madre Igreja”. Descobrimo uma nova percepção, cada vez mais cristãos e cristãs descobrem que podem e querem “atravessar o Rubicão”...

Todos estes fatores mostram o crescimento da corrente chamada pluralista, contraposta simultaneamente ao exclusivismo e ao inclusivismo. Abordemo-la finalmente.

²⁵José Maria Vigil, “Espiritualidad del pluralismo religioso”, em ASETT, *Por los muchos caminos de Dios desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, pp 137-155

²⁶O medo afeta a todos os teólogos cristãos, porque facilmente intuem que a posição pluralista exigira uma *destruição* e uma *reconstrução* de todo o edifício teológico cristão

²⁷Knitter insiste em que “a única razão” que no fundo impede a muitos teólogos de dar o passo e “atravessar o Rubicão” é o apego as posições tradicionais, o medo da ruptura que implica a posição pluralista, o argumento de autoridade da Bíblia e das Igrejas, “no que sempre foi dito e crido”, não verdadeiras razões ou argumentos Cf “Hans Kung’s Theological Rubicon”, em Leonard Swidler (ed), *Toward a Universal Theology of Religion*, pp 224-230

Para um novo paradigma: pluralismo

Na unidade anterior explicamos o que é o modelo do pluralismo religioso (não o simples fato da pluralidade de religiões). Para apresentá-lo agora numa perspectiva histórica, vamos nos remeter à pessoa cujo nome é habitualmente mais evocado quando se trata do pluralismo: John Hick,²⁸ considerado o autor emblemático desta posição teológica e seu mais destacado representante.

Britânico, viveu muitos anos nos Estados Unidos. Ele narra em suas obras sua biografia teológica.²⁹ Numa primeira época de sua vida ele sentia o “infinito aborrecimento” do cristianismo institucional da Inglaterra. Uma conversão espiritual fez dele um cristão fortemente “evangelical” e fundamentalista: Jesus passou a ser para ele seu “amado Senhor e Salvador, o Filho de Deus encarnado, o salvador único da humanidade”. Nessa fase Hick foi feito ministro da Igreja Presbiteriana da Inglaterra.

Quando continuou seus estudos de filosofia e teologia, no entanto, não pôde deixar de perceber persistentes interrogações assediando suas claras convicções evangélicas. Um ponto que o cutucava especialmente era a diversidade das revelações. O fato e o desafio do pluralismo religioso, especialmente tal como Hick o experimentou nas numerosas comunidades muçulmanas, siks, hindus e judaicas de que estava rodeado em Birmingham, levaram-no a uma nova conversão, na qual reteve seu compromisso pessoal com Jesus Cristo, porém a partir de uma teologia inteiramente remodelada.³⁰ Experimentou o que veio a denominar uma “revolução copernicana”, que a partir de então passou a propor teologicamente.

Em 1973 – sendo quem sabe este o ato pioneiro que deu origem à corrente pluralista tal como a conhecemos hoje – Hick lança um manifesto sobre a necessidade de aceitar uma “revolução copernicana” e traçar “um novo mapa” do universo da fé.³¹ Desde então sua proposta está em pé e continua sendo ouvida pelas universidades, Igrejas, crentes estudiosos. A imagem gráfica da revolução copernicana continua sendo seu emblema característico.

²⁸ John Hick tem sua página oficial na Internet www.johnhick.org.uk

²⁹ Cf. “A Spiritual Journey”, *God Has Many Names*, pp. 13-28

³⁰ Dessa forma nos apresenta também Knitter a biografia de Hick, em *No Other Name?*, p. 146

³¹ John Hick, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, p. 131

Hoje sabemos que a Terra e os outros planetas giram em torno do Sol. A visão anterior era a visão ptolemaica – de Ptolomeu – segundo a qual a Terra estava no centro do universo, e todos os outros corpos celestes – o Sol inclusive – giravam em torno dela. Era o geocentrismo.

Copérnico foi quem, a partir de suas observações astronômicas, propôs construir um novo modelo cosmológico, um “novo mapa”, não geocêntrico e sim heliocêntrico: com o Sol no centro e os outros corpos celestes girando em torno dele. Isso significava mudança total de concepção de mundo, a “revolução copernicana”, tão profunda que não pôde ser aceita pela sociedade nem pela Igreja daquele tempo.

Pois bem. Hick considera que o exclusivismo é, do ponto de vista teológico, uma concepção “ptolemaica”, “geocêntrica”, ou seja, um modelo que coloca a Igreja ou o cristianismo no centro e todas as religiões girando ao redor desse centro. Já o pluralismo é teologicamente “copernicano”, “heliocêntrico”: um modelo com Deus no centro e o cristianismo girando em torno de Deus, como um planeta a mais. Hick clama a necessidade de adequar nosso pensamento teológico à realidade teocêntrica, mediante uma revolução copernicana. É preciso, diz, construir um novo mapa em cujo centro esteja Deus, não o cristianismo; este girará, junto com as outras religiões, em torno de Deus. É preciso, pois, passar do eclesiocentrismo, e mesmo do cristocentrismo, ao teocentrismo.

Quando Copérnico propôs o novo paradigma, ao observar anomalias nas trajetórias dos planetas que até então se dizia girarem em torno da terra, os defensores do geocentrismo se esforçaram por encontrar fórmulas de ordenamento que explicassem estas anomalias; *epiciclos* se chamavam aquelas fórmulas de ordenamento, que sempre resultavam parciais e nunca davam uma explicação completa. Com os tais epiciclos – diz Hick – tentaram manter por mais algum tempo em pé aquela velha teoria, derrubada entretanto diante das observações científicas.

Hick diz que, em teologia das religiões, as teorias da pertença à Igreja pelo batismo de desejo, a ignorância invencível, a presença da salvação cristã em outras religiões, as teorias do cumprimento e dos cristãos anônimos etc. são “epiciclos teológicos”, com os quais queremos justificar as incoerências dos esquemas exclusivista e inclusivista, insolúveis dentro de seu velho esquema. Porque o que hoje se necessita – diz Hick – é criar um novo mapa, no qual

reconheçamos a realidade tal como ela é; ou seja, o “heliocentrismo teológico”, o teocentrismo. No centro não estará a Igreja ou o cristianismo, nem sequer Cristo: apenas Deus. Nesse novo mapa a Igreja, Cristo e as outras religiões giram em torno de Deus.

Conforme Hick, devemos deixar de continuar tentando novas teorias explicativas do velho modelo, arranjos parciais e inviáveis, velhos “epiciclos teológicos”, que não são mais do que uma ponte a nos encaminhar pouco a pouco ao teocentrismo. O que falta é cruzar de uma vez por todas a ponte e reconhecer que o universo das fés está organizado e disposto de uma forma diferente daquela refletida no velho mapa, feito quando não eram conhecidos ainda os outros planetas, as outras religiões, da forma como hoje as conhecemos.

A revolução copernicana que Hick propõe é realmente um desafio maior. Talvez seja o maior desafio teológico da história, porque supõe uma reconstrução qualitativa e total: será preciso desconstruir tudo para voltar a construir a partir de outro paradigma.

Como se percebe facilmente, a mudança fundamental, a *ruptura*, está na mudança de centro: passar do geocentrismo ao heliocentrismo, do eclesiocentrismo e/ou do cristocentrismo ao teocentrismo. Que a Igreja não esteja no centro já não é grande problema hoje em dia, quando há 40 ou 50 anos o exclusivismo foi majoritariamente abandonado pelos cristãos. Porém, que Cristo não esteja no centro, como parece estar propondo Hick, é sem dúvida o elemento mais difícil da posição pluralista. O caráter absoluto do cristianismo e a unicidade de Cristo como salvador é o que não salva adequadamente o pluralismo, razão pela qual seus críticos o consideram como posição “não cristã”, incoerente com a atual ortodoxia.³²

Hick passou 30 anos refletindo, dialogando e trabalhando sobre o tema. Seu livro de 1977, *O mito do Deus encarnado*, suscitou um impacto tremendo na sociedade inglesa e foi o início de um diálogo teológico ininterrupto desde então. Em 1993 ele publicou uma nova versão de seu posicionamento, mais madura e elaborada.³³ Voltaremos a este ponto detalhadamente no capítulo sobre os aspectos cristológicos e dogmáticos do pluralismo.

³²Por exemplo, Mariasusai Dhavamony, *Teología de las religiones*, p. 203; Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 152; Clodovis Boff, “Retorno a la arché de la teología”, *Alternativas* 18/19, p. 122.

³³*A metáfora do Deus encarnado*, 2004.

Para completar esta apresentação sucinta do paradigma pluralista, devemos nos referir a *algumas acusações* que lhe são feitas.

Uma conceitualização simplificada poderia nos levar a entender o pluralismo como o *contrário* do exclusivismo. Assim, se o exclusivismo afirma que *só uma religião é verdadeira e todas as outras são falsas*, do pluralismo seria dito que afirma necessariamente o contrário, ou seja, que *todas as religiões são igualmente verdadeiras e equivalentes*, seja por julgar que todas são iguais, seja por julgar que todas são formas da mesma religião de fundo, ou que, mesmo sendo diferentes entre si, estão todas equidistantes da verdade.

Tal conceitualização do pluralismo, como extremo oposto do exclusivismo, pode ser um exercício válido no âmbito da lógica clássica (da contrariedade entre conceitos), porém não corresponde à realidade. As posições teológicas pluralistas que conhecemos são muito mais sensatas, e não estão elaboradas por contraposição ao exclusivismo (um não é o contrário do outro).

Perante alguns críticos, é relevante recordar que o pluralismo não está definido pela posição de Hick; melhor dizendo, a posição de Hick pode ser delimitada no conjunto das posições pluralistas, sendo somente uma a mais entre muitas, ainda que seja a mais emblemática. Ou seja, o pluralismo é maior do que Hick e independente dele.

Por outro lado, Hick passou muitos anos refletindo e lapidando suas posições teológicas. Não há dúvida que em seus inícios foi especialmente radical e polêmico, porém tampouco pode-se esquecer que em seus últimos anos tem oferecido obras de síntese, de maturação matizada de sua posição enriquecida por todo o debate suscitado. Hick se esforça por esclarecer que não é partidário do relativismo nem do indiferentismo, e que seu pluralismo não é "igualitarista".³⁴ Em todo caso, deixemos neste momento de nos referirmos a Hick para nos referirmos à posição pluralista fundamental, reivindicada por muitos outros autores.

Esta posição pluralista reivindica uma *igualdade básica das religiões*, não um *igualitarismo* que queira fazê-las praticamente idênticas. O que é essa igualdade básica? Em essência, é a negação da possibilidade do inclusivismo.

³⁴Pessoalmente penso que Hick se limita a falar das "grandes religiões" precisamente porque supõe que entre as "pequenas" (apesar de que "grandes" ou "pequenas" seja questão de número) evidentemente há também religiões de segunda classe, que têm demasiado claras as marcas "ideológicas" de sua origem. Nem mesmo para Hick todas as religiões são iguais.

Ou seja, o paradigma teológico pluralista sustenta que as religiões são basicamente iguais, no sentido – e só neste sentido – de não ser apenas *uma* delas a única verdadeira ou a depositária da salvação, da qual todas as demais seriam devedoras, subsidiárias ou participantes, mas sim que todas ocupam um estatuto salvífico basicamente igual.

Feita esta afirmação de sua igualdade básica, o pluralismo aceita e reconhece a *desigualdade real* das religiões concretas, com seus diferentes desenvolvimentos, sensibilidades e capacidades, com itinerários e evoluções mais ou menos avançados ou atrasados em cada caso. O pluralismo não se encerra nesta evidente desigualdade, é realista. Nem todas as religiões são iguais, nem sequer para o pluralismo.³⁵ Talvez devamos aos teólogos que há algumas décadas preferiram ser chamados de adeptos do “inclusivismo aberto”, e que logo vieram a chamar-se de “pluralismo assimétrico”, a convicção de que abriu-se um caminho aceito pela maioria, de que essa “assimetria” é essencial ao pluralismo sensato. Um pluralismo igualitário seria irreal, sem nenhum realismo.³⁶ Todo pluralismo realista é assimétrico, ainda que se diga o contrário.

E se é assimétrico por ser realista, tampouco pode ser *indiferentista*. O que não é igual não pode ser indiferente a princípio, porque é diferente. Que não haja uma religião por cima de todas as outras (inclusivismo) não significa que agora todas as religiões sejam iguais e que, portanto, sejam indiferentes. O pluralismo reconhece e aceita as diferenças reais, e valoriza as identidades específicas, muitas vezes incomparáveis, intraduzíveis, irredutíveis.

Um tema que também causou danos à imagem do paradigma pluralista é a *relação com a concepção kantiana do conhecimento*, a qual lhe vem – uma vez mais – pela associação com o pensamento de Hick. Este autor lança mão da concepção kantiana em sua tentativa de criar este novo mapa teocêntrico, com somente Deus no meio e todas as religiões girando em seu redor. Para Hick a multiplicidade das religiões e sua relação com Deus poderiam ser exemplificadas com a pluralidade de aparências fenomênicas correspondentes a um *noumenon* que está além delas, segundo a concepção kantiana do conhecimento. O problema é que uma concepção como esta hipotecaria a objetividade

³⁵Somente o seriam para um pluralismo extremo

³⁶Um pluralismo igualitarista só existe hoje como possibilidade, não há ninguém que o defenda

do conhecimento religioso. Simplificando: de Deus, como do *noumenon*, não conheceríamos nada, a não ser nossas versões fenomênicas, que por não chegarem à realidade resultariam equivalentes e apenas refletiriam a diversidade de nossas próprias posições.

Não é o momento de entrar num debate de filosofia da religião. Vamos apenas esclarecer que a filosofia kantiana não pertence nem toma parte do paradigma teológico do pluralismo religioso, por mais que a Hick tenha sido útil (ou não) sua referência para explicar sua concepção particular do pluralismo. Não faz parte do pluralismo religioso a afirmação de que a variedade formal das religiões é puramente fenomênica e não contém de alguma maneira verdade real (noumênica) no que afirma sobre Deus. Insistimos: a teoria kantiana do conhecimento não faz parte do paradigma pluralista, ainda que alguns possam lançar mão dele para explicar sua posição, talvez mais por analogia que por univocidade. Pode-se ser pluralista e afirmar que as religiões possuem um conhecimento real (ainda que sempre inadequado, precário em última análise). Por isso, a verdade das religiões é real (não meramente fenomênica), e reais são também suas diferenças. Não é indiferente, sem mais, qualquer diferença na verdade proclamada pelas diversas religiões.

Cai no *relativismo* a posição teológica pluralista? Isso é o que sustentam alguns de seus detratores, criando intencionalmente um inimigo mental para combater, um inimigo que praticamente não existe na realidade. O pluralismo afirma a relatividade das formas religiosas, não o relativismo diante das religiões. Há que se expressar com propriedade e reconhecer que uma coisa é relatividade e outra é relativismo. O pluralismo reconhece a relatividade de algumas coisas antes indevidamente tidas por absolutas, porém não cai por isso no relativismo. Reconhece como absoluto o que é absoluto, e como relativo o que é relativo, inclusive o que equivocadamente não foi tido como tal. E para evitar o relativismo não cai no erro de absolutizar o relativo.

Ou seja, é possível uma posição pluralista serena, matizada, assimétrica, não igualitarista, não indiferentista nem cética ante o conhecimento real que veiculam as religiões, não relativista, mas sim reconhecedora das muitas coisas relativas antes tidas como absolutas, e reconhecedora da igualdade básica fundamental das religiões junto com sua desigualdade concreta, inevitável e evidente. Também podem se dar na realidade as posi-

ções de pluralismo extremo teoricamente possíveis, porém é bom não combater inimigos inexistentes enquanto não se demonstre que efetivamente estão diante de nós.

Basta por enquanto uma primeira caracterização do paradigma pluralista. Desenvolvimentos posteriores surgirão ao abordarmos os sucessivos aspectos do edifício que estamos construindo.

Qual é o *futuro* da posição pluralista?

Copérnico estava tão convencido de que a sociedade e a Igreja ambiente não estavam preparadas para assumir o desafio de sua visão, que absteve-se de publicar muitas de suas teorias, permitindo que saíssem à luz somente quando a Inquisição já não podia alcançá-lo, no leito de morte. Anos mais tarde, o peso da Inquisição e da Cúria romana recairia sobre Galileu, no mais famoso caso de conflito entre a ciência e a Igreja. A Igreja Católica não aceitou o heliocentrismo até 1822, quase três séculos depois de Copérnico ter convidado os cardeais a observá-lo por seu telescópio.³⁷ Quanto demorará a ser aceita – se um dia chegar a sê-lo – a posição pluralista?

II. Exercícios didáticos recomendados

- Entrar em um buscador da Internet e realizar buscas a partir dos termos “exclusivismo”, “inclusivismo”, “pluralismo religioso”. Ter uma idéia de como estão apresentados neste momento esses temas na rede.
- Na celebração do Jubileu do ano 2000 houve abundância de expressões sobre o significado do cristianismo. Recordar frases, gestos, interpretações que estiveram em voga naquele momento. Por exemplo: “Cristo, centro da história”, “Só Jesus salva”, “Jesus Cristo: ontem, hoje e sempre”. Qualificar teologicamente estas afirmações.
- Encontrar na Internet mostras de discurso teológico ou eclesiástico, e identificar fragmentos nos quais possam ser detectadas atitudes inclusivistas (ou também exclusivistas, ou pluralistas, caso se encontrem). Levá-las ao grupo e verificar se foram adequadamente classificadas.

³⁷José Ignacio González-Faus fala de um típico e costumeiro atraso histórico de dois séculos e meio, “uma cifra que parece marcar o atraso médio que tem ultimamente a Igreja (católica) perante a verdade histórica”, na aceitação das ciências, da compreensão moderna da revelação bíblica e da exegese etc Cf *La autoridad de la verdad*, p 109

III. Perguntas para trabalhar em grupo

- Ficou clara para você a exposição sobre a evolução do pensamento teológico apresentada nesta unidade? Foi expressa em modo *genético*? Em que sentido?
- Restou alguma dúvida? Apresentá-la ao grupo e resolvê-la comunitariamente.
- Com que posição você se identifica? Apresentar em grupo as diferentes posições individuais e dialogar sobre elas.
- A que posição teológica pertencem determinadas pessoas, entidades, livros... que tem uma atitude quanto a este tema?
- Se este for seu caso, podemos fazer-lhe a pergunta que se faz John Hick (*God Has Many Names*, p. 26): que transformação experimenta sua fé ao aceitar o caráter salvífico das outras religiões, ao aceitar que o cristianismo gira, junto com as outras religiões, como um planeta, em torno de Deus?
- Se este não for seu caso: que medos sente diante da possibilidade de adotar uma atitude pluralista em sua fé cristã?

IV. Bibliografia

Na unidade anterior citamos suficiente bibliografia para a classificações das posições em matéria de teologia das religiões. Nesta unidade apontaremos somente algumas obras consideradas como mais representativas de cada uma das correntes, ou mais oportunas para estudá-las.

Exclusivismo

- KERN, Walter. *Ausserhalb der Kirche kein Heil?* Friburgo: 1979.
- KNITTER, Paul. *Introducing Theologies of Religions*. Maryknoll: Orbis Books, pp. 19-62.
- ———. *No Other Name?* Nova Iorque: Orbis Books, 1985, pp. 75-119.
- KÜNG, Hans. *La Iglesia*. Barcelona: Herder, 1969, pp. 373-380.
- SULLIVAN, Francis A. *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?* Bilbao: Desclée, 1999. Muito útil para estudar a história do exclusivismo católico até nossos dias (o autor se situa na posição inclusivista).

Inclusivismo

- BALTHASAR, Hans Urs V. *Dare We Hope that All Men Be Saved?* São Francisco: 1988.
- ———. *Das Christentum und die Weltreligionen*. Friburgo: 1976.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen Gentium. Gaudium et Spes. Nostra Aetate. Unitatis Redintegratio*.
- DANIÉLOU, Jean. *Le mystère du salut des nations*. Paris: Seuil, 1946.
- DHAVAMONY, Mariasusai. *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*. Madri: San Pablo, 1997. O autor foi decano da Faculdade de Missiologia da Universidade Gregoriana de Roma, e representa bem as posições da teologia católica oficial.
- DUPUIS, Jacques. *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- ———. *Verso una teología del pluralismo religioso*. Brescia: Queriniana, 1997. (Trad. bras.: *Rumo a uma teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.)
- LUBAC, Henry de. *Paradoxe et mystère de l'Eglise*. Paris: Aubier, 1967.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental de la fe*. Barcelona: Herder, 1976. (Trad. bras.: *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1989.)
- ———. *El cristianismo y las religiones no cristianas*. Madri: Taurus, 1964, pp. 135-156.
- ———. *Los cristianos anónimos*. Madri: Taurus, 1969, pp. 535-544.

Pluralismo

- ASETT. *Por los muchos caminos de Dios II. Hacia una teología cristiana y latino-americana del pluralismo religioso*. Quito: Abya Yala, 2004.
- GOMIS, Joaquim (coord.). *El Concilio Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*. Barcelona: Herder, 2001. Conferir especialmente os textos de Andrés Torres Queiruga e Pedro Casaldáliga.
- HICK, John. *God Has Many Names. Britain's New Religious Pluralism*. Filadélfia: The Westminster Press, 1982, 140 pp.
- ———. *La metáfora del Dios encarnado*. Quito: Abya Yala, 2004. (Trad. bras.: *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000.)

- KNITTER, Paul. *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*. Maryknoll: Orbis Books, 1996.
- ———. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.
- MELLONI, Javier. *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- PANIKKAR, Raimon. “Toda religião autêntica é caminho de salvação”. In: VV.AA. *Ecumenismo das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- ———. *The Unknown Christ of Hinduism*. Maryknoll: Orbis Books, 1981.
- TAMAYO, Juan José. “Hacia un nuevo paradigma teológico intercultural e interreligioso”. In: *Alternativas* 27. Manágua: 2004, pp. 57-88.
- ———. *Fundamentalismo y diálogo entre las religiones*. Madri: Trotta, 2004.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. “Cristianismo y religiones: inreligionación y cristianismo asimétrico”. In: *Sal Terrae* 997, 1999, pp. 3-19; *RELaT* 241 (<http://servicioskoinonia.org/relat/241.htm>).
- ———. “Dios y las religiones: inreligionación, universalismo asimétrico y teocentrismo jesuánico.” In: *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2000. (Trad. bras.: “Deus e as religiões: inreligiosaçã, universalismo assimétrico e teocentrismo jesuânico”. In: *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1995.)
- ———. *El diálogo de las religiones*. Santander: Sal Terrae, 1992. (Trad. bras.: *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.)
- VIGIL, José María. “Macroecumenismo: teología de las religiones latinoamericana.” In: *Alternativas* 27. Manágua: 2004, pp. 109-126.

Uma nova compreensão da Revelação

Estamos na Unidade 8, dentro da segunda parte de nosso curso, correspondente ao Julgar. Na Unidade anterior passamos rapidamente pelos principais posicionamentos que ocorrem ou ocorreram em matéria de teologia das religiões. Já teremos experimentado, provavelmente, intuições e sintonias em nossa forma de olhar teologicamente para as religiões. Porém, ainda não é hora de discernir nossas próprias opções: não estamos capacitados para fazê-lo ainda. Tendo chegado a este ponto, em que já descortinamos todo o panorama da teologia das religiões, devemos mudar de plano e aprofundar outros elementos.

Precisamos abordar e revisar de modo sistemático os elementos fundamentais que nos possibilitarão construir ordenadamente o edifício da teologia das religiões. E o primeiro elemento é a Revelação. Com efeito, uma compreensão equivocada da Revelação distorce inevitavelmente toda nossa visão teológica. Em suma, na presente Unidade vamos nos ocupar da transformação que se operou na compreensão da Revelação dentro do cristianismo moderno, para nos libertarmos de influências nocivas advindas de mediações defeituosas.

I. Para desenvolver o tema

Exclusivismo e fundamentalismo

Hoje, de alguém que pensa de um modo exclusivista dizemos que é fundamentalista.¹ Fundamentalismo é um conceito originado no campo cristão norte-americano nos inícios do século XX. A partir daí generalizou-se e, hoje, mais amplamente, chamamos de fundamentalista a atitude de quem mantém um pensamento fechado em si mesmo, sem diálogo com o mundo moderno, apoiado sobre uma interpretação literal da Bíblia (ou, por extensão, da Escritura sagrada própria de sua religião), que considera a única fonte religiosa da verdade, na qual não caberia nenhum erro.

Hoje chamamos *fundamentalista*, ou simplesmente de *mentalidade conservadora*, a uma atitude que foi dominante no cristianismo durante séculos, melhor dizendo, durante um milênio e meio. O protestantismo foi o primeiro a abrir-se a um modo de pensamento moderno, crítico, num processo trabalhoso e até doloroso,² que começou já no século XVIII. O catolicismo permaneceria fechado à renovação teológica e bíblica do mundo protestante pelo menos até a década de 1940.³ Ou seja: os cristãos viemos em bloco de uma teologia e uma espiritualidade como as que chamamos hoje fundamentalistas. Há apenas sessenta anos para os católicos, e uns cem ou duzentos para os protestantes em alguns setores, nossos ancestrais na fé eram fundamentalistas. A educação religiosa das pessoas formadas antes desse tempo foi claramente semelhante a posições hoje denominadas fundamentalistas. Em certo sentido poderíamos dizer que, majoritariamente, os cristãos viemos todos do fundamentalismo.

Podemos dizer que esse fundamentalismo já desapareceu no cristianismo, e que nós estamos livres dele? Sem dúvida que não. Por exemplo: mesmo tendo sido o exclusivismo felizmente superado pelo conjunto do cristianismo,

¹Onde dizemos *fundamentalismo* poderíamos dizer integrista, conservadorismo, tradicionalismo, imobilismo, pensamento reacionário. Acomodamo-nos a palavra que teve maior êxito, proveniente do protestantismo norte-americano.

²Segundo Paul Tillich, o cristianismo protestante foi a única religião que fez um esforço sério para dialogar com a modernidade. Assinalava que – em sua época – não o havia feito ainda o catolicismo, nem o judaísmo ou o islamismo.

³A encíclica *Divino Afflante Spiritu*, de Pio XII, em 1943, significou a abertura, a admissão dentro do catolicismo dos métodos científicos ou críticos de acesso à Escritura. A consolidação desta abertura só se daria no Concílio Vaticano II, em 1962-1965.

muitos dos elementos principais do fundamentalismo que o sustentava continuam vivos no inclusivismo, pelo qual foi reciclado.⁴ Vejamos por exemplo algumas afirmações em vigor no âmbito majoritário do cristianismo atual, e que continuam soando a exclusivismo:

- Somente a Bíblia é Palavra de Deus; os livros sagrados das outras religiões são “literatura religiosa”; podemos lê-los com respeito e admiração, porém, não como revelação, nem podemos utilizá-los em âmbito litúrgico.
- Somente ao nosso encontro Deus tem vindo e revelado sua Palavra; as outras religiões se esforçam para ir ao encontro de Deus, buscando-o às apalpadelas.
- Nossa religião é a verdadeira, porque é a única estabelecida por Deus neste mundo. Por isso, devemos pregar nossa religião, missionariamente, a quem seja ignorante da mensagem de salvação confiada por Deus a nós para a levarmos até os confins do mundo.

Ainda que o cristianismo em seu conjunto e a teologia em particular tenham avançado notavelmente na revisão de seu pensamento, dá-se um conflito – às vezes flagrante – entre a cultura moderna e a cultura religiosa de muitos cristãos atuais. Sua visão religiosa continua sendo fundamentalista, conservadora, ancorada em posições incompatíveis com a mentalidade moderna. Dessa forma, não é possível avançar na renovação do pensamento teológico. Tampouco o será concretamente no campo da teologia das religiões, do qual nos ocupamos. Sem uma revisão dos pressupostos teológicos fundamentais, a pessoa não pode se desprender dos esquemas mentais clássicos conservadores, e não pode avançar para posições mais abertas e realistas.

Pois bem, o conceito principal que está na base da visão conservadora do cristianismo – e do exclusivismo, concretamente – é o conceito de revelação. Quando a uma pessoa de mente exclusivista perguntamos quais são as razões *fundamentais* de sua atitude, invariavelmente nos invocará a Bíblia, a revelação: “É o próprio Deus quem nos disse a verdade, e nós devemos aceitá-la com religiosa submissão”. Quando alguns cristãos de hoje se opõem à posição pluralista (como quando os inquisidores do século XVI se opunham ao heliocen-

⁴Não esqueçamos que, como dito na Unidade anterior, o inclusivismo não deixa de ser um exclusivismo moderado a religião inclusivista continua tendo muitos elementos em exclusividade. Ela já não alega ter ou reter a salvação exclusivamente, agora admite que a salvação também esta presente fora dela, porém, continua acreditando, em última análise, que esta lhe é própria

trismo), sua razão última era e continua sendo a Bíblia, a revelação cristã: é o próprio Deus – diziam, e continuam dizendo – quem nos revelou a verdade, quem nos disse o que devemos crer, e essa revelação é correta ao pé da letra e de forma imutável.

Por isso, importa muito fazer uma revisão sobre o tema da revelação, que está entre os próprios fundamentos de qualquer posição que se possa adotar, não somente no campo da teologia das religiões, como em toda a teologia e na fé cristã em seu conjunto.

O velho conceito de Revelação

Estamos nos movendo no campo da revelação cristã que, como se sabe, tem na Bíblia sua expressão máxima e seu ponto de referência.

Vários pontos poderiam ser assinalados como elementos chaves da revelação bíblica – na visão clássica – que depois foram superados. Vamos descrevê-los.

- O primeiro deles é a compreensão da “autoria” de Deus de maneira extremista e unilateral. A Bíblia é palavra *de Deus*, o que nessa perspectiva seria entendido de modo que não seja obra de seres humanos; seria um livro inteiramente divino e em nada humano. Nesta visão, se bem que não se acredite num livro literalmente caído do céu, pensa-se algo equivalente: um livro inspirado por Deus aos seres humanos que o escreveram. Estes foram instrumentos nas mãos de Deus.⁵ No ponto mais extremo desta interpretação chegou-se a dizer que as Escrituras foram *ditadas* por Deus.⁶ Na mentalidade popular a Bíblia se reveste de um halo mágico, às vezes fetichista: ver e tocar a palavra de Deus em um livro com as próprias mãos, com as palavras com que Deus nos fala pessoalmente, traz consigo a tentação de acudir a ela para encontrar respostas imediatas a qualquer um dos nossos problemas.
- Outro elemento chave é o *verbalismo* exagerado que se apoderou da própria concepção da revelação bíblica. Apesar de o Concílio Vaticano

⁵Muito se teologizou sobre o tipo de causa instrumental representada pelos escritores sagrados nas mãos (ou na boca) de Deus. As elaborações que marcaram finalmente a pauta foram as de Santo Tomas de Aquino

⁶No caso da Bíblia houve um caso extremo, o de J. Gerhard, que chegou a afirmar que a Bíblia foi ditada ate em seus sinais vocálicos, estes que, precisamente, não pertencem ao hebraico bíblico original. Cf. A. Bea, *Inspiration, IV Die Lehre bei Protestanten*, em LThk 5(1960) 709, pp. 708-711

II recuperar a importância das *obras* divinas no desenvolvimento da revelação,⁷ a concepção que se teve desta durante mais de um milénio e meio, e que no fundo perdura no inconsciente coletivo cristão, é que a revelação é sobretudo *palavra*, com tudo o que isso implica de verbalismo e conceitualismo, de entendimento da revelação primordialmente como doutrina, como verdades reveladas, depósito de verdades que há de se observar e preservar intactas...

- Outro ponto é o biblicismo literal que tem sido vivido: colocar a Bíblia, a materialidade de seu texto, por cima da realidade, fora da história, mais além do humano, adornada com qualidades únicas como inerrância (a impossibilidade de cometer algum erro), infalibilidade... A quem compartilha dessa visão da Bíblia é possível tomar qualquer texto, tirá-lo do contexto, não perguntar-se sequer quando foi escrito, por quem, nem o que quis dizer o autor, e lê-lo diretamente, com toda ingenuidade pré-crítica, aplicando-o em sua mais simples literalidade a qualquer situação humana.
- Outro elemento que não se costuma abordar, pois dele não costumamos ser conscientes, porém está presente nesta concepção fundamentalista da Bíblia, é sua singularidade: o que a Bíblia é, somente ela é. Não há nada igual nem semelhante no mundo. Somente ela é palavra de Deus, e por isso merece nossa fé e nossa obediência cega. Não pode haver outra palavra de Deus. Toda outra palavra que se pretenda de Deus é falsa.

Esta singularidade, evidentemente, está baseada de modo categórico na própria palavra da Bíblia, como um critério *a priori* interno, ou como um argumento circular: a Bíblia é a palavra de Deus e somente ela o é, porque nela está dito isso... Quando se solicita aos cristãos resistentes em passar do inclusivismo ao pluralismo a expressarem qual é a razão última de sua resistência, aparece no fim das contas o argumento autoritativo da Bíblia e da tradição: a Bíblia o disse, sempre pensamos assim, assim nos disseram nossos pais, assim nos manda pensar a Igreja. Trata-se, como dissemos, de um argumento circular,⁸ da incapacidade de ter um pensamento adulto e crítico.

⁷"A Revelação se realiza por obras e palavras intrinsecamente ligadas" (*Dei Verbum* 2)

⁸Uma "petição de princípio" chama-se este defeito na lógica clássica

A crise

Este velho conceito de revelação (velho e no entanto atual) foi-se desgastando pouco a pouco ao sofrer o embate do pensamento moderno. Não vamos apresentar esta crise, descrita em muitos manuais de introdução à Bíblia, e que recomendamos a todos estudar ou recordar. Como texto antológico incluímos nesta Unidade um fragmento da obra de Ariel Álvarez, *Enigmas de la Biblia*, que apresenta uma breve síntese, com uma linguagem muito simples e atrativa, da transformação do pensamento a partir de um ponto específico: a autoria do Pentateuco.⁹

Importa dizer que esta evolução foi realmente uma crise: de um lado estiveram os teólogos e biblistas estudando, descobrindo, propondo. De outro, estiveram as Igrejas institucionais, rejeitando as descobertas comprovadas e as hipóteses propostas como plausíveis. O conservadorismo é a lei das instituições religiosas. No campo do religioso as resistências intelectuais sabem revestir-se de argumentações infalíveis em defesa da fé e da “honra de Deus”. Às vezes uma nova mentalidade consegue abrir passagem somente com a passagem do tempo, quando toma lugar uma nova geração humana, que já cresceu com uma nova compreensão da fé, compatibilizada com os novos delineamentos culturais.

É interessante recordar, a propósito, o caso acontecido quando Lessing publicou a obra de Reimarus, a primeira investigação crítico-científica sobre a vida de Jesus, em 1778. A imagem pré-fabricada que se tinha então da vida de Jesus, sem apoio crítico na Escritura, acabou descartada. Muitos seminaristas abandonaram o seminário em busca de outro ofício para suas vidas...¹⁰ É um sinal claro e eloquente: as teorias teológicas não são teorias inúteis nem superficiais, que nos possam ser indiferentes, mas sim elementos simbólicos essenciais nos quais está em jogo o sentido da vida do ser humano. É muito profundo o que está em jogo nesses temas e problemas.

Esta oposição institucional ao pensamento crítico, que se transforma ao buscar digerir e harmonizar a fé com os avanços culturais, parece ser a lei da vida e da história. Não obstante, as idéias movem o mundo, empurram adiante a história e também as religiões.

⁹Vol 1, cap 2, Buenos Aires San Pablo 2001

¹⁰Assim o testemunha Semmler no prologo de sua refutação de Reimarus Cf Albert Schweitzer, *Investigaciones sobre la vida de Jesus*, Edicep, Valência 1990, p 76

Pois bem, a transformação do conceito de revelação está na base da emergência do pluralismo diante do inclusivismo, como paradigmas sucessivos no desenvolvimento da teologia das religiões. Assim como o fim da cristandade foi confundido pelos teólogos conservadores com o fim do cristianismo, da mesma forma a posição pluralista é confundida com a negação do cristianismo. Assim como o heliocentrismo foi considerado contrário à Bíblia, também hoje o teocentrismo pluralista – numa revolução teológica semelhante à copernicana, astronômica – é considerado por alguns teólogos como igualmente contrário à Bíblia. A concepção clássica da revelação é em todo caso um enclave central das resistências ao avanço da mentalidade pluralista. Por isso é necessário aprofundar-se no tema da transformação do conceito de revelação.

Visão atual da Revelação

Até onde nos tem levado esta transformação do conceito de revelação? Não vamos fazer aqui uma apresentação prolixa, mas apenas um resumo dos elementos principais desta nova visão que possibilita, entre outras transformações teológicas, a movimentação das mentalidades desde o inclusivismo até o pluralismo.

- A revelação se dá num processo humano e dentro da história. A revelação não cai pronta do céu.

A revelação – seja o que for em sua essência íntima – não apareceu como palavra feita, como oráculo de uma divindade escutado por um vidente ou adivinho, mas sim como experiência humana viva, como um “dar-se conta” a partir das sugestões e necessidades do próprio contexto e apoiado no contato misterioso com o sagrado.¹¹

- A revelação não é na verdade formada de certas palavras ou textos, e sim o processo vital existencial de um povo que fez uma experiência religiosa, experiência que se materializou finalmente numa expressão escrita. A revelação não é o texto, não são as palavras, não é um livro. É na verdade o processo, a experiência religiosa mesma pela qual este povo, como todos os outros povos, buscou dar um sentido para sua

¹¹Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, pp. 66-67.

vida, a partir dos mitos do mundo religioso e cultural em que vivia, porém, matizados e refeitos pela experiência de Deus que viveram em sua história.¹²

Não há revelação em estado puro. A revelação só acontece na densidade do humano, no laborioso processo das tradições, na capacidade cultural do ambiente e nas possibilidades da língua, no esforço por responder às perguntas e necessidades concretas das diversas comunidades, na reflexão teológica de figuras individuais ou de comunidades. Dá-se em tudo isso; não dizemos que se *reduz* a isso.¹³ A revelação é a “manifestação do fundo do ser para o conhecimento humano”.¹⁴

- A revelação é um processo universal, que se dá em todos os povos. Todos os povos são humanos, e pertence ao ser humano a necessidade de prover-se de um sentido religioso, tanto individual como comunitariamente. Os paleontólogos marcam a passagem à consideração de estarem diante de um sítio arqueológico de restos *humanos*, e não de simples hominídeos, pelo fato de observarem no sítio símbolos religiosos, por exemplo, nos túmulos. Podemos dizer que o *homo sapiens* é, desde o princípio, *homo religiosus*.

No chamado período axial (800-200 a.C.), um bom número de povos do mundo antigo experimentou um mesmo tipo de transformação que deu origem às grandes religiões mundiais, as “grandes” religiões ou religiões “universais”, que permanecem ainda hoje. Os cientistas da religião, assim como os antropólogos, arqueólogos, teólogos, biblistas, estão de acordo em que o processo interno vivido pelo povo de Deus e refletido na Bíblia é um processo estruturalmente semelhante aos processos religiosos dos outros povos, à margem e antes do processo do povo de Israel.¹⁵

- Todas as religiões são reveladas. Houve um tempo em que os historiadores das religiões distinguiram terminantemente entre religiões

¹²Ibid, pp 66-67

¹³Ibid, pp 85-86

¹⁴Paul Tillich, *Teologia sistemática*, I, Barcelona 1972, p 128

¹⁵Norberto Lohfink fala do caso de Mari, onde, meio século antes de Moises, antes que Israel existisse como povo, todo um milênio antes da culminação da profecia em Israel, existiam ja homens que, apesar de todas as diferenças concretas, apresentavam-se de forma semelhante aos profetas posteriores do povo judeu (“Los profetas, ayer y hoy”, *Profetas verdaderos, profetas falsos*, p 107 Apud Andrés Torres Queiruga, Ibid, p 69)

naturais e reveladas; porém, “um estudo mais atento tem demonstrado que esta antítese se torna muito difícil de manter”.¹⁶ De nossa parte, os cristãos tendemos logicamente a considerar a Bíblia como um mundo à parte, não apenas sem contatos com a realidade circundante, como nascida inteiramente de si mesma, sem influxos nem “contaminações”. Hoje, no entanto, nenhum teólogo sério pretenderá que as escrituras judaico-cristãs possam ser postas à parte das outras, nas quais estão consignadas crenças e experiências religiosas de outras religiões.¹⁷ “A revelação pertence à autocompreensão de toda religião, que sempre se considera a si mesma como criação divina, e não meramente humana”.¹⁸ “Religiões reveladas são todas”.¹⁹

- Na linguagem clássica poderíamos dizer que Deus quer se revelar a todos os seres humanos e a todos os povos, e quer se revelar ao máximo, sempre, em todo momento. Temos que pensar que a limitação dessa revelação é limitação de recepção e é uma limitação nossa, de cada povo, de uns mais que de outros.²⁰
- Esta nova compreensão leva a uma tomada de consciência da ampliação do campo revelatório. Cabe

descobrir toda realidade como manifestação de Deus. Ela é o lugar da pressão reveladora do Senhor sobre o espírito do ser humano. De modo que, mesmo dentro da radical e constitutiva obscuridade, há evidências da revelação em todo o real. Na medida em que algo é, está sendo manifestação de Deus.²¹

As religiões são, definitivamente, os pontos onde se condensa esta evidência geral, os lugares onde a pressão reveladora consegue romper expressamente a opacidade do espírito finito. A religião bíblica não é diferente neste sentido. Por isso, longe de exclusivismos caducos, há que se partir do axioma fundamental: *todas as religiões são verdadeiras*, no sentido de que nelas se capta realmente, ainda que não adequadamente, a presença de Deus. Os limites estão no modo e na definitividade.²²

¹⁶ E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandade, Madrid 1973, p. 16. Apud Queiruga, *ibid*, p. 29.

¹⁷*Ibid*, p. 29.

¹⁸C. M. Edsmann, *Offenbarung I*. Apud Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 28.

¹⁹*Ibid*, p. 32.

²⁰Estas são conclusões do tratado da revelação de Andres Torres Queiruga (*ibid*, p. 459).

²¹*Ibid*, p. 466.

²²*Ibid*, pp. 467 e 471.

- Num certo sentido, a palavra *revelação* parece-nos inadequada. Porque se refere a um mistério, a uma profunda dimensão do ser humano, expressando-a mediante uma imagem devedora de um pensamento mágico: *revelação*, ou seja, *desvelamento*, deslocamento do véu que nos impedia de ver algo, deslocamento que evidentemente é atribuído a alguém externo a nós... Por mais que atualizemos a compreensão deste mistério – como acabamos de tentar brevemente – acontece que a própria palavra *revelação*, por espontânea associação de idéias, trai-nos inconscientemente, ao evocar subrepticamente a velha compreensão que precisamente queríamos superar. As palavras não são inocentes. Cremos que é melhor não utilizar a palavra ou, ao menos, compatibilizá-la com outros sinônimos que não levem esta carga de pensamento mágico na literalidade da imagem que veiculam. O que temos chamado classicamente *revelação* poderia ser chamado com vantagem de *processo humano de conscientização*, *processo de aprofundamento religioso*...

Com estas conclusões de Andrés Torres Queiruga, concluímos também nós esta apresentação sucinta da transformação do conceito de revelação, que, como pudemos ver, dá-nos uma predisposição bem distinta diante do panorama dos paradigmas ou posições teológicas da teologia das religiões. Evidentemente, a síntese aqui apresentada não dispensa a utilidade de uma abordagem pessoal mais ampla da questão. Exortamos vivamente o leitor a fazê-lo. Para isso indicamos algumas obras na bibliografia.

II. Textos antológicos

- Conferir o capítulo 2 do livro *Enigmas da Bíblia 2*, de Ariel Álvarez Valdés, recomendamos vivamente a leitura da obra completa.
- Recomendamos igualmente José I. González-Faus, “Avanços da crítica bíblica”, em *La autoridad de la verdad*, pp. 108-109 ou 162-163.
- A palavra de Deus é a palavra dos homens que falam de Deus. O dito *sic et simpliciter* de que *a Bíblia é a palavra de Deus* não pode ser entendido literalmente. Ela é apenas indiretamente a palavra de Deus. Os escritos bíblicos são testemunhos de homens de Deus que viveram uma história e manifestaram a Deus. Quando a Bíblia diz: Deus disse, Cristo disse, não foi Deus quem o disse, não foi Cristo quem o disse em

sentido estrito, mas sim os homens que contaram sua experiência de relação com Deus. Sua experiência vem do Espírito e, nesse sentido, pode-se dizer justamente que a Bíblia é inspirada.

Porém, ao mesmo tempo é necessário ter presente a mediação humana, histórica, contingente. Não se dá nunca um encontro direto, de tu a tu, de Deus com o homem, mas sempre por mediações. São os homens os que falam de Deus.

Para a investigação teológica e para entender a evolução dos dogmas isso é muito importante. Não se pode compreender a nova teologia sem este conceito de revelação mediada pela história, pela experiência interpretativa dos homens. Quando não se aceita a mediação, cai-se necessariamente no fundamentalismo (cf. Edward Schillebeeckx, *Soy un teólogo feliz*, pp. 72-73).

- Acontece não somente na consciência vulgar, mas também na pregação comum, nos livros de divulgação e inclusive em não poucos teólogos. A concepção que se costuma dar como óbvia e pressuposta, cabe caracterizá-la com os seguintes traços: *a)* Deus se revela por meio de aparições, visões e palavras escutadas ou ditadas para serem escritas, a determinadas pessoas, como os profetas ou apóstolos; *b)* essas pessoas as transmitem aos demais oralmente ou por escrito, às vezes confirmando-as com sinais e milagres; *c)* os demais crêem neles e, apoiados em seu testemunho, crêem que Deus disse ou revelou isso que eles dizem. Definitivamente, crer assim na revelação seria “aceitar algo como palavra de Deus porque alguém disse que Deus o disse para que ele o dissesse aos demais”. (Andrés Torres Queiruga, “Revelação”, em *Diez palabras clave en Religión*, pp. 179-180.)

III. Perguntas para refletir e dialogar

- Em que idade você conheceu a Bíblia? Por que a Bíblia quase não era conhecida pelo povo católico antes do Concílio Vaticano II? Recordar as causas históricas.
- Como era a imagem da Bíblia que lhe transmitiram quando criança?
- Já teve oportunidade de renovar sua formação bíblica? Que iniciativas, possibilidades, livros, cursos, recursos você conhece para a renovação de seus conhecimentos bíblicos?

- Que relação você vê entre este tema e as já apresentadas posições em matéria de teologia das religiões (exclusivismo, inclusivismo e pluralismo)?
- A Bíblia diz que somente ela mesma é palavra de Deus? Onde? E, caso o diga, isso é palavra de Deus, ou é uma forma de percebê-la de nossa parte? Refletir sobre isso em diálogo com o grupo.
- Já teve contato com outros livros sagrados, de outras religiões? Podem ser adquiridos em sua localidade? Onde? Que outras religiões mais importantes (mundiais ou locais) estão presentes na sociedade em que você vive? Que livros sagrados deveríamos conhecer, para apreciar a qualidade da religião de nossos irmãos e irmãs dessas outras religiões?
- Pode-se dar um lugar adequado à leitura da palavra de Deus para as outras religiões na oração pessoal, nos encontros de oração comunitária, nas celebrações litúrgicas, na eucaristia? Por quê?

IV. Bibliografia

Há numerosas obras de introdução à Bíblia na seção bíblica da Biblioteca dos Serviços Koinonia: <http://servicioskoinonia.org/biblioteca/>

- ÁLVAREZ VALDÉS, Ariel. *Enigmas de la Biblia*. Buenos Aires: San Pablo, 2001.
- ———. *Lo que la Biblia no cuenta*. Buenos Aires: Editorial Lumen, 1997.
- BARROS, Marcelo. *Nossos pais nos contaram*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- CERESKO, Anthony. *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*. São Paulo: Paulus, 1996.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição sobre a Divina Revelação (Dei Verbum)*. São Paulo: Paulus, 2000.
- DULLES, Avery. *Models of Revelation*. Maryknoll: Orbis Books, 1992.
- GEFFRÉ, Claude. “Le Coran, une parole de Dieu différente?”. In: *Lumière et Vie* 32. Bruxelas: 1983, pp. 28-29.
- LOHFINK, Norbert. *Ahora entiendo la Biblia*. Madri: Paulinas. (Trad. bras.: *Agora entendo a Bíblia*. São Paulo: Paulus, 1978.)
- MCFAGUE, Sallie. *Models of God*. Filadélfia: Fortress Press, 1987. (Trad. bras.: *Modelos de Deus: teologia para uma era ecológica e nuclear*. São Paulo: Paulus, 1996.)

- MESTERS, Carlos. *Flor sem defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- ROBLES, Amando. *Repensar la religión, de la creencia al conocimiento*. San José de Costa Rica: EUNA, 2001.
- SOARES, Alfonso M. L. *Interfaces da Revelação. Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. “¿Qué significa afirmar que Dios habla?”. In: *Sal Terrae* 82, 1994, pp. 331-347; *Selecciones de Teología* 134, 1995, pp. 102-108; *RELaT* 243: <http://servicioskoinonia.org./relat/243.htm>.
- ———. “Revelación”. In: *Diez palabras clave en Religión*. Estella: Verbo Divino, 1992, pp. 177-224.
- ———. *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madri: Cristiandad, 1987. (Trad. bras.: *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.)

Dois princípios fundamentais

Recapitulemos o itinerário percorrido até agora.

Depois de olhar a realidade atual e histórica desde o ponto de vista do pluralismo religioso, depois de alertarmos sobre a mesma com o recurso da hermenêutica da suspeita, e de nos dotarmos de alguns conceitos e classificações, na Unidade anterior entramos num tema básico, prévio à teologia das religiões, um tema que filtra e condiciona todo o restante: o conceito de Revelação.

Agora já estamos capacitados para entrar de cheio no coração da teologia das religiões. E entramos nesse núcleo central proclamando o que consideramos um princípio novo fundamental: a afirmação do caráter positivo do pluralismo religioso, um pluralismo que por isso mesmo não é só de fato, e sim de direito, de princípio.

A seguir, estabeleceremos outro princípio que completa e arredonda o primeiro: aquele que nos levará a renunciar à categoria da eleição...

I. Para desenvolver o tema

A) Primeiro princípio: o pluralismo religioso é positivo e querido por Deus

A visão clássica do pluralismo religioso

Como foi visto classicamente o pluralismo religioso, no sentido da pluralidade das religiões? Como era avaliado?

Podemos perguntar em primeiro lugar a nós mesmos: que foi dito em nossa formação religiosa sobre o fato de haver outras religiões, aliás, mui-

tas religiões? Provavelmente a maior parte de nós não lembra de praticamente nada, ao menos de nada dito de modo explícito. O tema não figurava entre os temas de formação, não fazia parte das preocupações teológicas de então.

Porém, aproximando-nos de nossas recordações, talvez possamos descobrir que, algo nos foi dito, ao menos implicitamente. De uma ou outra maneira, todos nós captamos, por implicação, que as outras religiões não importavam muito. Podia-se caminhar pela vida sem saber grande coisa delas. Diríamos que não tinham muito significado religioso, apesar de serem religiões, e algumas delas grandes religiões.

Certamente não se desconhecia o próprio fato da existência de outras religiões, porém isso parecia ser um dado externo à religião cristã. Não estava incorporado à visão cristã da vida. Mais exatamente, era um fato lamentável, negativo. Se o acesso do ser humano a Deus se dava pela religião que o próprio Deus havia revelado à humanidade por meio de seu Filho Jesus, que sentido tinham aquelas outras religiões estranhas? Como entender que Deus tivesse deixado de fora de seu (único) plano de salvação aquelas massas humanas distantes, que não participavam da religião única, a religião oferecida à humanidade pelo próprio Deus, a religião cristã?

O pluralismo religioso – a pluralidade de religiões – era considerado negativamente. Era uma misteriosa falha no plano de Deus. Ou, talvez, uma falha tolerada por Deus para nos provar, pois Deus encomendava a nós, cristãos, levar a salvação cristã àqueles povos. Que se desse uma pluralidade de religiões era, pois, uma situação temporal, pois estava fadada a desaparecer ante a expansão do cristianismo pela ação missionária, que já durava demais (vinte séculos!).

Resumindo, o pluralismo religioso era um fato reconhecido, porém um fato negativo, lamentável, não querido por Deus, talvez simplesmente tolerado, transitório, portanto chamado a desaparecer, quanto antes melhor. Se não havia desaparecido ainda era por deficiência de nosso espírito missionário.

(Não discutiremos agora a avaliação, por parte da tradição judaico-cristã, dessas religiões que compõem o conjunto do pluralismo religioso. Em algum tempo primitivo pensou-se que as religiões eram próprias de cada lugar, como os próprios deuses, vinculados à terra e com jurisdição localizada geo-

graficamente.¹ Em outros tempos os deuses das outras religiões foram considerados diabólicos, ídolos, deuses falsos, vaidade, causa de todo mal...²).

Uma nova valoração do pluralismo religioso abre caminho

Mencionamos muitas vezes nas unidades anteriores certa “novidade”, uma nova etapa nas relações entre as religiões, um novo espírito na valoração cristã das religiões... Pois bem, chegamos ao centro deste cenário. Todas essas novidades giram em torno desta novidade fontal que emerge no centro da teologia das religiões e no centro do novo espírito³ que se faz sentir em todo este âmbito: surge e se faz sentir por todo lugar uma nova valoração positiva do pluralismo religioso.

Esse pluralismo religioso, como acabamos de dizer, foi considerado desde sempre como pluralismo de fato, negativo, sem sentido e temporário. Hoje, porém, passou:

de ser considerado negativo a ser considerado positivo
 de pluralismo de fato a pluralismo de direito, de princípio
 de pluralismo sem sentido, lamentável..... a pluralismo com um papel no plano de Deus⁴
 de pluralismo que há de ser
 reduzido a unidade a pluralismo que há de ser aceito
 de pluralismo temporário, provisório a pluralismo talvez para sempre

Aquela velha visão (tantas vezes simplesmente inconsciente, não expressa) do pluralismo religioso como um pluralismo apenas de fato e negativo, sem sentido, fadado a desaparecer, entrou em crise. Estende-se entre o povo cristão a sensação de que o pluralismo religioso não é negativo, mas sim positivo, ou seja, querido por Deus. Que uma religião se imponha finalmente sobre todas as outras, substituindo-as, não é mais visto como o ideal.

Que motivos fundamentam esta nova valoração positiva? Podemos agrupá-los em quatro frentes:

¹Rui de Menezes, “Pluralismo religioso en el Antiguo Testamento”, *Selecciones de Teologia* 163, pp 178-179.

²Faustino Teixeira (*Teologia das religiões Uma visão panorâmica*, pp 15-16) apresenta uma síntese desta valoração negativa tão frequente

³Jose Maria Vigil, “Espiritualidade do pluralismo religioso”, em ASETT, *Pelos muitos caminhos de Deus Desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação*, 2003, “Macroecumenismo teologia de las religiones latinoamericana”, em ASETT, *Por los muchos caminos de Dios - II Hacia una teologia pluralista de la liberacion*, 2004.

⁴Um pluralismo que tem uma específica *raison d'être*, dirá Claude Geffré, “La singolarità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso”, *Filosofia e teologia* 6, pp 38-58 Citado por Jacques Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, 19. Uma pluralidade “che ha un suo posto nel disegno di Dio per la salvezza dell'umanità”, dirá por seu turno Dupuis, *ibid*, p 271

- a) Uma *nova imagem de Deus*: não é aceitável pensar que Deus tenha deixado imensa parte da humanidade sem atenção, abandonada a sua própria iniciativa simplesmente humana, sem sair ao seu encontro, à espera de que lhe chegasse a ação missionária da Igreja cristã.
- b) Uma *nova imagem da revelação*:⁵ esta não é uma ação positiva de Deus limitada a sua relação com um único povo; pelo contrário, é um processo ligado à existência de todo ser humano e de todos os povos, no qual toda a realidade histórica se converte em revelação.⁶
- c) Uma *nova imagem do ser humano*: agora compreendemos muito melhor a natureza sociocultural do ser humano, e como por isso Deus tem que se relacionar com ele necessariamente por meio de uma forma de *eclesialidade* que, dentro de sua própria cultura, só pode ser veiculada por sua religião. Todo ser humano, todo povo, está em condições de receber a ação revelatória de Deus, porque “todo ser humano está elevado à ordem da salvação”.⁷
- d) Uma *nova imagem do cristianismo*, que se vê, nesta nova época da história, confrontado como nunca antes⁸ com sua própria limitação perante sua pretensão de universalidade.⁹

Depois de passar por épocas históricas em que acreditava ter anunciado a mensagem cristã a todo orbe habitado,¹⁰ e épocas como o princípio do século XX, nas quais pensava que em poucas décadas iria converter religiosamente o resto do mundo, agora a Igreja parece finalmente perceber que sua limitação numérica é insuperável,¹¹ e que a ação missionária destinada à conversão do mundo, nesse sentido, fracassou.¹²

⁵Tratamos deste ponto na unidade anterior

⁶Cf Andres Torres Queiruga, *La revelacion de Dios en la realizacion del hombre*, p 466

⁷Pedro Casaldaliga e Jose Maria Vigil, *Espiritualidad de la liberacion*, pp 33s

⁸“Uma tal situação não havia existido nunca antes na historia” Peter Berger, *The Heretical Imperative*, p 35

⁹Cf Andrés Torres Queiruga, *La revelacion de Dios en la realizacion del hombre*, p 335

¹⁰Assim se chegou a pensar de fato desde o tempo de santo Agostinho “Pelo que se diz, são ja pouquissimas e muito remotas as gentes as quais (o Evangelho) ainda não foi anunciado” Santo Agostinho, *De Natura et Gratia*, II, 2, PL 44, 905

¹¹De fato, ainda que as estatísticas do Anuario Pontificio de 2002 registrem um aumento quantitativo da população de católicos no mundo, que passaram de 757 milhões em 1978 a 1070 milhões em 2002, sua porcentagem da população mundial continua diminuindo, passando do 17,99% de 1978 ao 17,20% de 2002 Cf mais dados em REB 255, 2004, p 723

¹²Dupuis falara da “falência da missão cristã” em *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, p 518 “Desde o ponto de vista humano e preciso reconhecer que historicamente vivemos a experiência de um pluralis-

Vale perguntar: como foi possível uma valoração negativa do pluralismo religioso de dois milênios de duração por parte do cristianismo, de quase três milênios e meio por parte do judaísmo?

Vamos insinuar – neste momento não pretendemos mais que insinuar – três respostas:

- a) Em primeiro lugar, o pensamento moderno quebrou a colocação clássica da questão da verdade, uma proposição grega, fundamentalmente aristotélica, baseada na visão metafísica e ontológica clássica, na qual a verdade (*verum*) era sempre uma (*unum*), e não pode entrar em contradição com outra verdade: o que é não pode não ser, e duas coisas não podem ser simultaneamente sob o mesmo aspecto. O pensamento moderno, pelo contrário, percebe uma verdade compatível com a pluralidade, que surge aliás da concórdia dos opostos, do caos.¹³
- b) Em segundo lugar, trata-se do atributo da limitação, próprio do conhecimento, devido às próprias leis da evolução da humanidade. Por que todos os povos originários pensavam ser o centro da realidade? Por que pensavam ser sua religião a única verdadeira? Por que valoraram negativamente a pluralidade das religiões? Pois foi por uma lei diríamos que “natural”: o ser humano, ao evoluir, começa a conhecer a partir de si mesmo, e percebe a realidade, desde o primeiro momento, em relação a si mesmo, já que ocupa o centro de todas as percepções. A partir desse centro, irá pouco a pouco ampliando o campo de conhecimento, e só com esta ampliação obterá novas perspectivas. “O que se recebe, recebe-se segundo a capacidade do que recebe”, diz o clássico adágio tomista escolástico.¹⁴ O exclusivismo religioso que, como dissemos em lições anteriores, foi o modelo estrutural espontâneo de (praticamente) todas as religiões, obedece a esta lei (não é um equívoco peculiar de nenhuma religião, e sim limitação natural, talvez inevitável). Ou seja, a valoração negativa do conjunto da pluralidade religiosa que nos rodeia tem sido um mecanismo espontâneo, natu-

mo religioso aparentemente insuperável. Isso coincide com a consciência de certo fracasso da missão da Igreja, sobretudo quando se pensa no pequeno número de cristãos do continente asiático” Claude Geffré, “O lugar das religiões no plano da salvação”, em: Faustino Teixeira (org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 112.

¹³Abordaremos na Unidade 14 o tema da verdade.

¹⁴*Summa Theologica*, I q 79, a.6 in corp.

ral, devido estruturalmente à condição evolutiva e processual do ser humano, tanto no plano individual como coletivo.

- c) E por que a essa altura da história da humanidade irrompe a consciência do pluralismo? Também se pode dizer que esta irrupção é efeito das novas condições dos tempos. Estamos num momento de mundialização. Pela revolução das comunicações, a facilitação das viagens e a intensificação das migrações,¹⁵ as religiões tomaram contato umas com as outras. Acabou-se o tempo de seu isolamento, confinadas cada uma em seu pequeno mundo entendido como o único mundo existente. Nesta situação não podem deixar de realizar uma reflexão religiosa e teológica sobre essa pluralidade de religiões antes ignorada. Ao observar as outras religiões, o olhar de cada uma delas não pode deixar de voltar-se reflexivamente sobre si mesmas. Cada religião começa a saber-se e a experimentar-se a si mesma como *uma* religião. Inevitavelmente, todas têm que revisar sua própria teologia das religiões: o que significa essa pluralidade de religiões, e o que significa, que papel ocupa nessa pluralidade a própria religião que reflete. A percepção que emerge como evidente é que a própria religião é uma a mais, uma entre outras, ainda que esta percepção se choque com a herança exclusivista original de cada religião. Num primeiro momento a solução de compromisso¹⁶ é um inclusivismo mais ou menos moderado. A longo prazo tudo faz pensar que estamos diante de uma longa caminhada para um paradigma pluralista.¹⁷ Porém, à parte das aparências da evolução do pensamento, o pluralismo religioso precisa receber fundamentação teológica.

Fundamentos teológicos do pluralismo religioso de princípio

Quais podem ser os fundamentos teológicos do pluralismo religioso de princípio? Na realidade, refletindo um pouco, todos podemos encontrar os princípios básicos que apóiam esta valoração positiva do pluralismo. Seriam:

¹⁵Cf o já afirmado na Unidade 2

¹⁶Seria talvez um novo "epiciclo", no dizer de John Hick?

¹⁷O fato pode ser comparado com o fenômeno da *destraditionalização* mencionado por Anthony Guddens, *As consequências da modernidade*, 1991, cf também José Maria Mardones, *¿A donde va la religion?*, pp 108ss

- A vontade salvífica universal de Deus para com todos os seres humanos e todos os povos.
- A superabundante riqueza e variedade das automanifestações de Deus à humanidade.¹⁸

Ambas as afirmações teológicas são de tal calibre e profundidade que resultam indiscutíveis. São praticamente axiomas ou postulados que, postos em conexão, produzem a afirmação evidente – desde nossa sensibilidade de hoje – do pluralismo de princípio.

Podemos nos unir a Dupuis e dizer:

O fato de que Deus tenha falado “muitas vezes e de diversos modos” antes de falar por meio de seu Filho (Hb 1,1) não é acidental; nem o caráter plural da automanifestação de Deus é mera coisa do passado. O caráter decisivo da vinda do Filho na carne em Jesus Cristo não cancela a presença e a ação universal do Verbo e do Espírito. O pluralismo religioso de princípio se fundamenta sobre a imensidade de um Deus que é Amor.¹⁹

Conseqüências teológicas desta valoração positiva do pluralismo religioso

Enumeraremos somente algumas.

• *Mudança da imagem de Deus*

A imagem de Deus no Primeiro Testamento era a imagem de um Deus – assim nos parece ao menos, com todo o respeito – muito “judeu”, muito circunscrito a seu povo, muito ligado à cultura de uma etnia. Também o Deus cristão do tempo da cristandade era um Deus parcializado, que poderia parecer injusto em sua preferência por sua Igreja e sua tolerância diante das malcriações que seus filhos faziam aos demais povos e religiões. Quiçá também em outras religiões que viveram sua religiosidade no mesmo paradigma do exclusivismo tenha acontecido o mesmo: o Deus crido no exclusivismo é um Deus “nosso”, de nosso povo, que acreditamos pensar como nós, falar nosso idioma, sentir-se um de nosso povo, defender-nos cegamente diante de nos-

¹⁸ Jacques Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 520

¹⁹ Jacques Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 520

sos inimigos e tomar partido em nosso favor, acima do interesse universal da justiça.²⁰

O pluralismo de princípio, o saber que o pluralismo é querido por Deus, muda nossa imagem de Deus, purifica-a dessa xenofobia e deste fechamento etnocêntrico sofrido nas religiões exclusivistas. Deus não é “nosso”, Deus não é de nossa raça nem de nossa cultura, ainda que nós o pensemos e experimentemos por meio dela. Deus não toma partido de nós como os deuses nacionais, ou os demiurgos intercessores, ou os deuses da tribo ou do clã dos povos primitivos. Deus está além de tudo isso e não é manipulável. Deus é pluralista, universal, de todos os povos. Isso está cheio de consequências, como podemos imaginar.

• Mudança na concepção de Povo de Deus

O tema *povo de Deus* é um filão de longo antecedente na Igreja e na própria Bíblia, e é um tema de muita envergadura. Esquecido durante alguns séculos, deveu ao Concílio Vaticano II o mérito de resgatá-lo e de colocá-lo de novo em primeiro plano. Durante alguns anos o tema e a expressão *povo de Deus* foram o *leitmotiv* principal da teologia e da espiritualidade pós-conciliares. O Sínodo de 1985 parece que teve como objetivo, dentre outros, relegar a segundo plano este conceito.²¹ De fato, nos últimos anos foi praticamente despojado de todo protagonismo.

Deixando à margem esta mutação conjuntural de última hora, e voltando ao proposto pelo Concílio Vaticano II, que continua sendo autoridade máxima, vale dizer que a proposta do Concílio não era um ponto de chegada, e sim de partida.²² Os posicionamentos teológicos atuais têm avançado. Hoje a atual teologia cristã das religiões não é capaz de falar mais de “povo de Deus” no singular, identificando-o no passado com o povo da tradição religiosa judaico-cristã, ou na atualidade com o cristianismo ou determi-

²⁰ São incontáveis estes casos, como Santiago Matamoros, na Espanha, ou muitos lugares da América Latina nos quais a tradição alardeia uma proteção divina ou mariana, recebida em defesa contra os indígenas, por exemplo

²¹Cf a exaustiva informação e argumentação a esse respeito em Jose Comblin, *O povo de Deus*, pp 115-132

²²É preciso reconhecer que hoje, passados bem poucos anos, o texto conciliar nos parece estranhamente tímido e restritivo (cf Andres Torres Queiruga, *El dialogo de las religiones*, p 3) Noutro lugar diz Queiruga que a semente do que afirmou o Concílio em matéria de diálogo inter-religioso cresceu como semente plantada Cf “El dialogo de las religiones en el mundo actual”, *El Concilio Vaticano III*, p 71

nada Igreja. No mínimo temos que considerar polissêmico o conceito, não unívoco ou único.

Há muitos “povos de Deus”, cada um dos quais o invoca com um nome próprio. O povo de Deus transcende as fronteiras não só de uma raça, mas também, inclusive, de uma religião. Deus não só não faz acepção de pessoas, como também não a faz das religiões. “Deus não faz diferença entre as pessoas. Pelo contrário, ele aceita quem o teme e pratica a justiça, seja qual for a nação a que pertença” (At 10,34-35). Há um povo de Deus transversal a todos os povos, constituído por “gente de todas as nações, tribos, povos e línguas” (Ap 7,9),²³ um povo que é agradável e aceito por Deus. Não podemos, pois, continuar identificando unívoca, exclusiva e constantemente o conceito de povo de Deus ao cristianismo, ou a determinada Igreja cristã.

Povo de Deus é uma forma de falar que hoje precisa de reinterpretação. Já não podemos utilizá-lo como sempre, com ingenuidade acrítica. Já não podemos pensar que o povo de Deus seja um povo racial, como tantos povos pensaram de si mesmos, nem sequer podemos pensar que o povo de Deus seja um só, ou que esteja identificado com uma cultura, nem mesmo com uma religião, ou que esse único povo de Deus sejamos precisamente nós, e de forma exclusiva...

• *Fim da “síndrome dos eleitos” e da “síndrome do unigênito”*

A valoração clássica negativa do pluralismo religioso está na origem de todos os imperialismos, invasões, conquistas, colonialismos, neocolonialismos, campanhas de proselitismo missionário (religioso, cultural, político²⁴) que empreenderam e empreendem as religiões exclusivistas.

É importante recordar que exclusivismo e valoração negativa do pluralismo religioso são realidades correlatas: se acontece uma, ocorre a outra. E quando se dão as duas, cria-se uma consciência pessoal e comunitária – uma “síndrome” – que nos predispõe para a justificação de todos esses erros: se somos os únicos a termos o favor de Deus, os únicos a conhecermos a revelação, e estamos rodeados de povos abandonados por Deus, que não o conhecem, que

²³No livro do Apocalipse, e em todo o mundo antigo, ate no mundo medieval, alias, o conceito de nação implicava numa religião propria a esta nação

²⁴“O missionário” – dizia-se classicamente – “faz Igreja e faz Patria” (da metropole!)

só podem se salvar se os fizermos adeptos de nossa religião, sem dúvida estamos nos colocando numa situação de superioridade que justifica assumirmos paternalisticamente sua proteção. É a “síndrome dos eleitos”. Já vimos nas Unidades 3 e 4 testemunhos abundantes dessa atitude na história da Igreja.

Esta síndrome pode se dar também, logicamente, no interior de uma mesma sociedade. É o caso dos setores fundamentalistas, cujo raciocínio é este: se a palavra de Deus – tal como a conhecemos – é a verdade, ela deve reinar em todas as partes onde seja possível,²⁵ ainda que para isso seja necessário conquistar e impor esta possibilidade. A verdade religiosa por nós percebida (às vezes não só em sua dimensão estritamente religiosa, mas também cultural e religiosa) pode ser imposta ao conjunto da sociedade: fazemo-nos então partidários da sociedade confessional, da cristandade no caso cristão, impondo a todos submeterem-se a esta fé que é a verdade. Ninguém terá direito de conculcar este regime confessional na sociedade, porque nossa religião é a verdadeira, e porque “o erro não tem direitos”; cada um não tem outro direito senão o de se converter e se submeter à verdade, que é, afortunadamente, nossa. Não só o pluralismo religioso, mas também o pluralismo social, ideológico, cultural, ficam inviabilizados com esta visão fundamentalista da valoração negativa do pluralismo religioso; também ficam impossibilitadas a democracia, a tolerância, o respeito às liberdades modernas de expressão, de pensamento, de religião (!), assim como o respeito aos direitos humanos. Só têm direitos humanos os que estão na (nossa) verdade, não os que poderiam utilizar tais direitos para servir ao erro...

Menção especial merece o que chamaremos “síndrome do unigênito”, querendo nos referir simbolicamente à consciência psicológica de quem se considera falsamente filho único. Imaginemos uma família numerosa, vivendo na mesma casa, na qual um dos irmãos ou irmãs, muito afetuoso/a com seu pai, costuma dirigir-se a ele ignorando totalmente a presença dos outros irmãos na mesma habitação. No diálogo com seu pai nunca faz referência aos irmãos, nem os olha, nem lhes dirige a palavra, nem os escuta, nem lhes pergunta ou responde... Só se relaciona com seu pai como se fosse filho único, o único filho engendrado, como se os demais não existissem, apesar de estarem ali de fato. A esta atitude chamamos “síndrome do unigênito”.

²⁵ACAT, *Fundamentalismos Integristas Uma ameaça aos direitos humanos*, p. 35

A verdade é que esta síndrome se deu historicamente e continua acontecendo hoje no cristianismo, pois vai emparelhada com a consciência de exclusivismo. Se sou eu o único que tenho o privilégio de conhecer a verdade, se os demais andam às escuras, se Deus manifestou tão claramente sua predileção por mim, na realidade eu não preciso de ninguém mais além de Deus. Os outros... é como se não existissem. São exteriores a minha relação com Deus, que considero única. Ora, basta percorrer a espiritualidade oficial, por exemplo, a liturgia, os devocionais, o ofício divino, para ver que somos este irmão que se dirige a seu Pai muito carinhosamente, com muito afeto, porém com um total desconhecimento dos irmãos de outras religiões, que não aparecem em absoluto no horizonte de nossa relação com Deus (exceto se orarmos pela evangelização dos povos, ou no dia das missões, onde aparecem como objeto de nossa piedosa misericórdia).²⁶ Seria fundamental reformular toda a liturgia, da primeira à última palavra, porque toda ela foi concebida, pensada, redigida e vivida desde os pressupostos do exclusivismo e do pluralismo religioso negativamente concebido.

A mudança de valoração do pluralismo religioso faz com que a pessoa com esta nova sensibilidade logo se sinta incomodada, sufocada pelo cheiro de exclusivismo que todas as nossas orações clássicas oficiais exalam. E o que dizemos da liturgia podemos dizer da teologia, e das outras realidades e dimensões de nossa fé.

Esta novidade exige de nós uma renovação totalmente radical. Não se pode guardar vinho novo em odres velhos (cf. Mc 2,22).

• *Ruptura dos velhos esquemas*

Vejamos este ponto delicado: a dificuldade teológica.

Ainda que falemos da valoração positiva do pluralismo em geral, onde cabem muitos matizes, é claro que, em hipótese, uma valoração positiva da pluralidade das religiões se encaminha, no extremo, para uma valoração máxima de todas as religiões.

Vamos nos colocar, como hipótese metodológica, nesta posição: Deus quis todas as religiões, todas elas têm parte em seu plano de salvação, todas

²⁶"Dentro de cada tradição, na vida religiosa normal, procedemos de fato como se se existisse uma religião, a saber a nossa" John Hick, *God Has Many Names*, p 40

elas são salvíficas... Uma pluralidade de religiões entendida ademais desde o pluralismo como paradigma (por contraposição ao inclusivismo e ao exclusivismo) é um forte desafio a dimensões e elementos que classicamente foram considerados essenciais ao cristianismo, imprescindíveis; referimo-nos por exemplo ao caráter absoluto da religião cristã, à mediação salvífica universal de Cristo, sua unicidade etc. Para alguns teólogos e, logicamente, para a teologia oficial, um pluralismo religioso tão positivamente valorado, e assumido desde o paradigma pluralista, passaria dos limites essenciais cristãos, produziria uma ruptura: já não seria cristão.

Para quem adota uma posição exclusivista – ou mesmo uma posição inclusivista – a questão da verdade, o marco epistemológico, os critérios máximos de juízo etc. coincidem, são coexistentes com sua religião exclusivista (seja qual for). Se falamos a partir do cristianismo exclusivista, acreditamos que fora da Igreja não somente não há salvação, como tampouco há verdade plena. Se do exclusivismo passamos ao pluralismo extremo, esse marco epistemológico coextenso com a Igreja parte-se em cacos, e a consciência que dirime a verdade já não estará ela mesma encerrada no marco do cristianismo institucional; dá-se uma ruptura epistemológica do marco global da verdade.

Sem que antecipemos temas tratados mais adiante, certamente vale dizer agora que, efetivamente, esta mudança de valoração do pluralismo é mudança demasiado profunda para não implicar na perturbação de velhos critérios, tradições sagradas e veneráveis, que historicamente foram entronizadas como essenciais, *sine qua non*. Marcariam alguns limites para além dos quais, crêem alguns, já não se poderia falar propriamente de cristianismo.

É importante fazer notar que, não pela primeira nem pela segunda vez, o cristianismo se vê forçado a revisar seus supostos limites essenciais “para além dos quais não há cristianismo”; para dar-se conta de que, ainda que não mudem as verdades profundas, podem mudar bem profundamente as formas e até os marcos em que aquelas se expressam. Pareceu a muitos que a admissão dos métodos histórico-críticos no estudo da Bíblia destruiu o conceito de revelação até então considerado essencial... e sobretudo com base nesse temor se fez guerra aos métodos científicos de estudo da Bíblia. Inutilmente, até que se admitiram por fim os ditos métodos e com eles caiu aquele velho conceito de revelação, substituído por uma nova compreensão da mesma.

O que foi destruído não foi a revelação, e sim sua velha e inadequada compreensão.

Certamente esse processo não pode ser feito sem tensões, medos, paciência e impaciência. Não estaríamos hoje num momento histórico de transformação, no qual parecem desafiadas e em perigo fórmulas clássicas, tidas simplesmente como essenciais, fora das quais pensávamos nos colocar fora do cristianismo? Não será possível encontrar novas expressões e melhores formulações para os conteúdos de sempre, que permitam o avanço desta nova valoração do pluralismo religioso, uma valoração positiva que se nos impõe e diante da qual não podemos ficar atrás?

A partir de outras frentes, continuaremos recompondo este desafio nas próximas unidades.

B) *Segundo princípio: não há eleitos*

A eleição na Bíblia

Nem *pluralismo* nem *exclusivismo* são palavras ou conceitos encontráveis na Bíblia ou na teologia clássica. São conceitos cunhados muito recentemente. Qual seria o conceito bíblico equivalente a eles, direta ou indiretamente? Ao exclusivismo, seria certamente a *eleição*.

Segundo a visão clássica já citada, Deus *elegeu* um povo entre todos os outros. Este povo passou a ser o *povo de Deus*, o depositário das promessas, o sinal de Deus em meio à humanidade. “Eu serei seu Deus e vocês serão meu povo”. O Primeiro Testamento reflete em suas páginas já citadas a visão que tem dos outros povos e seus deuses: andam desencaminhados, submetidos aos ídolos, “coisas mortas” (Sb 13,10), “não têm valor” (Is 44,9), “vazio” (Jr 2,5), “mentira” (Jr 10,14; Am 2,4; Br 6,50), “demônios” (Dt 32,17; Br 4,7), “até as bestas valem mais do que eles” (Br 6,67). O culto aos ídolos é “causa e fim de todo mal” (Sb 14,27). Somente Javé é “um Deus verdadeiro” (Jr 10,10).

Por isso, o povo de Deus deve ser um *povo separado*, que não se misture com os outros povos. Quando chegar o povo eleito na terra que Deus lhe promete, as nações que ali vivem serão derrotadas, expulsas e sacrificadas: “quando Javé seu Deus as entregar a você, você as vencerá e as sacrificará como anátema. Vocês devem tratá-las da seguinte maneira: demolir seus alta-

res, destruir suas estelas, arrancar seus postes sagrados e queimar seus ídolos. Pois você é um povo consagrado a Javé seu Deus” (Dt 7,2.5-6a).

Dt 7,1-26 é o lugar clássico da eleição no Primeiro Testamento. Ali se diz:

Você vai ser abençoado mais do que todos os outros povos: no seu meio, nem o homem, nem a mulher nem o seu gado serão estéreis. Javé afastará de você qualquer doença e todas as graves enfermidades do Egito, que você conhece muito bem. Ele as mandará não para você, mas para todos os que odeiam você. Devore, portanto, todos os povos que Javé seu Deus entregar a você. Não os trate com piedade, nem sirva a seus deuses. Seriam uma armadilha para você (Dt 7,14-16).²⁷

Trata-se de um conceito, o da eleição, com duas faces: por um lado a Bíblia insiste que a eleição não se dá por méritos próprios. Não é o povo que a merece. Trata-se de uma eleição gratuita, um capricho de Deus que, precisamente, parece eleger a quem menos o merece... Porém, por outro lado, tem todas as virtualidades que consagram o eleito como um privilegiado: é o escolhido entre todos os demais, o que goza da intimidade de Deus perante todos os outros, o protegido, o favorecido, o filho especial e mais querido que os outros.

Trata-se de um conceito central em toda a Bíblia.²⁸ Toda ela está transpassada por esta consciência de que tudo o que ocorre a este povo, tudo o que a ele se refere, está dito e celebrado à luz da consciência de se tratar do *povo de Deus*. Ainda quando não se fale disso, aparece como pressuposto implícito e atuante no cenário.

Norbert Lohfink, apontando a importância e centralidade deste conceito na Bíblia, reconhece também sua fragilidade diante da mentalidade moderna.²⁹ Entretanto, durante toda a história do judeucristianismo, até hoje em dia, reinou em sua esfera livre de toda objeção. Não faltaram o tempo todo explicações teológicas e apologéticas: por que Deus elege? Faz bem em eleger? O que acontece aos não eleitos? O próprio Lohfink faz uma exposição magistral das razões da eleição.

²⁷É conveniente ler todo o texto, ainda que em algumas edições da Bíblia figure com letra menor, como que indicando ser de menor importância.

²⁸Norbert Lohfink, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, pp. 58-59

²⁹Atualmente este conceito encontra mais detratores do que defensores. Para alguns é um escândalo insuperável. Parece que não é democrático, que contradiz ao tão solicitado pensamento aberto e universal, e é indicio de perigo fundamentalismo. O termo eleição fez-se de fato pouco atrativo” Norbert Lohfink, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, pp. 57-58.

Lohfink assinala que para realizar a salvação Deus precisa de um lugar concreto, e que esse lugar é Israel.³⁰ Por que Israel? O autor responde apelando a uma “constelação”. A constelação faz referência à coincidência ou combinação de três magnitudes: “o lugar conveniente, o momento propício e as pessoas adequadas”.³¹ E argumenta ampla e convencidamente por que Israel era o lugar conveniente, assim como por que foi realizado tudo no momento propício. Quanto a se o plano de Deus foi realizado com as pessoas adequadas, a argumentação de Lohfink apela aos mesmos textos bíblicos, sem poder evitar esse caráter ambíguo da eleição: por um lado a eleição é imerecida e gratuita, quase que irracional; porém, por outro lado Deus escolhe aquela comunidade humana que melhor o serve e mais se mostra capaz de responder. Dois aspectos, pois, um tanto contraditórios. Não obstante, Lohfink expõe tudo tão ampla e claramente, com tal desperdício de erudição e convencimento, que ao final tem-se a sensação de que se compreendeu a própria estratégia de Deus, de que se desvelou o mistério e, com isso, vem à mente aquilo de “se o compreendes, não é(ele) Deus”.

Não podemos negar que a posição de Lohfink nos causa profunda insatisfação. Por que um conceito bíblico tão claramente superado precisa de tanta apologética? Por que tanto concordismo, tão ao sabor do livro *E a Bíblia tinha razão?* Apesar de tantas palavras e tão sutis raciocínios, algo nos diz que não é válida tão complexa discussão, e que para dirimi-la “basta uma intuição comum”.³² A essa altura, no momento atual da teologia, sem dúvida o conceito bíblico de eleição pede uma desconstrução substancial.

Completemos esta abordagem do tema da eleição com a referência a outro autor, Torres Queiruga, cuja evolução, também neste ponto, nos ilumina quanto ao estado atual da questão. Há anos ele explicava plasticamente o tema com a “parábola de Tetragrámaton”,³³ ser poderoso e feliz que vivia na quarta dimensão e pretendia comunicar sua felicidade a seres que viviam na terceira dimensão. Ele se comunica a todos, porém, nessa comunicação en-

³⁰Infelizmente, Lohfink (*¿Necesita Dios la Iglesia?*, pp 42-43, 46) constrói toda sua argumentação tomando como ponto de partida – talvez como simples recurso literário – a antitesse entre o modo de proceder de Deus e o modo de proceder das revoluções populares anticapitalistas(!). Lamentável modo de expor suas idéias. Porém, queremos referir sua posição por tratar-se de um notável biblista atual e de um texto sumamente recente, de 1998.

³¹Norbert Lohfink, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, p 49

³²Norbert Lohfink, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, pp 322

³³Norbert Lohfink, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, p 312ss. Também em Andres Torres Queiruga, *El dialogo de las religiones*, pp 39-40

contra um grupo desses seres que por diversas circunstâncias respondem com maior receptividade; então ele cultivava mais esse grupo em tudo o que dá de si, para a partir de sua experiência transmitir melhor a mensagem destinada a todos. “O que poderia parecer um privilégio dos ‘escolhidos’ não era mais do que a estratégia do seu amor: cultivar intensamente a um só é o meio melhor de alcançar mais rapidamente a todos”.³⁴

É fácil notar que esta interpretação da eleição dista muito do conceito comum que da mesma se tem. Queiruga não concebe uma eleição realizada diretamente por Deus, caprichosa e arbitrária, gratuita, que por sua vontade segregaria um povo para privilegiá-lo, como tradicionalmente foi interpretada a eleição. Não crê neste tipo de eleição, que seria um privilégio e um favoritismo. A eleição realmente existente – se é que se pode chamá-la assim, logo entraremos nisso – tem outra base, exemplificada com outra comparação: a do professor que, tendo percebido um aluno que está captando sua explicação mais claramente que os outros, atende-o um pouco mais para que capte plenamente e assim possa estimular a compreensão dos outros alunos. Note-se que aqui não se trata propriamente da eleição caprichosa de um aluno por parte do mestre; aqui se trata mais propriamente da adoção de uma estratégia pedagógica por parte de um mestre inteligente, que consiste em valer-se da maior capacidade de resposta de um aluno para utilizá-la em favor do conjunto. Não é uma eleição arbitrária, e sim sobre uma base real. E não é realmente uma eleição, e sim uma estratégia pedagógica.

A base real dessa eleição é a maior capacidade de resposta de um aluno. Não é uma eleição arbitrária, o que seria um favoritismo do professor: é a utilização pedagógica, em favor de todos, da vantagem comparativa de que um aluno goza por motivos alheios à vontade do professor. Apóia-se, portanto, sobre a base real da inevitável desigualdade real, tendo em conta ademais que a sensibilidade para o divino não coincide necessariamente com os dotes dos “sábios e prudentes” deste mundo (cf. Mt 11,25). Com isso Queiruga quer dizer que a chamada eleição divina não pode ser entendida como uma eleição caprichosa e favoritista, e sim sobre a base real da desigualdade real.

Com efeito, ainda que por sua parte Deus queira comunicar-se o mais possível com todos os seres humanos e sem limitação alguma, em toda a me-

³⁴Norbert Lohfink, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, p. 313.

dida do possível, de fato, dada a finitude humana, não é possível uma resposta igual entre os seres humanos nem entre os povos.³⁵ O autor insiste no amor gratuito e sem distinções de Deus a todos os seres humanos e a todos os povos, desde sempre. Porém, a recepção desse amor está condicionada pela finitude humana que, cruelmente, faz impossível a igualdade, estruturalmente.³⁶ Porém, Deus luta contra esta desigualdade, não precisamente reforçando-a com eleições favoritistas, mas sim utilizando as diferenças a favor de todos. “Não cabe na história outra universalidade real”.³⁷

O povo de Israel foi um povo que, em meio à comunicação de Deus a todos os povos, desenvolveu uma especial sensibilidade para captar a pressão religiosa de Deus sobre a consciência da humanidade. Nesse grupo Deus encontra a possibilidade de potencializar um caminho até a manifestação total.³⁸

Esta interpretação apresentada por Torres Queiruga está muito distante da concepção clássica da *eleição*. Mais: diríamos que estamos diante da única forma aceitável de entender hoje a eleição. Qualquer outra forma, eleição como privilégio e favoritismo, já não é aceitável. Cabe, contudo, a pergunta: podemos continuar chamando eleição ao conteúdo desta reinterpretação? Seguir utilizando a palavra eleição não continuará induzindo ao erro, ao ressuscitar ou pressupor a velha concepção?

De nossa parte aderimos de todo coração à decisão que ultimamente Torres Queiruga tomou, de propor o abandono desta categoria. Referimo-nos ao texto com o que ele imagina, por encargo do editor da obra coletiva, Joaquim Gomis, o que um eventual Concílio Vaticano III declararia a respeito do diálogo das religiões no mundo atual. Recolhamos esta imaginada declaração do Vaticano III que, com Torres Queiruga, subscrevemos:

Por isso, conscientes da novidade teológica que isso supõe e da necessária atualização hermenêutica que impõe à leitura dos nossos textos sagrados, este Concílio decidiu *renunciar à categoria de eleição*. Em Deus “não há acep-

³⁵“E o problema geral e terrível da desigualdade em todos os níveis, e esta ligado com o problema do mal. Se isso dependesse de uma decisão arbitrária de Deus, de um favoritismo, seria espantoso. Se não é possível que as coisas sejam de outra maneira, cabe aceitá-lo e, em sua justa medida, compreendê-lo, sempre que, apesar de ser isso inevitável, Deus trate de aproveitar as vantagens reais para o bem de todos. Andres Torres Queiruga, *pro manuscripto*”

³⁶ Andres Torres Queiruga, *pro manuscripto*, p. 323

³⁷ Andres Torres Queiruga, *pro manuscripto*, p. 330

³⁸ Andres Torres Queiruga, *pro manuscripto*, p. 327

ção de pessoas”; nem, acrescentamos, de religiões. Pelo que diz respeito a seu amor, todos somos iguais, sem a mínima discriminação, filhos e filhas muito queridos.³⁹

Breve excursus: os eleitos são... os pobres!

Depois do que acabamos de propor e afirmar, mais de um leitor estará se perguntando: então, Deus não elegeu ninguém? Ainda que hoje vejamos claro que Deus não faz acepção de pessoas, nem sequer de religião, Deus não elegeu o povo de Israel? Que há de base real histórica na tradição de eleição recolhida pela Bíblia ao longo de suas páginas?

Vamos dar umas pinceladas bem breves como resposta.

Há três hipóteses sobre a origem de Israel. A primeira é narrada *ipsis literis* pela Bíblia: descendência de Abraão, traslado ao Egito, êxodo, travessia pelo deserto e conquista da terra de Canaã. Remotamente, este povo vinha da descendência dos patriarcas, e recentemente vinha do êxodo do Egito. Hoje todos os exegetas científicos reconhecem que estas afirmações são teológicas, e não têm base histórica provável.

Pela segunda hipótese, a presença de Israel na terra de Canaã deveu-se à migração de grupos seminômades.⁴⁰ A população que veio a constituir Israel nascera na estepe e no deserto, tendo migrado depois para a terra cultivável. Esta hipótese da migração pacífica, que foi a interpretação clássica, tampouco resiste à crítica especializada atual.

A terceira hipótese é a de que Israel se formou na segunda metade do século XIII a.C., por meio de uma revolução agrário-camponesa nas montanhas de Israel.⁴¹

Segundo esta hipótese, no século XIII a.C. Canaã está coberta por cidades-Estado sob a hegemonia política e religiosa do Egito, que explora a região com tributos, cujo principal peso recai sobre os pobres. No recrudescimento de uma das crises sociais e econômicas da região, os *hapirus* (pessoas desalojadas, sem terra, excluídas, muito comuns em todo o Oriente Próximo nesta época) protagonizam uma revolução agrário-camponesa subindo as montanhas, onde se emancipam da exploração econômica do império egípcio e dos

³⁹Andrés Torres Queiruga, *El diálogo de las religiones*, p. 70

⁴⁰Albrecht Alt, “Die Landnahme der Israeliten in Palästina”, *Kleine Schriften*, vol 1, pp. 126ss

⁴¹Esta hipótese foi apresentada principalmente por Norman Gottwald, *As tribos de Yahweh*, 1986 (Tradução bras. Paulus, 1986)

pequenos reis das cidades-Estado, bem como da dominação religioso-ideológica. Esta revolução se faz em nome de um deus, El (que figura no nome teóforo de *Israel*), cuja vontade é a construção de uma sociedade distinta, sem exploradores nem explorados, sem reis nem exército, baseada num ideal de fraternidade coletiva. É o que mais tarde dará lugar à confederação das tribos de Israel nas montanhas de Canaã.

Nessas montanhas fundem-se vários grupos de *hapirus* com tradições religiosas muito semelhantes, que dão origem ao Israel nascente. Um dos grupos é o mosaico (de Moisés), proveniente do Egito, cuja ideologia prevalecerá, assumida por todos, e será recolhida no livro do Êxodo.

Israel é um povo jovem. Não surge antes do citado século XIII a.C. Quem foi o sujeito constitutivo da origem de Israel, o grupo humano cuja experiência religiosa profunda possibilitou e veiculou a revelação bíblica? Este grupo foram os *hapirus*: o grupo social dos mais pobres, gente excluída da sociedade das cidades-Estado, pessoas dedicadas às vezes a atividades consideradas menos dignas para sobreviver. Podemos dizer que na base histórica real dos relatos bíblicos, dos pontos de vista sociológico e arqueológico, estão os *hapirus*; não um povo étnico nem político, não uma raça nem uma nação: apenas os mais pobres. Hoje diríamos os *excluídos*.

Isso significa que, mesmo falando dentro do marco bíblico, de fato Deus não “escolheu” nenhuma raça, nenhum povo, e sim os pobres, os *hapirus*. É curioso recordar o próprio relato do Êxodo, segundo o qual do Egito saiu “imensa multidão” (Ex 12,38), uma multidão muito misturada, não precisamente um povo identificável do ponto de vista étnico. E afirma várias vezes: “o Deus dos *hapirus* saiu ao nosso encontro” (Ex 3,18; 5,3). Uma experiência religiosa revelatória se lhes impôs e conduziu os *hapirus*, os pobres, a fugir para uma terra nova, as montanhas de Canaã, e construir um povo novo, em aliança com seu Deus, Javé Elohim.

Da palavra *hapiru* derivou *hebreu* (têm as mesmas consoantes, pois o *p* e o *b* estão foneticamente relacionadas). Os *hapirus* tornaram-se o povo hebreu, mas isso aconteceria posteriormente. Na base real da história bíblica está a experiência religiosa dos *hapirus* (os mais pobres) de diversas partes do Oriente Próximo, que se expressou naquela revolução agrário-camponesa nas montanhas de Israel. São os únicos de quem se poderia dizer que Deus os “escolheu”.

II. Textos antológicos e exercícios recomendados

- TORRES QUEIRUGA, Andrés. “El diálogo de las religiones en el mundo actual”. In: GOMIS, Joaquim (org.). *El Concilio Vaticano III*. Bilbao: Desclée, 2001, pp. 67-84. Uma versão resumida se encontra em: <http://servicioskoionia.org/relat/312.htm>

III. Perguntas para refletir e dialogar

- O que você recorda do que lhe foi dito, de uma maneira ou outra, sobre a pluralidade de religiões não cristãs em seu período de formação religiosa? Era considerada positiva ou negativamente?
- É verdade que durante muito tempo você também fez esta valoração negativa das religiões desconhecidas?
- Que traços, detalhes, afirmações consegue perceber no cristianismo, que parecem sintomas de uma valoração negativa do pluralismo religioso?
- Vê também sinais de mudanças, de passagem a uma valoração positiva das outras religiões?
- Que pensa da “síndrome do unigênito” ou do “eleito”? Dá-se em nossa religião? Onde a vemos, ou não?
- *Que papel tem ocupado em sua vida a convicção de ter sido divinamente eleito, chamado pessoalmente a uma missão?*

IV. Bibliografia

- DUPUIS, Jaques. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. Brescia: Queriniana, 1977. (Trad. bras.: *Rumo a uma teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.)
- ———. “El pluralismo religioso en el plan divino de la salvación”. In: *Selecciones de Teología* 151/38, 1999, pp. 241-253.
- LOHFINK, Norbert. *¿Necesita Dios la Iglesia?* Madri: San Pablo, 1999, pp. 42-59.
- ———. *Option for the Poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*. Berkeley CA: Bibal Press, 1987.
- MENEZES, Rui De. “Pluralismo religioso en el Antiguo Testamento”. In: *Selecciones de Teología* 163, 2002, pp. 178-179.

- RÖMER, Thomas. “El tema de la elección en el Antiguo Testamento: lo que está en juego”. In: *Selecciones de Teología* 38/152, 1999, pp. 323-330. O autor insiste na importância de interpretar este *teologumenon* (a eleição) dentro de seu contexto histórico-cultural, com o que, sem perder sua condição de testemunho da fé javista numa conjuntura de crise, adquire seu autêntico valor, condicionado a seu tempo e não extrapolável, como se fosse uma afirmação absoluta.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madri: Cristiandad, 1987. (Trad. bras.: *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.)

Aspectos bíblicos e jesuânicos

Na Unidade anterior entramos de cheio no coração da nova teologia das religiões, ao fazer a afirmação de seus princípios fundamentais. Agora devemos percorrer, pormenorizadamente, os diversos aspectos que se dão em toda construção teológica, para sugerir a mudança estrutural que esta nova visão suscitaria no edifício global da teologia das religiões.

O primeiro destes aspectos é o bíblico. Daremos atenção especial ao que se refere a Jesus. E, dado que nosso objetivo é especificamente teológico, abordaremos os temas bíblicos de um modo deliberadamente seletivo e funcional.

I. Para desenvolver o tema

Afirmamos em unidades anteriores que a nova compreensão da revelação é fundamental para a teologia das religiões que estamos elaborando. Com efeito, sem essa nova compreensão, nós nos aproximaríamos agora da Bíblia com a expectativa ingênua de ver respondidas nossas perguntas sobre o pluralismo religioso mediante uma simples lista de citações bíblicas, tomadas e aceitas literalmente. Assim o fazem ainda muitos dos que não assumiram esta nova compreensão bíblica; o resultado é que acabam formando um amálgama de citações bíblicas onde acreditam encontrar resumida a resposta de Deus à pergunta de sua busca teológica. De nossa parte, estamos capacitados para enfrentar o tema com uma visão mais adulta e crítica.¹

¹Queremos dizer que nos encontramos distantes do biblicismo clássico, que crê poder encontrar diretamente na Bíblia a resposta as perguntas teológicas. Uma consideração mais crítica dessa posição pode ser vista

No itinerário teológico de nosso curso já passamos uma primeira vez pela revelação bíblica (Unidade 8), tanto para focar corretamente a maneira de abordá-la como para fundamentar nossas afirmações centrais, esses dois princípios já colocados como colunas básicas de nosso edifício. Agora volte-mos à Bíblia para, concretamente, procurar luzes com relação ao pluralismo religioso.

A) Aspectos bíblicos (Primeiro Testamento)

Ao abordar a Bíblia devemos perceber em primeiro lugar que não podemos projetar sobre ela nossas próprias idéias. Isso quer dizer, por exemplo, que ao lermos a palavra *deus* no Primeiro Testamento, devemos considerar que o conceito ali apresentado é muito distinto daquele que nós evocamos mentalmente ao ler esta palavra hoje. Textos escritos há mais de dois mil anos, ou provenientes de tradições orais mais antigas, não podem ser lidas diretamente, desconhecendo-se ingenuamente as distâncias de todo tipo que nos separam de seu conteúdo. É preciso antes de tudo tomar consciência dessas distâncias.

Em segundo lugar, é necessário dar-se conta da enorme diversidade interna na Bíblia. Esta não é um livro, mas sim, como seu próprio nome indica, um conjunto de livros, uma biblioteca, escrita – para complicar um pouco mais – durante um período de mais de 1500 anos, incluindo aí a transmissão oral. Por isso, num mundo como o da Bíblia, tão diverso, é possível encontrar de tudo: apoio para qualquer posição... e apoio também para a posição contrária. Com relação ao conteúdo da Bíblia é impossível fazer generalizações absolutas, pois tudo tem sua exceção e seu testemunho contrário.

Começemos por apontar algumas dessas distâncias que tornam impossível transpor diretamente para nós o pensamento da Bíblia sobre o pluralismo religioso.

O ambiente religioso primitivo que se reflete no Primeiro Testamento é politeísta; há ali muitas passagens nas quais se reflete esta situação de politeísmo. Assim, no Oriente próximo, naqueles tempos bíblicos, era comum

pensar que cada nação tinha seu deus; este deus tinha jurisdição sobre o território da dita nação, e a ele era preciso dar culto enquanto se estivesse nesse território.

Astarte era a deidade dos sidônios, Kemosh a dos moabitas, Milcom a dos amonitas (1Rs 11,33); Beelzebul o era no território filisteu.² Antes do tempo do exílio ninguém negava realidade ontológica aos deuses de outras nações. Davi lamenta que, ao fugir de Saul e sair de sua terra, terá que adorar a outros deuses (cf. Sm 26,19). Rute abandona Moab e emigra a Belém, com o que poderá compartilhar a adoração do deus de sua sogra Noemi, fora da terra do deus de Moab (Rt 1,16). O Deuteronômio prediz que no exílio os israelitas terão que servir a outros deuses, feitos por mãos humanas (cf. Dt 4,28).

A divindade estava ligada à terra. Naamã, o sírio, curado pelo profeta, leva terra do território israelita em seu carregamento, para poder adorar, agradecido, quando estiver em seu próprio país, ao deus de Israel em cujo nome o havia curado o profeta (cf. 2Rs 5,1-19).

Os textos bíblicos anteriores ao exílio refletem o pluralismo religioso da época com toda sua vivacidade: o politeísmo. A noção de monoteísmo aparecerá mais tarde, num segundo momento do desenvolvimento da história bíblica.

Já vimos na Unidade anterior a atitude tão negativa que, principalmente no Deuteronômio,³ desenvolve-se em Israel quanto aos deuses dos outros povos. Ali o politeísmo é visto desde uma perspectiva exclusivista. Daí a crítica às divindades dos outros povos, a crítica aos ídolos.⁴

É em alguns dos profetas que o Primeiro Testamento começa a se abrir a uma visão mais universal: no futuro as nações do mundo confluirão até o monte Sião para adorar ao Senhor (Is 2,1-5; Mq 4,1-3). A luz da salvação de Javé chegará até os confins do mundo (Is 49,6; 56,7; 66,23). Trata-se de certo universalismo, tal como naquele tempo era possível conceber, porém não

²Cf Rui de Menezes, "Pluralismo religioso en el Antiguo Testamento", *Selecciones de Teologia* 163, p 179 Neste ponto o seguimos de perto

³O Deuteronômio não é um livro de origem mosaica, e sim posterior, provavelmente do século VIII ou VII a C, retomado no reinado de Josias por volta de 627 a C (cf 2Rs 22-23) "Provavelmente facilitou a Josias a ideologia necessária para afastar o odiado jugo assírio que pesava sobre Israel" Menezes, "Pluralismo religioso en el Antiguo Testamento", p 181

⁴Cf a Unidade anterior, no tocante ao tema da eleição na Bíblia

era realmente pluralismo: os outros povos vinham adorar a Javé (cf. Sf 2,11). Miquéias é, talvez, o que vai mais longe, até ser tolerante com o culto das nações, às quais reconhece o direito de adorar a seus deuses: “Todos os povos caminham cada um com o nome de seus deuses; nós caminhamos no nome de Javé nosso Deus” (Mq 4,5). Porém, como dizíamos no início, esse texto é quase uma exceção em todo o conjunto do Primeiro Testamento, justamente para que não se possa dizer que um pluralismo tolerante está totalmente ausente da Bíblia.

Em conclusão: dificilmente podemos encontrar refletida uma realidade de pluralismo religioso aceita no Primeiro Testamento. Muito menos podemos encontrar argumentos, nem sequer citações a seu favor. O Primeiro Testamento está em outro mundo mental, em outra perspectiva (geralmente exclusivista), e não podemos pretender basear nele o que Deus tem revelado à humanidade – ou o que esta tem chegado a perceber – muito mais tarde, e o que apenas hoje em dia nós estamos nos propondo.

B) Aspectos jesuânicos

Entrando no Novo Testamento, vamos considerar de um lado o que se refere a Jesus de Nazaré, e de outro, o que corresponde ao restante do Novo Testamento.

Nesta parte queremos ver se em Jesus de Nazaré, à diferença do Primeiro Testamento, encontramos atitudes e palavras que nos iluminem na hora de confrontar o pluralismo religioso. Dizemos aspectos *jesuânicos*, e não *cristológicos*, referindo-nos à conhecida distinção entre o *Jesus histórico* e o *Cristo da fé*. Queremos olhar diretamente a Jesus de Nazaré, a esta pessoa histórica concreta, não para a imagem que dele se construiu posteriormente em virtude da fé. (O aspecto explicitamente dogmático cristológico será abordado na Unidade 12.)

Ao nos aproximarmos de Jesus, caberia fazer a pergunta sobre sua capacidade de nos dar uma resposta orientadora para o pluralismo religioso: é possível que um camponês galileu, que praticamente não saiu dos confins de sua própria terra, que não conhecia nada das grandes religiões nem de outras culturas diferentes das presentes em sua região, possa servir de iluminação para o juízo religioso e teológico sobre o problema do pluralismo religioso tal como hoje, no início do terceiro milênio, estamos nos colocando? Melhor do

que responder adiantado, vamos deixar em aberto a questão e perguntar a sua própria vida e a sua palavra, para ver se nelas encontramos alguma resposta iluminadora. Que atitudes de Jesus nos chamam a atenção desde a perspectiva do pluralismo religioso? Vejamos. Jesus foi...

Teo-reinocêntrico:⁵

Isso é indiscutível: o sonho, a causa, a utopia, o ideal, o centro da vida e da pessoa de Jesus foi o Reino de Deus,⁶ e o Deus do Reino, como uma só realidade dual.⁷ O Reino de Deus é concretamente sua causa, sua *ipsíssima verba Iesu*,⁸ e sobretudo sua *ipsíssima intentio Iesu*.⁹ Para o Jesus histórico o Deus do Reino é o centro, e não há nenhuma outra mediação para ele senão a promoção de seu próprio Reinado. A missão de Jesus não é outra senão o anúncio e a promoção desse Reino (Lc 4,16s). Que com palavras e atos libertadores se anuncie aos pobres o Reinado de Deus é o grande sinal messiânico, o sinal que identifica Jesus como o messias esperado (Lc 7,18-23). “O Reino de Deus e sua justiça” (Mt 6,33) é o que deve ser buscado acima de tudo,¹⁰ pois tudo o mais “virá por acréscimo”... ou pode esperar.

É fácil ver como esta atitude de Jesus – sua atitude central, não esqueçamos – pode ser o melhor fundamento para um pluralismo religioso de princípio, positivo. O paradigma pluralista, à diferença do exclusivismo e do inclusivismo, é teocêntrico. Na linguagem do evangelho de Jesus, Deus é sempre o Deus do Reino, e o Reino é sempre o Reino de Deus, de forma que teocentrismo e reinocentrismo se implicam mutuamente. Por esta atitude quisemos chamar Jesus de *teo-reinocêntrico*.

⁵Recordemos que ao exclusivismo corresponde o eclesiocentrismo, ao inclusivismo o cristocentrismo e, ao pluralismo, o teocentrismo. Os teólogos pluralistas falam também, correspondendo a suas próprias proposições, de soteriocentrismo (centralidade da salvação, daquilo que salva) e de reinocentrismo.

⁶Leonardo Boff, *Jesus Cristo libertador*, Capítulo 3 “Definitivamente, que pretendeu Jesus?”

⁷Jon Sobrino, *Jesus em América Latina*, pp. 133-134

⁸Ou seja “mesmissimas palavras de Jesus”, expressão latina pela qual tecnicamente são designadas as palavras das quais estamos praticamente seguros (por motivos científicos e não de fé) de procederem diretamente do Jesus histórico.

⁹Ou seja “mesmissima intenção de Jesus”, metáfora da expressão anterior, agora não com o foco nas palavras pronunciadas por Jesus, e sim naquela que teria sido – também com base na pesquisa histórico-científica – sua intenção pessoal e consciente.

¹⁰Ouvimos aqui o eco daquela famosa expressão da encíclica de Paulo VI *Evangelii Nuntiandi*, fruto do Sínodo de 1974 “So o Reino e absoluto. Tudo o mais e relativo”. Devíamos ter todos esta frase gravada em nossos corações e num belo painel em nossas casas ou locais da comunidade cristã.

Macroecumênico:

Jesus tem uma compreensão macroecumênica¹¹ do Reinado de Deus. Porque o Reino é vida, verdade, justiça, paz, graça, amor...¹² Ali onde há a presença de todas estas realidades há a presença do Reino. Onde acontece o bem, aí está o Reino.¹³ Jesus é otimista: apesar de tudo, há muito de bom por este mundo afora. Seu Pai, que faz sair o sol sobre justos e pecadores (Mt 7,1-11), trabalha e não deixa de trabalhar (Jo 5,17), e por isso é que o campo está crescido e apto para a colheita. Jesus, apesar do que dirá depois a imaginação apostólica de seus seguidores, nunca enviou ninguém a semear, nem se queixa de não haver alguém para fazer esse trabalho. Jesus vê o mundo como um imenso campo no qual o que mais urge é precisamente colher (não semear) o que há de bom em toda parte, por essa presença sem fronteiras do Reino.

Jesus não é chauvinista. Não pensa que “só nós”, ou “só os nossos” estamos no Reino. Diz ao doutor da Lei: “Você não está longe do Reino de Deus”, e diz do centurião, como da mulher cananéia, ambos pagãos: “Não encontrei tamanha fé em Israel” (Mt 8,10; Mc 7,24-30). Ademais, não vê inimigos nem competição por toda parte, ao contrário: “Quem não está contra nós, está conosco” (Lc 9,50).

Para Jesus a salvação tem um nome: o *Reino*, e dessa salvação se apropria o ser humano – qualquer ser humano – pela prática do amor e da justiça, que é o mais universal e ao alcance de quem quer que seja. Onde se constroem o amor e a justiça, aí está o Reino de Deus e, portanto, o Deus do Reino.

O olhar universalista de Jesus e seu espírito pluralista se refletem de modo patente na parábola do julgamento das nações (Mt 25,31ss). As nações todas vão ser julgadas pelo amor e pela prática da justiça para com os oprimidos, com quem Ele se identifica pessoalmente: “Foi a mim que fizeram” (Mt 25,40). Não será levada em conta a identidade religiosa, nem serão interrogados sobre o cumprimento de nenhum dever “religioso”. Bastará a prática do amor e da justiça, a construção do Reino, nos termos do Evangelho. Do Oriente e do Ocidente virão muitos para sentar-se à mesa do banquete esca-

¹¹Pedro Casaldalga e Jose Maria Vigil, *Espiritualidade da libertação*, capítulo sobre o macroecumenismo

¹²O Reino de Deus não pode ser identificado sem mais com um reino “eclesástico”, ou seja, não consiste principalmente em batizar, catequizar, distribuir os sacramentos, construir a instituição eclesástica. Tudo isso pode ser relevante para o Reinado de Deus, porém, não e simplesmente equiparável a ele

¹³*Ubi Bonum, ibi Regnum*

tológico (Mt 8,10-11; 11,20-24), enquanto que alguns dos que agora se consideram cidadãos do Reino descobrirão que não pertenciam a ele...

Esta é uma atitude de Jesus que também se converte em fundamento claro para um pluralismo de princípio, e que seus seguidores podem adotar hoje em dia.

Teoprático:

Jesus é dos que pensam que “há que se praticar a Deus”.¹⁴ Ou, dito em linguagem bíblica: há que se *conhecê-lo*, porém sabendo que na Bíblia esse *conhecer* é sempre prático, prático, ético, de comportamento, de intervenção na história. Para Jesus, Deus não é uma entelêquia, uma razão suprema, uma teoria, nem uma doutrina ou uma ortodoxia. Em continuidade com a melhor tradição profética (Jr 22,16), Jesus proclama que Deus quer a prática da justiça e do amor. Fora dessa prática, a religião, reduzida a confissão oral, a ortodoxia doutrinária ou a liturgias rituais,¹⁵ faz-se inútil: “Nem todo aquele que me diz: ‘Senhor, Senhor’ entrará no reino dos céus. Só entrará aquele que põe em prática a vontade do meu Pai” (Mt 7,21); “mais felizes são aqueles que ouvem a palavra de Deus e a põem em prática” (Lc 11,28). A religião é teopraxis: pôr em prática a vontade de Deus. Este seria um critério para medir a veracidade de qualquer religião, segundo Jesus.

Jesus põe na práxis o critério de verificação de nosso discurso sobre Deus e para com Deus. Qual dos dois irmãos fez a vontade do Pai: o que disse que sim, porém de fato não foi, ou o que disse que não iria, porém de fato foi (Mt 21,28-32)? O que foi, diz Jesus, não o que disse que iria. Ou seja, Jesus afirma que, enquanto estamos no terreno das palavras, dos propósitos, não se pode dirimir a verdade decisiva; espere-se chegar a hora da prática, e aí o que importa é o que se faz, não o que se diz. O próprio da verdade é, principalmente, ser praticada, não simplesmente confessada, declarada, admitida mentalmente, crida ou reconhecida.

Não importa tanto o discurso de uma religião, a beleza de sua teologia, a elaboração de seu credo ou o brilhantismo de seus dogmas, e sim a história de sua práxis, seu comportamento histórico, o bem ou o mal que fez ou deixou de

¹⁴Gustavo Gutiérrez, *El Dios de la vida*, p. 6.

¹⁵“Esse povo se aproxima de mim só com palavras, e somente com os lábios me glorifica, enquanto seu coração está longe de mim. O culto que me presta é tradição humana e rotina”, diz Isaías (29,13), na mesma linha teoprática.

fazer. Recordemos o conteúdo das primeiras unidades de nosso curso, assim como a hermenêutica da suspeita com relação à teologia das religiões. Jesus é contundente e afirma: “Não existe árvore boa que dê frutos ruins, nem árvore ruim que dê frutos bons, porque toda árvore é conhecida por seus frutos” (Lc 6,43-44a).

Anticúltico:

Eis outra faceta, mais detalhada, desse mesmo caráter teoprático de Jesus: a práxis do amor e da justiça está acima até mesmo do culto e das práticas religiosas.

Trata-se de um caráter anticúltico já conhecido na tradição do Primeiro Testamento. Os profetas foram em geral pouco amigos dos sacerdotes e dos templos. O conflito de Amós com o sacerdote do templo real de Betel, Amasias, é um caso exemplar. E Jesus é outro caso exemplar, especialmente em seu conflito com o templo.

As diatribes, as polêmicas de Jesus com os fariseus (gente sumamente religiosa) mostram que Jesus não era um homem da instituição religiosa, não era uma pessoa obcecada pelo cumprimento das prescrições, leis, regras, proibições e mandatos. Jesus tinha uma visão e uma prática da religião que romperam com os moldes da religião estabelecida em sua sociedade.

Jesus foi uma pessoa religiosa, profundamente religiosa, porém não religiosista. Não foi uma pessoa de sacristia, nem sequer um homem do templo. Para começar não foi sacerdote, nem frequentou os círculos que se moviam em torno do templo. Foi um leigo. E algumas de suas parábolas são certamente anticlericais, deixando o personagem religioso qualificado em péssimo lugar (a parábola do bom samaritano, por exemplo, em Lc 10,25-37).

A samaritana faz uma pergunta de religião: “Onde se há de adorar, em Jerusalém ou no Garizim?” (Jo 4,4-24). Ou seja: qual religião é a verdadeira, a dos judeus ou a dos samaritanos? Jesus passa por cima da pergunta, sugerindo que está mal colocada – e confessa que a verdade não está encerrada nem numa religião nem na outra, e sim para além de ambas: “Chegará a hora em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade”. Jesus não pensa numa ou noutra religião, e sim numa religiosidade que está além das convenções desta ou daquela religião. Hoje sabemos que ele não pensou em fundar uma Igreja, uma nova religião.

Será que Jesus está além de toda religião? Será que estava convidando, não a uma nova religião, mas sim à superação da religião em si mesma?

Thomas Sheehan¹⁶ sustenta que a novidade de Jesus consiste na abolição de todas as religiões, de forma que possamos redescobrir nossa relação com Deus no próprio processo da criação e da vida, na história. Talvez Jesus tenha sido mal interpretado.¹⁷ Talvez dois mil anos depois possamos descobrir que sua mensagem era suprarreligiosa, e que ainda está por ser compreendida e posta em prática. É sabido – e aceito inclusive pelos cristãos – que Jesus é maior do que o cristianismo, que Jesus não pertence à Igreja. Sua palavra e sua atitude crítica para com a religião, suas fortes insinuações que apontam para uma religião além da religião, não podem ser uma mensagem muito adequada para a atual situação religiosa pluralista?

Com isso engata-se o ponto seguinte: Jesus foi...

Não-eclesiocêntrico:

Ainda que sob risco de dizer algo demasiado evidente, por seu anacronismo, julgamos importante sublinhar este aspecto, sem nos limitarmos a dá-lo por suposto ou sabido.

Efetivamente, se dizemos que Jesus foi reinocêntrico, que o Reinado de Deus era para ele o centro de sua vida e o verdadeiro absoluto, já está implicado nisso que ele não foi eclesiocêntrico; ambas as qualificações são logicamente incompatíveis. Porém, há mais: Jesus não somente não foi eclesiocêntrico, como tampouco foi eclesiástico; nunca pensou em fundar uma Igreja, e até se pode dizer que, de algum modo, sua mensagem central implicava na superação daquilo que é uma religião ou Igreja institucional.

Que Jesus não foi um eclesiástico, um clérigo, nem uma pessoa da instituição religiosa, é claro e não precisa que se volte a isso. Foi um leigo, e na instituição religiosa de sua sociedade ocupou uma posição não somente marginal como tam-

¹⁶*The First Coming How the Kingdom of God Became Christianity*, 1986

¹⁷“Ao longo dos séculos, muitos milhões de pessoas veneraram o nome de Jesus, porém muito poucas o terão compreendido, e menor ainda tem sido o número das que tentaram pôr em prática o que ele quis que se fizesse. Suas palavras têm sido tergiversadas até o ponto de significar tudo, alguma coisa ou nada. Tem-se feito uso e abuso de seu nome para justificar crimes, para assustar as crianças e para inspirar loucuras a homens e mulheres. Tem-se honrado e dado culto a Jesus mais frequentemente pelo que não significou do que pelo que realmente significou. A suprema ironia consiste em que algumas das coisas as quais mais energicamente se opôs em seu tempo tenham sido as mais pregadas e difundidas ao longo e pela extensão do mundo. . em seu nome!” Albert Nolan, *¿Quien es este hombre?*, p. 13

bém marginalizada e perseguida. Nesse sentido Jesus, que foi uma pessoa profundamente religiosa, não se deu nada bem com a religião institucionalizada.¹⁸

Que Jesus nunca quis fundar uma Igreja¹⁹ é ponto pacífico na exegese e na teologia há décadas, porém, um dado que custa a calar na consciência das massas cristãs. Para muitas pessoas cristãs comuns, com efeito, Jesus continua sendo o *fundador* da Igreja em todo o sentido da palavra; mais ainda, *veio para* fundar a Igreja. Esta seria a fundação que o próprio Deus, por meio de Jesus, fez em nossa terra para dar corpo à religião (única) que Deus queria para a humanidade. A realidade histórica hoje unanimemente aceita por exegetas, biblistas e teólogos é que, como dissemos, Jesus não fundou a Igreja, não fundou uma nova religião – o cristianismo –, nunca pensou em separar-se do judaísmo, e seus primeiros discípulos durante muito tempo continuaram fazendo parte dessa religião pacificamente, como uma das tantas correntes que cabiam dentro dele. Somente mais tarde ocorreu a separação.

Jesus não fundou a Igreja; não obstante, a Igreja se funda em Jesus. Esse fundar-se em Jesus e atribuir a ele a fundação é um mecanismo sociorreligioso normal e bem conhecido. A atribuição a Deus das origens de uma instituição religiosa concreta é um procedimento habitual no mundo das religiões, e também dentro do cristianismo. Porém, durante quase vinte séculos²⁰ a própria Igreja confundiu-se, pensando que se tratava de uma fundação histórico-jurídica, ocorrida num determinado momento da vida de Jesus, e da qual Jesus teve plena consciência e vontade; e que, ademais, Jesus deixou bem determinada a organização concreta a ser apresentada por sua Igreja: organização, estrutura, ministérios principais, sacramentos... Tudo isso teria sido estabelecido por Jesus e, portanto, não somente seriam a vontade única do Deus único, como seriam também imutáveis e irreformáveis.²¹ E seriam a única forma válida de relação com Deus a ser adotada pelo ser humano.

¹⁸Carlos Bravo, *Jesus, homem em conflito*, 1997

¹⁹De fato, há um só texto nos evangelhos no qual se fala propriamente de Igreja – Mt 16,18 – Cf R. Velasco, *La Iglesia de Jesus, Proceso histórico de la conciencia eclesial*, p. 18 “A investigação hoje é unânime no reconhecimento de que a passagem de Mateus tem origem pós-pascal e não é do Jesus histórico” Herbert Haag, *A Igreja católica ainda tem futuro?*, p. 9

²⁰Ainda na segunda metade do século XX podemos encontrar manuais de teologia como o de J. Salaverri, *De Ecclesia Christi*, em *Sacrae Theologiae Summa* (BAC, Madrid, 1958) – um manual por certo bem aceito e influente em sua época – no qual se apresenta esta visão monolítica e refratária a todo questionamento

²¹Não seriam de direito eclesialístico, e sim de direito divino, a Igreja não teria, portanto, direito a abolir, mudar ou reformar estas “disposições divinas”

Remetendo ao próprio Jesus a fundação da Igreja, e considerando-a (equivocadamente) como um ato histórico-jurídico, converteu-se Jesus durante vinte séculos no aval mais forte da figura histórica concreta da Igreja: tudo era remetido a ele, tudo fora querido por ele, nada poderia ser reformado porque seria ofender a ele. Ironicamente, dessa maneira Jesus se converteu, no imaginário dos cristãos, no maior suporte e maior aval do eclesiocentrismo. E este erro ainda é invocado atualmente em relação a muitos elementos, cuja irreformabilidade se aduz remetendo-se a uma suposta vontade de Jesus, da qual procederiam.

É sabido – a Igreja Católica ficou universalmente famosa por isso – que o cristianismo tem dificuldades especiais com o diálogo inter-religioso, porque não consegue participar dele sem começar dizendo: “Eu tenho a verdade plena e sou a única que a tem, porque ma entregou Jesus, o Filho único, da parte do próprio Deus, e não posso modificar nada do que penso, porque é a verdade de Deus”. Com semelhante ponto de partida é impossível qualquer diálogo inter-religioso. Porém, à luz do que hoje exegética e teologicamente sabemos de Jesus, cabe perguntar se Jesus não desautorizaria tal apelação a ele, se pessoalmente se apresentava em pleno diálogo inter-religioso.

Além da “religião”?

Sem pretender elucidar totalmente este aspecto de Jesus, convém ao menos evocá-lo.

Não falta na teologia a opinião de que a mensagem de Jesus poderia significar a superação da religião. Como dissemos, Jesus tolerava pouco a religião oficial. Ele confrontou suas instituições, regras, proibições, ritos e outras mediações, e afirmou claramente querer libertar o ser humano desse tipo de relação com Deus. Ele quis uma religião na qual se adorasse em espírito e verdade, sem ater-se a tempos nem espaços sagrados, com uma moral de liberdade: “O sábado é para o ser humano e não o ser humano para o sábado” (Mc 2,27-28), pois “para que sejamos livres nos libertou Cristo” (Gl 5,1). Para ele o principal era a própria vida: “Para isto vim: para que tenham vida, e a tenham em abundância” (Jo 10,10).

Entretanto, essa novidade à qual Jesus chamou cabe dentro do conceito de *religião*? A que exatamente nos chamou Jesus? A uma purificação da

religião, a uma nova religião, ou à superação da religião em si mesma? Seria adequado afirmar que a missão de Jesus teria sido também a de libertar o ser humano do peso das religiões, começando pela sua própria, que impunha às pessoas pesos que não podiam suportar?

Seria, pois, uma heresia dizer que o que Jesus pretendeu foi fazer as pessoas tomarem consciência de que a própria religião, sobretudo em seus aspectos legislativos, culturais e rituais, acaba sendo uma escravidão, enquanto que a fé verdadeira, a verdadeira espiritualidade, teria que ser a grande libertação de tudo o que oprime as consciências? Ele queria outro tipo de relação do ser humano com Deus...²²

“Jesus não chamou a uma nova religião, e sim à vida”, dirá Dietrich Bonhoeffer.²³ Referimo-nos acima à opinião de Sheehan no mesmo sentido. Toda a chamada teologia da secularização ou da secularidade desenvolvida nas décadas em torno do Concílio Vaticano II acentuou muito este aspecto supra-religioso da mensagem de Jesus.²⁴ A esta mensagem de Jesus haveria que acrescentar a outra face, a da própria religião, sua tendência intrínseca a velar, mais do que a desvelar, na relação do ser humano com Deus.²⁵

É indiscutível a importância destas facetas da mensagem de Jesus para um discípulo seu, quando se trata precisamente de dialogar com outras religiões. Podemos pensar que hoje em dia, no diálogo inter-religioso, seria especialmente relevante o convite de Jesus a superar a religião, à superação de todas as religiões? A mensagem sempre surpreendente de Jesus nos colocaria na situação refletida naquele conhecido adágio: “Quando já estávamos encontrando a resposta, mudaram a pergunta”, ou seja, quando iniciávamos a aventura do diálogo inter-religioso como resposta aos novos desafios sentidos pelas religiões, descobrimos que num certo sentido devem ser superadas as

²²Juan Arias, *Jesús, ese gran desconocido*, p. 136

²³Citado por Juan Arias, *Jesús, ese gran desconocido*, p. 135 John B Cobb, “Es el cristianismo una religion?”, *Concilium* 156 Cf também Rene Marle, *Dietrich Bonhoeffer Testigo de Jesucristo entre sus hermanos*, 1968

²⁴Cf Harvey Cox, *Cidade do homem*, 1967, Gustave Thils, *Cristianismo sem religião*, 1969 Cf também a incontável bibliografia moderna sobre a distinção entre fé e religião, assim como a frequente proposição de que o cristianismo não seria uma religião

²⁵“O próprio de toda religião e colocar-se no lugar de Deus, identificar inconscientemente a causa de Deus com a sua própria, a lei de Deus com suas próprias leis, pensando que com isso da culto a Deus, quando o que faz na realidade é confundir a honra de Deus com sua própria vontade de poder” Joseph Moingt, *El hombre que venía de Dios*, II, p. 188 O Concílio Vaticano II (*Gaudium et Spes* 19) reconhece que, as vezes, “os cristãos velaram, mais do que revelaram, o genuíno rosto de Deus e da religião”

próprias religiões... Em outras palavras: a pergunta já não é mais sobre *qual é*, e sim sobre *o que é* a religião verdadeira.

Concluamos esta parte “jesuânica” com um dos pensamentos com que começamos: neste homem Jesus, neste camponês galileu sem estudos e sem viagens ao exterior, que do ponto de vista humano pouco parece ter a dizer para iluminar os problemas de um mundo mundializado de dois mil anos depois, nele os que nos chamamos cristãos encontramos, sim, resposta e iluminação para esta realidade do pluralismo religioso, visto com uma atitude de pluralismo de princípio.²⁶ Suas atitudes resultam, com efeito, bastante iluminadoras.

C) *Aspectos neotestamentários*

Referimo-nos agora ao Novo Testamento, excetuando os Evangelhos. Só destacaremos elementos que nos parecem mais iluminadores em frente do pluralismo religioso.

A abertura ao “religiosamente outro”: At 10,1-11,18

O Novo Testamento não nos dá conta explicitamente do processo de separação entre cristianismo e judaísmo. Sem dúvida contém muitos vestígios do tempo em que ainda não havia ocorrido tal separação. Aquele processo ocasionou uma reflexão necessária em torno da religião querida por Deus, sobretudo porque a separação do judaísmo se fez simultaneamente à abertura aos gentios. A velha mentalidade deuteronomista de que todas as religiões e suas divindades são ilusão ou realidade negativa abre caminho a uma consideração mais afetada pela experiência dos cristãos convertidos desde a gentilidade, que por experiência própria sabem de sua sinceridade na busca de Deus.

Revelador é, nesse sentido, o episódio em torno do centurião Cornélio, de Cesaréia. O texto, que quer justificar a abertura do cristianismo para os gentios, apresenta tudo como obra direta e iniciativa do Espírito, que toma um protagonismo decidido. A Pedro e à comunidade cristã só resta primeiramente o trabalho de compreender que “Deus não faz diferença entre as pes-

²⁶Para Roger Haight, “o argumento fundamental em favor da verdade e da autenticidade do poder salvífico das outras religiões provém do testemunho de Jesus”. *Jesus, Symbol of God*, p. 412.

soas. Pelo contrário, ele aceita quem o teme e pratica a justiça, seja qual for a nação a que pertença” (At 10,34-35), e além disso, que o Espírito de Deus se derrama também sobre os pagãos (10,45; 11,17-18). Pedro e o cristianismo passaram, de considerar que não podiam entrar na casa de um pagão – impuro, segundo a Lei –, a reconhecer que “Deus concedeu a eles o mesmo dom que deu a nós” (At 11,17). Vale notar que a convicção anterior não era uma opinião pessoal qualquer, e sim um elemento supostamente integrante da revelação divina no marco do judaísmo.

Este episódio registra uma evolução na teologia das religiões dos primeiros cristãos. De uma posição exclusivista, pela qual consideravam impuros os pagãos, passaram a certa atitude de pluralismo, ao reconhecer a obra de Deus para além e à margem do que eles reconheciam até então. Trata-se de uma flexibilização, de uma capacidade de reflexão e mudança, modelo para nós na atual situação de globalização, quando já não se trata de entrar ou não na casa de pessoas de outra religião, e sim de conviver com todas as religiões na única casa habitada comum, a sociedade mundializada, a esperada *oikomene*.

Podemos completar este elemento com o tema da circuncisão. Insiste-se cada vez mais que o comportamento dos primeiros cristãos neste ponto foi modelar para nós (At 15,1-35). Foram capazes de distinguir entre o essencial e suas mediações rituais, as quais souberam dessacralizar e colocar em seu lugar, como simples mediações não absolutas, suscetíveis de variação e inculturação. “Em Jesus Cristo, o que conta não é a circuncisão ou a não circuncisão, mas a fé que age por meio do amor” (Gl 5,6).

Na atual situação de diálogo inter-religioso, devemos discernir também entre o que é essencial e o que são simples mediações,²⁷ que não se há de impor a quem quer que seja (cf. At 15,19).

A universalidade da consciência ética: Rm 2,6-16

A Carta aos Romanos, na tentativa de expressar uma visão de conjunto do panorama da salvação, não pode deixar de abordar também, de alguma forma, a temática da teologia das religiões. Afirma a universalidade da lei natural ou da consciência ética para além das fronteiras que dividem religiosamente a humanidade entre judeus e gregos, pois “Deus não faz distinção de pessoas”

²⁷Cf. as lípidas reflexões de Paulo a esse respeito em Rm 2,25-29.

(Rm 2,11). Conhecendo ou não a Lei, os seres humanos serão julgados por ela, tendo em conta que quem está fora do alcance da religião da Lei pode praticá-la espontaneamente, enquanto que, pelo contrário, para os que estão dentro de seu alcance, “não são aqueles que ouvem a Lei que serão justos diante de Deus, e sim aqueles que praticam o que a Lei manda” (Rm 2,13).

Definitivamente, Paulo intui que a Lei não exclui a quem não a conhece, e que na realidade não há ninguém que não conheça de algum modo a Lei, já que ela se encontra espontaneamente dentro de cada ser humano. Não se trata de um pluralismo religioso propriamente dito, mas sim de um inclusivismo universalista: a Lei de Deus se faz acessível a todos os homens e mulheres para além das fronteiras que separam as religiões. Até “a criação geme em dores de parto” (Rm 8,18-27), o parto do projeto de Deus, nessa visão inclusivista universal.

Abertura para todos os valores: Fl 4,8

“Ocupem-se com tudo o que é verdadeiro, nobre, justo, puro, amável, honroso, virtuoso, ou que de algum modo mereça louvor.”

É uma atitude de sensibilidade, de abertura a tudo de bom e belo que possa haver na vida, sem pensar que fora de nosso âmbito vital não poderia haver nada bom ou melhor do que o já conhecido em nosso meio. Ou seja, sem pensar que *extra nos, nihil bonum*, “fora de nós, nada há de bom”.

A religião universal do amor: 1Jo

As Cartas atribuídas a João, em sua perspectiva mais alta, proclamam o amor como a essência e o resumo da vida cristã. “Amados, amemo-nos uns aos outros, pois o amor vem de Deus. E todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus. Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor” (1Jo 4,7-8). “Todo aquele que não pratica a justiça, isto é, que não ama ao seu irmão, não é de Deus” (1Jo 3,10).

Esta identificação do amor com o conhecimento de Deus é um princípio onipresente em toda esta carta. *Conhecer a Deus e ser de Deus*, expressões máximas da religião, dependem, são intercambiáveis com a prática do amor e da justiça. Diríamos que João está instalado num patamar que transcende o cristianismo como religião do ponto de vista histórico. Todo aquele que ama e pratica a justiça está na melhor religião, a religião do conhecer a Deus e ser de

Deus. Essa religião transcendente, que vai além da simples confissão oral ou pertença formal (a daquele que diz “amo a Deus” mas odeia seu irmão, conforme 1Jo 4,20), é uma religião capacitada para dialogar com todas as religiões. O que não significa, novamente, que João esteja numa posição pluralista explícita, mas que está ao menos num universalismo inclusivista.

Não se trata de uma atitude pretensamente iluminada, como a de quem crê ter recebido uma revelação particular, uma “informação privilegiada” à qual os outros não têm acesso; ao contrário, é uma atitude realista e humilde, que compartilha com todos o viver numa obscuridade iluminada pelo único foco de realidade, o amor: “Ninguém jamais viu a Deus. Se nos amamos uns aos outros Deus está conosco, e o seu amor se realiza completamente em nós” (1Jo 4,12).

A verdadeira religião: Tg 1,27

“Religião pura e sem mancha diante de Deus, nosso Pai, é esta: socorrer os órfãos e as viúvas em aflição, e manter-se livre da corrupção do mundo”.

Comenta José María Díez Alegría:

Esta perícopa é enormemente expressiva, porque a palavra *religião*, que no original grego é *threskeía*, é a palavra que se empregava expressamente para designar a religiosidade cultual e, melhor dizendo, para a religiosidade cultualista. Portanto, no texto de Tiago, está claro que a religiosidade ontológica-cultualista é rejeitada e em seu lugar se afirma, com a maior energia, a religiosidade ético-profética²⁸

Díez Alegría faz uma distinção entre dois tipos de religião: as ontológico-cultualistas, que correspondem a uma concepção circular do tempo, pessimista, que buscam a salvação saindo da história pela identificação com Deus por meio do culto, e a religião ético-profética, que corresponderia à religião bíblica do antigo Israel e à religião de Jesus e dos primeiros cristãos, com uma concepção linear do tempo histórico, aberta, otimista, que busca a salvação pela realização na história da justiça e do amor.²⁹

²⁸ *Yo creo en la esperanza*, p. 61-62

²⁹ “Estas duas posições, a ‘ontológico-religiosa’ e a ‘ético profética’, foram bem caracterizadas na obra de Jose Maria Díez Alegría” Cf. Clodovis Boff, *Teologia de lo político*, pp. 198

Ser a religião cristã uma religião ético-profética, conforme Tiago, significa ser ela uma religião *soteriocêntrica*, que põe no centro de tudo a salvação e a libertação do ser humano, a realizar-se aqui e agora, na história humana. Para o diálogo inter-religioso, este posicionamento da fé cristã é fundamental.

Efésios e Colossenses

Caberia assinalar também a interpretação pancósmica e pan-histórica, expressa nas Cartas aos Efésios e aos Colossenses, da redenção levada a cabo por Cristo. É uma interpretação universalista, porém, de um universalismo inclusivista e não exclusivista.

Conclusão

Nesta Unidade demos uma olhada na Bíblia e na pessoa de Jesus, com a preocupação de encontrar gestos e palavras que iluminem o tema do pluralismo religioso e a posição pluralista que temos adotado na construção dessa teologia. Confirmamos a idéia de que a Bíblia (especialmente o Primeiro Testamento) está alheia a nossas preocupações e proposições sobre o pluralismo atual, e que não pode nos dizer muito a respeito, ainda que seja necessário escutar todos os seus possíveis ensinamentos. Também confirmamos nossa certeza de que Jesus, em sua pessoa e mensagem, aponta para uma possível atitude pluralista.

II. Perguntas para trabalhar em grupo

- Que impressão produz em você saber que na própria Bíblia estão recolhidas tradições religiosas antiquíssimas que supõem o politeísmo?
- Partilhar com o grupo o que cada um sabe acerca da distinção entre o Jesus histórico e o Cristo da fé.
- Damo-nos conta de que Jesus esteve a vida toda à margem da problemática explícita que hoje nos propomos em torno do pluralismo religioso? Como é possível que, mesmo assim, ele represente para nós cristãos uma luz que nos ajuda a propor e a resolver adequadamente essa questão?
- Comentar cada uma das características da pessoa de Jesus expostas nesta Unidade, comentando, ampliando ou, eventualmente, corrigindo as aplicações ou referências que se possam fazer à teologia das religiões ou do pluralismo religioso.

- Voltemos às Unidades 3 e 4 (visão histórica) e analisemos as situações ali descritas, julgando-as a partir de algumas das características da pessoa de Jesus destacadas na atual Unidade. Que teria feito Jesus, de acordo com esta ou aquela característica, naquelas situações históricas?
- “O paradigma do pluralismo é teocêntrico e reinocêntrico, como Jesus também foi”. Comentar.
- “O ser humano, definitivamente, alcança a salvação pela prática do amor e da justiça”. Considerando essa afirmação verdadeira, que papel ocuparia a religião na salvação do ser humano? Comentar.
- O que foi abordado nesta Unidade não é tudo o que se pode encontrar na Bíblia com relação à pluralidade religiosa, nem mesmo quase tudo. Coloquemos em comum outros textos, elementos, passagens bíblicas, que cada um de nós crê relacionados também ao tema, tanto num sentido negativo como positivo.
- Façamos uma avaliação conclusiva a partir dos paradigmas da teologia das religiões: a Bíblia em seu conjunto seria mais exclusivista, inclusivista ou pluralista? Façamos as matizações necessárias.

III. Bibliografia

- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. *Espiritualidad de la liberación*. Manágua: Envío, 1992. (Trad. bras.: *Espiritualidade da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1993.)
- LÓPEZ VIGIL, José Ignacio e María. *Un tal Jesús*. Capítulo 100. Salamanca: Lóguez, 1984.
- MENEZES, Rui de. “Pluralismo religioso en el Antiguo Testamento”. In: *Selecciones de Teología* 163, 2002, pp. 177-183.
- NOLAN, Albert. *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- ODASSO, Giovanni. *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*. Roma: Urbaniana University Press, 2002.
- PELÁEZ, Jesús. “El universalismo de Jesús en los evangelios. Infieles y bárbaros en el cristianismo de los dos primeros siglos.” In: *RELaT* 238: servicioskoinonia.org/relat/238.htm

- SOBRINO, Jon. *Jesus na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1985.
- TAMAYO, Juan José. “Jesús en el diálogo interreligioso”. In: *Imágenes de Jesús*. Madri: Trotta, 1996, pp. 43-70.
- TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões. Uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995, pp. 14- 20.

Aspectos eclesiológicos

Em tudo que tenha a ver com o pluralismo religioso a Igreja desempenha papel importante. A concepção que uma religião tem de si mesma como Igreja ou comunidade é determinante para sua relação com as demais. Porque, se essa religião ou Igreja pensa a si mesma como ocupante exclusiva de todo o campo da verdade, pouca margem restará para um diálogo que não se torne monólogo. Importa, pois, abordar o tema da Igreja, ou seja, os aspectos eclesiológicos do pluralismo religioso.

I. Para desenvolver o tema

A pré-compreensão clássica sobre a Igreja

Já aludimos na Unidade anterior ao fato de Jesus jamais ter pretendido fundar uma Igreja. Já sabemos que aquilo que ensinaram para a maioria de nós no catecismo infantil, que Jesus fundou a Igreja, ou mesmo que veio precisamente para fundar a Igreja, e esse teria sido o motivo de seu envio à terra, é uma forma de falar que precisa ser matizada, pois obedece a uma falta de perspectiva por parte da teologia clássica vigente durante séculos.

Somente nos dois últimos séculos recuperamos a realidade histórica de Jesus, o Jesus histórico. Hoje sabemos da história concreta de Jesus mais do que aprendemos nos dois milênios que transcorreram desde sua passagem entre nós. Hoje sabemos que muitas afirmações tomadas ao pé da letra, como se fossem afirmações históricas, direta e literalmente descritivas da realidade, não o são na realidade; são, a bem da verdade, afirmações teológicas.

Algo semelhante sucede com o tema da fundação da Igreja, ou melhor, da transição do movimento de Jesus em direção à Igreja. Tradicionalmente vem-se dizendo que Jesus fundou a Igreja num ato formal e jurídico concreto, e que com suas instruções aos discípulos dotou-a inclusive de estruturas, ministérios, sacramentos... O conjunto dos elementos que formam a instituição eclesial seria ele mesmo a religião querida pelo próprio Deus para a humanidade, o instrumento religioso que ele quis estabelecer na terra para que se difundisse, preenchesse o planeta e salvasse toda a humanidade. De forma que todas essas estruturas, dimensões e elementos que formam a Igreja seriam algo querido diretamente por Deus, de direito divino, dado e revelado ao mundo por seu próprio Filho, sem que possamos fazer outra coisa além de aceitá-lo sem contestações e conservá-lo com a máxima fidelidade. Assim pensou a Igreja durante quase dois milênios. Assim nos ensinaram. Assim pensam muitos dos cristãos atuais e a quase totalidade dos dirigentes da Igreja. Esta é a doutrina oficial; para muitos, indiscutível.

Como é lógico, esta compreensão da Igreja torna de início bastante problemático o diálogo religioso, e deixa bem definido de antemão o valor que se daria a partir dessa perspectiva à pluralidade religiosa (valoração que rondaria os limites do exclusivismo, ou do inclusivismo, no máximo).

Mas.. e se tudo aquilo que nos disseram não corresponde à realidade?

Façamos uma revisão do que hoje sabemos de eclesiologia renovada para ver que, efetivamente, podemos confrontar o tema do pluralismo religioso com melhores atitudes do que aquelas que, por causa desses bloqueios conceituais, foram clássicas até agora.

O que pretendeu Jesus

Se Jesus não fundou a Igreja, o que quis fundar então? Acaso quis fundar algo? Em outras palavras, “definitivamente, que pretendeu Jesus?”¹

Não vamos fazer aqui uma exposição detalhada deste fecundo capítulo da cristologia e da eclesiologia, provavelmente conhecido de nossos leitores. Vamos apenas recordá-lo sinteticamente.

¹Este e o título do já citado livro de Leonardo Boff, *Jesus Cristo libertador*, Capítulo 3

O dado histórico mais bem assegurado da vida de Jesus é que sua pregação girou em torno do Reino de Deus.² Esse foi o tema de sua pregação, sua obsessão, seu sonho, a paixão que o movia, a causa pela qual viveu e lutou, aquilo que em sua vida teve valor absoluto para ele. A figura de Jesus não foi a do fundador de uma religião ou de uma Igreja, e sim a de um profeta apaixonado pelo Reino de Deus, causa última que o fez viver e morrer. Por isso, importa esquadrinhar o que era esse Reino que anunciava. E, para isso, convém aclarar primeiro o que não era esse Reino.

- Para Jesus, o mais importante, “o último”,³ sua causa, não era ele mesmo: Jesus não anunciou a si mesmo. Ele não se colocava como o assunto central de sua própria pregação. Não considerava a si mesmo como absoluto, e sim como relacional: alguém a serviço do Reino de Deus.
- Para Jesus, o foco não era, tampouco, Deus tomado isoladamente. Jesus não falou de Deus em si mesmo, desvinculado de qualquer outra realidade. Para Jesus Deus era sempre o *Deus do Reino*, o Deus que tem uma vontade, um projeto, uma proximidade, uma paternidade salvadora. Para Jesus Deus não é um “em si”.
- O Reino de Deus para Jesus não era uma nova Igreja, na qual nunca pensou. Não se pode entender licitamente que o que disse Jesus do Reino de Deus, disse-o da Igreja. As parábolas se referem ao Reino de Deus, não à Igreja. E a Igreja não é o mesmo que Reino de Deus!
- O Reino de Deus não é a graça ou a dimensão espiritual. “Reino de Deus” como “reinado de Deus nas almas pela graça”, alcançada esta pela morte expiatória de Jesus, depositada na Igreja e distribuída em forma de sacramento, não é algo que Jesus deva ter sequer imaginado alguma vez em sua vida.
- O Reino de Deus de que falava Jesus não é o céu, por mais que o Evangelho segundo Mateus utilize a expressão “Reino dos céus” – ele apenas tencionava se dirigir a cristãos de origem judaica, que tradicionalmente evitavam a palavra “Deus” e a substituíam pelo circunlóquio

²O Reino de Deus “aparece 122 vezes nos evangelhos e, delas, 90 nos lábios de Jesus”, cf Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador*, p 66 E a frequência mais alta

³“O último”, no dizer de Jon Sobrino, que pode ser chamado também “o primeiro”, o objetivo principal Podemos explicá-lo com o jargão clássico escolástico *primus in intentione, ultimus in executione* aquilo a que se quer chegar em última análise e o primeiro que se persegue na ordem da intenção, a máxima prioridade

“dos céus”. Jesus não era um pregador que perseguisse a salvação das almas, para livrá-las do inferno e permitir que alcançassem o céu.

O mais importante para Jesus

Que teria sido, então, o mais importante para Jesus, aquilo que ele chamou Reino de Deus?

Jesus nunca o explicou sistematicamente. Entre outros motivos, porque *Reino de Deus* não foi um conceito criado por ele, e sim um conceito que já estava no ambiente, proveniente do tempo dos profetas. Todos os seus contemporâneos falavam do Reino de Deus. Jesus nada fez além de matizar o conceito e distanciá-lo da compreensão que tinham dele os fariseus, os zelotas, os essênios.

Jesus começou escutando seu povo e sintonizando-se com suas grandes esperanças.⁴ “O povo estava numa grande expectativa” (Lc 3,15). Esperava-se uma intervenção de Deus que transformaria a realidade. O Reino de Deus seria uma transfiguração e transformação radical da realidade histórica, que seria introduzida finalmente na ordem da vontade de Deus. O Reino de Deus seria não outro mundo, e sim este mesmo; porém, totalmente outro, totalmente renovado, submetido finalmente ao desígnio de Deus e por isso sanado, purificado e inteiramente transformado. O Reino de Deus não se reduz a um aspecto específico da existência: é a totalidade deste mundo que é afetada e transformada.

Em todo caso, o Reino de Deus estava na linha da esperança do fim do mundo. A mensagem de Jesus, sua pregação, foram profundamente escatológicas: expectativa do cumprimento final de uma promessa divina que se acerca com iminência da história.⁵

Jesus esteve bem longe, pois, de pensar na construção de uma iniciativa institucional de longo prazo, organizada, estabelecida juridicamente, pensada para permanecer pelos séculos dos séculos, e para ser estendida a toda a humanidade, desalojando e substituindo as outras religiões... O que Jesus promoveu com sua vida e seu ministério foi um movimento, o movimento

⁴Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador*, pp 71ss

⁵Em várias ocasiões Jesus dá a impressão de estar à espera de uma intervenção iminente do Reinado de Deus. E esta iminência cronológica será um erro de perspectiva seguido pela primeira geração cristã, concretizada na expectativa pela segunda vinda de Jesus

de Jesus, o círculo estreito e o círculo amplo dos discípulos, sem organização formal, sem distinção tampouco perante judaísmo; no máximo uma corrente a mais dentre as muitas que cabiam no conglomerado multiforme que compunha o judaísmo da época.

O que Jesus pretendeu e conseguiu desencadear foi um movimento alentado por uma mensagem vital, por uma esperança resumida no Reino de Deus, como utopia que põe em marcha mecanismos para ser acolhida, preparada, construída, e que provoca luta comprometida contra os fatores de anti-Reino que se lhe opõem. Uma paixão, pois, uma esperança, um sentido para a vida, uma convocação à vida. Uma religião? Bem... sim, e não. Sim, sem dúvida, uma religião no sentido profundo, à medida que se trata de um sentido último para a vida humana e põe-na em relação com esse fundamento absoluto do ser a que chamamos Deus. E não uma religião – não uma religião no sentido sociológico, ao menos –, não uma Igreja estabelecida e concreta, desenhada previamente até em seus últimos detalhes rituais e jurídicos, concebida como a figura concreta institucional única na qual a religião profunda pudesse tomar corpo.

Já dissemos, na Unidade anterior, que Jesus não é o fundador de uma nova religião, e sim alguém que talvez apenas chame à vida (Bonhoeffer) e à superação da religião formalista e exteriorista (Sheehan). Pensava Jesus ser necessária a pertença a uma Igreja? Na própria pregação de Jesus abundam situações nas quais a salvação transcende inteiramente as fronteiras humanas de qualquer instituição religiosa. Em todo caso, não é necessário fazer perguntas de teologia-ficção, porque de fato a Igreja, enquanto concretização exterior de uma organização e uma pertença, é consequência da natureza social do ser humano. E está aí desde o princípio. Jesus não fundou uma Igreja, porém a Igreja se funda em Jesus.

No princípio foi somente o movimento de Jesus. Logo foi-se transfigurando e evoluindo conforme modelos certamente muito diversos.⁶ Entretanto, durante os três primeiros séculos, o império romano manteve a Igreja sob a purificação frequente da perseguição.⁷ O movimento de Jesus, configurado em Igreja de diversas maneiras, manter-se-ia vivo como uma religião marginal

⁶Jurgen Roloff, "La diversidad de imágenes de Iglesia en el cristianismo primitivo", *Selecciones de Teología* 164, pp 244-250

⁷Desde a época de santo Agostinho são citadas classicamente dez perseguições, como dez foram as pragas do Egito – percebe-se que o número é simbólico e historicamente arbitrário

no império, sustentada somente por suas forças espirituais próprias. O sangue dos mártires era semente de novos cristãos. Porém, no século IV começaram a ocorrer mudanças substanciais que devemos examinar em seus detalhes.

O giro copernicano do cristianismo no século IV

No ano 311 Galério concede a tolerância ao cristianismo. No ano 313, no chamado Edito de Milão, Constantino decreta a *total liberdade de culto*, com reparação dos danos sofridos pelos cristãos. No ano 324 o mesmo imperador manifesta seu desejo de que todos se façam cristãos, ainda que proíba o molestamento dos que não o façam. Dá-se agora, pois, uma situação de *preferência*. Em 380, para a parte oriental do império, Teodósio o Grande ordena no Edito de Tessalônica “que todos os povos do império abracem a fé que a igreja romana recebeu de São Pedro”. Em 392 a lei declara crime de lesa-majestade os cultos não-cristãos. O cristianismo passa a ser a única e exclusiva religião do império, tanto no Oriente como no Ocidente.

Oitenta anos, pois, de 311 a 392, marcam um giro histórico radical. O cristianismo passou de religião marginal, e com frequência perseguida, a religião primeiramente tolerada, preferida depois, oficial mais tarde, e imposta, obrigatória, e finalmente a única tolerada. Passou das catacumbas ao palácio imperial. E o que é mais grave: como religião oficial, passou a legitimar a perseguição às outras religiões, bem como a censurar e a perseguir movimentos alternativos em seu próprio interior.

Aqui ocorreu algo muito grave. O cristianismo alcançou a liberdade religiosa, o que foi muito importante e justo, e muito útil para sua expansão. Porém, foi gravíssimo que tenha aceito ser a religião oficial do império, ou seja, que tenha aceitado ocupar o posto de religião oficial dentro de um império, cuja antiga religião pública oficial vinha desde sempre configurando a sociedade imperial. Teve consciência o cristianismo do que significava esta aceitação? Teve consciência de que aquela sociedade imperial, desigual e injusta, escravagista,⁸ de imperadores com frequência divinizados, formava uma união indissolúvel com uma “religião de Estado”, a qual estava em vias de substituir? Foi consciente o cristianismo da magnitude da reestruturação so-

⁸Em Roma, de 1 milhão de habitantes, 900 mil eram escravos Cf Alex Zanotelli, *Adista* 13/05/2002, p 5

cial, cultural, religiosa, e até econômico-política, que teria sido necessário levar a cabo naquela sociedade para que esta pudesse ser considerada realmente cristã, e para que ele então pudesse ser considerado sua religião oficial? Se a religião cristã aceitava finalmente ocupar o posto, seria ela a que transformaria a sociedade imperial romana, ou seria esta última a que acabaria transformando a religião cristã? É possível imaginar Jesus aceitando ser entronizado como rei num império ou numa sociedade tão injusta, sem ter exigido antes que essa sociedade deixasse de ser injusta, e de ser império, e estabelecesse o amor como lei e os valores evangélicos como norma social?

O cristianismo, de fato, aceitou com gosto ocupar o posto de religião pública oficial romana. Os templos foram esvaziados das estátuas de seus ídolos e decorados a partir de então com o crucifixo ou o pantocrátor. Os tradicionais pedidos de proteção ao imperador e de defesa contra os inimigos do império, feitos sempre às divindades, passaram a ser dirigidos ao Deus cristão. Constantino passou a considerar o Deus cristão como protetor em suas guerras e batalhas. Ainda hoje o turista pode ver no panteão de Roma o Cristo Rei sentado no trono central que antes Júpiter ocupava. Ao vê-lo, há que se perguntar sinceramente: quem converteu quem? Jesus converteu Júpiter, ou se converteu em Júpiter? O Cristo Rei, sentado no trono imperial com cetro e majestade, pode ser realmente Jesus de Nazaré, ou é no fundo Júpiter simplesmente disfarçado de Cristo? Será que Cristo poderia assumir o posto de Júpiter? Quem converteu a quem? O império romano se converteu ao cristianismo, ou foi o cristianismo que se acomodou e se converteu ao império?⁹

É verdade que em tudo isso não foi a Igreja quem tomou a iniciativa, e sim a autoridade do império.¹⁰ Que a Igreja tenha sido convertida na religião do Estado,¹¹ sacralizando assim a ordem existente, não sucedeu porque os dirigentes do império ou a maior parte dos súditos tivessem uma fé pessoal em Jesus, e sim, sobretudo, porque nos âmbitos de decisão intuiu-se com acerto que o cristianismo poderia ser o instrumento no qual se poderia apoiar de forma mais eficaz a coesão e a unidade política.¹² Pouco importava a mensa-

⁹“Le idee di Platone sono state cristianizzate, o piuttosto è stato il cristianesimo ad essere platonizzato?” Raumon Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, p. 142

¹⁰Juan Luis Segundo, *El dogma que libera*, pp. 222-225

¹¹E o que em linguagem moderna tem-se chamado “nacionalcatolicismo”

¹²As medidas do império a esse respeito “transcendem o quadro das convicções pessoais do imperador. Não podem ser explicadas senão pelo desejo de fazer da Igreja um organismo oficial, de associa-la a vida e ao funcio-

gem cristã em si. O realmente buscado era que cumprisse o novo papel a ele designado, ainda que à custa da autonomia da Igreja ou da própria mensagem cristã.¹³ De Constantino – ainda que na Igreja oriental seja venerado como santo – ignoramos se foi um cristão convencido. De fato, em sua vida houve épocas em que o sangue, geralmente de seus familiares, correu ao seu redor, e ele próprio só foi batizado às vésperas de sua morte – por um bispo ariano. Provavelmente foi seu gênio político, e não aquela lendária aparição celestial, quem o fez ver que *in hoc signo vinces* – “com este sinal (da Cruz) vencerás” tanto na batalha da ponte Mílvio¹⁴ como na luta por sustentar em pé o camaleante império romano.

Apenas dada a liberdade de culto, o imperador toma a iniciativa de convocar os bispos a um *concilium* para unificar a doutrina. Ele é quem convoca, ele convida, ele paga. Os bispos são levados pela guarda imperial, em carruagens de luxo a cargo do Estado. Tornam-se funcionários do Estado. O Concílio se realizará no palácio de verão de Constantino. O imperador os convida a um banquete régio. É difícil ao leitor cristão de hoje manter a serenidade ao ler o relato do banquete imperial celebrado ao fim do Concílio de Nicéia:

Alguns destacamentos da guarda e do exército rodeavam a entrada do palácio com as espadas desembainhadas, e passando no meio deles sem temor, os homens de Deus (os bispos) adentravam nos aposentos privados do imperador, onde se, recostavam à mesa alguns companheiros dele, enquanto outros jaziam reclinados em leitos situados de um e outro lado do aposento. Alguém teria pensado que se tratava de um quadro do Reino de Cristo, de um sonho feito realidade.¹⁵

O autor deste relato é Eusébio de Cesaréia, o famoso historiador da Igreja do século IV, bispo. John Crossan comenta: “De novo aparecem combinados o banquete e o Reino, porém, os convidados agora são os bispos, todos eles do sexo masculino, que comem reclinados em leitos, em companhia do próprio imperador, e esperam ser servidos por outros”. Eusébio – que reflete em sua

namento do Estado, e de reforçar a este com a influência da hierarquia eclesíastica sobre os fiéis. O cristianismo começava a ser ‘religião de Estado’” Maurice Crouzet et alii, *Histoire Generale des Civilisations*, II, pp 499-500

¹³Cf Angel Calvo e Alberto Ruiz, *Para leer una eclesiología elemental*, p 39, a quem seguimos de perto neste ponto

¹⁴Contra Maxêncio, ano 312

¹⁵Eusebio, *Vita Constantini*, 3, 14

história o ponto de vista da Igreja de seu tempo – vê realizado o Reino de Deus no banquete dos bispos servidos pelo imperador. Quando é que Jesus teria reconhecido em semelhante cena o banquete do Reino que anunciou?

Este banquete é símbolo denso de um processo geral de assimilação ao império que se dá em toda a Igreja, a começar pelos bispos. Inicia-se então o que foi chamado de “faraonização do ministério”,¹⁶ que passa a ser um poder que assimila o estilo, a concepção, os títulos e até a vestimenta régia dos poderosos do império – báculo, mitra, anel, pálio, estola, título de *pontífice*... tudo isso é originado nesse processo.

Acrescenta Crossan: “Quem sabe o cristianismo não seja uma traição inevitável e absolutamente necessária da figura de Jesus, pois, se não fosse assim, todos os seus seguidores teriam morrido nas colinas da Baixa Galiléia. Porém, era preciso que essa traição se produzisse em tão pouco tempo?”.¹⁷ Efetivamente, já sabemos que a mensagem utópica do Evangelho de Jesus estava destinada a se chocar com a dinâmica egoísta e injusta dos sistemas econômicos e políticos humanos, especialmente daqueles sistemas ditatoriais, injustos, opressores.¹⁸ Seu lugar é sempre a oposição ao sistema, a defesa dos pequenos, a solidariedade com os excluídos, a opção pelos pobres, a causa comum com todos os sonhadores marginalizados. Como é possível a uma Igreja que se acreditava fundada por Jesus sentar-se à mesa com o imperador e ver nesse banquete a imagem viva do Reino de Deus?!

O giro constantiniano do século IV não foi senão o início dessa “conversão”. A queda do império romano (476), o vazio de poder político originado a partir de então, as invasões pelos povos bárbaros, suas posteriores conversões em massa, a construção de uma nova ordem social sobre as ruínas do império... proporcionaram ao cristianismo tarefas e oportunidades inéditas até então. A Igreja era, de fato, a única força social disponível para comandar a construção de uma nova sociedade.

O processo de gestação e crescimento da cristandade chegou ao cume no século XI com a reforma gregoriana, de Gregório VII. A partir dele os papas se consideraram investidos de plenos poderes temporais e espirituais, e se crêm

¹⁶R Velasco, *La iglesia de Jesus*, p 128

¹⁷Citado por Juan Arias, *Jesus, ese gran desconocido*, pp 132 133

¹⁸O regime de Constantino não se destacou precisamente nem pelo espírito democrático nem pela justiça social implantou uma monarquia absoluta, e aumentou notavelmente os gravames do fisco sobre os pobres (cf Velasco, *La iglesia de Jesus*, pp 136-137), enquanto os escravos não mudaram em nada seu estatuto social

superiores ao imperador, aos reis e aos príncipes. Tal convicção de superioridade convence-os do direito tanto a investir de poder político seus partidários como a depor seus adversários. É a luta entre os poderes civil e religioso pela hegemonia política.

Numa primeira etapa, o poder temporal subordina-se ao poder espiritual. A moldagem teológica e jurídica mais nítida de tal constituição aparece nos *Dictatus papae*,¹⁹ de Gregório VII. Esta teocracia pontifícia aumentará com seus sucessores, e o papa passará, de Sucessor de Pedro, a considerar-se Vigário de Cristo e Cabeça da Igreja (expressões que os Padres da Igreja reservavam, a primeira ao Espírito Santo ou aos pobres, e a segunda, somente a Cristo). Por fim, ainda que o poder temporal da Igreja depois vá desmoronando pouco a pouco pela emancipação dos Estados europeus – incluída a própria Itália – a visão, a atitude e a teologia da cristandade continuarão em vigor até nada menos que a segunda metade do século XX. Nem a Reforma Protestante, nem os Concílios de Trento e do Vaticano I foram capazes de provocar uma revisão dessa atitude. Somente o Vaticano II, há apenas meio século – depois de quase 16 séculos – “abriu a porta” (apenas isso) para a superação da mentalidade de cristandade.

Balço teológico da reviravolta constantiniana

Para nosso propósito momentâneo é suficiente o que já dissemos com referência à história. Acrescentemos agora um balanço simples do que esta transformação constantiniana da Igreja significou em termos teológicos:

- O mensageiro substituiu a mensagem.²⁰ Jesus, que nunca pregou a si mesmo, passou a ser ele mesmo o objeto central da pregação de sua Igreja. Passou a segundo plano aquilo que Jesus pregou e, em seu lugar, pregou-se o próprio Jesus. O Reino de Deus, de utopia, se fez “tópico” em Jesus, que passou a ser considerado em si mesmo a realização

¹⁹Ali se diz “So o bispo de Roma ha de ser chamado universal So ele possui o direito de utilizar as insignias imperiais So ele apresenta a todos os principes o pe para que o beijem Ele tem o direito a depor o imperador, e seu veredito e inapelavel Não pode ser julgado por ninguem Todos os assuntos mais importantes terão que ser conduzidos a Santa Se”

²⁰“Ja e conhecida a sentença de R Bultmann de que Jesus anunciou o Reino, enquanto que a Igreja anuncia Cristo E e absolutamente certa ‘Ele, portador antes da mensagem, passa agora a ser parte da propria mensagem, em seu conteúdo essencial, de anunciador foi convertido em anunciado’ ” Eduardo de la Serna, *Teresa de Lisieux y la teologia de la Liberacion*, p 36

plena do Reino de Deus.²¹ O centro da Igreja já não é o Reino de Deus, e sim o Cristo Senhor do Universo, o Pantocrátor.

- O Messias foi “desmessianizado”. Depois da ressurreição, Cristo, ou seja, Messias, converteu-se em nome próprio de Jesus de Nazaré. Assim aparece pragmaticamente na formulação do querigma: “Deus tornou Senhor e Cristo aquele Jesus que vocês crucificaram” (At 2,36), e se mantém em todos os estratos do NT. Esse nome se converteu em algo tão definitório de Jesus que foi usado para designar também os crentes em Jesus, de modo que ‘os discípulos receberam o nome de cristãos’ (At 11,26). [Mais tarde] houve, sem dúvida, importantes razões, porém de uma vez por todas chegou-se ao paradoxo que, provocativamente, podemos formular como a desmessianização de Cristo, ou seja, a desmessianização do messias”²²

Dito de forma mais concreta: a esperança de salvação histórica foi substituída por uma esperança de salvação pós-histórica, e ademais individual e espiritual. O cristianismo deixa de se apresentar como esperança para os povos oprimidos, como boa notícia para os pobres, como mensagem libertadora, e passou a ser uma mensagem pura e simplesmente religiosa, moral, individualista, de perdão dos pecados, graça interior, salvação pós-morte... valores espirituais tão eminentes que bem mereceriam o sacrifício dos bens deste mundo.²³ O Reino de Deus, no que representou de conteúdo concreto da pregação de Jesus, foi eclipsado inteiramente na Igreja por um tempo longuíssimo, ainda que não deixasse de aparecer constantemente nos movimentos renovadores e subversivos, continuamente reprimidos e estigmatizados pela instituição eclesiástica como heterodoxos ou heréticos.

- O Reino de Deus perdeu assim seu “caráter histórico-escatológico”,²⁴ ou seja, deixou de ser entendido como a utopia que Jesus havia anunciado, projeto do próprio Deus para transformar a realidade histórica e introduzi-la na ordem de sua vontade, e foi conduzido para uma visão

²¹ Orígenes dirá que Cristo é a “autobasiléia”, “o próprio Reino de Deus”. *In Mt Hom*, 14, 7, PG 13, 1198 BC.

²² Jon Sobrino, “Mesias y mesianismos reflexiones desde El Salvador”, *Concilium* 246, 1993, pp. 159-170.

²³ Recordemos novamente como, por exemplo, aos africanos escravizados nas Américas se ensinava que a perda da liberdade bem valia a pena, porque lhes alcançava a salvação eterna que não teriam alcançado se tivessem permanecido livres na África.

²⁴ Muller-Goldkuhle, “Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico”, *Concilium* 41, 1969, pp 24-42.

mais tópica (*localizada*), e encontrou sua expressão mais *plausível* na identificação com a Igreja: agora, o Reino de Deus é a Igreja.²⁵ O Reino de Deus se realiza *na* Igreja, ela é sua representante plenipotenciária. Ela é o Reino de Deus na terra,²⁶ a cidade de Deus, a Arca de Noé para a salvação da humanidade. Tudo isso conduzirá finalmente à entronização da doutrina do “fora da Igreja não há salvação”.

Esta perda de consciência do caráter escatológico da mensagem de Jesus é algo que no campo da teologia acadêmica durará até a passagem do século XIX ao XX,²⁷ e no campo da prática eclesial (e da teologia viva) se demorará até a aparição, nos diferentes continentes, das chamadas comunidades eclesiais de base e da teologia da libertação, assim como os movimentos cristãos animados pelas chamadas teologias contextuais.

- A predileção pelos pobres cedeu o lugar à aliança com as classes dominantes, com o próprio poder político. A partir da reviravolta constantiniana, ser cristão já não é algo perseguido, e sim louvável; já não é um risco, e sim uma vantagem. A fé cristã é agora algo bem visto pela sociedade, algo apoiado pelos grandes e poderosos. Os ricos sentem-se cristãos e querem ter a Igreja do seu lado. A conhecida tensão entre Evangelho e riqueza é suavizada e posta na sombra. Os próprios bispos passam a ser grandes senhores, cumulados de riquezas pela autoridade civil, distantes dos pobres, incapacitados para sintonizar com seus interesses subversivos. A opção será pelos poderosos, ainda que com a boa intenção de animar os ricos a serem benevolentes para com os pobres...
- A aliança com o poder político levou a Igreja a lançar mão dele, valendo-se da violência para impor-se, e impor a fé sociedade, marginalizar os dissidentes, extirpar as heresias... Prisciliano, bispo de

²⁵ “A Igreja realocou o reino com *hybris* inconcebível, concebendo-se a si mesma a partir do poder *por principio*. Pôde mesmo chegar a ser anti-reino e sem uma realidade – a do reino – que a pudesse julgar” Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo ensayo desde las victimas*, p. 433

²⁶ A progressiva identificação da Igreja, ou do “imperio cristão”, com o reino de Deus, e uma característica dessa época R. Velasco, *La Iglesia de Jesus*, p. 125

²⁷ “Esta descoberta eclesiológica, que hoje é evidente e pode ser lida em qualquer manual moderno de eclesiológica, sucedeu mais ou menos com a mudança de século [XIX-XX], quando se descobriu que a mensagem de Jesus era uma mensagem escatológica” Jon Sobrino, *Resurreccion de la verdadera Iglesia Los pobres, lugar teologico de la eclesiológica*, p. 217

Ávila, é o primeiro herege condenado à morte, e decapitado, com outros seis, no ano 385. Constantino ordena a destruição dos “escritos ímpios” de Porfírio, “inimigo da verdadeira religião”, sendo este, quem sabe, o primeiro exemplo de censura religiosa por parte do poder civil no âmbito cristão. As Cruzadas serão o clímax da guerra religiosa cristã. E a Inquisição será a expressão mais vibrante dessa utilização da violência por parte do cristianismo.

- O cristianismo, originalmente um “movimento”, herdeiro do movimento de Jesus, sem templos, sem ritos, sem leis, sem autoridades sagradas (*hier-arquia*), sem sacerdotes, sem clero, sem classes dentro de si mesmo, transformou-se sociologicamente numa religião como a religião romana que desalojou e substituiu em seu papel de religião de Estado.²⁸ Assumiu muitos de seus ritos, suas festas, seu estilo, suas funções, seus ministérios.²⁹ Assumiu o papel sacralizante que a religião como elemento social de coesão tinha nas sociedades pagãs, concretamente na romana; daí o retrocesso que se deu em tudo o que Jesus significou de superação das religiões. Adotou as características sociológicas das religiões clássicas, características que a mensagem de Jesus havia rejeitado: lugares e tempos sagrados, templos, clero separado como casta ou como classe social, implicação política oficial, burocratização de seus bispos e de seu clero, marginalização e redução do povo leigo à passividade.
- Do ponto de vista cultural-filosófico, deu-se uma profunda *helenização* do cristianismo,³⁰ o que inaugurou uma etapa da história do cristianismo inculturado na cultura greco-romana, que duraria mais de um milênio e meio. Dita configuração se deu nestes primeiros quatro séculos, especialmente no IV,³¹ e se mantém até nossos dias.

²⁸Evidentemente, com isso o cristianismo se distanciou totalmente do tipo de religião que era e que lhe correspondia ser, religião ético-profética, e se acomodou mais e mais a religião pagã greco-romana, de tipo ontológico-culturalista Cf os dois tipos de religiões apresentados por Jose Maria Diez Alegria, citados na Unidade anterior

²⁹“O uso da palavra *pontífice*, rejeitado pela Igreja primitiva – bem como outros termos provenientes do mundo do sagrado e do cultico, tais como *sacerdote*, *liturgia* etc –, indica até que ponto a conversão do cristianismo em religião imperial deve ter influído para que se completasse sua identificação com uma religião” Juan Luis Segundo, *El dogma que libera*, p 225

³⁰Retomaremos o assunto nas Unidades 12 e 14, por ora so o indicamos

³¹“Dos quatro primeiros séculos da era cristã, o último foi quíça o decisivo pois o pensamento cristão fixou-se de forma definitiva até nossos dias” Ramon Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres Protagonistas del cristianismo antiguo*, p 231

- A Igreja se fez *herdeira do império romano*. Com efeito, desde Constantino a Igreja se viu utilizada pelo poder político para prestar um serviço ao conjunto do império. Isso fez com que a Igreja adotasse os esquemas de organização, as práticas institucionais, o direito do império.³² Quando este foi derrubado, a Igreja se viu na necessidade de substituir o papel da autoridade em tarefas inevitáveis de suplência, chegando a ocupar o cume do poder social e político na sociedade medieval de cristandade. Esse casamento com o poder lastrará a história da Igreja durante séculos. As tentativas de emancipação da sociedade perante a tutela eclesiástica serão um contínuo embate³³ até a independência final do poder civil com relação à Igreja, mesmo que enfrentando sua contínua oposição.³⁴ Pois bem, a identificação plena da Igreja com o império romano, que aconteceu e perdurou durante tantos séculos, exige considerar realisticamente a Igreja como herdeira desse império.

A Igreja se funda em Jesus por um lado; porém, há de se reconhecer também que, por outro lado, funda-se em alto grau no império romano. Longe de ter superado esta origem, na atualidade vemos com clareza sempre maior até que ponto tantos e tantos elementos – na doutrina, no culto,³⁵ no direito, na organização, nos ministérios, na liturgia etc. – que criamos ser herança de Jesus, são na verdade herança do império romano e traição ao Evangelho. O caráter imperial e imperialista romano ainda é um componente ativo – bem ativo – na essência do cristianismo eclesiástico, sobretudo católico, e sua purificação e superação é uma tarefa pendente, tanto para resgatar a pureza e a fidelidade evangélicas como para alcançar a mínima capacidade de diálogo inter-religioso.

³²“Em pura logica, não é possível negar que a nova função (de religião oficial, religião de Estado) que devia cumprir exigiu-lhe uma reformulação de suas próprias reuniões locais, estruturas e autoridades. Mais ainda, o que o imperador cristão pedia dela não combinava com outro tipo de regime que não fosse, de alguma maneira, copiado, por óbvias razões pragmáticas, do modelo centralizador do império” Juan Luis Segundo, *El dogma que libera*, p. 226

³³Aí estão todas as teorias e formulações das relações entre o poder temporal dos príncipes e o poder espiritual da Igreja: teocracia, hierocracia, cesaropapismo, agostiniano político, a teoria das duas espadas, da lua e do sol etc. Um segundo olhar será o do Iluminismo, do secularismo, do laicismo.

³⁴Durante séculos a Igreja confundiu o fim da cristandade com o fim do cristianismo, quando na realidade o fim da cristandade era sua grande oportunidade para purificar-se de sua contaminação imperial.

³⁵“Depois da queda do império, o Papa herdara a tradição do culto imperial” Hugues Portelli, *Gramsci e a questão religiosa*, p. 53

O mais importante na consideração de tudo isso é que não estamos tratando de um passado remoto da história da Igreja. Trata-se de um passado recentíssimo, pois, como dissemos, durou até ontem, até o século XX, até há apenas 40 anos,³⁶ na vida da presente geração;³⁷ nesse sentido é, pois, presente. Porém, há mais: na realidade não se pode dar por superado, nem sequer com o Concílio Vaticano II. É certo que este Concílio abandonou as posições teológicas principais da situação de cristandade e abriu a porta para uma reflexão despreendida daqueles condicionamentos cujo elenco acabamos de fazer. No entanto, isso não significa que esse abismo aberto entre a Igreja da cristandade e o Jesus histórico tenha sido superado com os simples decretos conciliares e o curto período de recepção³⁸ do Concílio Vaticano II na Igreja. Em dois sentidos: primeiro, a própria configuração deixada pela situação de cristandade na Igreja (ministérios, organização, estruturas, direito, teologia, liturgia, clericalismo) ainda está aí,³⁹ e passará muito tempo até que sejam discernidos e superados todos os elementos derivados dessa história e que poderiam, ou deveriam, ser mudados;⁴⁰ segundo, como se sabe, a recepção do Vaticano II está truncada no momento atual.

Recuperação do reinocentrismo na atualidade

Chegando a este ponto, e para não alongar a descrição dos elementos históricos do tema, vamos expor sucintamente nossa compreensão das relações Reino-Igreja⁴¹ na atualidade, uma vez realizada a recuperação proporcionada

³⁶“A Igreja precisara chegar ao Vaticano II para superar esta eclesiologia de cristandade. Nem a Reforma Protestante nem o Concílio Vaticano I foram capazes de voltar a eclesiologia patristica do primeiro milênio” Victor Codina, *Para comprender la eclesiologia desde la America Latina*, p. 63

³⁷Todos os católicos maiores de 50 anos foram formados na visão medieval da cristandade. Todos os bispos atuais o foram, e a maior parte deles – salvo dignas exceções – foram nomeados precisamente por não se colocarem como partidários da superação da mentalidade de cristandade.

³⁸Recepção e um conceito técnico, referente ao fato de atos magisteriais, como um concílio, por exemplo, não ganharem cidadania completa na Igreja até que o povo de Deus tenha-os referendado e consagrado com sua aceitação. Cf. Yves Congar, “La recepción como realidad eclesiológica”, *Concilium* 77, 1972, pp. 57-85, RELAT <http://servicioskoionomia.org/relat/322.htm>

³⁹As estruturas da Igreja de cristandade “fazem na reconhecível para nos, porque são já em grande medida as estruturas atuais, depois de sua forte consolidação na Idade Média e ‘ainda essa espécie de medieval continuado que pretende ser a Igreja tridentina’ (Juan Luis Segundo)” R. Velasco, *La Iglesia de Jesus*, p. 148

⁴⁰A era constantiniana, “uma era cujo fim parece não ter chegado completamente nem mesmo com o Vaticano II” Juan Luis Segundo, *El dogma que libera*, p. 221

⁴¹Mesmo que aqui utilizando a palavra *reino* por causa das características cristãs do contexto em que nos movemos como não, e importante apontar que, na prática histórica, e sobretudo no diálogo inter-religioso, não

pela renovação dos estudos bíblicos e teológicos. Vamos sintetizá-la em algumas poucas proposições.

- É preciso distinguir entre o Reino e a Igreja. Estas realidades não podem ser equiparadas nem identificadas. Identificamos a presença do Reino *na* Igreja, porém, não identificamos o Reino *com* a Igreja. A Igreja é germe e princípio⁴² do Reino (LG 5).
- O Reino é maior que a Igreja: anterior, mais extenso e intenso, com precedência de muitos tipos sobre a Igreja. O Reino é o absoluto,⁴³ o último, é a causa de Jesus, a “mesmíssima intenção de Jesus”.⁴⁴
- A Igreja está (deveria estar) inteiramente a serviço do Reino. Acolhê-lo como dom, assumi-lo como responsabilidade, construí-lo na história, anunciá-lo, reconhecê-lo onde já está é missão da Igreja, missão que lhe vem de seu seguimento de Jesus. Nesse serviço ela deve gastar-se e desgastar-se, ainda que nisso arriscasse a própria vida. A Igreja é um instrumento temporal do Reino, uma mediação para ele, para esta economia atual da história da Salvação – não representa por si só a sua realização escatológica definitiva.
- O Reino não está preso à Igreja.⁴⁵ Deus está presente, conduz, inspira, fermenta, provoca, impulsiona... *na* Igreja e *para além dela*. Antes e depois dela. Nela e – muito mais – fora dela. Com ela e sem ela. E, às vezes, contra ela. Mediante a Igreja, e mediante seus inimigos ou suas rejeições. Como Deus é percebido, buscado e invocado com muitos no-

insistiríamos na palavra, e sim no conteúdo Também nos servem seus sinônimos, como *utopia, causa, sentido da vida* etc Causa de Jesus, ou do ser humano, ou dos pobres são para nos metáforas intercambiáveis para designar o mesmo sonho

⁴²Note-se que em latim o artigo não existe, portanto, não se deve traduzir que a Igreja seja o germe e o princípio do Reino, pois o original conciliar não diz que não haja outros No caso de se insistir no uso do artigo, deveria este ser indeterminado a Igreja e um germe e um princípio do Reino Não entraremos agora na especificidade desse “germe e princípio”, que para nos sem dúvida não é apenas um entre outros, porém tampouco será, sem mais, o único germe e princípio

⁴³Recordemos mais uma vez a afortunada expressão de Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi* 8, que deveríamos saber todos de memória “So o Reino e absoluto, tudo o mais é relativo” Ressaltemos o caráter absoluto da frase, dado pelo “so” e pelo “tudo o mais”

⁴⁴*Ipsissima intentio Iesu*, em termos técnicos Cf Unidade 10, nota 9, infra

⁴⁵Não podemos aceitar exposições que, confessando teologicamente o absoluto do Reino, na prática o relativizam, reduzindo-o e submetendo-o a Igreja Por exemplo “A graça do Reino provem da Igreja e a ela conduz A graça que faz pertencer ao Reino provem da Igreja que, em sua palavra e em seus ensinamentos, é germe e instrumento do Reino Ao mesmo tempo a graça conduz a Igreja, porque o Reino não é uma realidade puramente interior, e sim uma realidade que tende a unir a todos na unidade católica da Igreja A Igreja e a comunidade em que o Reino se cria A realidade do Reino não é completa e dirigida ao Reino de Cristo, presente na Igreja Não se pode entender o Reino fora da mediação da Igreja ” José Antonio Sayes,

mes, assim também o Reino de Deus é acolhido e buscado também sob muitos nomes. O nome *Reino de Deus* é um entre os muitos que podem designar o mistério a que se refere.⁴⁶

- A diferença e a distância entre a Igreja e o Reino possibilitam que este seja instância crítica daquela, e é o que origina a crítica profética no interior da própria Igreja, assim como o conflito.⁴⁷ Toda pessoa cristã, seguidora de Jesus, é continuamente chamada a denunciar aquilo que, na Igreja, se coloca contra o Reino.
- A salvação é a realização do Reino, aqui e lá, neste mundo e no outro, dentro e/ou fora da Igreja. Nossa adesão ao Reino e a seus valores é o que faz presente o Reino de Deus em nós, e é o que nos dá identidade profunda de Igreja,⁴⁸ participação em seu mistério. Por isso é que, na Igreja, o principal não é seu exterior nem sua estrutura, e sim seu mistério e nossa participação nele. Por isso podemos dizer que nela “nem são todos os que estão, nem estão todos os que são”.⁴⁹
- Se em outro tempo se dizia que fora da Igreja não havia salvação, hoje somos conscientes de que não só há salvação (Reino) fora da Igreja, mas que também se pode dizer: fora da salvação não há Igreja. Ou seja: fora do serviço ao Reino, fora da Boa Notícia aos pobres, não há verdadeira Igreja de Jesus.
- “O caminho ordinário – por ser majoritário – de salvação para o gênero humano são as religiões não cristãs”.⁵⁰ O Reino está presente, para além da Igreja, em outras religiões. A verdadeira religião de Deus é a história universal de sua salvação. O que chamávamos “história da sal-

Cristianismo y religiones, pp 220-221 Ou esta “O Reino de Deus não pode ser separado nem de Cristo nem da Igreja Esta esta ordenada precisamente a sua realização e é seu germe, seu signo e seu instrumento Ainda que seja distinta de Cristo, está indissolivelmente unida e ele e seu Reino” Mariasusay Dhavamony, *Teologia de las religiones*, pp 206-207

⁴⁶Antonio Perez, “*El Reino de Dios como nombre de un deseo Ensayo de exegesis etica*, pp 391-408

⁴⁷“O descobrimento do Reino de Deus como o absoluto trouxe a luz esta verdade elementar a Igreja, ainda que em sua totalidade, não e absoluta, e portanto e estruturalmente criticável Enquanto o Reino de Deus põe em crise qualquer realidade historica, a Igreja tem que ser criticada” Jon Sobrino, *Resurreccion de la verdadera Iglesia*, p 216

⁴⁸Pertence a *Mystici Corporis* de Pio XII o mérito de haver recuperado nos tempos modernos esta primazia do carater mistérico da Igreja

⁴⁹“Alguns parecem estar dentro (da Igreja) quando na realidade estão fora, enquanto que outros parecem estar fora quando na realidade estão dentro” Santo Agostinho, *De Bapt*, V, 37, 38 (PL XLIII, col 196)

⁵⁰Como dissemos na Unidade 7, a H R Schlette atribui-se ter sido o primeiro a propor esta inversão do lexico teologico “Se diante da historia universal da salvação a Igreja () representa, como *specialis dispositio*, uma historia especial, então a *via da salvação* das religiões pode ser definida como ordinaria, e a da Igreja como extraordinaria» *Le religioni come tema della teologia*, pp 85-86

vação”, “revelação” ou “palavra de Deus”,⁵¹ com frequência não era senão a experiência judaico-cristã da mesma. Salvação, Reino, revelação, palavra de Deus... transcendem inteiramente os limites eclesiásticos, e mesmo os limites cristãos, ainda que tenham neles uma realização específica.

- Todos os seres humanos estão elevados à ordem da salvação, e ninguém está em inferioridade de condições salvíficas ou de graça por não ter nascido numa determinada etnia ou cultura. A salvação é apropriada pelos seres humanos pela prática do amor e da justiça, que estão ao alcance de todos eles. O cristianismo não é uma realidade inscrita na ordem da salvação, e sim na ordem do conhecimento da salvação. Não é tampouco *o conhecimento* da salvação, porque existem muitos conhecimentos da salvação. Que relação existe entre o conhecimento cristão da salvação e outros conhecimentos da salvação é um tema a ser desenvolvido em outro momento.
- Na perspectiva do reinocentrismo a pessoa cristã já não pode olhar o mundo eclesiasticamente, mas apenas dentro dos parâmetros do Reino e da salvação. Não discernirá as pessoas nem quaisquer outras realidades segundo sua relação com a Igreja, e sim sobretudo conforme sua relação com o Reino. Os não-cristãos (inclusive os ateus) não são parte da Igreja, porém, bem podem estar incluídos na economia do Reino, podendo ocupar na ordem da salvação (ou do Reino) um “posto” maior que o de muitos cristãos. O mais importante para nós não é batizá-los e incorporá-los à Igreja, e sim convertê-los ao Reino, se não o estão, e ajudá-los a avançar mais e mais para ele por seu próprio caminho, assim como nos beneficiarmos de sua ajuda para também nós nos convertermos mais e mais ao Reino.

Conseqüências para o pluralismo e o diálogo inter-religioso

A apresentação do tema da recuperação atual do reinocentrismo já nos havia introduzido no tema do pluralismo religioso e do diálogo inter-religioso,

⁵¹A Bíblia e palavra de Deus, porem não é a palavra de Deus, é historia da salvação, porem tampouco é a historia da salvação, dito de melhor forma, e o registro por escrito da manifestação parcial de Deus no concreto povo de Deus judaico-cristão

justamente onde queríamos aterrizar. Vamos recolher as conclusões de nosso itinerário sugerindo algumas teses:

- É necessário distinguir bem o que seria a “religião” de Jesus – o Reino de Deus – e o que não seria. A Igreja deve converter-se ao Reino de Deus, a religião profunda de Jesus. Devemos reconhecer e combater os erros históricos da Igreja,⁵² a dinâmica histórico-institucional pela qual ela se auto-entroniza, considera-se a única eleita, a depositária única da salvação... Sem esta atitude de conversão não pode haver diálogo com as outras religiões, pois a Igreja estaria traindo sua própria essência. É preciso distinguir entre a Igreja histórica e o Mistério da Igreja, entre a Igreja institucional e a comunidade de Jesus. Sem querer defender um mistério desencarnado, é fundamental entretanto buscar um discernimento claro.
- Ainda há muito eclesiocentrismo em todas as esferas da instituição eclesial, desde as mais altas até as mais populares. No entanto, só o cristianismo reinocêntrico é o cristianismo de Jesus, e só ele é capaz de se engajar no diálogo inter-religioso com autenticidade. Um cristianismo eclesiocêntrico estaria ocupando ilegitimamente o posto de religião de Jesus; não tem direito a representar a religião de Jesus no diálogo inter-religioso nem está capacitado a entender o pluralismo religioso como Jesus queria que o entendêssemos.
- O redescobrimto do reinocentrismo foi um dos maiores acontecimentos transformadores na história recente do cristianismo. Foi uma mudança de paradigma fundamental, um divisor de águas entre dois tipos de cristianismo essencialmente distintos, ainda que teoricamente possam estar abrigados sob o mesmo guarda-chuva sociológico ou institucional. Nominalmente estamos no mesmo cristianismo: porém, realmente são dois cristianismos, que pouco têm a ver um com o outro. Só o cristianismo reinocêntrico é jesuânico, e só ele é autêntico. O eclesiocentrismo é uma deformação grave, uma perversão que se cristalizou a partir do século IV, dominou nos dois primeiros milênios cristãos, e foi sendo desqualificado finalmente em nível teológico; o que falta agora é superá-lo e eliminá-lo, apesar da forte (e compreen-

⁵²Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 43,6.

sível) resistência da instituição, num processo que, definitivamente, não será senão – com maior ou menor demora – a “crônica de uma transformação anunciada”.

Reinocentrismo e eclesiocentrismo são dois paradigmas inteiramente distintos, duas galáxias teológicas e espirituais. Não é possível o diálogo acrítico entre cristãos que estejam num e noutro paradigma: seriam como jogadores que jogassem sobre o mesmo tabuleiro, um xadrez, o outro damas; ainda que parecessem envolvidos num mesmo jogo, permaneceriam sempre em mundos distintos; não haveria interação real. Eis o que está ocorrendo atualmente no âmbito cristão.

- O paradigma do reinocentrismo, por um lado, desqualifica o eclesiocentrismo, e por outro estabelece, sob o absoluto do Reino, uma escala de valores totalmente diversa à do eclesiocentrismo. Os cristãos reinocêntricos sentem-se mais unidos aos que lutam pelo Reino (pela salvação, pela Boa Notícia, pela libertação), ainda que fora da Igreja ou sem referência a ela, do que aos que se opõem à salvação, mesmo quando afirmam agir em nome de Cristo e de sua Igreja. “O Reino une/ a Igreja divide/ quando não coincide com o Reino” (Pedro Casaldáliga). O Reino nos une a todos os homens e mulheres com quem compartilhamos a grande utopia (*Reino de Deus*, em nosso vocabulário), com os que compartilhamos a luta pela causa dos *pobres* (que para os cristãos coincide de alguma maneira com a causa de Jesus), pela justiça, pela “vida em abundância” (Jo 10,10), sem que seja obstáculo a confissão de outra religião. A própria clareza do Reino nos distancia e pode até nos confrontar com irmãos e irmãs que, mesmo sendo da mesma instituição eclesial, estão opostos à utopia do Reino que consideramos como absoluto, à causa de Jesus que consideramos obrigatória, à causa dos *pobres sine qua non*, à justiça ou à “vida em abundância”. Trata-se pois de um ecumenismo novo – um ecumenismo do Reino – que reconfigura as fronteiras tradicionais, diluindo umas e levantando outras, reconfiguração em todo caso a partir do critério axiológico do Reino.
- O que importa não é o diálogo religioso, e sim o Reino de Deus. Melhor dizendo: importa-nos o diálogo religioso porque é parte do Reinado de Deus. O principal e verdadeiro ecumenismo, dissemos, é o ecumenismo do Reino de Deus. É claro que Deus não quer religiões (ou Igrejas)

que separem, desunam, impossibilitem a colaboração, incapacitadas para o diálogo, por pensarem que somente elas têm a verdade. Nesta época da história da humanidade Deus quer de nós que respeitemos a riqueza do pluralismo religioso (um pluralismo de princípio, positivo, querido por Deus), e que pratiquemos a religião universal da vida e da verdade, da justiça, da paz, do amor, do Reino, qualquer que seja o nome que queiramos dar a esta utopia.

- Em todo caso, uma mensagem de alegria e entusiasmo: o confronto com o pluralismo religioso e com o diálogo inter-religioso não é um “problema” novo, uma dificuldade dos “tempos modernos difíceis e hostis”;⁵³ pelo contrário, é uma bela tarefa apresentada a nós daqui por diante, uma oportunidade magnífica que não podíamos imaginar há apenas poucos anos, uma ocasião para refazer e reformular todo nosso patrimônio simbólico cristão tradicional a partir de uma perspectiva nova, uma missão realmente nova, um *kairós*.
- O ecumenismo ou o diálogo inter-religioso (quanto a esta distinção, retomaremos oportunamente, nas unidades finais) por ora deverá ser mais prático do que teórico. Não é possível resolver de início, abstratamente, as questões dogmáticas. Estas podem esperar. É muito improvável que nos unamos em discussões teóricas sem um maior respaldo de colaboração na vida. É importante começar pelo princípio, pelo centro, pela vida a qual Deus a todos nos chama, pela vida em abundância da qual todos necessitamos, que é o projeto de Jesus e o projeto de Deus (para nós, cristãos, o *Reino*). Somente assim evitaremos construir a casa pelo telhado e nos apoiaremos no próprio centro de nossa experiência religiosa. Dessa forma será, o nosso, um ecumenismo do Reino.

Anexo: nota sobre o sujeito do diálogo religioso

Quem deve ser o sujeito do diálogo: a instituição eclesiástica, as autoridades eclesiásticas, as comissões inter-religiosas ou interconfessionais nomeadas *ad hoc*, a Congregação para a Doutrina da Fé (ex-Santo Ofício, ex-Santa Inquisição) ou o povo de Deus? Costuma-se pensar que o diálogo religioso

⁵³Eis a perspectiva de Pio IX expressa em suas encíclicas *Singulari Quadam*, *Quanto conficiamur moerore* e, certamente, no *Syllabus*

há de ser assumido primeiramente pelos representantes oficiais das religiões, identificados espontaneamente com as hierarquias das respectivas religiões e Igrejas. Podemos concordar com isso?

A questão é: se os que dialogam em nome do cristianismo são membros da estrutura da cristandade – como muitos dos membros da hierarquia, do clero e religiosos – convém desconfiar muito. Não representam o cristianismo de Jesus. Estariam sempre mais preocupados em não sair da ortodoxia institucional do que em estar dentro da ortopraxis do Reino. O que apresentariam como cristianismo seria a ortodoxia, ou seja, o sistema institucional da cristandade. No diálogo não haveria comunicação de hindu, muçulmano ou budista com um cristão, e sim com um representante do sistema da cristandade.⁵⁴

Respondamos provisoriamente assim:

Primeiro: as autoridades ou hierarquias, por ocuparem os postos que ocupam, estão inevitavelmente condicionadas por interesses inerentes à sobrevivência da instituição, que tende sempre a sua perpetuação, sua segurança, seu autocentrismo, sua hegemonia sobre as outras religiões, inclusive seus interesses econômicos e de seus grupos de poder. Do ponto de vista sociológico, estão no lugar menos apto para dar continuidade a um diálogo inter-religioso profético, como exige a natureza deste diálogo. Em muitos casos estão em lugares verdadeiramente antievangélicos, a partir dos quais é impossível realizar um trabalho movido pela pureza e pela ingenuidade evangélicas.

Segundo: é bem provável que muitas das hierarquias religiosas ou eclesiais não estejam adequadamente atualizadas numa teologia e numa espiritualidade conformes ao que o Espírito faz o povo de Deus sentir hoje. Hoje, por exemplo, é ponto pacífico na sociedade e na Igreja que a hierarquia católica está incapacitada para um pensamento livre e um discernimento sincero.⁵⁵ As hierarquias são teologicamente conservadoras por natureza. Nesta nova época (depois da “mudança de época”), um diálogo desenvolvido a partir dos

⁵⁴ José Comblin, *Teologia da missão*, apontamentos pro manuscripto.

⁵⁵ Por exemplo, a declaração *Dominus Iesus* – um dos documentos magisteriais mais rejeitados pelo povo de Deus, realmente até hoje *non receptus* – mede o padrão do pensamento hierárquico na Igreja Católica no que se refere ao pluralismo religioso e ao diálogo inter-religioso. Quem não aparente passar por esse critério não pode progredir na hierarquia da Igreja, nem pode participar das plataformas teológicas oficiais, que se convertem assim em lugares antievangélicos, onde não é possível a verdade nem a liberdade, nem, por consequência, o diálogo inter-religioso sincero.

pressupostos teológicos dos dois últimos milênios⁵⁶ está condenado de antemão ao fracasso.⁵⁷

Terceiro: o povo de Deus tem direito a dialogar, pois está equipado com suas comunidades e todos os seus carismas. Talvez a instituição eclesiástica tenha dificuldades insuperáveis para dialogar, ou esteja incapacitada para isso, enquanto que nisso o povo de Deus talvez não tenha tanta dificuldade... A hierarquia sabe que o Espírito de Jesus nos transcende, atua e sopra onde quer e como quer. Impossível colocar portas ao campo e ao vento.

Quarto: se os sujeitos do diálogo inter-religioso fazem-no como representantes de sistemas religiosos, de instituições, o resultado não será religioso e sim institucional; não irá acolher os interesses do Espírito, e sim as negociações (doutrinárias, de poder, de influências) das instituições. O problema institucional é muito forte entre os católicos; porém, não é inexistente em outras religiões, que têm também proporcionalmente as mesmas estruturas institucionais clássicas (clero, dogma, tradição conservadora, interesses econômicos, identificações culturais e étnicas, grupos de poder). O diálogo inter-religioso deve se dar em outro campo, num âmbito de liberdade de espírito e de liberdade do Espírito. Há que deixar falar o povo de Deus, os povos de Deus, suas comunidades, seus profetas, com todos os seus carismas... Como diz Pedro Casaldáliga: “Deus tem direito a dialogar com Deus”.

Quinto: em todo caso, no que toca tanto ao ecumenismo quanto ao diálogo inter-religioso, cabe às Igrejas e religiões um papel a realizar. A proposta de Congar para o ecumenismo, podemos extrapolá-la para o diálogo inter-religioso. Propunha ele realizar uma “re-recepção dos escritos simbólicos”, dos decretos conciliares ou pontifícios, quer dizer, dos escritos normativos para as fés de cada uma das Igrejas e daqueles conteúdos de que estas se nutriram ao longo de sua história. Cada Igreja ou confissão deveria “re-acolher” seus

⁵⁶Em nossa humilde opinião, lamentavelmente, mesmo com tantas celebrações jubilares por ocasião do ano 2000, a Igreja Católica não entrou realmente no terceiro milênio, pelo contrário, esta fazendo todo o esforço possível para ficar retida no milênio passado. Foi o Concílio Vaticano II quem tentou abrir as portas para abandonar configurações acidentais e impedimentos que se formaram historicamente no passado, a margem e até contra o legado de Jesus, porém, a abertura foi truncada e espera com urgência uma nova oportunidade. Ou chegara demasiado tarde? Cf. Jose Comblin, *Um novo amanhecer da Igreja?*, 2002

⁵⁷E a opinião de alguns analistas católicos, segundo os quais neste momento um concílio “ecumênico” da Igreja Católica seria contraproducente, pois o conjunto dos bispos impostos a ela pela cúpula ao longo dos últimos 25 anos, com critérios conservadores com muita frequência contrários a fe do povo de Deus, não possibilita as condições mínimas necessárias para o diálogo

próprios escritos normativos para “ressituá-los no conjunto e no equilíbrio do testemunho da Escritura”. Este processo deveria ter lugar dentro de cada uma das Igrejas, mas deveria ser convergente, como preparação para uma possível reconciliação: “Seria como que uma antecipação fragmentária de um futuro concílio em comum”.⁵⁸

II. Textos antológicos

• José Comblin faz uma proposta para avançar pelo caminho do diálogo inter-religioso:

Devemos preparar não um novo concílio, e sim um encontro mundial de todos os cristãos para identificar os problemas e fazer sugestões. O ecumenismo não se fará discutindo problemas, e sim buscando juntos a vida evangélica no mundo atual. O encontro não terá de tomar decisões, que de qualquer forma ficariam no papel, e sim abrir horizontes e favorecer um trabalho conjunto. É claro que nesse encontro haveria uma grande maioria de leigos, pessoas implicadas nos problemas do mundo. Não pessoas escravizadas pelo sistema, colaboradoras do sistema, e sim pessoas que permanecem conscientes e lúcidas em meio à pressão do sistema. Semelhante encontro deveria ser promovido pelas próprias Igrejas, com o apoio das hierarquias, para que possam ter peso diante das massas cristãs, e não permanecer em mútuo isolamento. Porém, o trabalho seria dos leigos em sua maior parte (*Teologia da missão*, pro manuscripto).

- “Venha a nós o teu Reino: não se trata de que Deus reine na criação por seu domínio absoluto. Assim reina quando quer, e sempre. Trata-se de outro reinado que, por sua providência, fez depender de nossa vontade. “Venha a nós o teu Reino” significa que venha a nós o reino da glória eterna depois da morte. Posto que para isso deve antes o homem viver na graça, que venha a nossos corações o reino de Deus na alma pela graça santificante. E, como a graça nos é dada por meio da Igreja, que reine a Igreja e se estenda por toda parte; pois é o reino de Jesus Cristo. O Reino de Deus é a Igreja, na qual reina aqui Deus pela graça, preparando-a para que depois, transladada ao céu pouco a pouco, seja ali seu reino, no qual reinará pela glória, com todo seu esplendor e magnificência”. (Remigio VILARIÑO sj, *Vida de Jesús*, 1924, p. 410.)

⁵⁸*Diversités et communion*, pp. 244 e 250.

- O rascunho de uma Constituição sobre a Igreja foi discutido pelo Concílio durante uma semana, em seu período de abertura em 1962. Seu primeiro capítulo, “Da natureza da Igreja militante”, repetia o tema fundamental da *Mystici corporis*: que a Igreja Católica Romana é o Corpo Místico de Cristo, e expressou esta identificação com mais força ainda declarando: “Somente a Igreja Católica Romana tem direito ao nome *igreja*”.⁵⁹
- Em 30 de junho de 2002 o então Cardeal Ratzinger enviou aos presidentes das conferências episcopais uma nota sobre a expressão *Igrejas irmãs*, na qual diz que esse termo só pode ser utilizado no contexto das relações entre Igrejas particulares locais. A Igreja universal, una, santa, católica e apostólica, não é irmã, e sim a mãe de todas as Igrejas particulares. A nota é secreta e não foi publicada pelo AAS, porém foi dada a conhecer pela revista *Adista* (*Vida Nueva* 2248, p. 16).

III. Perguntas para refletir e dialogar

- Tentar recompor em grupo a eclesiologia implícita que nos foi transmitida em nossa formação cristã, no catecismo infantil, na escola... Quem fundou a Igreja? Quando? Como? Para quê? Quem manda na Igreja? Que papel tem um leigo nela? Pode mudar a Igreja? O que pode ser mudado nela? Por que (ou por que não) pode mudar? Que outras religiões podem salvar a humanidade? Que deve fazer a Igreja com relação às outras religiões?
- É possível estabelecer uma distinção entre o cristianismo como “religião de Jesus” e a Igreja como instituição concreta e com a configuração concreta que veio a ter? Fazer no grupo um elenco de: *a)* aspectos ou elementos da Igreja que são atualmente assim, porém, que poderiam ser de outra maneira sem trair o Evangelho; *b)* aspectos ou elementos que são atualmente assim, porém, que seriam melhores de outra maneira, para serem mais fiéis ao Evangelho; *c)* aspectos ou elementos atuais contrários ao Evangelho.

⁵⁹Acta Synodalia Concilii Vaticani II, I/4, 15, apud Francis A. Sullivan, *¿Hay salvacion fuera de la Iglesia?*, p 169

- Estudar concretamente tudo o que na Igreja atual é herança do regime de cristandade (e do império romano), não do Evangelho. Pronunciar-se a respeito da possibilidade ou conveniência de sua superação.
- Que parece ao grupo a proposta de Yves Congar para o caminho ecumênico? Como o imaginamos, como poderia ser? Sejam realistas e pensem também no pior (não há garantias de que tudo sairá bem, nem que percorreremos o melhor caminho): o que poderia acontecer na pior das hipóteses?
- Já ouvimos falar da utopia do povo guarani, que sente caminhar para “uma terra sem males”? Escutar a *Missa da terra sem males*⁶⁰ e comentar seus textos. Este povo conhecia/conhece o Reino de Deus? Matizar teologicamente a resposta. Em função dessa resposta, qual seria a atitude correta de diálogo religioso por parte de uma comunidade cristã (ou de uma equipe missionária) para com esse povo?
- Comparar estas três definições do *ser cristão* e comentar suas diferenças:
 - a) ser membro da congregação dos fiéis cristãos sob o poder do Vigário de Cristo e participar de seus sacramentos;
 - b) ser discípulo de Jesus e batizado;
 - c) viver e lutar pela causa de Jesus.
- Recomendamos um estudo mais amplo do tema do reinocentrismo. No livro de Pedro Casaldàliga e José Maria Vigil, *Espiritualidade da libertação*, há um capítulo inteiro expressamente sobre o tema.
- O texto antológico transcrito acima, do jesuíta espanhol Manuel Vilariño, é significativo. Trata-se de uma obra que alcançou difusão massiva entre o povo cristão da primeira metade do século XX. Como se pode ver, oferece definições do Reino de Deus, precisamente aquelas acepções que hoje rejeitamos a partir da exegese científica e do recurso mais elementar ao Jesus histórico. Que pensar, pois, da autenticidade jesuânica daquele cristianismo que foi, por outro lado, tão bendito pela oficialidade institucional e tão divulgado entre as massas populares?
- Segundo Joseph Ratzinger, às Igrejas protestantes não se pode dar o nome de *Igrejas irmãs* (conferir o texto antológico correspondente). Comentar.

⁶⁰ Disponível em <http://servicioskoinonia.org/pedro>

IV. Bibliografía

- AGUIRRE, Rafael. *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*. Estella: Verbo Divino, 2001.
- BALTHASAR, Hans Urs von. “Casta meretrix”. In: *Sponsa Verbi*. Madri: 1966.
- BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*. São Paulo: Ática, 1994.
- CODINA, V. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Estella: Verbo Divino, 1990. (Trad. bras.: *Para compreender a eclesiologia a partir da América Latina*.)
- ———. *¿Qué es la Iglesia?* Buenos Aires: 1988. Disponível na Biblioteca de Koinonía: <http://servicioskoinonia.org/biblioteca/teologica>
- COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CONGAR, Y. “La recepción como realidad eclesiológica”, *Concilium* 77, 1972, pp. 57-85. Disponível em <http://servicioskoinonia.org/relat/322.htm>
- ———. *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*. Brescia: Morcelliana, 1964.
- ———. *Eclesiología desde S. Agustín a nuestros días. Historia de los dogmas*. Vol. III. Madri: 1976.
- DÍEZ ALEGRÍA, J. M. “La gran traición”. In: *Rebajas teológicas de otoño*. Bilbao: Desclée, 1980. Disponível em <http://servicioskoinonia.org/relat/271.htm>
- DULLES, Avery. *A Igreja e seus modelos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1978.
- DUQUOC, Christian. *Creo en la Iglesia. Precariedad institucional y Reino de Dios*. Sal Terrae, 2001.
- ELLACURÍA, Ignacio. “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación.” In: *ECA* 32, 1972. Resumido em *Selecciones de Teología* 70, 1979, pp. 119-135.
- ———. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. Santander: Sal Terrae, 1984.
- ESTRADA, J. A. *Iglesia, ¿institución o carisma?* Salamanca: 1984.
- HAAG, Herbert. *¿Qué Iglesia quería Jesús?* Barcelona: Herder, 1998.
- ———. *A Igreja católica, ainda tem futuro? Em defesa de uma nova constituição para a Igreja católica*. Lisboa: Notícias Editorial, 2001.
- MARÍN-SOLÁ, F. *La evolución homogénea del dogma católico*. Madri/Valência: 1963.
- MESTERS, Carlos. *Una Iglesia que nace del Pueblo*. Lima: 1978.

- MUÑOZ, Ronaldo. *Nueva conciencia eclesial en América Latina*. Salamanca: 1974.
- QUIROZ, Alvaro. *Eclesiología en la teología latinoamericana de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- ROLOFF, Jürgen. “La diversidad de imágenes de Iglesia en el cristianismo primitivo.” In: *Selecciones de Teología* 164, 2002, pp. 244-250.
- SEDOC. *Una Iglesia que nace del pueblo*. Salamanca: Sígueme, 1979.
- VELASCO, Rufino. *La Iglesia de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 1992.
- VV.AA. “Sínodo de 1985: una valoración”. In: *Concilium* 208, 1986.

Aspectos dogmáticos cristológicos

O capítulo que abordamos agora é importante e difícil. Nos temas já percorridos, mais de um leitor terá sentido em si mesmo várias das objeções clássicas, até agora não enfrentadas em nosso curso. E não o fizemos conscientemente, esperando este momento. Depois de nos termos sensibilizado com a realidade histórica do pluralismo religioso (Unidades 3 a 5), precisávamos primeiro desbastar o obstáculo de uma inadequada compreensão da revelação (Unidade 8), e fazer as primeiras afirmações positivas de uma nova posição diante do pluralismo religioso (Unidade 9), bem como confrontar os principais pontos de referência cristãos (Unidades 10 e 11). Agora, porém, devemos finalmente enfrentar a dificuldade principal, sem dúvida o dogma cristológico.

Precisamos dizer de início que nos movemos no terreno das hipóteses e das propostas de releitura, não no das teses confirmadas ou das afirmações contundentes. Nos estreitos limites de uma Unidade deste curso não pretendemos mais do que introduzir o leitor – individual ou coletivo – a esta questão, convidando-o a aprofundá-la posteriormente por sua própria conta. Quanto ao restante, como diremos, talvez deverão passar várias gerações para que o cristianismo chegue a respostas novas e satisfatórias para estas perguntas de sempre. Enquanto isso, devemos viver, crer e agir no urgente, deixando amadurecer o que pode esperar.

Adotando nesta seção a conhecida metodologia, partiremos de uma descrição sintética do problema (VER), seguida da evocação dos efeitos históricos negativos, descobertos por meio da hermenêutica da suspeita. Na continuação, investigaremos de onde vem o problema, que não procede de Jesus, e sim da construção eclesial

do dogma cristológico (JULGAR). Estudaremos em seguida o estado atual da questão, e algumas das propostas do curso. Concluiremos deduzindo critérios de práxis e ação plausíveis (AGIR).

I. Para desenvolver o tema

VER

O problema em seu núcleo

O cristianismo diz que seu fundador, Jesus de Nazaré, é Deus mesmo, a segunda pessoa da Santíssima Trindade, que se encarnou na humanidade para dar-lhe a conhecer a verdade e trazer-lhe a salvação. Se isso é verdade, a religião cristã é a única fundada pelo próprio Deus em pessoa, vindo expressamente à terra para estabelecer a religião. Portanto, o cristianismo é a religião absoluta, indiscutivelmente superior, a única e definitiva, à qual toda a humanidade deve aderir. Este é o efeito da afirmação dogmática de que Jesus é a segunda pessoa da Trindade, encarnada na humanidade. E esta afirmação dogmática sobre Jesus é o próprio núcleo do cristianismo, que o manteve durante os quase dois milênios da sua história numa consciência de claro exclusivismo, consciência que somente há 40 anos derivou para o inclusivismo, e agora resiste a dar o passo para a aceitação de um paradigma pluralista.¹

O problema na história

Como já apresentado nas primeiras Unidades deste curso, os efeitos deste núcleo dogmático não permaneceram numa esfera puramente teórica ou especulativa; pelo contrário, sua projeção social e política ao longo da história tem sido notável, e certamente dolorosa. As Igrejas cristãs, com efeito, tem sido reconhecidas no mundo, classicamente, por sua consciência orgulhosa de ser a única religião verdadeira, por sua pretensão de universalidade e de conquista do mundo, e por uma inveterada atitude de desprezo para com as outras religiões. Esta projeção histórica de efeitos negativos procedentes de afirmações teóricas não é privilégio do cristianismo, porém atinge a muitas

¹Referimo-nos aqui, uma vez mais, ao pluralismo como paradigma da superação do exclusivismo e do inclusivismo, não ao simples pluralismo ou pluralidade de religiões

religiões; assim, ainda que muitos sucessos ou aspectos negativos tenham sido devidos mais propriamente a argumentos prudenciais de pessoas investidas de autoridade religiosa, com frequência foram validados e legitimados apelando-se a ensinamentos oficiais destas religiões. Os ensinamentos védicos, por exemplo, relativos ao sistema de castas, foram utilizados na Índia hinduísta para justificar o tratamento de milhões de pessoas como párias sem dignidade. Em alguns países islâmicos, algumas formas desumanas de castigo têm sido justificadas utilizando-se o Alcorão. Algumas situações históricas claramente lamentáveis no âmbito cristão foram justificadas pelo dogma cristológico da encarnação. Enumeremos apenas algumas das mais notáveis:

- a) o anti-semitismo;
- b) a exploração do Terceiro Mundo por parte do Primeiro;
- c) a subordinação da mulher ao homem;
- d) o sentimento de superioridade do cristianismo e seu espírito de conquista e expansão;
- e) a absolutização da autoridade eclesiástica e a redução do corpo eclesial laico à passividade.

A fé cristológica sob o foco hermenêutico da suspeita

Todas estas páginas históricas lembradas são, para muitos observadores, motivo suficiente para voltar nosso olhar ao dogma cristológico e reconsiderar seu fundamento e seu significado real, assim como para analisar mais criticamente o papel que os interesses institucionais, corporativos, econômicos e culturais dos cristãos ocuparam na construção desse dogma. Uma fé cega, fideísta, inquestionada e inquestionável, alheia a toda razoabilidade, fechada a toda discussão do dogma cristológico, não é uma fé que possa *dar razão de si mesma* aos homens e às mulheres de hoje.

A atitude mais madura é a de aceitar serenamente um juízo histórico sobre estes efeitos negativos que, de fato, deram-se em nossa história, e um reconhecimento honesto daquilo que na gênese da elaboração da fé cristológica – sobretudo em sua evocação e utilização ao longo da história – pode ter havido de elemento ideológico.² Bem sabemos que muitos dos protagonistas dessa história foram homens e mulheres de boa vontade; porém, isso não nos exime

²Cf. Unidade 5, nota 1.

de reconhecer o fato real das responsabilidades humanas, ainda que recaiam não em atos pessoais e sim em estruturas institucionais, sociais ou mentais. Recordemos aquelas palavras: “Nesta criminosa história do cristianismo – diz Reinhold Bernhard – a responsabilidade recai, precisamente, sobre o conjunto de elementos teóricos que fizeram possível tal prepotência”.³ Na “criminosa história do cristianismo”, essa história de guerras, conquistas, cruzadas, perseguições, imposições, condenações, avassalamentos, a responsabilidade recai – diz ele – sobre os “elementos teóricos”, sobre a teologia, enfim. Não seria ela a única responsável, porém talvez seja a principal. Uma teologia pervertida pode ser a responsável pelos piores crimes da história do cristianismo. Diante da mera suspeita, é obrigação de todo cristão, de todo teólogo e teóloga, reexaminar esta teologia.

Ademais, é a própria palavra bem conhecida de Jesus que nos confirma: não pode uma doutrina boa produzir frutos maus, nem provir de sementes más (cf. Mt 7,17-20). Se se manifestam na história sinais de práticas viciosas sob a justificativa legitimadora de alguma teologia, é preciso reconsiderar esta teologia e reexaminar o processo de sua elaboração para detectar possíveis perversões, tanto em sua construção como no discernimento de suas conclusões.

JULGAR

O problema não vem de Jesus

A primeira coisa a constatar é que o problema do dogma cristológico não vem certamente de Jesus, e sim do *Cristo da fé*⁴ construído pela dogmática cristã. Como vimos na Unidade 10, Jesus nunca afirmou de si mesmo o que a instituição que a ele remete disse sobre ele. E a quase totalidade do que a Igreja disse sobre Jesus, ela mesma acreditava que Jesus sabia e viera testemunhar. A Igreja viveu praticamente toda sua história crendo serem literalmente históricas as palavras colocadas pelo Quarto Evangelho na boca de Jesus, que afirmavam sua identidade com o Pai, sua consciente e proclamada divindade, seu ser “o caminho, a verdade e a vida” etc. Hoje cremos que Jesus nunca pensou isso no sentido literal. Nunca foi cristocêntrico, e sim teocên-

³H Bernhard, *La pretension de absolutez del cristianismo Desde la Ilustracion hasta la teologia pluralista de la religion*, pp 315-316

⁴Evocamos aqui a distinção entre o *Jesus histórico* e o *Cristo da fé*, que acreditamos ser conhecida pelo leitor

trico e reinocêntrico.⁵ Jesus não pregou a dogmática cristológica, e sim outra mensagem...

O Jesus-mensageiro da Boa Notícia foi convertido, ele mesmo, em mensagem cristã. O Cristo todo-poderoso, Pantocrátor, substituto de Júpiter no panteão romano, constituiu-se pouco a pouco em mensagem da Igreja cristã e ocupou o lugar da mensagem subversiva de Jesus, o que permitiu à Igreja assumir o papel de religião oficial do império que havia executado seu fundador. Deu-se o que Díez Alegria chama de “a grande traição”.⁶ Colocou-se Jesus no pináculo do templo do império, bendizendo-o e legitimando-o, e exigindo por seu caráter de unicidade a unidade religiosa de toda a humanidade.

Como surge, então, o dogma cristológico?

A construção do dogma cristológico

É comum que um cristão qualquer, sem especial formação crítica, leia os evangelhos e creia encontrar ali, claramente expresso, o dogma cristológico. Nosso imaginário sobre os textos evangélicos está dominado por uma interpretação submissa ao dogma. Por isso, quando voltamos a tais textos, entendemo-los inevitavelmente a partir desse imaginário, sem nos darmos conta da distância entre a interpretação que fazemos deles e o que dizem efetivamente por si mesmos.

Por exemplo, se lermos atentamente e com senso crítico os evangelhos sinóticos descobriremos que em lugar algum falam do Filho de Deus como segunda pessoa da Santíssima Trindade. A doutrina da Trindade seria elaborada muito depois.

Quando os evangelhos sinóticos falam de *filho de Deus*, não estão falando de *Deus Filho* (no sentido de segunda pessoa da Santíssima Trindade⁷), como nós espontaneamente entendemos. Existe ali, na verdade, um conceito pré-trinitário de *filho de Deus*, do mesmo gênero que se aplica a tantos outros

⁵Cf Unidade 10

⁶Cf Jose Maria Díez Alegria, “*La gran traicion*”, *Rebajas teológicas de otoño*, Capítulo 7, disponível em [http // servicioskoinonia.org/relatt/271.htm](http://servicioskoinonia.org/relatt/271.htm)

⁷Conforme o dogma cristão, as pessoas da Trindade são Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo, nesse sentido seria preciso distinguir entre os conceitos de *Deus Filho* (segunda pessoa da Trindade) e de *Filho de Deus*, expressão muito anterior a elaboração da doutrina da Trindade, que não se refere primariamente a esta segunda pessoa da Trindade, e sim a uma relação particular com Deus

personagens da história. Filho de Deus, na realidade, é um conceito, uma expressão não exclusiva dos evangelhos nem do judaísmo, e sim uma expressão comum às religiões da Antiguidade. O título *filho de Deus* era aplicado àquelas pessoas que, pela qualidade de sua vida ou de suas obras, comportavam diante da sociedade uma significação religiosa especial, aliás especialíssima, uma transparência ou uma notável proximidade com o divino. Os heróis, os santos, eram considerados filhos de Deus num sentido de real excelência, mas sem a necessária referência a uma geração divina; ainda que fossem frequentes também as lendas que atribuíam filiação divina a personagens importantes da sociedade, que chegavam inclusive a ser tidos como filhos de mães virgens. Tudo isso é um fenômeno comum no mundo religioso da Antiguidade, hoje dado a conhecer amplamente pela história comparada das religiões.⁸

Numerosos indícios mostram que, em muitos lugares e épocas do processo de formação do próprio Novo Testamento, a interpretação predominante da relação de Jesus com Deus foi a *adocionista*: conforme a Carta aos Filipenses (2,6-11), por exemplo, Jesus teria sido *adotado* por Deus Pai como filho. Jesus teria sido um ser humano inteiramente normal, “segundo a carne”, antes da ressurreição, porém “constituído Filho de Deus com poder” depois da ressurreição (Rm 1,4). Isso é o que aparece claramente nos estratos mais primitivos do processo de gestação do Novo Testamento.

Nos estratos posteriores, e já últimos desse processo, surge a idéia de uma *divindade* em Jesus; esta seria anterior, preexistente em relação a sua existência humana. No entanto, durante sua vida terrena nem Jesus nem seus discípulos vislumbraram essa perspectiva. Só depois, já na comunidade pós-pascal, os cristãos começaram a refletir sobre Jesus para exprimir a si mesmos a experiência religiosa que por meio dele tiveram e continuavam tendo. Os evangelhos foram escritos, por assim dizer, de frente para trás. O primeiro episódio a ser escrito teria sido o final, da ressurreição; mais tarde, o de sua morte, e mais adiante ainda o episódio da paixão. Posteriormente foi recuperada a vida de Jesus, sua pregação e sua prática libertadora. Os evangelhos da infância foram os relatos mais tardios, e redigidos já com outro tipo de preocupação e de gênero literário.

⁸ Com relação ao Primeiro Testamento especificamente, cf H Haag, “‘Hijo de Dios’ en el mundo del Antiguo Testamento”, *Concilium* 173, p 341

Recordemos alguns pontos fundamentais da história da redação dos escritos neotestamentários. O Evangelho segundo Marcos remonta ao começo da vida pública de Jesus, e por isso começa com o final do ministério de João Batista; conta-nos que, quando João foi encarcerado, começou Jesus a anunciar o Reino. Mateus, escrito posteriormente, inclui uma genealogia de Jesus (1,1-17, evidentemente teológica, não histórica) que faz a origem dele remontar a Abraão. Lucas – escrito numa época contemporânea à de Mateus, porém a cristãos oriundos da gentilidade – redige outra genealogia (3,23-38), na qual fará as origens de Jesus remontarem até o próprio Adão. Finalmente o Quarto Evangelho – bem mais tarde, talvez por volta do ano 100 –, no poema que lhe serve de Prólogo – e faz as vezes de genealogia – faz a origem de Jesus remontar ao princípio dos tempos, anunciando sua preexistência eterna como Verbo de Deus (Jo 1,1-18). Nos escritos joaninos, bem como nos prólogos das cartas aos Colossenses e Efésios, esta preexistência remonta à eternidade.

Em outras palavras: conforme passa o tempo, as comunidades do Novo Testamento vão avançando em sua reflexão e fazem remontar a um tempo cada vez mais remoto a origem do Cristo de sua fé.⁹ Não obstante, este processo não foi tão simples e gradual como parece em nossa exposição; a realidade foi uma difícil convivência entre a variedade notável de cristologias e de eclesiologias em todo o tempo do Novo Testamento, sem que possamos dizer que tenha havido naquele tempo – já bem posterior à morte de Jesus – uma doutrina comum a todas as comunidades, nem sobre a Trindade, nem sobre a filiação divina de Jesus, nem ainda sobre muitos outros temas importantes.

O desenvolvimento espetacular desses aspectos acontecerá bem mais tarde, concretamente nos séculos IV e V. Já estudamos na Unidade anterior a convulsão tremenda que o século IV significou para a Igreja pela entrada desta na época constantiniana e sua conversão em religião oficial do império romano. Tendo em mente esse pano de fundo, podemos nos concentrar agora nos acontecimentos relativos aos chamados *concílios cristológicos* (Nicéia e Calcedônia, principalmente), e numa análise de seu significado.

Depois de quase três séculos de propagação discreta e ocasionalmente clandestina dentro do império romano, alternando-se épocas de tolerância e épocas de perseguição, depois da última perseguição – a de Diocleciano – a

⁹Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador*, pp. 172ss.

Igreja cristã experimentaria uma transformação vertiginosa antes inimaginável. Mal tendo a Igreja saído da clandestinidade e recebido a tolerância – graças ao Edito de Milão, que em princípio não foi senão um edito de liberdade religiosa – o imperador Constantino toma a iniciativa de convocar os bispos para uma reunião que resultará no Concílio de Nicéia. Até então os bispos nunca haviam se reunido; não havia tradição alguma com relação a isso. Não havia ainda uma autoridade central eclesiástica que pudesse convocar um concílio. E de fato não houve autoridade eclesiástica que o tenha convocado. Foi Constantino quem o convocou, por seus próprios interesses e com seus próprios objetivos, e se empenhou desde o primeiro momento em fazer os bispos entenderem claramente que estavam obedecendo ao imperador, como funcionários do Estado. O imperador convoca, o imperador paga, a posta imperial (de luxo) recolhe os bispos e os translada à custa do Estado. Em Nicéia os bispos são hóspedes do imperador, que os convida, agasalha, dirige. A Eusébio, como recordávamos na Unidade anterior, pareceu-lhe ver, no banquete oferecido por Constantino ao bispos em seu palácio imperial, protegidos pelas espadas desembainhadas dos soldados do exército romano, todo um símbolo da realização do Reino de Deus na terra.¹⁰

Hoje é ponto pacífico o gênio político de Constantino. Numa época de clara decadência do império, ele intuiu que a Igreja cristã poderia converter-se num fator de coesão extremamente eficaz para aquela sociedade em franco processo de fragmentação e decomposição. Empregando todo o esforço necessário, tomou a iniciativa de fazer com que a Igreja fosse, efetivamente, um instrumento a serviço de sua política de governo.

Não vamos entrar nos detalhes dessa história. Bastará nos referirmos aos elementos mais conhecidos e significativos com relação ao tema central que nos ocupa: a construção do dogma cristológico nos concílios de Nicéia e Constantinopla. No concílio de Nicéia, não somente é o imperador quem convida e define os temas a serem estudados e debatidos na reunião conciliar, como também é ele quem sugere e pressiona para que sejam aprovadas as decisões que ele mesmo toma. O debate, em vários momentos, não é teológico nem escriturístico, nem sequer pastoral, mas sim francamente político: trata-se de uma batalha entre os que obedecem e se põem ao lado do imperador, e

¹⁰Eusebio, *Vita Constantini*, 3,14

os que se atrevem a discordar dele. O debate acaba sendo o embate de forças entre as facções a favor e contra a autoridade civil. No transcurso dos debates, era freqüente serem escutados razões e argumentos teológicos tanto como vivas ao imperador...¹¹

Constantino impõe finalmente suas opiniões ante os bispos sem cabeça visível, desconcertados, que realizam um concílio sem tê-lo convocado e sem saber bem o que estão fazendo, sem controlar a situação, sentindo-se e sabendo-se funcionários do Estado, tão completamente acolhidos como moralmente pressionados. Aqui é importante notar duas coisas: o próprio imperador Constantino preside, dirige, pressiona e sanciona um concílio que elabora um dogma cristológico, que será por sua vez o instrumento político do qual o império aurirá sua sobrevivência; por outro lado, o presidente de tal concílio, sua cabeça efetiva, não somente é um imperador, como também nem não é cristão.¹²

A debilidade da Igreja se aprofunda quando Constâncio sucede Constantino. A pressão aumenta tanto que surgem vozes críticas de bispos denunciando esta situação.¹³ Constâncio chega a transladar a sala de debate dos bispos para seu próprio palácio, e ali surpreende aos bispos nos seus trabalhos, irrompendo na sala por detrás das cortinas, donde espiava suas deliberações, e reclamando com ira: “O que eu quero há de ser a lei da Igreja!”¹⁴ É só mais uma imagem eloqüente da situação de pressão moral sofrida pelos bispos ali reunidos.

Não se pode negar que, do ponto de vista histórico, os concílios cristológicos foram em grande parte obra dos imperadores, não só na materialidade do fato de sua convocação, presidência e direção, como também quanto aos objetivos que perseguiram e efetivamente alcançaram.¹⁵ Quando Constantino se propôs a trocar a clássica religião pública oficial do império romano pelo cristianismo, esperava sem dúvida que este assumisse a função de religião legitimadora do império, de sanção moral de sua política e de suas instituições de autoridade; talvez esperasse, inclusive, a divinização de sua pessoa.

¹¹“Não é extraordinário que nessa época e num concílio onde se discutem aparentemente pontos de alta teologia, escutem-se, à guisa de argumentos, vivas ao imperador” Juan Luís Segundo, *El dogma que libera*, p 224.

¹²Constantino seria batizado “so na hora da morte, no ano 337” Cf Juan Luís Segundo, *El dogma de libera*, p 222

¹³Assim fez um Hilário de Poitiers contra o imperador Constâncio (*Contra Constantium Imperatorem*, 4-5· PG 10, 580-581), mas também Santo Ambrósio com respeito a Teodósio.

¹⁴R. Velasco, *La Iglesia de Jesús*, p. 121

¹⁵Cf Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo*, p 538, Joseph Moingt, *El hombre que venía de Dios*, I, p 146.

Esta última expectativa não era possível diretamente no caso do cristianismo, mas seria possível indiretamente. O monoteísmo cristão provia com magnífica base os esforços para manter a unidade do império,¹⁶ e a afirmação da divindade de Cristo sem dúvida elevava ao topo o patamar de quem detinha o poder no império cristão. Pois o império passou a ser visto como

um ícone do reino de Deus. E assim como este tem um só Pai, assim o império tem um só soberano, o imperador. E a missão do imperador é realizar o plano de Deus sobre a terra, como lugar-tenente de Deus. Consagra-se assim uma forma de monoteísmo que comporta a monarquia imperial.¹⁷

As novas afirmações sobre Cristo são indiretamente afirmações sobre a autoridade civil e religiosa. O significado político do concílio foi que, ao imperador cristão, é atribuído agora o *status* de vice-rei de Deus na terra,¹⁸ de “instrumento eleito por Deus”, o “bispo de fora”, o “bispo universal”, o “décimo terceiro apóstolo”.¹⁹ E com isso também a própria Igreja resulta beneficiada: herda e compartilha as atribuições religiosas que recaem agora sobre o imperador; quando este desaparecer, com a queda do império romano, o papa herdará sem rival a tradição do culto imperial.²⁰ A cristologia monofisista vertical elaborada nesse contexto

aparentemente ressaltava a grandeza e a divindade de Jesus, porém na realidade não fazia mais do que projetar sobre ele nossos afãs, desejos ou fantasias de poder e prepotência.²¹

Por outro lado, não faltam aspectos discutíveis e atacáveis no comportamento dos próprios bispos:

rivalidades teológicas (entre as cristologias de Alexandria e de Antioquia), antagonismos político-eclésiásticos (entre os patriarcados de Alexandria e Constantinopla) e, em muitas ocasiões, iniciativas pessoais de alguns eclésiásticos, como a clamorosa manipulação do Concílio de Éfeso em 431 por Cirilo

¹⁶Severino Dianich, *La Iglesia en mision*, p. 208

¹⁷Velasco, *La Iglesia de Jesus*, p. 125. Cf. E. Peterson, *Der Monoteismus als politisches Problem*, 1935

¹⁸John Hick, *La metáfora de Dios Encarnado*, p. 71

¹⁹Velasco, *La Iglesia de Jesus*, p. 123

²⁰Hugo Portelli, *Gramsci e a questão religiosa*, p. 53

²¹Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 86. Aduz Queiruga: “A verdade e que esta concepção era profundamente infiel aos dados da Escritura”

de Alexandria, e sua definição da maternidade divina de Maria antes de chegarem os padres conciliares antioquenos, que representavam no Concílio a parte contrária.²²

Por trás da manipulação de Cirilo,²³ a nova definição conciliar sobre a maternidade divina foi acolhida com entusiasmo pelo povo da cidade da antiga Grande Mãe, a originária deusa-virgem Ártemis, Diana, recorda Hans Kung. Evidentemente Cirilo conhecia perfeitamente o contexto de religiosidade popular pré-cristã. Sua manipulação em favor do novo dogma viria a significar um avanço no processo de amadurecimento da fé do povo de Deus, ou uma mistificação e desvio da fé em Jesus de Nazaré? O historiador Ramón Teja conclui lapidarmente: “Para os bispos alexandrinos as questões dogmáticas eram só instrumentos para se imporem aos bispos de Constantinopla”.²⁴

Depois de muitas outras vicissitudes, a solução do Concílio de Calcedônia (ano 451), formulada em conceitos totalmente alheios ao Novo Testamento e à tradicional fé cristã neotestamentária, corrige a fórmula da fé cristológica de Nicéia pelo resgate da natureza humana de Jesus. Eis aqui sua fórmula final:

Deve-se reconhecer um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, em duas naturezas, sem confusão nem mistura, sem divisão nem separação, não sendo suprimidas de modo algum as diferenças de natureza pela união, sendo melhor salva a propriedade de cada natureza e reunindo-se numa só pessoa e numa só hipóstase, não repartida nem dividida em duas pessoas, e sim um só e mesmo único Filho Verbo de Deus engendrado, tal como os profetas e o próprio Jesus Cristo nos ensinaram e transmitiram no símbolo dos padres.²⁵

Os tempos eram tão polêmicos – e provavelmente a formulação alcançada era tão pouco feliz do ponto de vista pedagógico, e isso não só para o

²²Hans Kung, *Ser cristiano*, p. 584

²³Está fora de dúvida e profusamente documentada não só a grave e massiva manipulação de Cirilo neste Concílio, mas também que este era seu comportamento habitual e amplamente conhecido nos muitos assuntos da Igreja em que podia intervir, dada sua relevante posição hierárquica. Cf. Ramón Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, pp. 123-134 e 173-194, com abundante bibliografia. A hermenêutica da suspeita recai não apenas sobre Cirilo, mas também, em geral, sobre o comportamento político dos bispos nestes concílios.

²⁴Ramón Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, p. 124

²⁵DS 302.

povo – que se tomou a determinação de congelá-la, proibindo-se alterar sua redação e modificar mesmo que uma só palavra, quanto mais vertê-la noutra jogo de conceitos.²⁶ Isso é o que dará finalmente um resultado que durará por séculos: uma fórmula teológica estereotipada e rígida, tida como intocável e sagrada, de cujo distanciamento, por mínimo que fosse, desprendia-se automaticamente acusação de heresia e, durante muitos séculos da história da Igreja, condenação por parte da Inquisição e pena de morte. Provavelmente por isso o leitor atual encontrará nela algumas palavras familiares, pois lhe recordam definições de catecismo aprendidas de memória em sua infância: Jesus, Filho de Deus, segunda pessoa da Santíssima Trindade, duas naturezas (divina e humana, “sem confusão nem divisão”) numa só pessoa (identificada como *Deus Filho*). Eis aí a fórmula final sintética da fé cristológica elaborada pelos concílios cristológicos dos séculos IV e V.

Chegando a este ponto há de se apontar que, por um fenômeno curioso – talvez devido a esta origem histórica peculiar que acabamos de referir – esta fórmula é, sem dúvida, a uma enorme distância de qualquer outra, a fórmula mais sagrada do cristianismo em toda a sua história (ou assim é para muitos). Nenhuma outra fórmula foi lida tão direta, literal e rigidamente, com tão pouca margem de recurso à metáfora, à interpretação ou à releitura.

Neste ponto da história do cristianismo, já são dois séculos que a teologia vem assumindo – apesar da resistência e dos medos da instituição – os desafios da racionalidade moderna histórico-crítica. Os textos fundamentais da fé cristã (principalmente as Escrituras Sagradas) têm sido estudados em todos os seus estratos redacionais, em seus influxos e em suas debilidades, têm sido reconsiderados e reinterpretados, sem que em muitos casos tenha-se conseguido uma unanimidade de critérios, nem mesmo certa harmonia convergente entre as interpretações, e sem que estas divergências criem demasiados problemas. Na contramão dessa tendência, as fórmulas do dogma cristológico estão aí – no conjunto do dogma, na teologia e no imaginário comum dos cristãos – intocáveis, rígidas, inflexíveis, sem análise nem reconsideração, nem muito menos reinterpretação possível. Diríamos que estão aí

²⁶Diz o mesmo Concílio “Tendo sido determinados estes pontos com uma precisão e cuidado extremos, o santo concílio ecumênico decretou que fica proibido a qualquer um propor, redigir ou compor outra (profissão de) fe ou pensar e ensinar de outro modo” Cf Joseph Moingt, *El hombre que venia de Dios*, I, p 146

como um enclave de fundamentalismo no coração do cristianismo, mesmo no cristianismo mais avançado e progressista... Esta situação começou a mudar há apenas bem pouco tempo, e a isso vamos nos referir imediatamente.

Hoje é evidente aos historiadores e teólogos que é inadiável a introdução de um coeficiente crítico no discernimento dos concílios cristológicos, em função desses condicionamentos tão fundamentais pelos quais se viram afetados. Já não podemos dar reconhecimento pleno e indiscutível de cidadania dogmática a uma formulação pelo mero fato desta proceder de algum “concílio ecumênico” – como nós os denominamos, quem sabe se não demasiado facilmente –, sem que obste a antiguidade da tradição de intocabilidade destas fórmulas. Está surgindo entre os historiadores e teólogos um consenso sobre a necessidade de reconsiderar criticamente o verdadeiro significado e até a própria validade dessas construções cristológicas.²⁷

A questão tem ao menos dois aspectos: um histórico e outro teológico e epistemológico.

Do ponto de vista histórico trata-se de elucidar até que ponto os concílios cristológicos, com todos esses aspectos problemáticos aos quais aludimos, reuniram as condições sociais mínimas de legitimidade, de paz e de estabilidade para que pudessem tomar decisões realmente ponderadas e eclesiais; até que ponto se deram condições mínimas de liberdade, que fizessem possível uma capacidade de reflexão politicamente livre, com relação tanto às pressões do império como às exigências que a transformação do cristianismo em religião oficial do império e religião de Estado estavam projetando sobre a instituição eclesial.²⁸

Dos pontos de vista teológico e epistemológico a questão é mais complexa: até que ponto a Igreja tinha conhecimento bíblico-teológico suficiente das fontes documentais e tradicionais da fé cristã – não certamente igual ao que temos hoje, porém ao menos um conhecimento que possamos qualificar como

²⁷Com o que – para que não sejamos mal entendidos – não estamos postulando mais que o exercício do que e uma dimensão constante na Igreja seu dever permanente de reconsiderar a validade de sua linguagem como instrumento apto para transmitir a fé a seus contemporâneos nas mutáveis condições dos tempos e das culturas Cf Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 44

²⁸Jon Sobrino crê ser necessário resumir o contexto histórico do Concílio de Calcedônia antes de abordar o estudo de seu conteúdo (pp 534-537) Conclui dizendo “Em meio a esta turbulência proclamou-se a definição dogmática conciliar mais importante sobre Cristo” Cf *La fe en Jesucristo*, p 537 Ramon Teja, por seu turno, afirma “A estadia dos bispos em Efeso se desenvolveu em um ambiente de pressões, tumultos e revoltas permanentes” *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, p 179

livre de mal-entendidos fundamentais, de erros decisivos ou de esquecimentos inadmissíveis? Como sabiam ou acreditavam saber o que se atreveram a afirmar tão categoricamente? Até que ponto os resultados desses concílios, em sua forma e conteúdo, refletiram os acontecimentos históricos vividos pela Igreja, principalmente sua transformação em religião oficial de Estado no contexto do império romano?²⁹ Até que ponto devem ser hoje relidos e considerados para a perspectiva hodierna da fé, a partir de uma visão que está a um abismo de distância da situação na qual tiveram que se mover os improvisados “padres conciliares” daquele primeiro “concílio”?

A idade patrística – e esta é a outra face da moeda – foi uma idade de muita liberdade e criatividade teológica, por mais que estivesse condicionada pelas limitações culturais do momento; a pergunta é se hoje, após tanto avanço de conhecimento, com resultados tão consistentes das ciências histórico-críticas e num mundo realmente diferente, não temos nós o direito – talvez mesmo a obrigação – de contribuir, a partir de nossa própria perspectiva, para a renovação permanente da linguagem da fé cristã no contexto eclesial, sob as exigências e as possibilidades das condições dos tempos atuais. Com esta mesma linha se entrelaça o ponto seguinte.

Nova proposta de releitura

Não há outro campo do dogma cristão que já não tenha sido revisado e reconsiderado por diferentes vias de acesso; entretanto, no tocante ao dogma cristológico a fecundidade teológica continua claramente reprimida.³⁰ O dogma cristológico permanece rodeado de particular temor reverencial por parte dos teólogos. Não obstante vamos apresentar, a título de exemplo, uma proposta de revisão do dogma cristológico que se tornou famosa, elaborada precisamente pelo teólogo líder no paradigma do pluralismo na teologia das religiões, o já citado John Hick.

²⁹“Um acontecimento histórico de tamanha magnitude não deixou de se inserir no documento elaborado por este concílio quanto a forma, fala em nome e com a autoridade da Igreja universal, impõe suas definições e decisões a todas as Igrejas, confere-lhes um caráter sagrado, lançando o anatema contra os que se oponham, quanto ao conteúdo, confere as honras supremas de divindade ao fundador do cristianismo” Cf Joseph Moingt, *El hombre que vena de Dios*, I, p 114

³⁰O que não significa que no decorrer dos dois últimos seculos este campo não tenha sido abordado pela teologia e pela exegese científica. O que queremos dizer e que sempre se manteve – e se mantem – distante do grande publico na Igreja. Ha um grande abismo entre o que os especialistas manejam em suas investigações e o que pregadores e catequistas ensinam em suas comunidades

Em 1977, o volume de ensaios intitulado *O mito do Deus encarnado*,³¹ a cargo de sete autores britânicos anglicanos e de outras confissões, todos de primeira linha, desencadeou a maior controvérsia teológica na Grã-Bretanha desde a publicação de *Honesto para com Deus*, treze anos antes. Houve um tumulto no Sínodo Geral da Igreja da Inglaterra; foram publicados artigos ao longo de várias semanas nos periódicos britânicos; sermões e pronunciamentos trovejantes por parte dos clérigos; convocações dos anglicanos que participaram da publicação do livro a renunciarem a suas ordenações etc. O livro vendeu trinta mil exemplares nos oito primeiros meses, porém teve réplica na terceira semana de sua aparição, com o livro *A verdade de Deus encarnado*,³² e não deixou desde então de produzir um ardente debate teológico.³³ O livro foi publicado também nos Estados Unidos e teve ali uma repercussão significativa. A tese do livro de 1977 era tão simples como esta: “que Jesus não ensinou que ele mesmo fosse Deus encarnado, e que esta idéia formidável é uma criação da Igreja”.³⁴ O que não era propriamente uma idéia nova: há tempos os especialistas, de um e outro lado do Atlântico, haviam-na considerado e aceito; o novo era enunciarem publicamente esta tese membros da instituição eclesial, que consideravam que a doutrina da encarnação, em vez de continuar sendo considerada como sacrossanta e intocável, devia ser abertamente reconsiderada.

Contrariamente à retórica emotiva com que a hierarquia eclesiástica anglicana reagiu à publicação do primeiro livro, este foi acolhido calorosamente por muitos outros dentro e fora das Igrejas. Estes muitos se felicitavam pelo fato de haver teólogos capazes de falar abertamente das investigações sobre o Jesus histórico e as origens cristãs. Também estes estavam indignados, porém indignados pelo fato de a Igreja animá-los durante décadas a continuar pensando, por exemplo, que o Jesus histórico havia dito em sentido literal: “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30), ou: “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,9), em vez de dar-lhes a conhecer o consenso dos especialistas de que tais formulações provavelmente pertencem a redatores que, cerca de 60 anos depois de Jesus,

³¹*The Mith of God Incarnate*, 1977

³²M. Green (ed.), *The Truth of God Incarnate*, 1977

³³Carey, *God Incarnate*, 1977, McDonald, *The Myth/Truth of God Incarnate*, 1979, Goulder, *Incarnation and Myth The Debate Continued*, 1979, Harvey, *God Incarnate Story and Belief*, 1981, Morris, *The Logic of God Incarnate*, 1986, Crawford, *The Saga of God Incarnate*, 1988, etc.

³⁴John Hick, *La metáfora del Dios encarnado*, p. 14

expressando a teologia elaborada em sua comunidade, puseram essas famosas palavras na boca de Jesus. Estavam indignados pelo fato de as Igrejas terem-nos tratado como pessoas incapazes de digerir os resultados das investigações bíblicas e teológicas, e não como adultos inteligentes.³⁵

Obviamente as Igrejas reagiram em bloco em oposição ao debate, promovendo uma reafirmação cerrada, sem questionamento possível, do dogma tradicional, e evitando perguntas possivelmente perturbadoras.

Dezesseis anos depois deste primeiro livro, que desencadeou o debate, John Hick publicou outro,³⁶ mais maduro e sereno (segundo sua própria afirmação), enriquecendo e matizando sua atitude com as críticas recebidas, boa parte delas proveniente de críticos que não deixaram de ser sempre bons amigos seus. Qual é, pois, a proposta final de Hick para este debate?

Hick aborda em perspectiva histórica a evolução do pensamento sobre Jesus por parte da comunidade de seus seguidores. Existe um amplo consenso entre os exegetas sobre o fato de que Jesus não reivindicou para si o atributo de divindade, nem teve em absoluto a pretensão de ser Deus encarnado. Até cem anos atrás (como ainda hoje, de forma muito difundida nos setores menos instruídos) tinha-se como certo que a crença em Jesus como Deus encarnado se apoiava em seu próprio ensino explícito: “Eu e o Pai somos um”, “Quem me vê, vê o Pai” etc. Hoje em dia, segundo Hick,

difícilmente encontraremos um estudioso do Novo Testamento que esteja disposto a defender que as quatro ocorrências do uso absoluto do “Eu sou” que se dão em João, ou a maior parte de outros usos, possam ser atribuídas historicamente a Jesus.³⁷

Vale a pena fazer uma pausa para refletir sobre a magnitude desta mudança. Pelo menos desde o século V até o XIX os cristãos creram que Jesus se autoproclamou Deus Filho, segunda pessoa da Santíssima Trindade, vivendo uma vida humana. A fé de todas estas gerações de cristãos incluiu esta crença como artigo central de sua fé. O exame histórico científico moderno dissolveu

³⁵John Hick, *La metáfora del Dios encarnado*, p. 15.

³⁶*A metáfora do Deus encarnado*, 2004.

³⁷Adrian Thatcher, *Truly a Person. Truly God*, p. 77. “Esses ditos postos na boca de Jesus refletem, pelo contrário, a teologia da comunidade do final do século I. (...) Depois de D. F. Strauss e F. C. Bauer, o evangelho de João já não pode ser tomado por ninguém como uma fonte de palavras autênticas de Jesus.” John Hick, *God Has Many Names*, p. 73.

a base dessa crença. Entretanto, numa época tão tardia como o século XVI nos países protestantes ou como o século XVII nos países católicos, quem tivesse proposto esta teoria teria sido executado por heresia. Os resultados das investigações dos séculos XIX e XX teriam sido considerados como demoníacos pelos líderes das Igrejas logo após Nicéia ou Calcedônia, ou por Tomás de Aquino e os teólogos medievais, ou por Lutero e outros reformadores, como por qualquer cristão comum até há poucas gerações, ou ainda hoje por uma multidão de cristãos e cristãs que não têm familiaridade com os estudos modernos da Bíblia. Precisamente esta ignorância – que parece não preocupar a seus pastores – é o que torna difícil dialogar sobre estas questões de maneira aberta e serena, afirma Hick.

Hick estudou o uso da expressão *Filho de Deus* no mundo judaico no qual viveu Jesus e do qual brotaria depois o Novo Testamento. Esta linguagem da filiação divina gozava de uso difundido e variado em todo o mundo antigo, e era familiar aos contemporâneos de Jesus. De fato, afirma Hick, teria sido surpreendente que a Jesus não tivesse sido aplicada esta difundida divinização honorífica de figuras religiosas destacadas, ou seja, que a metáfora hebraica do *filho de Deus* não tivesse sido aplicada a Jesus. Hick remete neste ponto a Geza Vermes:

A expressão “Filho de Deus” sempre foi entendida metaforicamente nos círculos judaicos. Nas fontes judaicas, sua utilização jamais implica a participação da pessoa assim designada na natureza divina. Pode-se supor com toda segurança que, se o meio no qual a teologia cristã tivesse se desenvolvido tivesse sido o hebraico e não o grego, não se teria elaborado a doutrina da encarnação tal como de fato aconteceu.³⁸

Com relação a Paulo, Hick pensa que seus textos podem ser compreendidos de várias maneiras. Sua linguagem é exortativa e retórica, não exata em termos conceituais. Ele não escreve teologia sistemática: simplesmente ensina às comunidades.

Fala de Jesus como o Senhor Jesus Cristo e como o Filho de Deus; e em sua última carta, aos Colossenses – se é que é de Paulo, o que muitos especialistas duvidam –, sua linguagem se move já na direção da divinização. Naturalmente, contudo, a pergunta é o que significou esta linguagem tanto para o escritor

³⁸Geza Vermes, *Jesus and the world of Judaism*, p. 72.

como para seus leitores do primeiro século. A imagem central utilizada por Paulo, de pai e filho, sugere com ênfase a subordinação do filho ao pai. Nos escritos de Paulo não é possível afirmar que Deus e Filho de Deus sejam equivalentes, como mais tarde se declararia que são as pessoas da Trindade. A noção de Jesus como Filho de Deus é na verdade pré-trinitária ³⁹

Em todo caso, para Hick o ponto de inflexão deste processo é marcado pelos concílios cristológicos de Nicéia e Calcedônia. Ao sair das catacumbas e pretender ocupar o espaço da religião oficial do império, o cristianismo se viu pressionado a dialogar com urgência com a cultura do momento. Devia explicar suas crenças em termos filosóficos aceitáveis tanto para a cultura dominante, de origem helenística, como para si mesmo. Devia também conseguir um conjunto unitário de expressões da fé cristã, sem o qual não poderia se manter unido ao império, do qual seria constituído religião de Estado. Constantino convocou em 325 o concílio de Nicéia “com o propósito de restaurar a concórdia na Igreja e no império”.⁴⁰

E foi nesse concílio que, pela primeira vez, a Igreja adotou oficialmente, da cultura grega, o conceito não bíblico de *ousia*, declarando que Jesus, como Deus-Filho encarnado, era *homousios toi patri*, da mesma natureza que o Pai. Daí por diante, as metáforas bíblicas originais foram consideradas – para efeitos teológicos – como pertencentes ao nível da expressão popular que precisa ser interpretada, enquanto que uma definição filosófica ocupou seu lugar para objetivos oficiais. Um filho de Deus metafórico se transformou no Deus Filho metafísico, segunda pessoa da Trindade ⁴¹

Aqui chegamos ao cerne do pensamento de Hick: o erro básico – diz ele – consistiu em que a metáfora passou a ser considerada como conceito metafísico literal.⁴² o que era poesia foi tomado como prosa, e o que era uma metáfora hebraica foi interpretado como se fosse metafísica grega. Hick sublinhou que a fórmula encontrada não foi feliz porque não era viável, o que, a seu juízo, resta comprovado pelo fato de que todas as tentativas feitas pelos teólogos para interpretá-la e explicá-la foram filosoficamente impossíveis e

³⁹John Hick, *La metáfora del Dios encarnado*, p. 69. Certamente o problema é mais complexo, porém não podemos nos estender mais neste ponto.

⁴⁰J. Pelikan, *Jesus Through the Centuries*, p. 52.

⁴¹John Hick, *La metáfora del Dios encarnado*, p. 71.

⁴²John Hick, *La metáfora del Dios encarnado*, pp. 149-150.

teologicamente heréticas. Por isso, propunha a volta à inteligência de “Filho de Deus” como metáfora bíblica que, dessa forma, recobra toda sua força de sentido e de expressão.

Estreitamente ligada à doutrina da encarnação está a doutrina da redenção. Conforme esta doutrina a segunda pessoa da Trindade se encarna para assumir a missão de redimir o gênero humano da situação de pecado na qual este se encontra, devido à queda do primeiro casal humano no pecado original. Para Hick

a idéia da redenção ou reconciliação é um engano se for tomada no sentido estrito, ainda que, evidentemente, tomada num sentido amplo no qual reconciliação significa simplesmente salvação, ganha importância vital. Com o tempo, a idéia da redenção em sentido estrito desaparecerá entre os cristãos afeccionados à disciplina da reflexão.⁴³

Foi-se formando uma visão segundo a qual a justificação central da encarnação seria o objetivo de resgatar a humanidade do poder do demônio, poder sob o qual havia caído pelo pecado de Adão. A forma de falar de muitos autores antigos, sobre este cativo da humanidade sob o poder do diabo, e da batalha que teve que ser travada por Cristo para nos libertar, é de tal vivacidade e riqueza de detalhes que chega a parecer a nós, hoje, um conto de fadas.⁴⁴ Hoje em dia, para a maioria de nós, atacar esta idéia significa travar uma batalha com um monstro já desaparecido.⁴⁵ Por sua vez, a idéia de uma queda histórica, da qual teriam resultado uma queda e uma culpa universais transmitidas como herança, é algo que, ao menos para os cristãos mais críticos, resulta completamente impossível de crer. E “se hoje cremos que jamais se deu aquela queda humana desde um estado paradisíaco original, por que então correr o risco de nos confundirmos e confundir os outros falando como se tivesse existido?”⁴⁶

Esta teologia da redenção foi transformada notavelmente pela reformulação de santo Anselmo, que já não falará do resgate da humanidade, por Deus, para libertá-la do poder do demônio sob o qual estaria cativa, e sim da

⁴³ John Hick, *La metáfora del Dios encarnado*, p. 158.

⁴⁴ John Hick, *La metáfora del Dios encarnado*, p. 160.

⁴⁵ John Hick, *La metáfora del Dios encarnado*, p. 161.

⁴⁶ John Hick, *La metáfora del Dios encarnado*, pp. 162-163.

teologia da *satisfação*: o pecado original teria sido uma ofensa a Deus, infinita por conta da dignidade do ofendido, e sua reparação necessitaria de uma satisfação igualmente infinita; precisamente este teria sido o objetivo da missão de Cristo, missão que somente ele, em sua qualidade simultânea de Deus e homem, podia levar a cabo. Jesus Cristo seria o único salvador possível da humanidade decaída.

É importante recordar que nesta concepção a humanidade era a única protagonista da realidade: todo o cosmo e sua complexíssima, inabarcável, formação evolucionária não significavam nada; eram quase que um excesso desnecessário no mundo do existente. A humanidade era a protagonista que dominava todo o enredo, sua queda era o verdadeiro drama cósmico; por isso, o único salvador possível e único de fato vinha a ser o salvador do mundo, o centro absoluto da história, do mundo e da vida.

Se a teologia do resgate (anterior a Anselmo) extraía seu modelo soteriológico das estruturas vigentes na sociedade da época – do fato sociologicamente significativo da escravidão –, a posterior teologia da redenção (de Anselmo) baseou-se num modelo fundamentalmente jurídico – redenção como substituição da pena –, de acordo com a concepção do direito romano na alta sociedade da Idade Média. Lamentavelmente, ainda hoje, já no terceiro milênio, a maior parte das orações e rituais da liturgia, do sacramentário, do ofício divino, de toda a oração oficial da Igreja romana está infestada dessa visão medieval, da qual não foi resgatada. O católico de hoje, quando ora com a liturgia, vê-se submerso num imaginário jurídico-teológico medieval de resgate, de redenção, de pagamento pelo pecado... vê-se transladado para sete séculos atrás, e expressando tudo em categorias como substância, natureza, hipóstase, vê-se transladado ainda mais ao passado. A linguagem oficial litúrgica, teológica e espiritual da Igreja não foi revisada por conta do mesmo tabu fundamentalista do temor de mexer em fórmulas dogmáticas congeladas. O resultado é que, ao pressupor uma ordem social desaparecida há muito tempo, esta linguagem torna-se hoje em dia muito pouco significativa, ou mesmo incompreensível para nós. “No meu modo de ver, seria melhor abandonar completamente seu uso em nossas teologias e liturgias contemporâneas”, conclui Hick.⁴⁷

⁴⁷John Hick, *La metáfora del Dios encarnado*, p 165

Por fim, recomendamos ao leitor um acesso mais amplo e profundo a esta posição teológica que convida à revisão do dogma cristológico, postulada pela posição teológica pluralista, e da qual Hick é apenas um representante mais significativo.⁴⁸

Conclusão: AGIR

Convém extrair, de tudo o que foi dito, algumas consequências, e deduzir⁴⁹ algumas decisões operativas:

Deficiências graves (inaceitáveis?)

- O dogma cristológico, tal como de fato acabou formulado e sobretudo como foi depois utilizado, como critério político de unificação e controle, sofre de graves deficiências, sendo as principais:
 - a) O Cristo contemplado pelo dogma é um Cristo no qual foi perdida a conexão com o Jesus histórico, com sua vida, sua Causa e seu ensinamento,⁵⁰ um Cristo sem Reino, mesmo tendo este sido sua causa principal, o absoluto para Jesus de Nazaré.
 - b) No Cristo dogmático deu-se uma redução personalística do Reino de Deus; o Reino foi concentrado em sua pessoa,⁵¹ deixando de lado o Reino propriamente dito e a mensagem de Jesus, assim como sua história e a história que é capaz de desencadear.

É “outro” cristianismo

- O cristianismo do Cristo dogmático é “outro cristianismo”,⁵² ou seja, um cristianismo diferente do cristianismo do Evangelho do Reino de Deus e do seguimento de Jesus. É um cristianismo que reduz Cristo a uma teoria metafísica capaz de legitimar o sistema de cristandade,⁵³

⁴⁸ “O dogma da encarnação e questionado por um grande numero de teólogos tidos em alta consideração”, diz o proprio Hick (*La metáfora del Dios encarnado*, p 25)

⁴⁹ Cf. Unidade anterior, em especial o balanço teológico da reviravolta constantiniana

⁵⁰ Isso se pode observar até no próprio credo ali elaborado da encarnação se passa a morte e ressurreição, quanto a vida, a palavra, a mensagem, a causa, a pregação, a história de Jesus de Nazare, não têm papel relevante nesse dogma cristológico

⁵¹ Jon Sobrino, *Cristologia desde America Latina*, XIII, *La fe en Jesucristo*, p 603 Esta “personalização do Reino” é, nas palavras de Sobrino, uma das “formas de desvalorizar, anular e mesmo tergiversar o Reino de Deus”

⁵² Não vamos discutir se se trata de um “outro” substancial, ontológico, histórico ou apenas aparente Este é um assunto a ser discutido mais detidamente com o censor

⁵³ Por *cristandade* entenda-se sempre, nesta obra, a união político-religiosa da Igreja institucional com o poder oficial

com evidentes provas de ter desempenhado um papel ideológico tanto na religião de Estado em que se converteu o cristianismo no império romano, quanto em sua participação nas projeções imperiais de diferentes nações do Ocidente cristão para o resto do mundo. Uma elaboração cristológica produzida “num tempo eclesial de total eclipse do Reino”,⁵⁴ e de eclipse de seu caráter escatológico, não pode ser integralmente correta por carência absoluta de condições básicas.⁵⁵ O cristianismo do Cristo dogmático produziu na história demasiados frutos maus, que não podem provir de uma árvore boa. Temos que ser clarividentes na análise e valentes na aceitação do fato: trata-se de um cristianismo deficiente e desviado,⁵⁶ e como cristãos temos que submetê-lo ao juízo do cristianismo do Evangelho do Reino e do seguimento de Jesus.

Crer em Jesus e crer como Jesus

- Como o próprio Evangelho aponta, é muito mais importante seguir Jesus, ou seja, viver e lutar pela causa de Jesus, que a aceitação intelectual, na fé, das afirmações teóricas metafísicas nas quais consiste o chamado dogma cristológico. Mais ainda: esta ortodoxia sem aquela práxis não serve de nada; aquela práxis, mesmo que sem esta ortodoxia, salva. O importante não é crer *em* Jesus, coisa por si só fácil, mas sim crer *como* Jesus:⁵⁷ agir na história de maneira semelhante ou proporcional a como agiu Jesus, o que não incluiu de forma alguma entre suas exigências essenciais a adesão intelectual a certas afirmações abstratas dogmáticas.

Helenismo prescindível

- É fundamental reconhecer de um modo mais consequente o caráter marcadamente helenístico da cultura na qual se construiu o dogma cristológico niceno-calcedônio. Além de reconhecer e a admirar o va-

⁵⁴A expressão é de Teófilo Cabestrero

⁵⁵Ademais, observadores do momento reconhecem também as limitações da Igreja daquela época. Diziam Jerônimo “Desde que a Igreja veio a estar sob os imperadores cristãos, aumentaram, sim, seu poder e sua riqueza, porem diminuiu sua força moral”, *Vita S. Malchi*, 1 PL 23, 55B

⁵⁶Que o cristianismo sofreu naquela época uma transformação radical, que o distancia e desvia do caminho seguido por Jesus, e um pensamento recorrente a maioria dos místicos e reformadores de tempos posteriores. Hoje seria a descoberta mais desafiadora. Cf. O’Murchu, *Reclaiming Spirituality*, Crossroad, p. 30

⁵⁷Jose Maria VIGIL, “Creer como Jesus la espiritualidad del Reino”, *RELaT* <http://servicioskoinonia.org/relat/191.htm>

lor daquela Igreja no fato de tentar fazer a tradução da fé cristã para a cultura dominante do momento, há que se reconhecer também os graves condicionamentos e os erros em que se incorreu na tentativa, e até mesmo a caducidade e a prescindibilidade de suas fórmulas em contextos culturais inteiramente distintos. As categorias utilizadas, as preocupações sentidas, as perguntas respondidas, fazem parte em boa medida da cultura ocidental, hoje dispensável para quem não pertence a ela,⁵⁸ ou para quem acessa ao menos numa perspectiva de transculturalidade.⁵⁹ Igual àquelas gerações cristãs, que foram criativas e elaboraram sua própria reformulação da fé em consonância com a cultura ambiental estranha na qual tocou-lhes viver, assim nossa geração tem hoje o dever de não sentir-se fechada em certas fórmulas, por mais veneráveis que sejam, e exercer também sua fidelidade criativa, em vez de sentir-se obrigada a fazer equilíbrios hermenêuticos para dar-se a ilusão de outorgar uma prolongação de vida às fórmulas de outro tempo.⁶⁰

Não vale como critério único central de ortodoxia

- Por mais que tenha ocupado uma posição de absoluta prioridade durante muitos séculos na definição da ortodoxia cristã, estas fórmulas hoje parecem ser inteiramente insuficientes para defini-la, e até contradutoras para expressá-la na totalidade (na medida em que sem uma fonte correção, desviam a atenção do essencial cristão), assim como desnecessárias para todos aqueles cristãos e cristãs cuja cultura não tenha uma afinidade mínima com a cultura grega, à qual pertencem estas formulações dogmáticas. Por exemplo, numa filosofia que seja incompatível com a grega, ou numa “cultura pós-metafísica”...

Reinterpretar a compreensão da encarnação

- O *teológúmenon*, metáfora, mito, símbolo⁶¹ da encarnação da segunda Pessoa da Trindade em Jesus revelou-se como um símbolo de potência

⁵⁸“Ja não podemos teologizar impunemente seguindo o modo de pensar metafísico” Claude Geffre, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, p 30

⁵⁹Segundo F Wilfred, a questão da unicidade de Cristo traduz uma problemática ocidental Cf Jacques Dupuis, *Verso una teología cristiana del pluralismo religioso*, p 268

⁶⁰F Marin-Sola, *La evolución homogénea del dogma católico*, 1963 E o livro quiça mais emblemático da clássica posição conservadora, que tenta demonstrar (mais do que isso, ele *cre*) uma evolução da fé cristã sem saltos, rupturas, negação do passado, mudanças de paradigma ou abandonos de proposições insustentáveis

⁶¹Não queremos, com isso, dirimir sua qualificação concreta

extraordinária e de virtualidade onipresente. Não se trata de um ponto, de um elemento ao lado de outros, e sim de uma dimensão fundamental que transforma todo o cristianismo. Porém, todos os símbolos religiosos têm seu perigo quando são entendidos de forma excessivamente física e rígida, para além da flexibilidade própria de um símbolo religioso. No símbolo da encarnação foram introduzidos de roldão elementos que o deformam. Uma inteligência do mistério da encarnação que inclua a outorga ao cristianismo de um grau de absolutidade e de unicidade diante de todas as religiões é algo que vai além dos limites do conteúdo do mistério que esse símbolo veicula. Uma compreensão teórica da encarnação que se apóie consciente ou inconscientemente sobre a concessão de uma proeminência ou privilégio de eleição a uma raça, povo ou cultura, ou até a uma religião, é uma construção teórica que se choca contra outros elementos do mistério divino, e que em todo caso vai além do que a revelação bíblica afirma quando é lida com uma hermenêutica atualizada.⁶² Hoje sabemos que a revelação não nos deu respostas a estas perguntas, simplesmente porque nem sequer pôde propô-las. E tudo aquilo que dissemos a mais ao longo de nossa história deve hoje ser examinado e, em justa medida, relativizado e reinterpretado.

- Impõe-se, pois, a aceitação de um período de *desconstrução*⁶³ dessas fórmulas dogmáticas, aceitando que participam da condição comum da linguagem religiosa, sempre necessitada de reinterpretação hermenêutica, sem que se exclua a revisão do dogma.⁶⁴ Parece-nos em todo caso muito válida a proposta de Y. Congar – em frente à recuperação ecumênica – de abrir um período de *re-recepção* dos escritos simbólicos,

⁶²“O Magisterio não está acima da palavra de Deus, e sim a seu serviço, para ensinar puramente o transmitido” Concílio Vaticano II, *Dei Verbum* 10 “E lugar comum na teologia atual que o conteúdo do dogma não pode dizer mais, não pode ir além do conteúdo da realidade de Cristo tal como nos é acessível na Escritura” Karl Rahner, *Escritos de Teologia* IV, p. 383, Jon Sobrino, *Cristologia desde la América Latina*, p. 3

⁶³A ideia é de Joseph Moingt “a ‘desconstrução’ desta teologia do Verbo encarnado” (*El hombre que venía de Dios*, I, 10) Muito interessante e eloquente a aventura pessoal deste autor depois de muitos anos elaborando seu tratado *De Verbo Incarnato* (a cristologia tal como se chamava e se propunha antes do Vaticano II), teve que renunciar a publicá-lo para refazer, durante décadas, toda sua visão cristológica, refletida agora no citado livro, onde a apresenta de modo testemunhal

⁶⁴“Não se há de descartar a possibilidade de uma reformulação do dogma. Há que se aceitar uma mudança na formulação para sermos fieis ao valor permanente de uma afirmação de fé” Claude Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, p. 97

dos decretos conciliares ou pontifícios, ou seja, dos escritos normativos para a fé de cada uma das Igrejas, dos quais estas têm-se nutrido ao longo de sua história. Cada Igreja ou confissão deveria “re-acolher” seus próprios escritos normativos “para ressituá-los no conjunto e no equilíbrio do testemunho da Escritura”.⁶⁵ O dogma cristológico niceno-calcedônio entraria de cheio nesta *re-recepção* que postulava Congar.

- Devem ser evitadas as posturas extremadas, que consideram totalmente negativas as formulações dogmáticas que efetivamente tiveram repercussões históricas negativas. Estas repercussões não negam o uso, o sentido e a práxis positivos que também desencadearam na história. O símbolo da encarnação tem inspirado atitudes e práticas diametralmente opostas às já referidas atitudes dominadoras, conquistadoras, prepotentes, de privilégio e intolerância... A encarnação de Deus conseguiu ser, como dissemos, um símbolo de extraordinária potência para inspirar atitudes de *encarnação*, de *rebaixamento*, de humildade, de solidariedade, de pobreza, de *quenose*.⁶⁶

Os símbolos, pois, em si mesmos, são plurivalentes, em função do uso que se faça deles, ou do marco de referências mais global no qual sejam delimitados. Não podem ser canonizados nem condenados abstratamente. Não podem ser desterrados, simplesmente, pelo uso negativo ao qual podem ter dado lugar. Como um bom vinho servido numa taça inadequada, que para ser apreciado precisa ser transferido para a taça adequada, os símbolos precisam ser resgatados daqueles contextos (teológicos, mentais, culturais) que permitiram seu uso perverso e serem lidos por meio de categorias ou elementos – logicamente pertencentes à cultura atual, ou ao menos em formas compatíveis com ela – que permitam e assegurem seu uso positivo. Talvez nesse deslocamento poderão ou deverão se perder as formas, os elementos culturais ultrapassados, desnecessários e até perigosos. O que importa não é a taça, e sim o vinho. No entanto, se por apego às velhas formas superadas nos empenhamos em manter o vinho na taça inadequada, provavelmente muitos de

⁶⁵*Diversités et communion*, p. 244

⁶⁶Cf. o capítulo “Encarnação” no já citado livro de Pedro Casaldáliga e José Maria Vigil, *Espiritualidade da libertação*. Desde esta interpretação e o espírito que ela respira nunca fora pervertido este maravilhoso símbolo. O que confirma serem os símbolos religiosos capazes de expressar o pior e o melhor. Tudo depende da cor da lente com que se olha. Pois bem, os efeitos bons ou maus de um símbolo nos devem recordar permanentemente que se trata de um *símbolo*, interpretável e portanto manipulável, e não de uma realidade metafísica imanipulável.

nossos contemporâneos continuarão rejeitando o vinho por causa da aversão que a taça continua suscitando neles; em outras palavras, por associação dos símbolos com pesadelos históricos ainda presentes na memória coletiva (se não mesmo na realidade atual, como ocorre ainda no caso de tantos símbolos).

E tampouco podem ser simplesmente sacralizados os símbolos pelo fato de terem se revelado positivos e eficazes. Por muito positivos que tenham sido, não deixam de ser símbolos, metáforas, que veiculam uma verdade existente além da expressão material formada por determinadas palavras, uma verdade que só se descobre e só se transmite na fidelidade também simbólico código no qual foi expressa, e não deve ser sacralizada ou coisificada, convertendo-se em metafísica.

A metáfora não pertence à metafísica. É apenas metáfora. Pertence ao universo da poesia. É inteiramente metáfora, e nada menos que metáfora. É a forma de expressar uma verdade talvez inapreensível por outros caminhos. Só podem desprezar as metáforas como se fossem “meras” metáforas aqueles que não captam a excelência expressiva da linguagem poética, ou a “veemência ontológica” da estratégia metafórica, no dizer de Paul Ricoeur.⁶⁷

- Não é possível dispor hoje em dia de uma reelaboração cristológica plena, completa e satisfatória de todo o dogma cristológico. Estamos apenas começando a refletir a partir de algumas suspeitas confirmadas e da quebra de algumas certezas antigas. Precisamos encontrar novas respostas ao desafio permanente do “E vocês, quem dizem que sou?”.⁶⁸ Uma antiga resposta dada a esta pergunta, em sua formulação concreta, acabou estreita e deteriorada em sua significância. Talvez tenham de passar várias gerações até que se possa construir ou encontrar uma nova resposta. Com efeito, “a situação suscita questões complexas e delicadas, que convêm estudar à luz da Tradição cristã e do Magistério da Igreja, com o fim de oferecer aos missionários de hoje e de amanhã novos horizontes em seus contatos com as religiões não cristãs”.⁶⁹

- Em todo caso, enquanto continuamos avançando, é claro que podemos nos afastar de todos esses pressupostos teóricos e de todas as implicações ideológicas perversas que a velha compreensão do dogma cristológico implicou negativamente na história. Como Jesus faria, podemos e devemos dialogar

⁶⁷Pelo que se refere a John Hick, esforça-se no livro citado para mostrar a força extraordinária da metáfora da encarnação, destacada da metafísica, o valor expressivo da metáfora aparece em toda sua força e beleza

⁶⁸Paul Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, p 150

⁶⁹*Evangelii Nuntiandi* 53

com as outras religiões em pé de igualdade fraterna, como filhas e filhos do Deus de todas as religiões, desprezando o velho desejo de ser a única religião verdadeira, oferecendo com todo amor e toda humildade o que nós mesmos vivemos, ávidos por nossa vez de descobrir o que o Espírito de Deus realiza em todos os povos e religiões, para nos enriquecermos também com isso.

II. Textos antológicos

- É recomendável a leitura dos Capítulos 3 e 4 do livro de Jon HICK, *A metáfora do Deus encarnado*, livremente disponíveis em serviciokoinonia.org/relat/305p.htm
- O Capítulo 4 do livro *Jesus e Deus*, de Juan José Tamayo (2000) intitula-se “Filho de Deus, metáfora da teologia cristã”, e aborda o mesmo tema desta Unidade. É também talvez o ponto principal da acusação que o ex-Santo Ofício fez a este teólogo. Pode ser encontrado em *RELaT*: servicioskoinonia.org/relatt/319.htm

III. Perguntas para refletir e dialogar

- Como nos foi explicado o mistério da encarnação? Narrar ao grupo.
- Recordamos as perguntas e respostas do catecismo infantil, que explicavam o dogma cristológico?
- Para santo Anselmo Deus teve que se encarnar porque só com a satisfação oferecida pela morte de Jesus – que por sua natureza divina era de valor infinito – poderia ser perdoada a humanidade; até então, estavam deturpadas as relações dela com Deus. Você sabia que essa teologia é uma opinião teológica pessoal e particular de santo Anselmo de Canterbury (século XI)? Ela foi-lhe apresentada como opinião teológica ou como uma indiscutível verdade dogmática?
- Que sugere a imagem de Deus apresentada pela teoria de Anselmo?
- Comentar esta frase de Paul Knitter: “Os católicos, como os cristãos em geral, estão se dando conta de que algo, para que seja verdade, não precisa ser absoluto” (*No Other Name?*, p. 219).
- Para além da identidade institucional da Igreja, já com vinte séculos, cabe perguntar pela identidade do cristianismo em si: o cristianismo é

um, ou são vários? O cristianismo dos escravos rebeldes era o mesmo que o de seus senhores e capatazes “cristãos”? (Distinguir a identidade profunda ou teologal da identidade jurídica ou institucional da Igreja.) O cristianismo do capelão do exército oficial é o mesmo do guerrilheiro comprometido na guerrilha? O cristianismo do capelão assessor do conselho diretivo de uma corporação bancária multinacional é o mesmo do militante cristão de um partido popular? O cristianismo do latifundiário cristão é o mesmo do lavrador organizado no Movimento dos Sem-Terra (MST), que ocupa fazendas improdutivas? O cristianismo de George Bush é o mesmo do de Pedro Casaldáliga? O que é a identidade de uma religião? Qual é a identidade do cristianismo?

- Estudar o Capítulo 4 do livro de Juan José Tamayo, *Jesus e Deus*, e comparar sua posição teológica com a que foi apresentada nesta Unidade didática.
- O erro básico, diz John Hick, foi “tomar a metáfora como metafísica, e a poesia como prosa”. Comentar.

IV. Bibliografia

- AGUIRRE, Rafael. *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*. Estella: Verbo Divino, 2001.
- ANDERSON, G.; STRANSKY, T. (ed.). *Christ's Lordship and Religious Pluralism*. Maryknoll: Orbis Books, 1981, pp. 96-110.
- AZZI, Riolando. “Do Bom Jesus sofredor ao Cristo Libertador. Um aspecto da evolução da teologia e espiritualidade católica no Brasil”. In: *Perspectiva Teológica* 18, 1986, pp. 215-233; 343-358.
- BARROS, Marcelo. “Cristología afroamerindia. Discusión con Dios”. In: ASETT. *Por los muchos caminos de Dios II*. Quito: Abya Yala, 2004, pp. 173-186.
- BERNHARDT, H. “Deabsolutierung der Christologie?” In: BRÜCK-WERBICK (ed.). *Der einzige Weg zum Heil?* QD 143, Friburgo de Brisgovia 1993, pp. 144-200, especialmente capítulo IV: “Hijo de Dios: metáfora de la teología cristiana”, disponível em <http://servicioskoinonia.org/relatt/319.htm>.
- FRANÇA MIRANDA, Mário de. “Jesucristo, ¿un obstáculo al diálogo interreligioso?”. In: *Selecciones de teología* 151/38, 1999, pp. 219-230.

- GONZÁLEZ-FAUS, José Ignacio. “Dogmática cristológica y lucha por la justicia”. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 34, 1995.
- ———. *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesialístico*. Barcelona: Herder, 1996. (Trad. bras.: *A autoridade da verdade*.)
- HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- HICK, John. *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- KASPER, Walter. “Carácter absoluto del cristianismo”. In: *Sacramentum Mundi*, II, 54. <http://servicioskoinonia.org/relat/328.htm>
- KNITTER, Paul. *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*. Maryknoll: Orbis Books, 1996.
- ———. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.
- KUSCHEL, Karl-Josef. “Cristología y diálogo interreligioso”. In: *Selecciones de Teología* 123, 1992, pp. 211-221.
- MARÍN-SOLA, F. *La evolución homogénea del dogma católico*. Madri/Valência: 1963.
- MEUNIER, Bernard. “¿Por qué llegaron los dogmas?”. In: *Selecciones de Teología* 164, 2002, pp. 303-313. Disponível em <http://servicioskoinonia.org/relat/319.htm>
- MOINGT, Joseph. *El hombre que venía de Dios*. Bilbao: Desclée, 1995.
- NOLAN, Albert. *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*. Disponível em <http://servicioskoinonia.org/biblioteca>
- PIERIS, A. “Christ beyond Dogma: Doing Christology in the Context of Religions and the Poor”. In: *Louvain Studies* 25, 2000, p. 220.
- RAHNER, K. “Sulla pretesa del cristianesimo di possedere un valore assoluto”. In: *Scienza e fede cristiana*. Roma: Paoline, 1984, pp. 237-256.
- RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Madri: Cristiandad, 1980.
- SEGUNDO, Juan Luis. *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989. (Trad. bras.: *O dogma que liberta*. São Paulo: Paulinas.)
- SESBOÛÉ, Bernard. *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*. Vol. I. Salamanca: Sígueme, 1990. Ver uma seleção antológica, um “florilégio sombrio” do que foi dito nos séculos passados no marco das cristologias da redenção, em <http://servicioskoinonia.org/relat/333.htm>

- SMULDERS, Piet. “Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico”. In: *Mysterium salutis*. Madri: Cristiandad, 1971, vol III/I, pp. 417-504.
- SOBRINO, Jon. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. San Salvador: UCA, 1999, Parte III: “La cristología conciliar”.
- TAMAYO, Juan José. *Dios y Jesús*. Madri: Trotta, 2000.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Confesar a Jesús como el Cristo*. Santander: Sal Terrae, 1995.
- VIGIL, José Maria. “Creer como Jesús: la espiritualidad del Reino”. In: *RELaT*: <http://servicioskoinonia.org/relatt/191.htm>
- ———. “Cristología de la liberación y pluralismo religioso”. In: ASETT. *Por los muchos caminos de Dios II*. Quito: Abya Yala, 2004, pp. 163-172.
- ———. “Puestos los ojos en la Utopía de Jesús”. In: *RELaT*: <http://servicioskoinonia.org/relat/052.htm>
- VV.AA. “¿Jesús, Hijo de Dios?”. *Concilium* 173, 1982.
- ———. “¿Quién decís que soy yo?”. *Concilium* 269, 1997.

Excursus

A construção do dogma cristológico

Se uma imagem vale mais do que mil palavras, quiçá também um passeio – descrito o mais plasticamente possível – pelo processo de aparição e primeiro desenvolvimento do dogma cristológico valha mais que muitas palavras abstratas sobre seu valor. Vamos tentar fazer uma apresentação desse desenvolvimento. A reconstrução é nossa. O material com que a realizamos é alheio, tomado principalmente de Roger Haight.⁷⁰ Leve-se em conta tudo o que foi dito na Unidade 8 sobre a nova compreensão do tema da Revelação, como premissa maior com a qual devem ser relacionados os dados que vamos expor na primeira parte deste Excursus, para deduzir disso tudo, oportunamente, reflexões e questões abertas a serem apresentadas na segunda parte.

Como sabiam?

Nos chamados concílios cristológicos dos séculos IV e V, vemos os bispos debatendo acaloradamente sobre as mais sutis questões relativas aos mais altos mistérios teológicos: se Jesus de Nazaré é de natureza verdadeiramente humana ou se participa também da divina, se participa das duas naturezas e como estas se relacionam entre si, se tinha uma vontade ou duas, uma personalidade ou duas, se foi primeiro um simples ser humano adotado por Deus em seguida – como parecem atestar alguns textos do Novo Testamento – ou se

⁷⁰Roger Haight, *Jesus, Symbol of God*, 1999.

foi Deus mesmo desde o primeiro instante de sua existência, se nesse sentido preexistiu a sua vida terrena, se o ser que preexistiu e depois se fez carne nele era Deus mesmo ou um ser divino intermediário, se – no caso de ser Deus mesmo – era o Deus único reconhecido pelo monoteísmo judaico ou era um segundo Deus distinto, se o chamado Logos era Deus mesmo ou uma extensão emanada dele, se esse Logos era eterno como Deus Pai, ou se procedia dele no tempo, se tal procedência tinha a forma de uma criação ou de uma geração, ou seja, se o Logos havia sido engendrado ou se era ingênito, se estava subordinado ao Pai ou era de igual dignidade...⁷¹

Surge a inevitável pergunta: como chegaram a saber tantas e tão intrincadas coisas aqueles padres conciliares, os teólogos e escritores cristãos da época? Donde obtinham uns informação para fazer semelhantes afirmações, e donde a tomavam outros para afirmar o contrário? Já foi dito que em alguns concílios, além dos argumentos teológicos ou escriturísticos, escutavam-se vivas ao imperador, e que não poucos posicionamentos teológicos eram tão-somente posicionamentos políticos a favor ou contra o imperador, e também falamos das rivalidades, medos, pressões, subornos... que se deram entre os bispos participantes naquelas controvérsias, que agitavam tanto a sessão conciliar como o convento, a paróquia ou mesmo a rua e o mercado. Porém, deixando de lado todos esses fatores não teológicos, a qual base apelavam suas argumentações teológicas, a qual fundamento remetiam?

Sem dúvida, remetiam à autoridade da Escritura. Todos os lados implicados no debate citavam textos bíblicos, tomados daqui e dali, com muita frequência versículos soltos, às vezes simples palavras isoladas,⁷² servindo-se delas como de projéteis contra o *adversário*, sobre a base de uma autoridade divina então reconhecida a respeito desses textos. Conforme o método teológico daquela época, a Escritura era utilizada como fonte de informação diretamente representativa, quase descritiva, que informa acontecimentos e dados objetivos sobre a realidade divina transcendente...

⁷¹Não abordaremos aqui as questões referentes a terceira pessoa da Santíssima Trindade, o Espírito Santo

⁷²Despojadas não so de seu contexto literário, mas também de seu processo de elaboração literária, do contexto social, econômico, cultural e religioso no qual foram elaboradas – tomadas simplesmente como peças intercambiáveis que podem ser colocadas em qualquer outra construção, utilizadas como projéteis irracionais, validas unicamente pelo argumento de autoridade – o mais debil dos argumentos, segundo Aristoteles

Um grave problema

Pois bem, aqui há um grave problema: “A doutrina de Nicéia recorre à Escritura, porém a utiliza de uma forma que hoje não é mais aceitável”.⁷³ Hoje em dia, não só não utilizamos assim a Escritura, como também nos parece óbvio não ser correto utilizá-la assim. Hoje dispomos de toda uma bateria de diferentes formas de crítica que mobilizam a epistemologia do conhecimento e desdenham essa metodologia hermenêutica como absolutamente insatisfatória. Se admitimos o axioma epistemológico de que *umas conclusões não são melhores do que os argumentos que as sustentam*, devemos concluir que é necessário fazer uma reavaliação das proposições teológicas, tanto daqueles que resultaram vencedores, como dos que vieram a ser identificados como vencidos nos debates teológicos conciliares e extra conciliares responsáveis pela produção do dogma cristológico.

Entretanto, precisamos ir além e perguntar: como foram produzidos esses textos escriturísticos que, citados e brandidos com tanto fervor e adesão cega por um e outro lado, deram-lhes a base e a informação necessária para construir o dogma cristológico que depois se instalou como dogma de fé inamovível nos séculos subseqüentes? Ou seja: estamos propondo novamente a pergunta, feita acima com respeito aos padres conciliares dos séculos IV e V, agora porém aplicada aos textos escriturísticos aos quais estes padres conciliares remetiam. A pergunta é: como estes textos chegaram a saber o que afirmam? Donde saiu esta informação? Como surgiu? Com que base? É verdade que estes textos escriturísticos contêm informações objetivas sobre a realidade transcendente de Deus?

Estamos falando de textos gerados apenas dois séculos antes da época da construção do dogma cristológico, num processo de elaboração hoje já bastante conhecido. Como surgiram esses textos que estão na base e são o fundamento último da elaboração do dogma cristológico? Vamos lá.

Como surge a reflexão cristológica do Novo Testamento?

É ponto pacífico que o ambiente vital das tradições orais, que mais adiante deram origem ao Novo Testamento, é a experiência pascal das comunidades,

⁷³Roger Haight, *Jesus, Symbol of God*, p. 279.

sobretudo o ambiente litúrgico e concretamente a eucaristia, que parece ter sido operativa quase imediatamente depois da morte de Jesus. As comunidades não partiam do zero: tinham sua cultura, com suas categorias, palavras, influências, necessidades, tradições... Em sua liturgia tudo isso entrava em cena. As comunidades utilizavam a linguagem de que dispunham. Tinham que formular em palavras sua experiência de Jesus ressuscitado, expressando as “convicções fundamentais da vida cultural da comunidade”.⁷⁴ “A veneração cultural de Jesus nos círculos cristãos primitivos é o principal contexto do uso dos ‘títulos’ e conceitos cristológicos”.⁷⁵ A linguagem utilizada e a lógica adotada não são pois as do cotidiano, e sim uma linguagem de amor⁷⁶ e uma lógica de adoração.

O desenvolvimento do pensamento cristológico das comunidades não se deu diretamente a partir do ensino e dos ditos de Jesus, como se fosse um desenvolvimento lógico e racional da mensagem sobre Jesus ressuscitado; foi, outrossim, muito desigual, segundo as diferentes comunidades e seus diversos contextos.

Tendo em conta que o movimento de Jesus, poucos anos após sua morte, ia-se disseminando pelos povos, e que novas comunidades se formavam, podemos imaginar como o desenvolvimento da reflexão cristológica adquiriria vida própria em cada comunidade. Cada uma tinha sua própria cultura, dentro da qual se apropriava de Jesus. Cada uma tinha um tipo específico de problemas, que fazia surgir perguntas e interesses próprios na relação com seu contexto. Cada uma possuía uma tradição religiosa particular que utilizava uma linguagem distinta para interpretar Jesus. Diferentes comunidades se confrontavam com diferentes aspectos da pessoa ou da mensagem de Jesus. Em resumo, Jesus era interpretado a partir do contexto da tradição e da linguagem específicas de cada uma das diferentes comunidades em que era anunciado, dando origem desse modo a diferentes concepções e necessidades sobre sua pessoa. Ou seja, diferentes cristologias.⁷⁷

Não se pode esquecer que, mesmo no caso da comunicação de experiências e idéias entre as comunidades, tanto as primeiras como as dos primeiros séculos, estamos falando de um ambiente com um nível de comunicação in-

⁷⁴R T France, *Development in New Testament Christology*, p 7

⁷⁵Larry W Hurtado, *One God, One Lord Early Christian Devotion and Ancien Jewish Monotheism*, p 13

⁷⁶“Language of lover” chamou-a Kristner Stendahl, e com esse nome veio a ser reconhecida Cf R Bernhard, *La pretension de absolutes del cristianismo*, p 317

⁷⁷Roger Haight, *Jesus symbol of God*, p 182

fimo, muito restrito, não o atual, nem o da época da imprensa, nem sequer o que seria pensável numa sociedade medianamente alfabetizada.

É duvidoso que muitas comunidades cristãs tenham tido todos os livros do Primeiro Testamento. E mesmo a posse dos livros do Novo Testamento não pode ser pressuposta: Lucas (como Pápias e Justino) parece não conhecer as epístolas paulinas; em contrapartida, os romanos confiscaram a tradução latina dessas cartas no ano 180 na comunidade africana de Scili, a qual, entretanto, não se sabe se tinha os evangelhos...⁷⁸

Não convém perder de vista o ambiente real em que se desenvolve o processo descrito.

As diferenças resultantes aparecem na própria superfície dos textos neotestamentários atuais, e é curioso que durante tantos séculos os estudiosos tenham permanecido cegos a esta diversidade. Hoje costuma-se identificar cinco cristologias claramente distintas: a de Jesus como “último Adão” (seus textos emblemáticos são Rm 5,12-21 e 1Cor 15,21-23.45-49); Jesus como “Filho de Deus”, em Marcos (1,1; 1,11; 9,7; 14,61; 15,39); Jesus “potenciado pelo Espírito”, em Lucas (4,18-19; 11, 14-23); Jesus como “sabedoria de Deus” (Fl 2,6-11; Cl 1,15-20; Mt 11,25-30); e Jesus como Logos ou “Verbo de Deus” (Jo 1,1-18), ou cristologia joanina.⁷⁹

Para seguir a pista da construção do dogma cristológico, hoje em boa parte recuperada, a quarta e a quinta cristologias serão para nós mais relevantes.

A quarta cristologia, a de Jesus Cristo interpretado como sabedoria de Deus, tem sua base nos textos que apresentam a Sabedoria de Deus no Primeiro Testamento como uma figura personificada (Pr 8,22-31). A possibilidade da idéia da preexistência de Cristo foi criada pelos simbolismos ou pelas especulações judaicas sobre agentes divinos no mundo.⁸⁰ Esta cristologia aplica a Jesus expressões tomadas da linguagem da sabedoria personificada. Ele seria o “primogênito de toda criatura” (“Javé me criou como primícia de todas as suas obras”, Pr 8,22); “criou-me antes dos séculos, desde o princípio” (Eclo 24,9); a expressão “nele foram criadas todas as coisas” tem sua correspondência em numerosos textos veterotestamentários que falam de como as

⁷⁸Martin Hengel, citado por Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 423

⁷⁹Haight, *Jesus, symbol of God*, pp. 152s.

⁸⁰Brendan Byrne, “Christ’s Pre-Existence in Pauline Soteriology”, *Theological Studies* 58, pp. 312-313.

coisas foram criadas com, em, pela Sabedoria (Pr 3,19; Sb 8,4; Sl 104,24 etc.). Contudo, nesta cristologia da sabedoria está claro que “é errôneo interpretar esta linguagem sapiencial como se se tratasse de uma linguagem descritiva direta, que narrasse a história de um ser divino que desceu à terra para converter-se em Jesus”.⁸¹

Porém, a cristologia joanina é a que mais influenciou o desenvolvimento do dogma cristológico. Jesus é apresentado como o Logos ou Verbo divino, feito carne. Seu texto emblemático é o Prólogo do Quarto Evangelho. “No princípio existia o Logos”. Logos que aparece distinto de Deus, pois estava junto dele. Participava da natureza de Deus, pois era Deus, porém não Deus Pai, e sem que por isso existissem dois deuses.

Uma visão complementar sobre este processo de surgimento da cristologia refletida no Novo Testamento vem da descoberta do próprio processo de elaboração dos textos evangélicos. Hoje é sabido que os evangelhos, tais como chegaram a nós, não foram escritos por testemunhas oculares, baseando-se num conhecimento de primeira mão sobre Jesus.⁸² Antes da morte de Jesus não havia nada escrito sobre ele. Os discípulos, reanimados pela experiência pascal, testemunhavam sua fé e a celebravam, contando nesse contexto evangelizador e litúrgico histórias de coisas que Jesus havia dito e feito. Nos primeiros anos tudo foi transmitido oralmente. Os anos passavam e o Senhor não voltava. A vida da comunidade, a liturgia cristã e o ministério da pregação logo sentiram a necessidade de contar com textos concretos, e apareceram as primeiras unidades temáticas escritas. O processo de sua formação escrita hoje é mais ou menos conhecido em seus traços fundamentais, nos quais sabemos distinguir bem o que sabemos do que não sabemos, assim como do que conjecturamos ou deduzimos.⁸³ O primeiro material escrito em unidades temáticas menores foi utilizado, reutilizado, mudando de contexto... sendo normalmente reelaborado em função de novos desafios por várias gerações de cristãos, que não só transmitiam e revisavam esses materiais como também criavam material novo. Sanders explica bem esta *invenção de materiais*, que poderia soar hoje como fraude ou falta de honradez, mas que não é mais do que um modo rápido de expressar um procedimento que eles viam de outra forma.

⁸¹Roger Haight, *Jesus symbol of God*, p 172

⁸²E P Sanders, *La figura histórica de Jesus*, p 87

⁸³O citado livro de Sanders e um excelente expositor desse processo (cf Capítulo 6, pp 81ss)

Os cristãos acreditavam que Jesus ascendera ao céu e que podiam dirigir-se a ele na oração. Às vezes ele respondia. Essas respostas, atribuíam-nas “ao Senhor”. Gostaríamos de saber: qual Senhor, o Jesus anterior à crucificação ou o Senhor ressuscitado, que reside no céu? Os cristãos pensavam que, em todo caso, era o mesmo Senhor. Nas cartas de Paulo há um só exemplo claro no qual se escuta a resposta do Senhor à oração, mesmo que isso tenha ocorrido muitas vezes: “O Senhor me disse: a ti basta minha graça, pois é na fraqueza que se manifesta a força” (1Cor 12,7-9).

Concretamente esta frase não foi fixada em nenhum evangelho, porém, podia ter acabado ali e – opina Sanders – podemos supor que em muitos casos semelhantes tais ditos “do Senhor Jesus” acabaram sendo fixados nos evangelhos.

Alguns dos primeiros cristãos pensavam que o Senhor glorioso, o Espírito do Ressuscitado, que não deixava de ser Jesus de Nazaré ressuscitado, comunicava-se livremente com eles, e eles referiam estas palavras escutadas como palavras do Senhor, palavras que nas reelaborações dos textos podiam ser sem dúvida mudadas de contexto e atribuídas indistintamente ao Espírito do Ressuscitado ou a Jesus de Nazaré. “Devemos aceitar que os primeiros cristãos criaram algum material, ou seja, que o escutaram na oração”.⁸⁴

Entretanto, um dos quatro evangelhos merece uma atenção especial. Vejamos.

A peculiaridade do Quarto Evangelho

Hoje sabemos que, caso o Jesus histórico esteja mais próximo dos evangelhos sinóticos que do Quarto Evangelho, os sinóticos não deixam de estar escritos com um forte componente teológico. No caso de João, entretanto, este componente parece ser absolutamente dominante. Nos sinóticos encontramos sobretudo ditos breves de Jesus. Os únicos discursos que aparecem ali consistem em séries de ditos. A outra forma literária principal é a parábola, cujo eixo é a expressão “o Reino de Deus é como”: as parábolas são analogias.

No Quarto Evangelho, pelo contrário, há longos e confusos discursos metafóricos nos quais é notável a ausência da palavra “como”. Quase não há ana-

⁸⁴E. P. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, p. 86.

logias. Há, sim, identificações: “Eu sou”, dirá tipicamente o Jesus do Quarto Evangelho. Jesus *é* a videira. Não é *como* a videira, não. É a videira verdadeira, enquanto as outras não são verdadeiras. Jesus *é* o Pão (Jo 6,35), ou seja, o único pão real: tudo o mais que é chamado pão é sucedâneo. A água verdadeira, a qual dá Jesus, quita a sede para sempre, coisa que não faz a água física real, porque não é água verdadeira (Jo 4,13).

Ou seja: o Quarto Evangelho está situado em outro plano, em outro mundo. Nele o mundo real é outro, o de Jesus, enquanto que o mundo real, visível e histórico, é uma desprezível fantasia que pode ser ignorada. A lógica e a epistemologia deste evangelho são diferentes das que habitualmente funcionam em nosso mundo. E sua lógica é que – diz o próprio autor – Jesus veio a seus discípulos (14,23), assim como virá o Espírito e lhes ensinará tudo (14,25).

O autor do evangelho revela que tem escutado o Espírito da Verdade que veio a ele, um Espírito que poderia chamar-se também Jesus. A opinião de João sobre Jesus é transistórica: os limites da história ordinária eram insuficientes, e Jesus, ou o Espírito (não distintos claramente), continuava ensinando depois da crucificação”.⁸⁵

Sem dúvida que também na oração e na liturgia, e a partir de toda esta complexa situação, elabora-se o Quarto Evangelho.

Vejam a conclusão de Sanders:

Todos os cristãos estiveram de acordo com isso até certo ponto. O Senhor, como vimos anteriormente, ainda lhes falava em visões e durante a oração. Devemos supor que algumas dessas mensagens terminaram nos evangelhos sinóticos. Porém, o autor do Quarto Evangelho foi mais longe: escreveu um evangelho baseado nessa premissa. Segundo suas próprias palavras, sua obra contém muitos ensinamentos do Espírito Santo, ou de Jesus, que ‘veio’ ao autor depois da crucificação e ressurreição e lhe contou verdades que seus discípulos não tinham ouvido.⁸⁶

O Quarto Evangelho representa um desenvolvimento teológico avançado, muito avançado, cujas meditações sobre a pessoa e a obra de Jesus são apresentadas em primeira pessoa como se tivessem sido ditas pelo próprio Jesus,⁸⁷

⁸⁵E. P. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, p. 95.

⁸⁶E. P. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, p. 95.

⁸⁷E. P. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, p. 94.

e cujas fontes têm concretamente estas origens e brotam desses contextos não só evangelizadores e litúrgicos, mas também da vida de oração peculiar do autor (seja este um indivíduo, comunidade ou grupo de comunidades) desse evangelho, sem falar dos múltiplos, evidentes e intensos influxos dos movimentos filosóficos e religiosos da época.

É hoje absolutamente claro que o Quarto Evangelho não nos transmite simplesmente o Jesus histórico, nem sua mensagem histórica. O Quarto Evangelho é uma obra magistral de reflexão teológica, avançada, muito peculiar, de muito valor e também com muitas limitações, que não pode ser avaliado corretamente se se desconhecem todos estes condicionamentos. É certamente “mítico” entender o Quarto Evangelho como uma “revelação” vinda do céu, que nos traz informação direta, quase descritiva, sobre a divindade, como de fato foi considerado durante um milênio e meio, a partir do momento da fixação do cânon⁸⁸ (num processo não conciliar, não oficial, quase anônimo, quase espontâneo, sem meios suficientes nem discernimento elaborado,⁸⁹ sobre o qual agora não nos compete refletir). Com sua canonização, esse texto dá um salto hermenêutico absoluto e passa a ser considerado Palavra de Deus, e a partir desse momento – fechando os olhos a tudo que hoje sabemos sobre seu processo de formação, que durante 13 séculos foi desconhecido – pensamos que é a Deus que cremos quando aceitamos o texto como vindo diretamente dele.

Agora, passemos aos conteúdos do Quarto Evangelho. Nele é que mais se destaca a cristologia do Logos, um dos elementos mais influentes na gestação do dogma cristológico.

A cristologia do Logos

Por existir desde o princípio, o Logos foi agente da criação divina. Como? Há paralelos na Escritura hebraica: o céu foi feito pela palavra de Javé (Sl 33,6). Deus concebeu todas as coisas pela palavra (Sb 9,1). Certamente

⁸⁸Na verdade a fixação do cânon resultou de um longo processo iniciado nas Igrejas locais, o uso generalizado do cânon atual não aconteceu senão a partir do século IV

⁸⁹Recorde-se a queixa de W Marxsen se a apostolicidade foi critério fundamental na fixação do cânon, a investigação crítica atual demonstra que provavelmente “nem um so dos escritos neotestamentários e realmente de origem apostólica. Mesmo Paulo so foi apóstolo de forma mediata, dado que não conheceu o Jesus terreno” *Introducción al Nuevo Testamento*, p 282 Citado por Andres Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p 410

existem paralelos estreitos na filosofia grega. Por exemplo, no comentário de Fílon sobre a criação no Gênesis. Parece que em Fílon o Logos não é ainda um ser distinto, ou um ser real que age como intermediário de Deus, e uma simples metáfora para ilustrar a extensão de Deus sobre o mundo.⁹⁰ No entanto, no Prólogo de João parece que essa figura retórica de personificação do Logos passou a individualizar-se como ser real, “hipostasiou-se”. Que fenômeno é esse? Deixemos que no-lo conte Haight, a quem seguimos de perto nessa exposição.*

O Prólogo do Quarto Evangelho, que parece ser a afirmação mais explícita da divindade de Jesus, deve ser lido de acordo com seu gênero, ou seja, como linguagem poética e figurativa. Num mundo greco-romano de politeísmo, o monoteísmo dos judeus e dos primeiros cristãos era muito rígido, e a transcendência de Deus era cautelosamente resguardada. Young sugere que Jesus não constituiu um caso diferente dos demais mensageiros de Deus no mapa cósmico e ontológico: servos, profetas, anjos, reis... Jesus nunca foi rival do Deus único de Abraão.⁹¹ Jesus não era Javé; Jesus não era o Pai, o único Deus proeminentemente transcendente. A questão da relação de Jesus com Deus, portanto, não foi claramente elucidada pela cristologia joanina, de modo que continuou sendo problema até o século IV.

Entretanto, Jesus era experimentado como divino. Em algum momento, no decurso do século I, provavelmente nos inícios da formação da comunidade cristã, Jesus se converteu no centro e objeto do culto, e objeto de adoração. No Quarto Evangelho o autor faz com que Tomé diga a Jesus: “Meu Senhor e meu Deus!” (Jo 20,28). No Evangelho de João, uma cristologia do Filho de Deus exaltado é combinada com uma cristologia da Sabedoria e do Verbo, para expressar a crença num Jesus que, de certa forma, é divino. Porém, isso suscita a questão de como este Jesus divino se relaciona com o Deus transcendente da fé monoteísta. Como se deve entender este desenvolvimento? Como se produziu?

Desde uma perspectiva histórica, pode-se entender a gênese do problema da relação de Jesus com Deus pela *hipostatização* da linguagem simbólica refe-

⁹⁰Jacques Dunn, *Christology in the Making A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, pp. 220-230.

*Nota da tradutora: esclarecer com o autor onde começa e onde termina a citação literal de Haight.

⁹¹F. Young, *Creeeds*, p. 34

rente a Deus, no caso dos símbolos *sabedoria* e *verbo*. *Hipostatização*, normalmente, significa a transformação de uma idéia ou de um conceito numa coisa real. Em sua acepção ampla, o termo *hipóstase* significa a individualidade de algo: é uma ocorrência singular dentro de uma classe ou espécie. *Hipostasiar* é interpretar um conceito como um ser existente; é concretizar ou materializar uma idéia. É reificar, e o processo de reificação significa conceber o objeto de uma figura de retórica como se fosse uma realidade.

Por outro lado, os símbolos *sabedoria*, *verbo* e *espírito*, que se encontram nas Escrituras hebraicas e se referem a Deus, não são hipostatizações, e sim personificações. A personificação é uma figura de retórica na qual se trata ou se fala consciente ou deliberadamente de um símbolo como se fosse uma pessoa. Provérbios 8 contém uma personificação claramente deliberada da inteligência ou da sabedoria de Deus, como pessoa e agente preexistente de Deus. Como figura de retórica, não pretende dar a entender que a sabedoria seja uma entidade ou um ser distinto ou individual.

Uma etapa importante desse processo se produziu quando uma personificação se transformou em hipostatização, ou seja, quando o que era uma figura de retórica passou a significar um ser real. A sabedoria deixa de ser um símbolo linguístico referido indiretamente a um atributo de Deus, e passa a ser entendida como um ser real. O Logos já não é uma figura de retórica, e sim um ser específico.

Apesar de seu paralelismo com a cristologia da sabedoria, os autores costumam reconhecer que o autor do prólogo de João é “o primeiro a conceber claramente a preexistência pessoal do Logos-Filho, e a apresentá-la como parte fundamental de sua mensagem”.⁹² O prólogo do Quarto Evangelho é a afirmação mais clara da cristologia encarnacional do Novo Testamento. É a “primeira cristologia encarnacional em três estágios” (preexistência, existência humana e existência gloriosa). Como dizíamos antes, foram as condições culturais concretas da comunidade joanina que permitiram o desenvolvimento desta teologia, em forma de “especulações acerca dos seres celestiais”.⁹³ A lógica dessa cristologia é “uma imaginativa extrapolação da linguagem sapiencial”.⁹⁴ Utiliza a linguagem do mito, da “mitologia reflexiva” (Elisabeth

⁹²Jacques Dunn, *Christology in the Making*, p. 249.

⁹³Roger Haight, *Jesus, symbol of God*, p. 176

⁹⁴Roger Haight, *Jesus, symbol of God*, p. 176

Schussler Fiorenza) ou de uma imaginação religiosa vital que, num ato de projeção imaginativa sobre o princípio, cria um relato que expressa o significado religioso de Jesus. As afirmações acerca da “existência e do comportamento cósmico e extramundano do Logos são poéticas e imaginativas no sentido mais profundo. São meios de expressar o significado e a posição de Cristo na vida pessoal da comunidade cristã”.⁹⁵

Um salto qualitativo

Aqui acontece um salto qualitativo. Quando o Logos ou a Sabedoria são uma personificação (figura de linguagem que se refere metaforicamente ao próprio Deus), tem um sentido claro afirmar que a sabedoria de Deus ou seu Logos se fazem presentes em Jesus. Porém, quando passam a ser uma hipostatização, ou seja, um ser real, distinto de Deus Pai, então a afirmação que se está fazendo é bem diferente. Essa linguagem da hipostatização é perigosamente semelhante ao pensamento da cultura politeísta. Teria sido Jesus a encarnação de um segundo Deus? Justino Mártir se referia ao Logos como “um segundo Deus”,⁹⁶ e também Orígenes.

O salto qualitativo consistiu, como diz John Hick, no fato de o que era poesia (a personificação retórica de um atributo de Deus) passar a ser entendido como prosa, como linguagem literal (o atributo de Deus deixou de ser personificado retoricamente para ser hipostasiado, considerado como um ser real diferente do próprio Deus); o que era uma metáfora hebraica passou a ser entendido como se fosse metafísica grega, em toda sua literalidade teológica. O Logos poético passou a ser um Logos ontológico. Com efeito, um salto qualitativo e mais do que qualitativo: substancial, ôntico...

Esta simples mudança de chave literária (da poesia à prosa) introduzia de roldão, pela via da hipostatização, um novo personagem divino, e criava o grande problema de dar a este novo ser uma relação com o único Deus do monoteísmo judaico-cristão. De algum modo, podemos dizer que todo o debate teológico dos quatro primeiros séculos – até o Concílio de Calcedônia – não foi mais do que a tentativa de conciliar a afirmação do caráter divino de Jesus (identificado com este novo e misterioso ser do Logos) com o monoteísmo. A

⁹⁵Kysar, *John*, p. 30

⁹⁶J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 148

doutrina da Trindade seria o resultado dessa trabalhosa conciliação: a quase impossível afirmação do caráter divino de Jesus no interior de uma religião monoteísta se resolveria finalmente deslocando o problema para a vida interior de Deus, introduzindo nela uma diferenciação interna trinitária.

Por que se rompeu a tradição da doutrina lisa e plana do monoteísmo absoluto veterotestamentário a favor de um complicado compromisso com a afirmação do caráter divino de Jesus? Pelo influxo de duas forças, principalmente: em primeiro lugar, pela inspiração vigorosa e pela beleza fascinante do Prólogo joanino e, em segundo lugar, pela força com que a cristologia joanina se viu revestida ao adotar o *status* de *escritura*, com a formação do cânon. O que era uma reflexão teológica, criada por uma comunidade cristã, passou a ser um texto inspirado, revelado, obra de Deus, Palavra de Deus. A partir desse momento, o texto fica sacralizado e, de maneira fundamentalista, é interpretado literalmente como Palavra de Deus, indiscutível e ininterpretável, absolutamente certo em seu primeiro sentido direto, sem apelação possível a seu sentido contextual ou a sua procedência, sem concessão nenhuma à consideração dos recursos retóricos nele presentes, um texto interpretado como linguagem praticamente descritiva que nos dá uma informação direta do mundo transcendente divino... Com este tipo de consideração, o texto passa a ser a principal referência para uma cristologia do Logos preexistente encarnado em Jesus, fazendo caso omisso do grave problema de seu gênero literário original ser uma fórmula ritual, metafórica, de cruzamento da cristologia da Sabedoria com a cristologia do Filho de Deus, cruzamento que salta por cima de si mesmo, transcendendo ainda mais seu próprio caráter metafórico, até a hipostatização.

Na realidade, com esta descrição elementar já temos diante de nossos olhos, mesmo que em síntese, o principal do processo que explica as condições que possibilitaram o resultado final do que conhecemos como o dogma cristológico, em estreito vínculo de correlação com a doutrina trinitária, o marco no qual se inscreve o dito dogma cristológico. Muitas outras precisões e matizações seriam necessárias; certamente, porém, o bom entendedor tirará proveito destas poucas pinceladas e compreenderá as razões de espaço que nos pedem brevidade. Seja-nos permitido agora, não deduzir conclusões – para o que tampouco haveria fundamentação suficiente – mas sim apontar, simplesmente, sugestões e enfoques, revisões e novas visões.

Algumas reflexões

Como ler esta cristologia hoje?

O que significa, como entender esta cristologia na atualidade? Em si mesma, esta cristologia não é, na verdade, nenhum problema: está aí, é uma realidade positiva, uma riqueza inestimável do patrimônio espiritual simbólico cristão. O problema é como nos posicionarmos diante dela, como nos apropriarmos dela. E a maior dificuldade sobrevém quando ela é interpretada e compreendida literalmente. É sabido que um texto lírico não pode ser interpretado ao pé da letra. Analogamente, a sublime poesia do Logos deve ser lida como o que é: um poema e um hino de louvor, uma linguagem de amor e de fé. Quando lida assim, essa cristologia poética levanta o espírito humano, “dota a cristologia com a força da sacralidade, retoma a impressionante afirmação da fé cristã de que é Deus quem se encontra em Jesus, na carne, de modo que Deus verdadeiramente se revela nele”.

A compreensão incorreta da Escritura

Dissemos que a base argumentativa principal dos debates cristológicos dos séculos II a V foi a autoridade da Escritura. O que era reflexão teológica de uma comunidade cristã, certamente dotada de brilho e força excepcionais – tal é a cristologia do Logos – foi codificada como Escritura e mudou de *status* epistemológico. Passou a ser tomada como texto sagrado, texto que deixou de ser humano e passou a ser divino, deixou de expressar a reflexão inspirada de uma comunidade cristã para passar a ser palavra vinda diretamente de Deus, caída do céu, palavra que informa diretamente sobre Deus, Deus informando a nós sobre si mesmo.

No caso da cristologia joanina diríamos que adquiriu esse *status* de revelação por um motivo adicional, já aludido: a comunidade de João colocava na boca de Jesus afirmações solenes sobre sua identidade divina. Dessa maneira, uma cristologia sapiencial combinada com a do Filho de Deus, o Logos preexistente, converteu-se em matéria de fé em Jesus: ele mesmo, em pessoa, teria desvelado o mistério da encarnação e de sua identidade divina, e no-la confiou. Era preciso crer. Não se podia duvidar. Nem sequer se podia “interpretar” estas palavras. Diante de palavras revestidas de semelhante autorida-

de absoluta, divina (e jesuânica), o raciocínio humano nada tem a fazer a não ser renunciar a si mesmo e aderir cegamente.

Talvez tenha sido assim o processo: a comunidade cristã reflete livremente sua fé; essas reflexões são canonizadas como Escritura e, desde então, auto-impostas como autoridade divina; a Igreja fica assim refém de sua própria reflexão comunitária, que fica petrificada e impede toda revisão crítica e todo crescimento.⁹⁷

Nesse equívoco de pensar que a preexistência do Logos e sua encarnação em Jesus tinham sido reveladas expressa e diretamente por Jesus de Nazaré permaneceram todas as Igrejas cristãs durante mais de um milênio e meio, até há apenas dois séculos no caso dos protestantes, e cinquenta anos no dos católicos, sem mencionar que, ainda hoje, imensa maioria dos cristãos, católicos ou evangélicos, permanece em tal equívoco.

Atribuímos a Deus algo que na realidade ele nunca nos disse; somos nós que o dissemos, que atribuímos a ele nossa fala, e somos nós os que agora dizemos que devemos crer nele e que não podemos pensar de outra maneira porque foi a que o próprio Deus nos revelou.⁹⁸ Cremos fazer um ato de fé, de fé para com Deus, porém trata-se verdadeiramente de um ato de fé em nós mesmos:⁹⁹ estamos crendo algo que nós mesmos dissemos, e não queremos investigar e analisar a origem da verdade, porque nos parece melhor que as coisas sigam como estão e não se desestabilize a instituição religiosa que nos acolhe e nos dá sentido. Seria muito trabalhoso – quiçá traumático – mudar de crença. Queremos continuar crendo no que construímos porque sentimos esta necessidade, porque para isso foi construído: para podermos viver sob um dossel protetor sagrado, vindo de Deus, aceito e vivido sem objeção pela comunidade religiosa.¹⁰⁰

Está claro: o que está em jogo aqui, mais uma vez, é a compreensão da revelação, tema que já abordamos detidamente.¹⁰¹ Estamos à espera de que

⁹⁷Esta situação se deu em muitos outros campos da realidade eclesial: ministérios, sacramentos, regras, costumes... Elementos criados no cotidiano da Igreja, com o tempo foram atribuídos equivocadamente a Jesus, como se ele pessoalmente os houvesse estabelecido. Agora a Igreja não se considera autorizada a modificá-los, tornando-se refém de sua própria obra. Cf. Herbert Haag, *Nur wer sich ändert, bleibt sich treu*, 2000, *¿Qué Iglesia quería Jesús?*, 1998

⁹⁸Adotar este conceito de revelação, diz Andrés Torres Queiruga, “seria aceitar algo como palavra de Deus porque alguém disse que Deus lho disse para que ele o dissesse aos demais”. Cf. *Diez palabras clave en religión*, p. 180.

⁹⁹É algo que me atrevera a chamar uma “petição de princípio fiducial”: cremos em nós mesmos ao crer que cremos em Outro.

¹⁰⁰Mariano Corbí, in Amando Robles, *Repensando la religión, de la creencia al conocimiento*, p. 17.

¹⁰¹Cf. Unidade 8.

cale mais amplamente na consciência do povo cristão uma concepção menos fundamentalista da revelação: que não ignore o processo de formação dos elementos que a compõem, e que valorize em sua justa medida estes elementos, sem entretanto sacralizá-los e sem permitir que se convertam em antolhos que impeçam toda visão diferente, ou que converta a comunidade cristã em refém dos próprios elementos humanos aportados por ela, que constituem o substrato humano do processo da revelação. Enquanto não for difundida e ensinada no âmbito do cristianismo esta compreensão não fundamentalista da revelação, subsistirá o problema dessas fórmulas obsoletas, vedadas a toda atualização hermenêutica, ante as quais os teólogos não encontrarão outra saída – inútil, ademais – senão a de fazer malabarismos mentais interpretativos¹⁰² para encontrar resquícios de liberdade dentro desse sequestro global no qual permanecem reféns de seu próprio fundamentalismo.

É preciso insistir nesse ponto, o da revelação. Pois, caso sejam pressionados, os teólogos atuais, depois de um diálogo de discernimento sobre as razões que levam à necessidade de um reenfoque tanto da teologia do pluralismo religioso (abandono do inclusivismo) como da cristologia, ao final, quando já dissiparam todas as suas dúvidas trazem à superfície a última razão, ou a única razão real que não lhes deixa “cruzar o Rubicão”: “uma apelação, às vezes indireta e acrítica, à autoridade da tradição ou da Bíblia”.¹⁰³ É a Escritura quem o afirma – diz-se – sem assumir um esforço crítico de entender como foi gestada essa afirmação bíblica, considerada, por ser bíblica, como fonte autônoma de credibilidade inquestionável. Esta é a razão última, ou a única razão real da resistência dos teólogos. O que confirma o que dissemos: dado que o princípio ou fundamento último da teologia é a revelação, a pedra de toque da renovação da teologia é a redefinição do conceito de revelação. Só uma teologia da revelação purificada de fundamentalismo

¹⁰²Com toda admiração e respeito, em minha modesta opinião algumas interpretações de Jacques Dupuis são “malabarismos” teológicos – ele tenta encontrar, com exagero de engenhosidade, os resquícios mais inimagináveis para construir novas interpretações que possam compatibilizar certas opiniões clássicas com as evidências hodiernas que se nos impõem. O próprio Haight, sem dúvida mais liberal e livre, não deixa de demonstrar uma capacidade acrobática semelhante em sua interpretação do Concílio de Niceia (*Jesus symbol of God*, p. 460) para tentar salvar o que parece insalvável. Se essas tentativas estiverem corretas, eu diria que so poderiam manter sua fé pessoas intelectualmente geniais.

¹⁰³Paul Knitter, “Hans Kung’s Theological Rubicon”, em Leonard Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, p. 227

permitirá um avanço real em todos os outros ramos do universo teológico e religioso humano.

O erro de uma interpretação literal e o papel da teologia

Os especialistas dizem clara e francamente: “Referir-se ao Logos ou Sabedoria como ‘um ser real’ no contexto cristão é, no mínimo, ambíguo ou equivocado. O que signifique esta ‘hipostatização’ constitui um grande problema”. No entanto, a Igreja inteira, durante mais de um milênio e meio, e ainda hoje a imensa maioria do povo cristão, entende o dogma cristológico e o conjunto da história da salvação dessa forma mítica: criação, pecado original, subversão do plano de Deus, reestruturação do plano, envio ou missão do Verbo, encarnação em Jesus, morte redentora como sacrifício expiatório... Santo Inácio imaginava as três pessoas divinas, literalmente, reunidas para deliberar a qual delas competiria ir ao mundo, encarnar-se, morrer e assim redimir os seres humanos, seres humanos que muitos dos melhores teólogos dos séculos II ao X pensaram estar literalmente sob o poder do demônio, como efeito do suposto pecado original que contaminou a todos os humanos por vir ao longo dos tempos. Esta inteligência literal da hipostatização e do mito, que hoje cremos ser um erro, foi a compreensão dominante e quase única na história da Igreja durante séculos e séculos, e é ainda hoje absolutamente majoritária. As orações do missal romano católico se encarregam de recordá-lo quase todo dia, sem que à autoridade competente preocupe em absoluto este fator de fundamentalismo e atraso num dos centros geradores da consciência e da espiritualidade cristãs.

Faz-se, pois, imperiosa a necessidade de reinterpretar e de ajudar o povo cristão a superar as interpretações literais, assim como voltar aos sentidos originais e à reivindicação da metáfora, que sempre se revelou dotada de tão vigoroso poder e fecundidade. Este é o papel da teologia, porém, da teologia de verdade, ou seja, da teologia livre e gratuita, não a dos funcionários, que fazem teologia olhando para cima para perguntar o que se pode e o que não se pode dizer, conforme os interesses da instituição. É necessariamente que os teólogos voltem a ser crianças, como no Evangelho, e como a criança do conto de Andersen, a única capaz de declarar a nudez do rei, tal como a maioria dos pensantes o vê de fato. A instituição não quer teologia verdadeira, e sim apenas ideologia justificadora... Por isso é tão difícil levar a cabo a renovação da

mentalidade teológica do povo cristão, num tempo como este, em que tanto espírito funcional domina o ministério da teologia.

A lição da pluralidade de cristologias no Novo Testamento

É muito importante constatar a pluralidade de cristologias que se dá no Novo Testamento. Não são iguais essas cristologias, não são redutíveis umas às outras, às vezes discrepam notavelmente e até parecem contraditórias em alguns aspectos. No entanto, todas foram mantidas e nenhuma desqualifica as outras, e todas podem ser afirmadas simultaneamente. Por quê? Precisamente porque “as cristologias são afirmações simbólicas concernentes a aspectos transcendentais de Jesus Cristo, concebidas a partir de diferentes perspectivas, sem que nenhuma delas contenha adequadamente seu objeto”.

De sua consideração da pluralidade de cristologias no Novo Testamento, Haight deduz que o critério para a idoneidade de uma cristologia não pode ser outra cristologia. A natureza do pluralismo consiste na manutenção das diferenças na unidade, ou da unidade nas diferenças. Nessa concepção de pluralismo que se reflete no Novo Testamento não se pode lançar mão de uma cristologia e erigi-la em norma para as outras. O motivo é que o pluralismo das cristologias neotestamentárias reside na própria diversidade, e não há razão objetiva nessas cristologias para preferir uma à outra. Com base em que se defenderia, por exemplo, que a cristologia joanina é a normativa, de forma que a cristologia de Lucas, que diverge da de João em pontos importantes, seria heterodoxa? Tampouco Lucas desqualifica João. Por conseguinte, o processo de discernimento da ortodoxia de uma cristologia não pode ser reduzido a uma comparação externa de diferenças, de forma que a descrição, a linguagem e a estrutura de crença objetivamente desenvolvidas por uma cristologia possam ser a medida para outra cristologia. Esse é o sentido do pluralismo das cristologias neotestamentárias, que não pode ser ignorado.¹⁰⁴

Com todas elas¹⁰⁵ tem sobrevivido a Igreja e a fé em Jesus, todas elas deram sua contribuição e mutuamente têm-se complementado. Por que se haveria de impor uma e marginalizar as outras?

¹⁰⁴Paul Knitter, “Hans Küng’s Theological Rubicon”, em Leonard SWIDLER (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, p. 227.

¹⁰⁵Andrés Torres Queiruga sustenta que falar *da* Escritura, *do* Evangelho, *do* querigma, é uma abstração, porque o que temos são escrituras, evangelhos e querigmas. *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 424.

Perguntas concretas para a teologia do pluralismo religioso

Toda esta problemática em torno da construção do dogma cristológico tem repercussões diretas sobre temas decisivos da teologia do pluralismo religioso. Também aqui não estamos querendo extrair conclusões firmes nem definitivas, mas apenas meras suspeitas, sugestões de novos enfoques, revisões e novas visões.

- Até que pontos são válidos os debates conciliares de Nicéia e Calcedônia do ponto de vista estrito de seu processo argumentativo,¹⁰⁶ uma vez que descobrimos que se realizaram sobre um acúmulo de equívocos e más interpretações, e sobre a base argumentativa de um Novo Testamento entendido como linguagem descritiva direta, a partir de uma concepção mítica e verbalista da revelação, e como suma de versículos separáveis e projetáveis?
- Se com relação ao Novo Testamento a crítica já nos dá capacidade para interpretá-lo num sentido distinto do literal, será que os credos niceno e constantinopolitano são mais sagrados que a própria Escritura, e não permitem que o dogma cristológico expresso por eles seja submetido a uma análise hermenêutica ou recuperado por uma interpretação não literal – que resgate a metáfora, postergando a metafísica? É preciso denunciar e combater qualquer enclave de fundamentalismo, mesmo que esteja incrustado no próprio coração do cristianismo.
- Assim como a teologia parece não ter ainda extraído as consequências dos dados lançados pela nova busca do Jesus histórico (Rafael Aguirre), pode-se dizer que a teologia da revelação e a cristologia tampouco atualizaram seus enfoques nem extraíram novas conclusões a partir de tudo o que hoje sabemos sobre a materialidade do surgimento do Primeiro Testamento e da mais recente elaboração do Novo Testamento.
- Indo mais diretamente ao ponto, como estamos no ponto de ruptura que a mudança de época atual supõe, quiçá deveríamos dar mais audiência às vozes que postulam uma nova atitude diante de Jesus. As respostas dadas em épocas tão distantes da nossa – tanto em distância

“O esforço consciencioso e histórico da filologia destaca a pluralidade como característica da primitiva pregação cristã” Rahner/Lehmann, *Kerygma y dogma*, p. 741, apud Queiruga, *La revelacion de Dios* p. 425

¹⁰⁶Em outras palavras deixando de lado os tremendos questionamentos sobre sua legitimidade, sua falta de liberdade, as influências políticas sofridas, os questionáveis comportamentos de alguns dos padres conciliares dirigentes

temporal como cultural – já não servem, e nossa geração tem o direito e o dever de responder livre e respeitosamente à pergunta de Jesus: “E vocês, quem pensam que eu sou?”. Não se trata de aproximar-se de Jesus por uma resposta cristã herdada, e sim de aproximar-se de Jesus (ou de qualquer outra proposta religiosa), e a partir de seu conhecimento responder a sua pergunta. Ou seja, é o caminho contrário ao que institucionalmente nos obrigamos hoje no cristianismo.

- Conhecendo o processo de formação da Escritura, e compreendendo teologicamente melhor seu significado profundo, tão distante da inteligência primitiva e mítica do que se entendeu como uma revelação fisicamente tal e quase estritamente divina, não seria oportuno mudar o nome do que chamamos *revelação*,¹⁰⁷ dado que essa palavra depende de uma compreensão mítica e está inevitavelmente comprometida com uma associação de idéias que sempre propicia a volta a tal compreensão nociva?¹⁰⁸ Não seria igualmente oportuno mudar o nome da virtude da *fé*? Com efeito, já não é convincente sustentar que a fé humana interpessoal seja a estrutura ou a experiência humana mais semelhante ou paralela¹⁰⁹ à relação do ser humano com o que chamamos Deus, nem seria semelhante à *fé interpessoal* o que está em jogo na aposta fundamental do ser humano diante da existência e da intuição de sentido.
- Pode-se acaso considerar que o mandato de congelamento da fórmula de Calcedônia continua vigente – como de fato, por outras razões, aceita-se pacificamente –, ou pode-se pensar que, pelo contrário, o que está vigendo é a imperiosa necessidade de reler esta fórmula e de reformulá-la de modo inteligível para quem não aceite a filosofia helênica (que hoje quase ninguém aceita)?¹¹⁰ Quem se encarregará de recordar

¹⁰⁷Tal como defendemos a superação do conceito de *eleição*, permitimo-nos sugerir a possibilidade de substituir o conceito de *revelação* por outro mais adequado e eloquente

¹⁰⁸Em matéria de símbolos, nomes e metáforas, não basta matizar seus nomes no *status quaestionis*, como faziam os escolásticos, e preciso, sim, substituir tais símbolos, nomes ou metáforas, porque os símbolos em geral afetam as estruturas profundas ou inconscientes das pessoas, ainda que no nível da consciência sejam matizados ou mesmo rejeitados. Se não são substituídos e continuam a ser utilizados, a mente retorna, quando menos se espera, as estruturas e significações que sempre veicularam

¹⁰⁹F. Sebastián, *Antropologia y teología de la fe cristiana*, 1972

¹¹⁰“Rahner, observando que a verdade de um enunciado da fé transcende sua formulação, fez esta declaração em 1954: ‘Desse modo, temos não só o direito como também sim o dever de compreender esta definição, ao mesmo tempo, como um ponto de chegada e como um começo’”. Joseph Moingt, *El hombre que vema de Dios*, p

às Igrejas cristãs que estão sendo infiéis ao Evangelho, se não fazem o possível para fazer inteligível a Boa Notícia?

- Que consequências teria, para um cristianismo renovado, uma imagem de Jesus de Nazaré recuperada e teologicamente recriada, despojada do distanciamento metafísico no qual as categorias ontológicas da cultura filosófica grega a mantêm sequestrada? Será um Jesus que se dará bem com os “outros homens”¹¹¹ pelos quais os seres humanos também têm sido salvos ao longo da história? Será um Jesus capaz de rezar sinceramente junto com homens e mulheres de toda raça, língua e nação (e religião)? Será um Jesus que convidará seus discípulos a, reunidos com os crentes de outras religiões, dar graças ao *Deus de todos os homens* por sua multiforme manifestação, em vez de procurar convertê-los a nossa religião?
- Se, como diz Christian Duquoc, as cristologias são “construções transitórias que utilizam instrumentos conceituais contingentes”,¹¹² isto não poderia ser aplicado de alguma forma às cristologias que as primeiras comunidades cristãs criaram em sua reflexão sobre Jesus ressuscitado? O fato de tais cristologias terem sido prontamente assumidas na Escritura cristã não diminui em nada sua condição de reflexão humana e comunitária, que participa dessa limitação e dessa contingência próprias de toda e qualquer cristologia.
- Que consequências trará para a teologia das religiões, ou teologia do pluralismo religioso, tal recuperação de Jesus e uma revisão da cristologia coerente com ela? Não se pode pensar que desaparecer a uma boa parte das dificuldades teóricas que atualmente tem o cristianismo para reconhecer-se em pé de igualdade com as outras religiões do mundo?

181 “A formula Calcedônia ha de ser tomada mais como principio do que como fim” Karl Rahner, “Problemas actuales de Cristologia”, *Escritos de teologia* I, pp 167s

¹¹¹ Paul Knitter, *Jesus and the Other Names*, 2001

¹¹² *Mesianismo de Jesus y discrecion de Dios Ensayo sobre los limites de la cristologia*, p 11

A regra de ouro

Depois das Unidades anteriores sobre os aspectos eclesiológico e cristológico, logicamente necessários para entabular um diálogo teórico com a tradição teológica dogmática clássica vigente, as próximas Unidades apresentarão aspectos de outro tipo, mais em diálogo com a modernidade e com a vida prática. Mas antes, e para arrematar esse diálogo com a dogmática clássica, precisamos abordar um assunto também central e nada “dogmático”, que recolocará a polêmica teológico-sistemática em outras coordenadas, muito mais acessíveis, e nos devolverá um pouco de paz e serenidade em meio às possíveis dúvidas. Porém, cuidado: a regra de ouro, tão simples e elementar, não deixa de ser revolucionária...

I. Para desenvolver o tema

VER

O pluralismo religioso tem uma inevitável dimensão teórica ou teológica. Se, como vimos, a maior parte das religiões nasceu no exclusivismo, a percepção da pluralidade religiosa, hoje inevitável, propõe a cada religião a necessidade de compreender teoricamente o significado e a validade salvífica das outras religiões. E, logicamente, não pode chegar a esta compreensão a não ser a partir da compreensão teórica que cada uma tem de si mesma. Nesse sentido dizemos que o diálogo inter-religioso – mesmo a simples compreensão da pluralidade religiosa como fato – tem essa inevitável dimensão teórica; não é simplesmente uma questão prática, somente de relações humanas concretas.

Esta dimensão teórica ou teológica é um dos grandes problemas do pluralismo religioso. As religiões – umas mais, outras menos, mas de qualquer forma todas – têm dificuldades que parecem insuperáveis nesse terreno. A teoria, no âmbito das religiões, acrescenta-lhes dificuldades de forma inimaginável em comparação com o que ocorre em outros campos, como as ciências ou a política. Na religião a teoria tem que se haver com dificuldades adicionais, conceitos como o dogma, a verdade revelada, a fé, o magistério, o depósito da fé, a fidelidade à tradição, a irreformabilidade das verdades definidas, o caráter absoluto da própria religião, o mandato para divulgar a própria verdade e converter os outros, o zelo apostólico pelo combate ao erro, o fundamentalismo, etc.¹

O teórico ou teológico no universo das religiões é como um campo semeado de obstáculos, tanto para a razão religiosa em geral como para o diálogo inter-religioso. As religiões têm diante de si um difícil caminho a percorrer: num primeiro nível, o caminho interno de compreensão da pluralidade religiosa (o que Panikkar chama de *intra-diálogo*), e num segundo nível, externo, do diálogo inter-religioso propriamente dito com as outras religiões. Especificamente, as religiões autodenominadas *monoteístas* têm dificuldades teóricas singulares para o diálogo inter-religioso.² Essas dificuldades ocorrem no caso do cristianismo.³ E ocorrem de modo particularmente notável no catolicismo, porque são encontráveis no próprio debate teológico interno: estão aí a história dos dogmas e das heresias, a história dos concílios ecumênicos⁴ e da Inquisição, os dissidentes, os perseguidos, os condenados e executados por motivos teológicos, desde o século IV⁵ até hoje.⁶ Além do mais, muitas religiões têm atrás de si uma pesada história de intolerância e de dogmatismo, que não é a melhor bagagem para a aceitação sincera do pluralismo.

Pois bem, diante desse panorama nada promissor, importa muito levantar os olhos do campo estreito da teoria e dar-se conta de que a teoria não é

¹Ainda que varios destes conceitos tenham denominações tipicamente cristãs, mesmo católicas, certamente se referem a realidades que existem também em outras religiões, mesmo que com outros nomes e em outros graus

²"Afirma-se em geral que as religiões monoteístas, tais como o cristianismo, o islamismo e o judaísmo, com sua exigência de verdade absoluta, encontrarão dificuldades extremas no trato com a pluralidade das religiões" Mathew Jayant, "De la pluralidad al pluralismo", *Selecciones de teologia* 163, p. 175

³O cristianismo, por causa da encarnação (e também da Trindade), é uma religião na qual a doutrina tem muito mais importância do que em outras. Cf. Bernard Meunier, "¿Por que llegaron los dogmas?", *Selecciones de Teologia* 164, p. 311. Disponível em RELaT, <http://servicioskoimonia.org/relat/320.htm>

⁴Todos os concílios da Igreja Católica, excetuando o primeiro e o último, pronunciaram seus anatemas

⁵Possivelmente foi Prisciliano o primeiro herege levado a morte pela Igreja cristã, no ano 380

⁶Consta serem mais de quinhentos os teólogos e teólogas perseguidos no período de João Paulo II

tudo, e que as mesmas religiões têm, dentro de seu enorme patrimônio simbólico, elementos de vida e de práxis capazes de desbloquear essas dificuldades e impasses teóricos. Referimo-nos à dimensão ética, também universalmente presente em todas as religiões, como não poderia ser de outra maneira. Se no terreno teórico o diálogo entre as religiões é difícil e espinhoso, no terreno ético o diálogo e mesmo o acordo e a ação comum se apresentam como bem mais acessíveis.

Durante séculos, ou milênios, o cristianismo, dada sua propensão intelectualista como herdeiro da cultura grega, pôs a teoria adiante da prática, o dogma acima da ética, a doutrina adiante da vida, a ortodoxia no lugar da ortopráxis. Importa refletir sobre este errôneo modo de proceder que, como veremos, vai contra o que dizem suas próprias tradições religiosas originais. Durante séculos colocamos o carro na frente dos bois, e é hora de restabelecer a ordem correta.

Vamos, pois, iluminar este problema grave das dificuldades intelectuais ou teóricas do pluralismo religioso com a luz que nos pode advir da dimensão ética das religiões. Talvez ela nos abra vias de superação ou, ao menos, de relativização de tais dificuldades.

JULGAR

Para abordar esta dimensão vamos escolher inicialmente um elemento ético das religiões que cativa pelo especial encanto que possui. Referimo-nos à chamada *regra de ouro*.

Qualquer um de nós pode olhar um evangelho cristão e dar-se conta de que nele figura essa regra, assim chamada nos títulos com que o tradutor ou comentarista subdivide o texto bíblico. Esse nome, *regra de ouro*, evoca o fato que, apesar de sua simplicidade, a regra alcança o nível ético mais profundo e é sumamente valiosa entre todas as regras; é realmente *de ouro*. Ela resume a Lei e os Profetas (Mt 7,12). Porém, os cristãos comuns ignoram tratar-se de uma regra de algum modo supracristã, não específica do cristianismo. Não só pelo fato de ser uma regra de sentido comum, da ética mínima, ou daquilo que outros chamariam de ética natural, mas também porque está explicitamente expressa em muitas outras religiões com variantes mínimas. Vejamos:

- Na felicidade e no sofrimento, devemos nos abster de infligir aos outros aquilo não gostaríamos que nos infligissem. (Mahavira: Yogashastra, 2,20. Jainismo.)
- Não firas aos outros com aquilo que te faz sofrer. (Sutta Pitaka, Udana-vagga 5,18. Budismo.)
- O que não queres que te façam, tu não o faças aos outros. (Confúcio: Analecta 15,23. Confucionismo.)
- Não faças aos outros aquilo que, se fizessem a ti, te causaria pena. (Mahabharata 5,15.17. Hinduísmo.)
- A boa natureza é aquela que se reprime para não fazer ao outro aquilo que não seria bom para ela mesma. (Dadistan-i-Denik 49,5. Zoroastrismo.)
- Não faça a ninguém o que não queres que te façam. (Tb 4,15.) O que para ti é detestável, não o faças tu ao próximo. Esta é toda a lei. O resto é comentário. (Hillel: Talmud Babilônio, Shabbat 31a. Judaísmo.)
- O que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles. (Jesus: Lc 6,31. Cristianismo.)
- Não desejeis para os outros aquilo que não desejais para vós mesmos. (Baha'u'llah: Kitab-i-Aqdas, 148. Fé Bahá'í.)
- Verdadeiramente Deus ordena a justiça e fazer o bem. (Corão 16:92.) Nenhum de vós é crente até que deseje para seu irmão o que deseja para si mesmo. (Sunnah. Islamismo.)

Esta regra de ouro está, pois, formulada nas Escrituras Sagradas das principais religiões do mundo. Trata-se de uma regra *revelada*, concebida esta revelação em cada caso a seu modo.

Podemos concluir, de qualquer forma, que nenhuma religião poderá reivindicar ter tido uma revelação própria, em exclusividade, dessa regra de ouro. Entre outras coisas, porque também está atestada nos filósofos, que tradicionalmente se atêm à razão humana. Assim, de Tales de Mileto (600 a.C.) conta-se que, tendo-lhe sido perguntado sobre a regra máxima do bem-viver, respondeu: “Não faças o mal que vês nos outros”. Em Pitágoras (580 a.C.) encontramos uma fórmula parecida: “Não faças tu aquilo que te aborrece nos outros”. Isócrates (400 a.C.) formula o mesmo princípio de modo positivo: “Trata aos demais do mesmo modo como desejas ser tratado”.⁷ O *imperativo*

⁷Cf Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador*, p. 98.

categorico de Kant poderia ser entendido como uma modernização, racionalizada e secularizada, dessa regra de ouro: “Age de forma que essa máxima de tua vontade possa valer em cada momento como princípio de uma legislação universal”.⁸ Ou também: “Age de modo tal que uses a humanidade, tanto em tua pessoa como em qualquer outra, sempre como um objetivo e nunca como simples meio”.⁹

Podemos considerar, pois, que essa regra universalmente percebida, mesmo que apenas pela razão, as religiões confirmam e consagram, considerando-a *de ouro*, ou seja: válida, central, primeira, imprescindível; sintetizadora do conjunto dos deveres humanos e religiosos.

Se existe este consenso humano, simultaneamente filosófico e religioso, tão universal, cabe perguntar: não seria possível e conveniente fazer dessa regra de ouro o fundamento certo do diálogo inter-religioso? Não têm aí as religiões um terreno comum, aceito por todas elas, para construir a partir daí consensos sempre maiores e mais profundos?

Fundamentação bíblica

Vamos agora buscar antecedentes, fundamentos e projeções maiores desta regra de ouro dentro de nossa tradição cristã concreta. O que pode significar para nós esta regra preciosa?

a) *Conhecer a Javé é praticar a justiça*

Tal expressão é a síntese de um pensamento e um clamor característicos dos profetas bíblicos. Repetem-no à saciedade. Vejamos um texto típico:

Ai daquele que constrói sua casa sem justiça e seus aposentos sem direito, que faz o próximo trabalhar por nada, sem dar-lhe pagamento, e diz: “Vou construir uma casa grande, com imensos aposentos”. E faz janelas, recobre a casa com cedro e a pinta de vermelho. Você pensa que é rei porque tem mais cedro que os outros? O seu pai não comeu e não bebeu? Pois ele fez o que é justo e o que é direito, e no seu tempo tudo correu bem para ele. Ele julgava com justiça a causa do pobre e do indigente; e tudo corria bem para ele! Isto não é conhecer-me? – Oráculo de Javé. (Jr 22,13-16)¹⁰

⁸Immanuel Kant, “Kritik der praktischen Vernunft”, A 54, in *Werke*, Vol IV, p. 140

⁹Immanuel Kant, “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, BA 66s, in *Werke*, Vol IV, p. 67

¹⁰Muitos outros textos bíblicos podem ser aduzidos. Por exemplo: Jz 2,16-19, 3,10, 4,10, 10,2-3, 1Sm 8,7-22, 9,17, 13,14, Os 8,13, 6,6, 4,1b-2, 2,21-22, 10,12, 12,17, Jr 6,18-21, 7,4-7 11-15 21-22, 21,12, 9,23, Is 1,11-

Em resumo: conhecer a Javé consiste em praticar a justiça, diz o texto. Para nós, que somos ocidentais de herança cultural grega, a grande tentação é reduzir este pensamento profético semita a nossas categorias helênicas, introduzindo aí categorias como *causa* e *efeito*: a prática da justiça é efeito de conhecer a Javé. Com isso, o conhecer a Javé continua sendo conhecer a Javé, e o praticar a justiça continua sendo praticar a justiça; a única coisa que fazemos é introduzir entre ambos os elementos um vínculo causal. Porém, também a Bíblia conhecia a categoria de *causa* e não a aplica. Para os profetas – e um pouco para toda a Bíblia – o conhecer não é um ato intelectual com consequências éticas, e sim algo que se realiza na própria prática ética do amor e da justiça. Aquele que pratica o amor e a justiça é quem realmente conhece Javé, porque este conhecimento consiste exatamente nesta prática em si. Ainda que a pessoa não conheça a Deus conforme o estilo grego, ou seja, que não o saiba definir nem expressar-se a respeito de sua natureza, nem saiba formular uma doutrina teológica com conceitos claros e unívocos.

Na mentalidade bíblica, pois, a regra de ouro é a prática da justiça e do amor, e é, por isso mesmo, conhecimento de Deus. Obviamente este princípio, tão universal, é sem dúvida uma base fundamentada e segura para a construção de uma teologia do pluralismo religioso, assim como para pôr em marcha um diálogo inter-religioso sem fronteiras.

b) *A justiça como o verdadeiro culto*

No Primeiro Testamento este é um tema vinculado ao anterior. Porque os profetas consideram que conhecer Javé é praticar a justiça; por isso mesmo eles têm uma atitude muito cautelosa diante do culto. Tem-se falado do “anti-culto” dos profetas. Seu dilema é: culto ou amor-justiça? Seus textos são lapidares, e até desconcertantes. Vejamos este, de Amós:

Eu detesto e desprezo as festas de vocês; tenho horror a essas reuniões. Ainda que vocês me ofereçam sacrifícios, suas ofertas não me agradam, nem olharei para as oferendas gordas. Longe de mim o barulho de seus cânticos, nem quero ouvir a música de suas liras. Eu quero, isso sim, é ver brotar o direito como água e correr a justiça como riacho que não seca. Vocês por acaso fizeram

ofertas ou me ofereceram sacrifícios durante os quarenta anos de deserto, ó casa de Israel? (Am 5,21-25).

Aqui também seria fácil dizer que os profetas não são contra o culto por si mesmo, mas apenas contra um culto celebrado em condições de injustiça. Com isso o pensamento dos profetas ficaria facilmente acomodado a nossa mentalidade, e o culto poderia continuar ocupando o posto central de nossa cosmovisão religiosa. Porém, os profetas não estão preocupados com o *culto em quanto culto*, porque não são gregos. O que eles manifestam é que o acesso privilegiado a Deus não somente não vem pela via intelectual, doutrinal, dogmática, da ortodoxia, como aludíamos no parágrafo anterior, como na verdade consiste na prática do amor e da justiça.

Para os profetas, por assim dizer, a regra de ouro nos aproxima mais de Deus que o culto por si só. Se é assim, a aliança das religiões para a luta pela justiça se converte por sua vez em experiência de Deus, que pode ser explicitada como experiência inter-religiosa, e que será sem dúvida a plataforma que reúne as melhores condições para fundamentar o diálogo inter-religioso.

c) Jesus confirma estas orientações proféticas

Tendo tratado já este aspecto concreto de Jesus na Unidade 10, agora nos compete simplesmente recordar o dito ali e só prolongar um ou outro aspecto. Ali dizíamos que Jesus se manifesta claramente como teo-reinocêntrico, macroecumênico, teoprático, anticultico, não eclesiocêntrico, para além do religioso... Essa atitude de Jesus proclama a regra de ouro (Mt 7,12; Lc 6,31).

Muitas passagens evangélicas, dos mais diversos gêneros, coincidem e apontam para a mesma visão:

- Mt 25,31ss: conheceram a Deus e se relacionaram de fato com ele aqueles que atenderam misericordiosamente os necessitados. Conheceram a Deus porque praticaram a justiça, ainda que não soubessem que ao fazê-lo estavam se relacionando com Deus. Sua relação positiva com Deus foi prática, não intelectual ou teórica. A “parábola dos ateus”, como é chamada esta narrativa de Jesus, vem a ser outra forma de apresentar a regra de ouro. Essa parábola resume também a Lei e os Profetas. Sua exigência ética supera toda exigência de culto e de ortodoxia (Mt 25,37.38.44).

- Lc 10,25ss apresenta o mesmo de modo mais extremo, que poderíamos chamar mais anticlerical, anticúltico e anti-institucional. O sujeito proposto como exemplo é precisamente uma pessoa não considerada membro do povo de Deus, que não conhece a Lei. Pior: um herege, um heterodoxo, enfim, um samaritano. Sabe-se que, para os judeus da época, o samaritano era o protótipo da pessoa heterodoxa. Pois esta pessoa é a que é colocada na parábola de Jesus adiante do levita e até mesmo do sacerdote. Donde vem sua procedência sobre estes? Não de seu conhecimento intelectual, teórico, teológico ou dogmático, campos nos quais era claramente inferior, e sim de ter praticado a misericórdia para com seu próximo. Esta e outras muitas páginas dos evangelhos, que põem estrangeiros adiante do “povo eleito”, são claramente outras tantas versões da regra de ouro.
- Na conversa com a mulher samaritana (que, na mentalidade judaica daquele momento, devia ser duplamente evitada por Jesus: por ser mulher e por ser heterodoxa), Jesus mostra estar acima da discussão religioso-teológica irreconciliável na qual os dois povos se enfrentavam, o judeu e o samaritano. Estes se consideravam mutuamente hereges, heterodoxos, separados de Deus, pessoas e povos que se tinha que evitar. Porém, Jesus não evita a samaritana; pelo contrário, aproxima-se dela, entabula uma conversação amistosa e anuncia-lhe que é chegada a hora em que os verdadeiros adoradores do Pai o adorarão em espírito e verdade, não mais em Jerusalém ou no Garizim. De novo assume Jesus a dupla posição dos profetas, da compreensão do conhecimento de Javé como prática da justiça e da primazia do amor prático sobre o culto.

Parasermos breves não comentaremos outros muitos textos evangélicos: Mt 5,23-24: deixa a oferenda e reconcilia-te primeiro; Mt 9,11-13: misericórdia quero, não sacrifícios; Mt 23,23-24: esquecem o mais importante, a justiça e o amor.

E. Stauffer chega a dizer: “A epifania da humanidade de Deus culmina na profissão, por parte de Jesus de Nazaré, da regra de ouro da caridade humana”.¹¹ A humanidade de Deus se manifesta plenamente em Jesus quando ele assume esta percepção universal da centralidade do amor e da justiça como

¹¹ *Die Botschaft Jesu damals und heute*, p. 59.

vias de acesso a Deus – e portanto, podemos acrescentar, a centralidade do diálogo entre todos os que buscam a Deus, o diálogo inter-religioso.

d) *O restante do Novo Testamento insiste no mesmo sentido*

Em primeiro lugar, há que se reconhecer que a regra de ouro aparece, sem este nome mas em plena equivalência, em outros lugares do Novo Testamento, como Gl 5,14: a Lei inteira é cumprida com um só mandamento, o “amar o próximo como a si mesmo”. (O “como a si mesmo”, aí, é uma redução do mandamento do amor à regra de ouro.)

A Carta de Tiago é o lugar mais reconhecido do Novo Testamento por sua insistência na necessidade das obras acima da necessidade da fé (2,14-18). Porém, quem melhor elabora a relação entre conhecimento de Deus e amor é a Primeira Carta de João. Ela insiste em negar um acesso direto a Deus; este se dá somente mediante o amor aos irmãos. “A Deus ninguém jamais viu; se nos amamos uns aos outros, Deus permanece em nós e seu amor em nós chega à perfeição (1Jo 4,12). “Quem não ama a seu irmão que vê, não pode amar a Deus, a quem não vê” (1Jo 4,20).

Além disso, em continuidade com a afirmação profética de que conhecer Javé é praticar a justiça, João dirá que o amor interpessoal é equivalente ao conhecimento de Deus: “Queridos, amemo-nos uns aos outros, porque o amor vem de Deus, e todo aquele que ama é nascido de Deus e conhece a Deus. Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor” (1Jo 4,7-8).

Interpretação teológica

Façamos uma interpretação teológica desses elementos bíblicos descobertos em torno da regra de ouro. Que significa, em que implica esta regra de ouro da sabedoria humana, sancionada religiosamente por todas as grandes religiões?

• *Significa uma clara primazia da ortopraxis sobre a ortodoxia*¹²

É muito mais importante ter uma boa práxis do que uma boa doutrina, ainda que, obviamente, o melhor seja o conjunto dos dois elementos; porém, ambos não são axiologicamente iguais.

Apesar do crescimento desmedido das disquisições teóricas e das complicações legalistas que se dão em quase todas as religiões, a regra de ouro pre-

¹² *Orto* = reto, correto; *praxis* = prática; *doxia* = opinião, doutrina.

sente em todas elas testemunha a prevalência da ortopráxis sobre a ortodoxia. Esta prevalência se dá, sobretudo, mais do que nos aparatos institucionais – jurídicos ou doutrinários – das religiões, nos santos e nos místicos.

Não por outro motivo muitos santos e místicos foram acusados pelas próprias instituições religiosas. Foi a teologia da libertação – cristã e não-cristã – que modernamente voltou a destacar esta proeminência da ortopráxis, e talvez por isso tenha sido recebida com receio ou até rejeitada pelos poderes estabelecidos das religiões. Com isso tal teologia se mostra capaz de dialogar tanto com o pensamento moderno (tão marcadamente influenciado pela filosofia da práxis) como com as religiões libertadoras, abrindo uma nova etapa de ecumenismo, um ecumenismo libertador.

Como já dissemos, muitas vezes na história as religiões – e muito concretamente o cristianismo – colocaram o acento e a principal atenção na ortodoxia; a isso dedicaram energias muito valiosas e, às vezes, até mesmo violências inusitadas. No diálogo religioso ocorreu outro tanto: a primeira aproximação foi espontaneamente doutrinária, teórica, confrontativa com o dogmático, enquanto que hoje pensamos no início do diálogo como comunhão prática, *diálogo de vida*, colaboração na defesa da vida, prática do amor e promoção da justiça. Não que depreciemos os elementos teóricos ou doutrinários; eles podem ser simplesmente recolocados no lugar que lhes corresponde.

O amor é mais importante que a fé e a religião. A verdadeira religião é o amor.

- *A regra de ouro é a revelação (natural e sobrenatural) de uma nova via de acesso ao divino*

A comunhão que tradicionalmente se considerou privilegiada – entre os cristãos, por exemplo – para o acesso a Deus foi tradicionalmente a ritualístico-sacramental, em primeiro lugar, e também a jurídico-doutrinária (estar na verdadeira fé, na fé da Igreja, na fé ortodoxa, na prática do culto e dos sacramentos). Tendo isso, acreditava-se, tinha-se praticamente o todo da comunhão com Deus.

Caso a pessoa fosse injusta ou exploradora, podia ser vista como uma pessoa inseqüente, mas não se deixava de acreditar que permanecia na verdade e na comunhão com o Deus que salva. Pelo contrário, se alguém não aceitasse um dogma era tido como herege, ficava fora da religião, excluído da comunhão com Deus, e portanto fora da possibilidade de salvação, sem que

alguém se preocupasse em examinar sua vida para ver se havia nela a presença do amor e da justiça. O que assegurava a comunhão com Deus era a ortodoxia. A ortopraxis era reconhecida apenas como consequência derivada, congruente com a ortodoxia, mas de natureza secundária.

Restituindo à ortopraxis seu lugar privilegiado (e não considerando-a como axiologicamente simétrica à ortodoxia ou ao culto), estamos dando crédito à regra de ouro manifestada por Jesus, não só quando a proclamou literalmente, mas também na proclamação que dela fez em tantas outras páginas de sua vida conforme explicitamos. A regra de ouro, que entre os cristãos ocupou classicamente um lugar obscuro e irrelevante, torna-se, devidamente entendida e considerada, um princípio teológico revolucionário:

A grande revolução religiosa levada a cabo por Jesus consiste em ter aberto aos seres humanos outra via de acesso a Deus distinta à do sagrado, a via profana da relação com o próximo, a relação ética vivida como serviço ao próximo e levada até o sacrifício de si mesmo... Abriu-a por meio de sua própria pessoa, aceitando pagar com sua vida a blasfêmia de ter tirado do culto o monopólio da salvação.¹³

Há de se reconhecer que o cristianismo histórico esqueceu esta atitude religiosamente revolucionária de Jesus e voltou às categorias e práticas clássicas das religiões jurídicas, ontológicas e cultualistas: a doutrina, a ortodoxia, o culto, a prática institucional...

• *Dá-se uma equivalência entre a regra de ouro e a opção pelos pobres*

Que é optar pelos pobres a não ser optar pelos injustiçados?¹⁴ E o que é optar pelos injustiçados, a não ser fazer aos outros o que quereríamos que nos fizessem os outros caso estivéssemos na mesma situação? A regra de ouro é fundamento suficiente para a opção pelos pobres; não seriam necessários argumentos adicionais ou rebuscados para fundamentá-la.

Por isso, podemos comprovar que também a opção pelos pobres se dá – com maior ou menor clareza de percepção – em todas as religiões. Todas falam do amor, da misericórdia, da atenção aos pobres. Em todas as religiões os pobres ocupam um posto central. Ainda que, em uns e outros momentos

¹³ Joseph Moingt, *El hombre que venía de Dios*, p. 154.

¹⁴ José Maria Vigil, "La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres", *Theologica Xaveriana* 149, pp. 151-166.

da história, esta centralidade dos pobres resulte opaca, esquecida, ou simplesmente transformada em paternalismo ou em beneficência assistencialista.

• *Além ou aquém do religioso*

Se a regra de ouro é uma regra mínima e, ao mesmo tempo, máxima regra comum que as religiões captam de Deus, resulta claro que nessa regra máxima e mínima não entra a consideração da própria religião. Deus não é zeloso em matéria de religiões. Na regra de ouro que se há de salvaguardar como o mínimo e o máximo não entra em consideração a pertença ou a fidelidade à própria religião como mediação primeira de salvação. O mais importante não é a religião em si, e sim o amor, a justiça, o comportamento ético com relação a estes valores. A religião é um meio a serviço de algo maior que ela mesma. Não deve ser absolutizada. A importância da religião corresponde a um nível posterior, derivado, subsequente.

A regra de ouro de todas as religiões evidencia que as religiões mesmas não devem brigar entre si, nem devem tratar de conquistar o mundo, nem de impor sua doutrina ou identidade a todo o planeta (“não faça aos outros...”). Pelo contrário, a regra de ouro exige das religiões uma ética mínima e máxima também em sua relação com as outras religiões (“não trate os crentes de outra fé... não trate as outras religiões...”). Porém, isso nos coloca dentro do próximo item, o da ação.

AGIR

Os elementos iluminadores precedentes já nos colocaram na pista de diferentes conseqüências operativas. Vamos dividir estas conseqüências em dois grupos. Um se refere à ética *como* diálogo inter-religioso, e outro à ética *do* diálogo inter-religioso.

a) A ética como diálogo inter-religioso

Se todas as religiões aceitam a regra de ouro, é possível um acordo no campo ético, uma prática comum, um *diálogo prático*. E será, ademais, um diálogo salvífico para o ser humano, porque será uma colaboração que colocará no centro a salvação dos seres humanos mais frágeis, mais expostos às desgraças da vida. A tarefa mais urgente dessa forma de diálogo inter-religioso consiste em elaborar um programa concreto de realização da ética mínima postulada pela regra de ouro.

Se tal regra pede tratar os outros como queremos nós mesmos ser tratados, as religiões que a consideram como sagrada devem colocá-la em prática não somente no interior de suas comunidades e na relação entre estas, mas também fora delas e no interior das comunidades onde estão presentes várias religiões e, com não menor importância, em relação ao mundo inteiro, a comunidade inter-religiosa mais importante. Se as religiões estão a serviço da humanidade e crêem ser esta a regra de ouro, devem sentar-se e dialogar para unir seus esforços em função de *tratar a todos os irmãos e irmãs que sofrem, como todos queremos ser tratados*. As religiões devem dialogar, mas não primeiramente sobre teologia ou doutrina religiosa, e sim sobre o ser humano, sobre a situação de dor em que se encontra mergulhado o mundo, para cumprir o quando antes a ética mínima da regra de ouro.

A própria ética, o compromisso em favor dos menos favorecidos, deve ser o primeiro diálogo inter-religioso, o primeiro acordo entre as religiões. Não será todo o diálogo, pois sempre ficarão por abordar os aspectos teóricos, a superação dos problemas e as diferenças doutrinárias e dogmáticas. Será um diálogo parcial, porém, será a melhor parte do diálogo, a parte da ortopraxis, e com certeza a mais urgente.

A outra parte, teórica ou doutrinária, pode esperar. As religiões passaram três ou quatro mil anos vivendo separadas, isoladas, cada uma em seu próprio e fechado mundo; apenas na segunda metade do passado século vinte intensificaram os contatos e o conhecimento mútuo entre si, num processo que na realidade está apenas começando. Como podemos pretender superar as distâncias e as incompatibilidades lógicas entre sistemas simbólicos que estiveram isolados desde sempre, entre os quais é preciso ainda construir as primeiras pontes?

Como já dissemos a propósito dos aspectos cristológicos, é possível que tenhamos de esperar várias gerações até que tenhamos respostas novas e satisfatórias às perguntas teológicas propostas hoje pelo pluralismo religioso. Porém, a convivência e o diálogo das religiões, para colocar em prática comunitariamente a regra de ouro que todas elas professam e proclamam, são um imperativo primeiro e urgente; são uma convivência e um diálogo também urgentes e, em princípio, possíveis. Trata-se do *diálogo de vida* que muitos proclamam como o primeiro a ser posto em prática entre as comunidades de diferentes religiões. Não se trata de uma idéia nova, ou de uma proposta teó-

rica; o diálogo de vida é uma realidade em muitos lugares de comunidades inter-religiosas, em todo o mundo: comunidades que se unem para resolver problemas comuns de água, de abastecimento, de habitação, de acolhida de imigrantes... Pessoas e comunidades de diferentes crenças que mostram ser possível lutar juntos por justiça, porque crêem no Deus da Vida e na regra de ouro, que propõe acima de tudo o amor ao próximo, especialmente aos mais injustiçados ou necessitados.

As cúpulas das instituições religiosas com frequência mostram receio diante deste diálogo de vida e lhe colocam restrições (proíbem a oração comum, a celebração de liturgias comuns, a proclamação nas liturgias de textos das Escrituras sagradas de outras tradições; exigem que se espere a discussão de aspectos dogmáticos pelos teólogos especializados...), mas a experiência do diálogo de vida é uma realidade, e é uma experiência que cresce a cada dia.

Na Unidade final retomaremos o tema do diálogo de vida.

b) A ética aplicada ao diálogo inter-religioso

O próprio diálogo religioso deve ser introduzido no espírito da regra de ouro. Há uma ética mínima a ser aplicada ao diálogo. Cada pessoa religiosa e cada uma das instituições religiosas deve fazer sua a regra de ouro no campo de sua própria relação com as outras religiões: *não trates as outras religiões como não queres que tratem a sua*.

Seria de nosso agrado que alguém de outra religião falasse da nossa como de uma religião “em estado de salvação gravemente deficitário”? Ou que a considere “inúteis tentativas humanas” de captar Deus, em frente a ela mesma que supostamente seria a “saída de Deus ao encontro do ser humano”? Gostaríamos de escutar a prédica zelosa de outra religião, que busque nossa “conversão para evitar nossa perdição eterna”? Como nos sentiríamos diante de uma religião que proclamasse publicamente sua convicção de ser somente ela a verdadeira, e de todas as outras – com todas as suas mediações, mediadores, Escrituras – se vem inúteis ou falsas?

Afirma John Hick: “cada um deve seguir a regra de ouro e conceder à experiência religiosa de outras tradições a mesma presunção de verdade cognitiva que justamente reclama para sua própria religião”.¹⁵ Conceder às outras

¹⁵ John Hick, *God has many names*, p. 24.

religiões a mesma presunção de verdade que reclamamos para a nossa... Não poderia ser dito de modo melhor.

Falando do cristianismo, recordemos que na história ele descumpriu notavelmente a regra de ouro. Como fizemos notar na Unidade 11, a Igreja cristã, que havia sido perseguida sob o império romano, converteu-se quase inconscientemente numa Igreja perseguidora das outras religiões. Mais adiante, a convicção de ser a religião verdadeira levou-a a impor a perseguição também internamente, com a Inquisição, a caça às bruxas, a queima de hereges, a rejeição da democracia e das liberdades modernas, a censura, o magistério excludente... Uma consideração mínima dessa regra de ouro a teria livrado de aceitar esses métodos de violência e perseguição tanto a outras religiões como a seus próprios membros.

O princípio da regra de ouro exige das religiões suspender as tradicionais atitudes de exclusivismo, de intolerância, de desprezo pelas demais. Mesmo que as convicções doutrinárias de uma religião insistam em ser ela a única verdadeira, a regra de ouro continuaria insistindo no imperativo de não tratar os outros como nenhum ser humano deseja ser tratado. Mesmo uma pessoa que estivesse num “erro” religioso deveria ser tratada com todo o respeito, ajudada em todas as suas necessidades materiais, escutada e favorecida, para que pudesse seguir sua consciência e praticar sua religião conforme suas próprias convicções.

É bom recordar neste momento a crise produzida na Igreja Católica quando o Concílio Vaticano II aceitou o princípio da liberdade religiosa, com a declaração *Dignitatis Humanae*; afamados teólogos conservadores brandiram o conhecido argumento de que “só a verdade tem direitos, e o erro não os tem”. É o pensamento fundamentalista: se somente nós estamos na verdade e todos os outros estão equivocados, somente nós mesmos temos o direito; o mundo tem que ser como nós o vemos; temos direito a que nossa religião se imponha, e a que a sociedade adote os usos e as leis de nossa religião, enquanto que os outros e as outras religiões não têm direitos, porque estão no erro... Eis aí precisamente uma grave depreciação – infelizmente freqüente – da ética mínima da regra de ouro.

A prevalência da ética, do respeito, da escuta do outro, da tolerância da diversidade cultural e religiosa, das minorias religiosas, da pluralidade, dos direitos humanos culturais e religiosos são uma ética mínima que devemos conquistar, a partir tanto de uma consciência ética secular, como da consciên-

cia das grandes religiões que, como vimos, favorecem com sua regra de ouro esta mesma ética.

Nesta Unidade ressaltamos uma ética mínima e comum às religiões. Na Unidade 22 projetaremos este sólido fundamento ético até seu máximo alcance, até o âmbito mundial.

II. Textos antológicos

- Quando alguém adquire uma quantidade infinitesimal do Amor, esquece de ser muçulmano, mago, cristão ou infiel. (Ibn 'Arabi)
- Encontrei o Amor acima da idolatria e da religião. Encontrei o Amor para além da dúvida e da realidade. (Ibn 'Arabi)
- Se sentes no mais profundo de ti mesmo que te incita ao bem é teu amor a Deus e teu amor aos seres humanos que Deus ama; se pensas que o mal consiste em apartar-se das pessoas, porque Deus ama-as como ama a ti, e que perderás teu amor a Deus se causares dano àqueles a quem ele ama, ou seja, a todos os seres humanos... então, tu és discípulo de Jesus, qualquer que seja a religião que professes. (Kamill Husayn)
- O importante não é o que uma pessoa diz de sua fé, e sim o que esta fé faz dessa pessoa. (Ibn Hazm, Córdoba, 994-1064)

III. Perguntas para refletir e trabalhar em grupo

- Chegarão as religiões a um acordo teológico ou doutrinal? É possível? Por quê?
- Em nossa formação cristã, que importância foi dada à regra de ouro? Narrar a própria experiência.
- Por que chamamos a esta regra de ouro de *ética mínima*?
- Parece-lhe verossímil que Deus tenha se revelado somente a um povo (o nosso), que tenha deixado todos os outros, durante toda a história humana, evoluindo culturalmente à mercê de religiões que não o conhecem verdadeiramente, e que finalmente nos convoque para convencê-los a abandonarem suas religiões e a se converterem à nossa? Parece-lhe uma atitude digna de Deus? Justifique sua resposta.

- O erro tem direitos? As pessoas que estão no erro têm direitos? Tem direito uma pessoa de praticar qualquer religião, mesmo uma “religião que não é verdadeira”? Tem uma pessoa direito a se equivocar? Por quê?
- Que conseqüências têm para o diálogo inter-religioso por parte dos cristãos cada um dos quatro pontos apresentados na fundamentação bíblica desta Unidade?

IV. Bibliografia

- JEREMIAS, Joachim. “Goldene Regel”. In: RGG 1958, pp. 1688ss.
- KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- KÜNG, Hans; KUSCHEL, K. J. *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las religiones del mundo*. Madri: Trotta, 1993.
- PHILIPPIDIS, L. J. *Die goldene Regel, religionsgeschichtlich untersucht*. 1929.
- RAHNER, Karl. “Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo”. In: *Escritos de Teología VI*, pp. 271-292.
- STAUFFER, E. *Die Botschaft Jesu damals und Heute*. Bern-München: 1959.
- VIGIL, José Maria. “La opción por los pobres es opción por la justicia y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres”. In: *Theologica Xaveriana* 49. Bogotá: Universidad Xaveriana, 2004. (Trad. bras.: “A opção pelos pobres é opção pela justiça e não é preferencial”.) *Perspectiva Teológica* 99. Belo Horizonte: 2004.
- ———. “La opción por los pobres, lugar privilegiado para el diálogo entre las religiones”. In: ASETT. *Por los muchos caminos de Dios – II*. Quito: Abya Yala, 2004, pp. 17-32.

Outro modelo de verdade

No decorrer desta segunda parte do curso (JULGAR) estamos abordando o pluralismo religioso a partir dos principais ramos da teologia clássica (revelação, cristologia, eclesiologia). Na Unidade anterior abrimos uma nova saída pelo caminho da ética. É necessário agora abordar um tema de um plano diferente: a questão da verdade, um tema mais filosófico do que propriamente teológico ou religioso; ou seja, qual seria a epistemologia (teoria da ciência) ou gnosiologia (teoria do conhecimento), consciente ou não, subjacente a todas as nossas afirmações teológicas.

I. Para desenvolver o tema

Introdução

Para discorrer profundamente sobre o tema do pluralismo religioso não basta elaborar reflexões a partir de nossa própria tradição religiosa, nem é suficiente confrontá-las com as tradições de outra ou outras religiões. Há uma problemática que vai além dos argumentos possíveis às tradições religiosas, porque dependem de outros estratos do conhecimento humano. Como no caso da projeção de um filme: além dos cuidados técnicos durante a captação da imagem ou na produção, há outro problema, não do filme em si mesmo nem do roteiro, mas que afetará inevitavelmente a qualidade da imagem: é a tela na qual o projetamos, que necessariamente há de ser branca, plana e limpa. Sem estas condições – inteiramente exteriores ao filme – a imagem resultará distorcida.

Ora, o debate teológico sobre o pluralismo religioso há de ser projetado necessariamente sobre uma tela particular: a do *modelo de verdade* com o qual pensamos e elaboramos nosso conhecimento. É o que em filosofia se conhece como os aspectos epistemológicos, criteriológicos ou gnosiológicos... Em outras palavras, seriam as condições implícitas em que se produz a verdade, as regras com que produzimos nossas inferências argumentativas, os critérios de verdade com que nos conduzimos ao elaborar o conhecimento – critérios muitas vezes inconscientes, que só uma reflexão filosófica ou antropológico-cultural pode trazer à luz. Fazendo esta reflexão poderemos descobrir se nossa tela tem ou não um relevo plano, se está tingida de uma cor que colorirá também artificialmente nosso pensamento, ou se tem manchas que podem deteriorar ou até falsear essa verdade que nos parece tão clara.

Fazendo esta reflexão podemos chegar a descobrir talvez que nossa religião e nossa própria concepção de verdade religiosa estão influenciadas por condicionamentos prévios, epistemológicos, filosóficos, que podem desviar nossa perspectiva ou privá-la de uma visão condizente com os tempos em que vivemos, o que redundará no prejuízo final de nossa própria experiência religiosa.

VER

Muitos de nós tivemos na infância a experiência de sermos formados com a convicção de que nossa religião era a única verdadeira, enquanto todas as outras seriam falsas. Provavelmente ninguém nos disse ou insistiu nisso expressamente, tal como insistiam tão teimosamente em tantas outras lições; era uma convicção que quase não se abordava explicitamente, e não se carecia de fazê-lo porque já impregnava o ambiente. Era um pressuposto natural, evidente para todos. Uma vez admitida a verdade de sua própria religião, era desnecessário dizer mais: vinha implícita a rejeição das outras por serem, logicamente, falsas.

Logicamente, dissemos. Em função de que lógica se considerava evidente que as outras religiões, distintas da “verdadeira”, seriam falsas? Em razão do *modelo de verdade* predominante no ambiente cultural. Como se fosse um axioma, esse modelo de verdade postulava que, se uma religião era verdadeira, necessariamente as outras seriam falsas. E ninguém discutia isso porque,

efetivamente, tratava-se de uma espécie de pressuposto cultural, estava na tela comum sobre a qual projetávamos nossos pensamentos, ainda que não fôssemos conscientes de estarmos todos utilizando uma tela externa a nós mesmos, comum a nossa cultura coletiva.

Para partir da realidade, porém da realidade mais profunda, importa analisar esse *modelo de verdade* que esteve em vigor, não durante nossa infância apenas, mas durante muitíssimo mais tempo. Vejamos.

O velho modelo de verdade

O modelo de verdade vigente no Ocidente não é de ontem. Vem dos tempos da antiga Grécia. Diríamos que seu pai conhecido é Aristóteles¹ (séculos IV a. C.). A ele remontam os *primeiros princípios*, axiomáticos,² pelos quais se rege o conhecimento no Ocidente, que se podem encontrar em qualquer livro de filosofia. Aristóteles acreditou descobrir que o primeiro destes princípios, a ele evidente por si mesmo e cuja negação nos impediria de dar qualquer outro passo para construir o edifício do conhecimento, é o *princípio da não contradição*. Este princípio reza que algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo e do mesmo aspecto.³ Dito de outra forma: de duas afirmações, uma que afirma algo e outra que o nega, uma das duas é verdadeira e a outra é falsa; não podem ser as duas verdadeiras.⁴ A verdade é una, não podem ser duas (contrárias); ou é uma ou é outra.⁵

Isto é isto porque não é aquilo. Eu sou eu porque não sou você. E você é você porque não é eu. A verdade das coisas está separada, delimitada, como as próprias coisas, que são externas umas às outras, e o conhecimento da verdade consiste em conhecer essas fronteiras, em delimitar, separar, distinguir uma verdade da outra, definir, marcar a separação entre o que é e o que não é, o que é uma coisa e não é a outra. Porque tudo se regula por este critério da não contradição: ou um ou outro, nunca os dois. A verdade é única, é exclusiva e excludente de outras verdades; está bem definida, com limites bem precisos.

¹Dizemo-lo de forma simbólica, pois foi ele quem chegou a uma teoria do conhecimento mais elaborada, porém não podemos ignorar a enorme influência do modelo de verdade platônico. A filosofia grega clássica em geral se deveria a paternidade desse modelo.

²Por “axioma”, em filosofia, entendeu-se aqueles princípios fundamentais, evidentes, e por isso indemonstráveis, que estão na base de todo o pensamento.

³Aristóteles, *Metafísica*, 1005b 35ss.

⁴Ou ambas falsas – mas não entraremos nesse tipo de consideração.

⁵Cf. Paul Knitter, *No Other Name?*, p. 217, a quem sigo de perto especialmente nesta parte.

Por isso se buscará a verdade “clara e distinta”,⁶ uma verdade que salte à vista e seja indubitável.

Esta concepção da verdade, que procede por definições, pela discussão da ambigüidade, pela exclusão do que não é, dá à verdade um forte caráter de unicidade e de absolutidade. A verdade é uma, somente uma. É única. E, portanto, é absoluta. A verdade plena e verdadeira não é relativa, não “depende de”. É absoluta, auto-suficiente, contundentemente certa, incontroversa. O que é verdade, é – em seu âmbito – verdade única, e verdade absoluta.

Na modernidade, à exclusão foi acrescentada a inclusão. Uma verdade pode ser verdade, não só porque exclui toda outra alternativa, mas também porque a inclui necessariamente. Ou seja: esta verdade é certa e é absoluta, porque suas alternativas de fato não são verdadeiras, não existem separadas dela, ou melhor, estão incluídas nela. Não são realmente “outra” verdade, e sim a mesma verdade. A inclusão não deixa lugar à alteridade, e sim a absorve: fora da verdade A, não há realmente outra verdade B, porque descobrimos que a verdade B está dentro da verdade A; a verdade B nada mais é do que uma forma aparentemente distinta da mesma verdade A. Pela inclusão, a verdade B é de fato negada (excluída), ainda que seja por absorção em vez de por pura negação destrutiva. No fundo, esta inclusão continua sendo uma exclusão...

Este modelo de verdade, que tentamos caracterizar simplesmente a partir do axioma aristotélico da não contradição, é um modelo que prestou um grande serviço ao Ocidente. Deu origem a escolas de lógica incrivelmente precisas, sistemas metafísicos implacáveis, e possibilitou uma metodologia científica impecável e uma tecnologia poderosa que sem dúvida enriqueceram a humanidade. Boa parte da hegemonia – e do imperialismo do Ocidente sobre o resto do mundo – pode ser talvez explicada a partir desse modelo de verdade ou de conhecimento que tão profundamente marcou o Ocidente.

Tais características do modelo de verdade do Ocidente ecoaram mais profundamente no campo religioso: a verdade religiosa, sobretudo ela, pretende ser única e absoluta, e em princípio exclui toda outra verdade religiosa. É indubitável e eterna, imutável. Podemos conhecer outros aspectos novos dela, porém, não podemos descobrir que não é o que era, ou que não foi o que é:

⁶A expressão é bem posterior, de Descartes (1596-1650), pai do racionalismo moderno, que tentou recomençar a construção de uma filosofia inteiramente racional, sem fissuras

não há nenhuma historicidade nem evolução na verdade, mas apenas uma imutabilidade metafísica própria do que goza de unicidade e de absolutidade perfeitas.

O cristianismo é sobejamente conhecido por seu caráter ocidental. Apesar de ter origem semita e não grega, e nesse sentido ser mais oriental do que ocidental, muito rapidamente se inculturou no Ocidente, na cultura greco-romana, e no amálgama que se produziu, a hegemonia a levou ao pensamento ocidental, que se constituiu num dos fundamentos da construção da Europa e num dos componentes essenciais do ser do Ocidente.

O cristianismo se identificou plenamente com este modelo de verdade, como um elemento a mais de sua identificação com a cultura e a filosofia gregas. Apesar do dito eclesiástico clássico, de que a filosofia é *ancilla theologiae* (escrava ou servidora da teologia), vale a pena perguntar se a filosofia grega não acabou sendo, por trás do cenário, a senhora e dominadora da teologia cristã, a que tinha “a faca e o queijo na mão”, pois estabelecia o critério ou modelo de verdade. Não só na recepção da teologia cristã nos primeiros séculos, mas também em sua recepção dos séculos XII e XIII, a Igreja cristã assumiu a filosofia aristotélica, identificou-se com ela proclamando-a *philosophia perennis*, e até nos séculos XIX e XX registrou movimentos de restauração escolástica e neoescolástica. Ainda hoje, já no século XXI, não se pode dizer que a cultura cristã, principalmente o catolicismo, tenha se desprendido formalmente de sua matriz cultural aristotélico-tomista.

O modelo da verdade absoluta e escludente não só tem sido o substrato filosófico inconsciente no qual tem se movido o cristianismo (a tela em que se projeta o filme), mas também foi tematizado teologicamente e acabou por configurar o próprio cristianismo. O catolicismo em particular é, por antonomásia, a religião dos dogmas de fé, dos anátemas, das definições, da Inquisição que vela pela “pureza” da fé para “manter intacto” o “depósito” da fé... A concepção fixista da doutrina e de sua interpretação tem sido proclamada e destacada à saciedade. O cristianismo é uma religião famosa no mundo por suas ilimitadas pretensões acerca da verdade universal, imutável, eterna, absoluta...

Podemos observar isso num teólogo da categoria de Karl Rahner († 1984). Ele afirmou que a liberdade humana, confrontada com a multiplicidade de opções e de verdades, sente-se impulsionada a tomar decisões em função de

valores definitivos e absolutos. Os seres humanos querem assumir um compromisso absoluto em suas vidas, e isso implica no conhecimento de uma verdade também claramente definitiva e absoluta. Desse desejo e necessidade vem ao encontro o cristianismo,

a única entre as religiões que tem seriamente o valor de exigir absoluta adesão a si; atribui a si mesmo desde o princípio uma missão universal; não tem a si mesmo por uma forma externa, relativa e particular do religioso, e sim como a única relação justificada do ser humano com Deus, por ter sido estabelecida pelo próprio Deus para todos os humanos; considera todo ser humano, de qualquer raça ou cultura, como sujeito chamado a receber sua mensagem; passou a ser religião universal na marcha da história européia, graças à qual alcançou, na Idade Moderna, a unidade planetária da humanidade numa única história; em consequência, podemos dizer que o cristianismo é a única religião universal que realmente converteu a si mesma em religião universal de fato. Possui universalidade temporal e espacial.⁷

JULGAR

Nos últimos séculos o modelo clássico de verdade subjacente à tradição ocidental tem sido submetido a forte crítica. O Iluminismo e o advento da modernidade supõem uma quebra daquela ordem medieval escolástica na qual o cristianismo sentiu-se tão à vontade. O Iluminismo, diríamos que foi o descobrimento e a entrada no mundo da liberdade e da história, saindo do âmbito da necessidade e da natureza. O ser humano descobre a si mesmo como pertencente ao mundo da liberdade e da criatividade, não às ordens da simples natureza que obedece a certas leis imutáveis. A ordem do mundo humano não é uma ordem “natural”, já dada, à qual há que se submeter, e sim uma ordem histórica, pertencente portanto à ordem da liberdade, uma ordem que não está aí já dada, que não existe, e sim que se há de criar.

O pensamento ilustrado também fez em pedaços a segurança que sempre rodeara o universo do conhecimento. Kant (1724-1804), ao analisar o conhecimento demonstra sua complexidade e relatividade, quando até então se havia considerado corresponder direta e infalivelmente à realidade (*adaequatio rei et intellectus*). A distância entre o *noumenon* e o fenômeno, a análise das

⁷ Karl Rahner, “Cristianismo, Esencia del”, em *Sacramentum Mundi*, Vol 2, col 35-36. Disponível em [http // servicioskooinonia.org/relat/329.htm](http://servicioskooinonia.org/relat/329.htm)

categorias a priori do conhecimento, o “fim do sonho dogmático”, a perda definitiva da ingenuidade epistemológica e gnosiológica serão de certa forma um passo adiante que resultará irreversível para a humanidade.

O pensamento moderno historicista descobre que tudo é histórico, evolutivo e está em movimento; nada está fechado em sua própria definição. Tudo o que existe é um nó de relações – tudo está relacionado com tudo. A biologia e a história da evolução reforçam a noção de que a natureza, antes entendida como um mundo de gêneros e espécies fixados desde a eternidade pelo Criador, seria na verdade um mundo evolutivo, sem leis e sem fronteiras. E com frequência, ou em muitos aspectos, é mais um caos do que um cosmo. As ciências modernas, como a nova física, com seu princípio de indeterminação da matéria, destacaram claramente as limitações e a relatividade de todo conhecimento. A ciência hoje não avança tanto pelo conhecimento certo das causas quanto mediante as hipóteses mais prováveis...

No campo religioso a crise do modelo clássico de verdade também foi profunda. O conflito das Igrejas com o pensamento moderno tem sido – e continua sendo – multissecular. A crítica do Iluminismo à fé pré-moderna, o conflito fé-razão, a deserção dos intelectuais e da ciência são suficientemente conhecidos. Não são coisa do passado, e sim realidade ainda presente.

Uma das causas principais da crise da Igreja Católica, por exemplo, é o mal-estar que sentem tantos de seus membros perante o estilo dogmático e quase “infalível” como se tem conduzido sua hierarquia (sacerdotes, bispos, papa), ditadora de preceitos de consciência em todos os terrenos da conduta humana, baseados numa teologia e numa concepção de verdade autoritária, fixista, dogmática, indiscutível, inspirada ou assistida diretamente pelo Espírito Santo em sua elaboração pelo magistério eclesiástico, um magistério nada participativo nem democrático. Trata-se de um modelo de verdade decaído, que muitos homens e mulheres de hoje – que alcançaram a maturidade crítica da Idade Moderna – sentem que não podem aceitar. Produziu-se um êxodo silencioso de pessoas que abandonam as Igrejas pela porta dos fundos. A maioria não discute, não quer confronto; simplesmente se põe em marcha, porque nem sempre sente ter argumentos claros... Tem, melhor dizendo, a sensação ou percepção profunda de que está em outro mundo, noutra paradigma, a léguas de distância cultural e filosófica de quem continua manejando a verdade católica como se ela pertencesse ao universo das ciências exatas e

fosse clara e distinta, perfeitamente manejável e esgrimível contra qualquer um que não pense da mesma forma ou simplesmente duvide... Este desajuste do modelo de verdade – verdadeira mudança de paradigma – não é facilmente identificável nos conflitos que se dão nas Igrejas, porém, com maior frequência do que possa parecer, é o que está no fundo de tais conflitos.

Outro modelo de verdade

Sem entrarmos no mérito de como esta mudança se origina concretamente, percebemos nos últimos tempos um novo modelo de verdade se expandindo pelo Ocidente e pelo mundo. Não é um modelo de verdade que se baseie na exclusão ou na inclusão de outras; antes, caracteriza-se não só por sua capacidade de se relacionar com outras verdades, como também por crescer e se enriquecer nesse multirrelacionamento. Uma verdade não baseada na exclusão, nem na inclusão, e sim na *relação*.⁸

Nesse novo conceito, nenhuma verdade está só, isolada, completa e perfeita em si mesma, nem é percebida como intocável e entronizada na cúpula da absolutização. A verdade, por sua própria natureza, precisa de outra verdade, completa-se e se enriquece em sua relação com outra. Se uma verdade não pode ser colocada em relação com outras, há de ser questionada em sua veracidade. Voltando ao exemplo: eu sou eu, não porque não sou você, e sim porque sou teu correlato; eu sou eu porque existo diante de você e sou parte de você, e vice-versa. Eu não posso chegar a ser eu e a constituir minha unicidade pessoal senão em relação com outro. Uma verdade que não tolera ser posta em relação com outras é uma verdade que não pode ser verificada. Uma verdade se consolida e se prova a si mesma, não triunfando sobre as outras porque as destrói ao excluí-las, ou as substitui ao incluí-las, e sim porque se entrega e se enriquece em relação com outras; interagindo com elas mostra seu lugar próprio na multirrede universal. W. C. Smith expressa isso dizendo que, em última instância, a verdade não é questão de “isso ou aquilo”, e sim “as duas coisas”.⁹

No velho modelo o sujeito exigia uma segurança absoluta, exclusiva, excludente (ou inclusiva) dos demais para fazer sua opção religiosa. Hoje em dia, no entanto, “os católicos, como os cristãos em geral, estão se dando conta

⁸Paul Knitter, *No Other Name?*, p. 217.

⁹*Faith of Other Men*, p. 27.

de que para que algo seja verdade, não necessita ser absoluto”.¹⁰ Este avanço parece impossível a alguns espíritos mais conservadores, porém, é uma realidade que se estende e avança.

Muitos crentes de espírito moderno preferem aceitar que a verdade é mais humilde e relacional, que hoje não se pode pretender ter a segurança e a certeza absolutas, fixar-se num ponto indiscutível e indubitável a partir do qual poderíamos desafiar com êxito aos demais, e sim que é melhor e mais verdadeiro aceitar a condição limitada do ser humano e sua capacidade também limitada de captação do mistério, que é mais excelente compartilhar com todos os homens e mulheres de boa vontade o risco e a aventura desta maravilhosa peregrinação de busca que é a vida humana, em vez de nos imaginarmos numa falsa segurança...¹¹

Interpretações diversas

Nossa intenção não é resolver aqui um problema de epistemologia ou gnoseologia, pois não deixamos de estar num curso de teologia. Porém, ainda que sem pretender resolver o tema, precisamos apontar algumas das principais pistas por onde o pensamento teológico moderno, lançando mão das ciências, principalmente da filosofia, tenta orientar suas respostas.

• Interpretação em linha kantiana: gnosiologia filosófica

Uma das linhas de interpretação da pluralidade das religiões lança mão do aporte de Immanuel Kant à crítica do conhecimento.¹² Os autores que se movem nesta linha distinguem entre Deus ou o Mistério em si mesmo, e o Mistério em sua relação com a humanidade, percebido no interior de diversas situações culturais concretas. O mistério divino é percebido nessas situações com diferentes figurações ou representações, formadas na interação entre a presença do Mistério e os condicionamentos humanos.

Em termos kantianos poderíamos distinguir, por um lado, o *noumenon* divino singular, o Mistério em si mesmo, transcendente ao pensamento e à linguagem humana e, por outro lado, a pluralidade dos *fenomena*, as represen-

¹⁰Paul Knitter, *No Other Name?*, p. 219

¹¹Não falta uma dose de verdade ao adágio moderno “A segurança não existe, é simplesmente um estado da mente”.

¹²John Hick é um dos que mais tem se apoiado nesta linha de orientação kantiana. Cf. *God has Many Names*, pp. 53-54. Cf. também seus outros livros, citados na Bibliografia.

tações teístas e não teístas que dele fazem as diferentes religiões. A religião é, assim, uma complexa totalidade de formas de experiência religiosa, com seus próprios símbolos e mitos,¹³ seus sistemas teológicos, liturgias, arte, ética e estilos de vida, escrituras e tradições, elementos que interagem e se reforçam mutuamente, como partes de um todo. Estas diferentes totalidades constituem respostas variadas do ser humano, a partir de diferentes culturas e formas de vida, a essa realidade infinita e transcendente a que chamamos Mistério, ou Deus.

O Mistério divino ao qual remetem as diferentes religiões é sempre o mesmo, e está além de nossos conceitos e de nossas capacidades de conceitualização. Todavia, fazemos a experiência do Mistério divino no bojo dos condicionamentos culturais próprios de nossa coletividade religiosa e de nossa individualidade. Por isso, há que se distinguir cuidadosamente entre o Mistério, por um lado, e as representações que os humanos dele fazemos, as quais frequentemente tendemos a identificar e a confundir com o Mistério em si.

• *A dimensão cultural da experiência religiosa*

A essa altura são bem conhecidos por nós – a partir da filosofia, da antropologia cultural e muitas outras disciplinas – os processos pelos quais toda a experiência humana é elaborada, processos nos quais intervêm as estruturas conceituais e linguísticas, e em cujo interior se dá a experiência religiosa. Não existe uma experiência espiritual pura, externa ao cotidiano, não contaminada, senão que é sempre encarnada, levando em sua carne e em seu esqueleto as marcas da cultura e das estruturas linguísticas da matriz em que se realiza. Nossa mente está constantemente ativa, e nada que em nós acontece em nível consciente deixa de ser processado com base em nossos próprios recursos e procedimentos conceituais particulares. Isso tem sido bem estudado pela filosofia da linguagem, pela psicologia cognitiva e pela sociologia do conhecimento. Agora todo esse conhecimento pode ser aplicado à experiência religiosa.

Ninguém tem sua experiência religiosa “do zero”, e sim a partir do patrimônio religioso da tradição na qual nasceu e foi formado, e em cuja *comunidade de sentido* vive. Sua tradição, sua história, seu patrimônio doutrinal e espiritual, suas escrituras santas, suas práticas devocionais e litúrgicas cons-

¹³ Utilizamos aqui a palavra no sentido positivo que tem na antropologia cultural

tituem uma espécie de filtro ou lente, instalado em cada um de nós, e nos faz perceber a experiência religiosa dentro de um modelo comum, amplo e capaz de diversificações, mas ao mesmo tempo específico e determinante. Cada elemento dessa experiência religiosa, por muito pessoal e intransferível que nos pareça, tem uma elevada proporção de elementos do patrimônio religioso comum, que levam todas as marcas da cultura ambiente (filosófica, social, lingüística, simbólica) na qual se inscreve o coletivo humano ao qual pertence o sujeito dessa experiência.

Aqui vale recordar aquele princípio aristotélico-tomista: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur* – o que se recebe é recebido na forma própria de quem recebe. A experiência e o conhecimento religioso, no que têm de *recebido*, são recebidos pelo ser humano concreto em sua própria forma e capacidade de receber. Ou seja, são recebidos nos moldes das categorias conceituais e culturais do sujeito da experiência, sendo produzidos e inseridos em seu marco de valores, circunscrevendo-se sempre às limitações próprias da cultura e da pessoa.

As religiões não estão, pois, no ar, numa estratosfera intelectual ou no universo do puro espírito; pelo contrário, estão marcadas por um grande componente humano cultural, específico em cada caso particular.

• *Todos somos espontaneamente exclusivistas*

Já insinuamos essa tese noutra momento, e convém abordá-la aqui também no que se refere ao modelo de verdade.

Poderíamos dizer que o exclusivismo é um “pecado original” humano. Todos nascemos nele. Centrado em si mesmo, o ser humano que chega a este mundo – como dizia Aristóteles, *tamquam tabula rasa*, uma tabuinha na qual nada ainda foi escrito – só pode começar fazendo a experiência de si mesmo. Não há nenhum outro ponto de partida. Por isso, ele é o centro de si mesmo e de sua percepção do universo. E tudo que lhe aconteça será incorporado a seu acervo experiencial, relacionando-o a este centro universal que é ele mesmo. Não por egoísmo, e sim por um egocentrismo natural: assim “vem de fábrica”, assim foi feito e concebido, com esta limitação e necessidade.

Serão necessários processos longos e complexos – os processos educativos – para que surja uma visão pela qual ele descubra a existência de outros centros, que ele não é o único centro nem muito menos o centro. Mesmo nesse

momento tenderá a dominar os outros centros e a subordiná-los a si mesmo. Amadurecendo, poderá talvez ingressar noutra estágio de compreensão, no qual será capaz de aceitar a existência independentemente de outros centros, a ponto de descentrar-se de si mesmo voluntariamente e passar a centrar-se fora de si, em torno de outros centros descobertos.

Tudo isso é – digamo-lo sem apurar a expressão – “lei natural”, mecanismo espontâneo.

O mesmo acontece, paralelamente, nos processos de conscientização religiosa. A maior parte de nós nascemos numa religião, e percebemos originalmente que ela era *a* religião, a única existente, a única verdadeira, ou pelo menos a única significativa para nós mesmos. Só mais tarde descobrimos na prática a existência de outras religiões. E a reação espontânea foi a de excluí-las num primeiro momento, ou incluí-las,¹⁴ num momento mais avançado. Agora estamos numa nova etapa da história humana, na qual essas outras religiões tornam-se involuntariamente nossas vizinhas e convivem constantemente conosco e com nossa religião. A reação espontânea de muitos de nós tem sido a do inclusivismo.¹⁵ Falamos de reações *espontâneas*: não dissemos pecaminosas, nem sequer mal-intencionadas. Talvez este processo não poderia ter sido de outra maneira. É talvez o que se podia ter esperado que acontecesse, dadas as limitadas condições de conhecimento e de experiência da pluralidade religiosa do mundo real.

Somos afortunados de poder falar assim: somos a primeira geração da história da humanidade que chegou a essa altura, a partir da qual nos é possível observar as atitudes religiosas com uma distância e uma objetividade maiores do que nunca.

Tudo isso tem relação direta com a questão da verdade, que nos ocupa no momento. À parte do influxo já apontado do modelo grego de verdade, esta tendência espontânea de autocentrismo e de exclusão de toda verdade religiosa que não esteja submetida ao nosso centro lança muita luz sobre nossa capacidade de discernir a verdade religiosa alheia. Não devemos nos espantar ao descobrir em nós mesmos as tendências excludentes e includentes de nossa

¹⁴Paul Knitter diz que “somos todos inclusivistas” (*Introducing Theologies of Religions*, p. 216). Creemos ser isso verdade a esta altura da história, porém que não é mais do que a forma avançada de nosso exclusivismo religioso espontâneo, quase que genético.

¹⁵Dissemos já que a inclusão e, em certo sentido, outra forma de exclusão “Uma conquista mediante um abraço”, no dizer de Hans Kung.

própria religião... Não são características particulares nossas, nem mesmo de nossa religião, e sim mecanismos inerentes à maioria das religiões. São frutos de um modelo de verdade do qual, afortunadamente, estamos nos libertando. Uma atitude de humildade e de tolerância, de acolhida e não de exclusão ou condenação – própria ou alheia – é uma lição a ser aprendida na observação atenta e penitente de nossa história.

• *Teologia das religiões no mundo pós-moderno*

Os conceitos fundamentais que estamos manejando neste curso (exclusivismo, inclusivismo, pluralismo) são recentes, pois a própria teologia das religiões é bem jovem, posterior a 1960; não tão recentes, entretanto, para pertencerem à etapa da pós-modernidade. Esta é muito mais recente. Os livros e artigos sobre teologia das religiões não costumam fazer sequer alusão a esta movimentação cultural. Somente em seu último livro Paul Knitter apresenta um quarto modelo ou paradigma da teologia das religiões, que ele chama de *Acceptance Model*¹⁶ e apresenta como relacionado a tendências pós-modernas. Afirma ser este o modelo mais jovem, nascido no contexto cultural da pós-modernidade, o qual incorpora. Os modelos anteriores tratavam de eliminar, absorver ou superar as diferenças entre as religiões; o pós-moderno *modelo da aceitação*, pelo contrário, ressalta e valoriza as diferenças; reconhece o direito de todas à existência, e crê que dissolvê-las seria destruir imensa riqueza pertencente à humanidade: seria um imperdoável ato de imperialismo homogeneizador.

Na base dessa movimentação cultural está a crítica à modernidade: acusa-a de ter confiado excessivamente na razão, de superestimar certos valores supostamente universais, de pretender ter a explicação total, de confiar temerariamente na capacidade humana de interferir na história para alcançar seus ideais e utopias. A pós-modernidade baseia esta crítica na rejeição às *meganarrativas*, essas explicações totalizantes que pretendem dar uma razão ou um sentido universalmente válido para a vida humana. Essas meganarrativas são nocivas – sente a pós-modernidade – sejam elas históricas (por exemplo, a libertação), econômicas (o capitalismo), ou de ordem política (a democracia). E são perigosas porque, ao reivindicar validade universal, o que fazem é impor uma cultura sobre outra. Para a pós-modernidade não existem verdades que

¹⁶ *Introducing Theologies of Religions*, pp. 171ss.

possam ser proclamadas universais. Pelo contrário: as verdades, como as flores, devem crescer em mil variedades, cada uma no solo que lhe convém.

Autores representativos deste modelo, como George Lindbeck, ressaltam a incompatibilidade mútua das religiões; cada uma é única e não pode ser comparada nem traduzida em outras, nem se pode estabelecer pontes entre elas; o que se há de fazer é respeitar suas diferenças e deixá-las viver e crescer todas em liberdade, como as flores.

Creemos ser a primeira vez que se apresenta este modelo, e nos parece muito cedo para esclarecer se efetivamente é um novo modelo, ou se nada mais é que o aspecto extremo de alguma forma do paradigma pluralista, aspecto extremo que consistiria numa espécie de indiferentismo, ou talvez relativismo – e um desapontamento antecipado de toda tentativa de “diálogo unitivo”. Em todo caso está aí, e provavelmente já se difundiu mais do que possamos imaginar.

AGIR

A preocupação final da teologia da libertação é sempre: que devemos fazer? Também é nossa preocupação agora. Aterrizemos pois no chão da realidade, extraíndo de tudo o que foi dito algumas conclusões operativas.

• Abandono do velho modelo de verdade

Uma primeira conclusão operativa é a superação desse modo de ser religioso que se baseia no modelo de verdade grego, escolástico, fixista e dogmático. É fundamental abrir a mente à realidade histórica e evolutiva, multirrelacional e holística; converter-se dos vícios do exclusivismo e do inclusivismo que ainda restem no interior da consciência; renunciar ao imobilismo dos que crêem ter a verdade: escrita, descrita, codificada e canonizada, como se gravada em pedra, imutável e infalível para toda a eternidade; desnudar-se de todas essas pretensões e, sem passar certamente ao extremo do relativismo ou do indiferentismo, abrir-se à beleza da aventura da busca da verdade, e sentir-se irmão e irmã de todos os homens e mulheres que compartilham conosco esta inacabável peregrinação da humanidade rumo à verdade sempre maior. Ao estar lado a lado, de mãos dadas, com todos os que buscam a verdade, relacionar-se com eles não de cima da cátedra ou do púlpito, nem com dogmas

na mão, e sim como irmão e irmã que quer compartilhar sua experiência e também aprender.¹⁷

A mudança do modelo de verdade é uma verdadeira conversão, verdadeira mudança de paradigma. Intitulamos esta Unidade *Outro modelo de verdade*, não só *A questão da verdade*, para deixar bem claro que a proposta é de mudança deste modelo – enfim, uma proposta de conversão.¹⁸

• Aceitação sincera e serena da relatividade

É preciso aceitar a relacionalidade e a relatividade¹⁹ da verdade, essa verdade que hoje percebemos relevante precisamente na força de sua capacidade de relação, e não por sua suposta capacidade de exclusão das demais verdades. Não queremos uma verdade que seja “nossa” ou “única” ao eliminar as outras por meio da desqualificação ou da absorção. Queremos, em vez disso, descobrir como nossa verdade se relaciona positivamente com toda outra verdade, e esta como verdade dos outros não nos é alheia, nem foi anteriormente nossa (por absorção ou inclusão).

Este abandono da segurança em que – sobretudo os cristãos e especificamente os católicos – fomos educados pode desconcertar a mais de um cristão, e não deixa de ser um ponto muito sensível de nossa fé. Por isso, este tema deve ser apresentado sempre com pedagogia, tato e muita delicadeza.

Elementos sagrados de nossa fé, que têm sido as colunas que acreditávamos ser de valor absoluto para toda a humanidade, são relidos agora por muitos teólogos em outra perspectiva. Não se trata de minorar o caráter absoluto do compromisso que exigem de nós, mas apenas, simplesmente, de descobrir que não devemos deduzir deles uma verdade exclusiva ou inclusiva com relação a toda outra verdade religiosa.²⁰

Aludimos anteriormente à releitura crítica do conhecimento que propiciou a filosofia moderna da época iluminista, a qual muitas vezes contou com a oposição do cristianismo. Não obstante, com o tempo, um saudável processo

¹⁷Isso tem consequências graves para a missão cristã, especialmente para a ação missionária. Na Unidade 21 abordaremos o assunto.

¹⁸Uma parte dessa mudança no modelo de verdade é no que consiste a famosa “deselenização do cristianismo”.

¹⁹Cuidado – não confundir relatividade com relativismo!

²⁰“A consciência de um pluralismo religioso insuperável nos convida a redescobrir a singularidade própria da verdade cristã e a compreender melhor que pode exigir um compromisso absoluto do crente, sem converter-se por isso numa verdade exclusiva ou inclusiva com relação a toda outra verdade de ordem religiosa ou cultural” Claude Geffre, prefácio ao livro de Jean Claude Basset, *El dialogo interreligioso*, p. 12.

secularizador acabou se impondo e sendo aceito também pelas Igrejas cristãs. Viver num mundo sacralizado, onde tudo nos falava da presença providente de Deus, podia ser muito confortador e nos dava muita segurança, porém hoje reconhecemos que Deus nos quer adultos responsáveis, e respeita a “autonomia das realidades terrestres”, de forma que as coisas acontecem *etsi Deus non daretur*, como se Deus não existisse, e hoje aceitamos e temos de nos acostumar a viver sob este pressuposto secularizado.

Paralelamente, hoje poderíamos dizer que – como etapa ou conseqüência a mais daquele mesmo processo – descobrimos que temos de viver *etsi religiones absolutae non darentur*, como se as religiões não fossem absolutas, tomando esta palavra nesse sentido do absoluto clássico. Talvez seja o próprio Deus quem não queira nos dar essa segurança na qual poderíamos nos agarrar: Deus não quer que vivamos na ilusão da posse de uma verdade absoluta e total, única, excludente de todas as outras religiões do mundo; quer, pelo contrário, que vivamos aceitando uma verdade que, sendo digna de solicitar nosso compromisso absoluto, não deixa de ser uma verdade irmã da verdade das outras religiões.²¹ Aquela religião cujas tradições e símbolos eram considerados por nós literalmente históricos, cujos dogmas eram considerados expressão também literal da verdade eterna e imutável... já não está em sua hora. Com o fim do “sonho dogmático” que preconizara Kant, hoje temos de aceitar que já chegou também o “fim do sonho religioso dogmático”.²² Hoje somos tão conscientes da pluralidade, da relatividade,²³ das múltiplas formas de sentidos figurados pelos quais a verdade religiosa se expressa, da legítima pluralidade de interpretações, da necessária complementariedade de verdades, da contínua evolução do ser humano e de suas culturas, do caráter sempre inacabado da busca religiosa... que devemos reconhecer que, também neste tema, “não estamos mais numa época de mudanças, e sim numa mudança

²¹Sem pretender tampouco um igualitarismo sem matizes, como se *a priori* admitíssemos que “todas as religiões são iguais”.

²²No caso do cristianismo, esse fim já começou há vários séculos, se pensarmos na releitura que tem sido feita da Bíblia e modificado toda sua compreensão, bem como da maior parte da teologia. Agora é chegado o momento de realizar tal releitura no âmbito da teologia das religiões, e de empreender uma nova releitura de todo o patrimônio teológico, tendo como referência isso que temos chamado de “paradigma pluralista” da religião.

²³“As intervenções do magistério não podem ser assim tão claras e irrevogáveis como têm pretendido ser... É preciso confessar a relatividade de toda formulação com relação ao absoluto do mistério de Deus”. R. Coffy, Arcebispo de Albi, *Orientierung*, pp. 63-66.

de época”. Mais: não estamos ainda nesta mudança de época; a mudança já se deu; estamos já na época nova.

É um horizonte que pode decepcionar a quem ainda está ancorado na cosmovisão do cristianismo conservador, mas que pode entusiasmar as pessoas com espírito jovem, que descobrirão nesta situação novos chamados de um Deus sempre surpreendente a assumirmos nossa liberdade e responsabilidade.

Isso se choca com a doutrina oficial, obcecada pelo “risco” do relativismo. Há quinze anos o tabu era o marxismo, acusação genérica formulada contra quem se preocupasse com a libertação e a opção pelos pobres. Hoje o novo tabu é o relativismo, e em tudo que se enxergue um novo modelo de verdade, uma nova interpretação do cristianismo alijada das pretensões de superioridade absoluta e indiscutível sobre todas as outras religiões do mundo, conhecidas e por conhecer, os inquisidores de plantão lançam a acusação de relativismo. O temor paranóico leva-os a ver o relativismo onde não está, onde simplesmente se trata de uma tentativa de superação dessas pretensões de superioridade absoluta. É certo que se deve fugir do extremo do relativismo, mas também é certo que não se deve fazê-lo à custa de absolutizar o que é relativo. Nesse ponto há que se ter idéias claras, e não deixar-se atropelar pela falta de discernimento entre o reconhecimento do caráter relativo da realidade, por um lado, e a queda no relativismo extremado, por outro, e esquecer que, em todo caso, o absolutismo não está mais próximo da verdade do que o relativismo, ainda que assim possa parecer a alguém.

• **Libertar-se de si mesma**

O velho modelo de verdade, fixista e imutável, afeta a Igreja católica muito mais do que possa parecer. A tradição cristã tem sido devedora de um procedimento clássico em muitas religiões: uma doutrina ou costume é elaborado e, logo em seguida, para referendá-lo e dar-lhe mais autoridade, atribui-se esta elaboração a Deus. Com isso, são considerados daí por diante coisa sagrada ou divina, portanto, irreformável e intocável. Desse modo a Igreja acaba prisioneira de si mesma, de suas próprias elaborações, e não se atreve a mudá-las por considerá-las de direito divino, ou procedentes do próprio Jesus. Porém, na realidade são doutrinas, decisões, gestos sacramentais, costumes criados por ela mesma, submetidos portanto a sua própria autoridade e vontade.

Éis o que ocorre especialmente com a doutrina considerada dogmática. Os devedores do modelo clássico de verdade consideram que uma doutrina declarada dogmática converte-se numa verdade absoluta, transcendental, metafísica, eterna, e portanto entendem-na de modo literal, sem possibilidade de reinterpretação, menos ainda de reformulação. É uma atitude fundamentalista.

Curiosamente esta atitude se dirige muito mais aos dogmas eclesiais do que à própria Bíblia. A essa altura, a Bíblia em todas as suas páginas já passou por várias releituras críticas; porém, muitos dogmas eclesiais, ou seja, elementos teológicos de categoria bem inferior à própria Bíblia, são tidos como intocáveis, sendo de fato vedada sua análise crítica e muito mais sua reinterpretação.

Herber HAAG, teólogo católico suíço falecido em 2001, esforçou-se nos últimos anos por mostrar esta situação paradoxal na qual a Igreja acabou enredada, sobretudo por conta desse modelo de verdade fixista que atribui a Deus ou a Jesus – e considera assim intocável e irreformável – o que na realidade pode mudar por sua própria decisão.²⁴

O modelo de verdade não tem repercussão somente no âmbito do diálogo inter-religioso, mas sem dúvida também na vida interna de cada religião.

• Teologia em diálogo: para várias gerações

A teologia das religiões não é apenas uma teologia *para* o diálogo; é também uma teologia *do* diálogo, e até mesmo uma teologia *em* diálogo.

É teologia *para o diálogo* porque nos permite realizar dentro de nós mesmos um diálogo interno, o qual põe ordem na casa antes da visita da religião, nossa interlocutora. O diálogo interno nos permite revisar muitos elementos que seriam insuportáveis ou inaceitáveis para nossa companhia de diálogo, elementos que caem por si mesmos apenas mediante simples revisão interna. O diálogo interno não somente nos purifica desses elementos, que causariam sofrimento desnecessário à nossa interlocutora, como também reestrutura nossa própria cosmovisão religiosa, desbloqueando os elementos rígidos que nunca tinham sido confrontados em diálogo, e dispondo-nos ao mesmo.

É teologia *do diálogo* porque, numa segunda fase, a do diálogo inter-religioso concreto, bilateral e até multilateral, aportará sem dúvida novas visões,

²⁴ Cf. Herber Haag, *A Igreja católica ainda tem futuro?*, 2001.

novos elementos, novas perspectivas críticas. Ver nossos elementos religiosos lidos por olhos alheios nos permite descobrir perspectivas inéditas para as quais nossos olhos estiveram até hoje cegos. Esses aportes do diálogo e a própria experiência de dialogar sobre a própria religião são sem dúvida matéria apta a ser transformada em teologia do diálogo.

No entanto, será também teologia *em diálogo*,²⁵ a caminho, que não pretende ter desde já soluções ou respostas plenamente satisfatórias, porém já se dispõe ao trabalho paciente de reconstruir tudo, contando com o diálogo mais amplo possível. Uma teologia humilde e paciente, que sabe ser pretencioso querer ver desde já o término do caminho, e que sabe que sua missão não é obra de uma pessoa ou de uma geração... Este diálogo há de estar fundado, evidentemente, num novo modelo de verdade.

Conclusão

Esta mudança de modelo, esta conversão para outro modelo de verdade, vai nos mostrar que “outra forma de ser cristão é possível”. Diante dos pessimistas, derrotistas e medrosos, queremos mostrar que é possível abandonar o absolutismo e o fixismo sem cair no relativismo, e que a aceitação desse outro modelo não faz nosso compromisso menos absoluto, tanto mais por fazê-lo mais humano e dialogal. Não renunciamos a nada, não nos fazemos céticos nem relativistas. Simplesmente renunciamos ao absolutismo e ao exclusivismo (até aquele disfarçado de “inclusivismo”).

II. Textos antológicos

- “A verdade é única; os sábios é que a chamam de modos diferentes.” (Adágio hindu, *Rigveda*, 1.164.46)
- “O Eterno é uno, porém tem muitos nomes.” (*Rigveda*, divisa de Ramakrishna, hinduísmo)
- “O Deus de todos os nomes.” (Pedro Casaldáliga, *Missa dos Quilombos*)
- “Deus tem vários nomes.” (Título do famoso livro de John Hick)

²⁵ “Fala-se agora não só de uma teologia do diálogo, mas também de uma teologia em diálogo: entrar num âmbito de encontro que nos leve a uma plenitude que ainda desconhecemos.” Xavier Melloni, *La globalització en un diàleg multidisciplinar*, p. 42.

- “*Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis.*” (As coisas conhecidas estão no que conhece conforme seu próprio modo de conhecer. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-II, q. I, a.2)
- “*Verum* (verdade) não pode identificar-se com *unum* (unidade).” (Raimon Panikkar)
- “Não proclames que todas as religiões são vãs, pois em todas elas há um perfume de verdade sem o qual não acenderiam a fé dos crentes.” (Rumi)
- “Ninguém pode jactar-se de ter chegado à verdade, se não foi tratado como herege por mil pessoas honestas.” (Yunayd)
- Pode-se trabalhar o texto de Karl Rahner em *Sacramentum Mundi*, verbebe “Cristianismo” (disponível também em <http://servicioskoinonia.org/relat/329.htm>)

III. Perguntas para refletir e dialogar

- A que estamos nos referindo quando falamos de *modelo de verdade*?
- O modelo de verdade é como a tela sobre a qual projetamos nossos pensamentos e imagens. Comentar esta comparação que aparece no texto.
- Há um ramo da filosofia chamado *epistemologia*, ou tratado da ciência. Outro chama-se *gnosilogia*, ou tratado do conhecimento. Há alguém em nosso grupo que possa nos explicar mais detalhadamente estes termos e seus significados?
- Como poderíamos descrever todos juntos – colaborando cada qual com um elemento – o modelo de verdade que predominava no ambiente cultural da infância, em que fomos formados em nossa fé? Dar exemplos concretos.
- A história das religiões – também a do cristianismo – está repleta de casos de intransigência, de assassinatos de pessoas acusadas como hereges. Certamente por trás de muitos desses atos de violência havia interesses de outro tipo. Porém, não seria possível pensar que as pessoas que exerciam esta violência (censores, inquisidores, carrascos...) também foram vítimas de um modelo de verdade que levava a estas atitudes? Em que sentido?

- Citar dados concretos e atuais sobre traços de rigidez na concepção de verdade encontrada em nossa religião.
- Buscar exemplos concretos de situações observadas por nós mesmos, nas quais se possa perceber a dependência cultural das expressões religiosas.
- Comentar os textos antológicos da seção anterior.
- Diferenciar absolutismo, relatividade e relativismo.
- Comentar as frases da próxima seção e utilizá-las para confeccionar cartazes a serem distribuídos para toda a comunidade.²⁶

IV. Frases

Os católicos, como os cristãos em geral, estão se dando conta de que algo, para ser verdade, não precisa ser absoluto. (Paul Knitter)

Uma verdade superficial é um enunciado cujo oposto é falso; uma verdade profunda é um enunciado cujo oposto é também uma verdade profunda. (Niels Bohr)

Se fecham a verdade a todos os erros, vão fechá-la também para a verdade. (Rabindranath Tagore)

Deus é maior do que o que as religiões dizem sobre ele.

A religião é um mapa do território, não o próprio território. (Paul Knitter)

A verdade, Pilatos, é colocar-se ao lado dos humildes e dos que sofrem. (Van der Meersch)

Todas as religiões são verdadeiras. O proselitismo é pecado. (KOINONIA – Andrés Torres Queiruga)

(Cartazes disponíveis em: servicioskoinonia.org/posters)

V. Bibliografia

- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O cristianismo e as religiões*. São Paulo: Loyola, 1997, nn. 10-12.

²⁶Há cartazes com estas frases em espanhol, disponíveis para impressão em <http://servicioskoinonia.org/posters>

- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée, 2001.
- HICK, John. *An interpretation of Religion. Human responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- ———. *La metáfora del Dios encarnado*. Quito: Abya Yala, 2004. (Trad. bras.: *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000.)
- KNITTER, Paul. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.

Todas as religiões são verdadeiras

Com esta Unidade e a seguinte chegamos ao ponto alto de nossa exposição, o cume de nosso curso. O que vamos expressar nesta Unidade é como a consequência maior e global de tudo que propusemos nas Unidades anteriores, e seu título é talvez o lema que melhor resume este curso.

I. Para desenvolver o tema

VER

Todas as religiões foram exclusivistas

Antes de formular a afirmação global que queremos defender nesta Unidade, devemos abrir os olhos para ver o contexto em que vamos lançá-la. Temos de nos dar conta de que se trata, precisamente, de um contexto hostil à dita afirmação. A história universal testemunha que as religiões, praticamente todas, afirmam o contrário do que pretendemos afirmar.

É um fato notável que toda religião conhecida considera a si mesma como a religião, como a religião verdadeira perante todas as outras, naturalmente consideradas falsas, ou que talvez nem religiões sejam, mas apenas sucedâneos da verdadeira religião: “crenças”,¹ superstições, pensamento mágico, tradições culturais religiosas...

¹Assim a declaração *Dominus Iesus* (n. 7) considera as religiões não-cristãs “Deve ser firmemente levada em conta a distinção entre fe teológica e a crença nas outras religiões. Se a fe e a acolhida da graça da verdade revela-

As religiões consideram a si mesmas – cada uma delas, por sua vez – como obra direta e única de Deus. Esta pretensão de ter sua origem no próprio Deus e de ser “a única religião existente, a única querida por Deus, a única estabelecida por Deus para a salvação do mundo”, dá a cada uma delas a convicção de possuir a verdade absoluta, divina, insuperável, capaz de levar o ser humano a viver e a morrer por ela, em sua defesa, por sua expansão ou pelo cumprimento de suas leis. Somente as religiões são capazes de levar o ser humano a oferecer sua vida em martírio. E só se pode ofertar a própria vida quando se tem a segurança absoluta de dá-la pela verdade máxima e com a garantia máxima (a garantia da salvação).

Por esta pretensão de cada uma das religiões de ser a única verdadeira – umas mais do que outras – têm-se embarcado na aventura de salvar o restante da humanidade “que jazia nas sombras da morte”, estabelecendo campanhas missionárias para converter os povos e “salvar suas almas”. Foram realizadas também cruzadas contra outras religiões, consideradas inimigas de Deus; foram erradicadas religiões indígenas pela queima de seus livros sagrados, pela perseguição a seus praticantes e por muitos outros meios.

Outras vezes, sobretudo na modernidade, uma religião considera as outras apenas como participações em sua própria verdade. Essa religião procede à “inclusão” das outras, que passam a ser consideradas meras extensões da única religião verdadeira. Esse é o caso do inclusivismo, que conforme já dissemos não deixa de ser uma forma atenuada de exclusivismo: as outras religiões não existem de modo autônomo, pois simplesmente participam do valor salvífico e da verdade da única religião verdadeira...

Não só o cristianismo

Os cristãos podemos pensar que temos a exclusividade de tais situações, mas não é o que acontece.

Seguidores de Krishna pensam que seu Deus “é o mesmo a quem adoram os cristãos, os budistas e os muçulmanos. O que ocorre é que os crentes dessas religiões não conhecem o nome do verdadeiro Deus, que é Krishna”.²

da que permite penetrar no misterio, favorecendo sua compreensão coerente, a crença nas outras religiões é essa totalidade da experiência e do pensamento que constituem os tesouros humanos de sabedoria e de religiosidade que o homem, em sua busca da verdade, idealizou e criou na referência ao Divino e ao Absoluto”

² Amparo Beltran, “En America Latina ¿por que ganan terreno las sectas?”, *Misiones Extranjeras* 182-183, p. 177

Como diz o Alcorão, o Islã é a única religião verdadeira, completa, definitiva e universal.³ Entre os muçulmanos tem ocorrido o fenômeno do inclusivismo, pelo qual as outras religiões são consideradas, no fundo, como participações da realidade salvífica muçulmana.⁴

O muçulmano é herdeiro de uma tradição que, desde o Alcorão, faz do Islã a *religião da natureza humana*, no sentido da afirmação de uma tradição do Profeta “Todo recém-nascido nasce muçulmano por natureza, são seus pais que o convertem em judeu ou cristão” Esta é uma profunda convicção de todos os muçulmanos de todos os tempos, reforçada mais ainda pelas tendências racionalistas do Islã moderno “O Islã, religião da razão”, afirmação que alude à simplicidade de seu dogma e à sobriedade de seu culto⁵

Adeptos da Nova Era afirmam que “o Cristo dos cristãos nada mais é do que um dentre os indivíduos em que se encarnou a Energia. Buda, Krishna, Mohamed... são outras encarnações dessa mesma Energia”.⁶

No Japão se diz que “todos os caminhos levam ao Fuji”, como em muitos lugares os cristãos dizem: “Todos os caminhos levam a Roma”.

O Sutra da Flor de Lótus é talvez o mais importante do budismo Mahayana. Ensina que o budismo é o único caminho – ainda que se apresente de diferentes formas – pelo qual todos os seres podem chegar à salvação. O Sutra do Lótus Sublime ensina que todos os seres têm em si a natureza de Buda, e tudo o que existe e acontece está misteriosamente relacionado com ele.⁷

Se conhecêssemos melhor estas e outras religiões encontraríamos, provavelmente, muitos outros dados para validar a que estamos querendo dizer.

Cada religião crê, pois, ser o centro do universo,⁸ o único centro, obra de Deus (não humana),⁹ e obra única de Deus (não uma religião como muitas outras), comunidade eleita (a privilegiada entre todas),¹⁰ ornada com a

³Alcorão 3,19 110, 5,3, 9,33, 61 9, 48,28 etc Cf R Caspar, *Para una vision cristiana del Islam*, p 25

⁴Cf Jean Luc Blainpain, “La fe cristiana al encuentro del Islam”, *Selecciones de Teologia* 160, p 313

⁵R Caspar *l c*, 35

⁶R Caspar, *l c*, 35

⁷VVAA, *Religiones* 1, p 21

⁸“Cada religião tem a impressão de estar no centro do mundo do sentido, com todas as outras fes distribuídas em sua periferia” John Hick, *God has many names*, p 119

⁹“A revelação pertence a autocompreensão de toda religião, que sempre considera a si mesma criação divina e não meramente humana” C M Edsmann, *Offenbarung*, I, “Die Religion in Geschichte und Gegenwart” 4(1960)1597, Tubingen

¹⁰“Todas as religiões se consideram de algum modo ‘eleitas’” Andres Torres Queiruga, *El dialogo de las religiones*, p 19

honra e a responsabilidade de ter sido chamada a salvar o mundo. Por isso as religiões preferiram viver isoladas em sua pureza, fechadas à influência de outrem, rejeitando tudo o que lhes fosse alheio, ou crendo ser-lhes próprio o que evidentemente não podiam rejeitar. Elas se sentem as únicas, por exclusão ou inclusão de todas as outras.

Por que acontece isso? Por que tem sido assim em toda a história das religiões? O que pensar dessa pretensão de todas as religiões?

JULGAR

Em primeiro lugar, é óbvio que, se todas pretendem ser “a verdadeira”, isso por si só desacredita tal pretensão. Pois, se todas dizem ser a única verdadeira, é lógico pensar que todas podem estar igualmente equivocadas (ou “todas menos uma”, aquela que fosse efetivamente “a religião verdadeira”). Ou seja, de cara sentimos uma forte suspeita diante dessa pretensão das religiões.¹¹ Escutando apenas uma de cada vez poderíamos talvez acolher sua pretensão de ser a única verdadeira; escutando, porém, a muitas religiões de uma só vez, obrigatoriamente temos que suspeitar veementemente da plausibilidade desta pretensão.

Uma primeira resposta a esta suspeita é: será essa pretensão de superioridade e de exclusividade um mecanismo espontâneo e natural de toda religião? Afirmamos anteriormente neste curso que o exclusivismo é um mecanismo natural e espontâneo, pois, entre outras razões, corresponde à própria estrutura do conhecimento humano, sempre obrigado a partir de si mesmo como centro de sua própria experiência da realidade. O que ocorre em escala individual ocorre também, paralelamente, em escala coletiva humana, social, cultural e religiosa. Caso assim seja, esta pretensão de unicidade das religiões deve ser vista com certa dose de benevolência e compreensão, sem necessariamente dar um valor objetivo à atitude de cada uma, considerando-a mais adequadamente como mecanismo natural, como distorção ótica explicável, a ser interpretada como linguagem de auto-afirmação, e não como afirmação de caráter realmente absoluto.

¹¹E também esta uma *hermenêutica da suspeita*, porém distinta daquela particularmente socioeconômica e política a qual nos referimos na Unidade 5

Outra resposta comum na mesma direção tem a ver com o modelo de verdade, estudado na Unidade anterior. A maior parte das religiões, sem dúvida devido ao mesmo mecanismo espontâneo pelo qual se consideram únicas e insubstituíveis, adotam o esquema bipolar de verdadeiro/falso, bom/mau. Uma religião tem que ser verdadeira ou falsa, boa ou má, e somente uma pode ser verdadeira e boa, enquanto as outras necessariamente hão de ser falsas e más. Esse modelo de verdade mantém as religiões presas a essa escala bipolar extrema (verdadeiro/falso) para avaliar a si mesmas e as outras. Tomar consciência disso desacredita aos nossos olhos a rigidez do discernimento que as religiões fazem umas das outras, e abre diante de nós o caminho para procedermos à nossa afirmação fundamental.

Eliminados, pois, estes obstáculos, e tendo como premissas preparatórias todos os elementos desenvolvidos até agora em nosso curso, estamos em condições de fazer a afirmação central que dá título a esta Unidade: *todas as religiões são verdadeiras*.

O fundamento dessa afirmação há de ser buscado num novo conceito de revelação, na linha do que foi tratado na Unidade 8 deste curso. A ele remetemos. Todas as religiões são buscas de Deus por parte do ser humano. Por outro lado, Deus está em busca de todos os seres humanos, de todos os povos, aos quais procura se comunicar o mais possível, com a maior intensidade possível. Por isso, em todas as religiões há a presença de revelação.¹² A história religiosa de cada povo é um processo de revelação onde se dá inevitavelmente uma presença de verdade e de santidade.

Se há verdade e santidade nas religiões, isso significa direta e imediatamente que os homens e mulheres que as praticam se salvam *nelas e por elas*; não a simples título individual, menos ainda à margem ou apesar delas. Deus está se revelando e exercendo sua salvação em todas e cada uma das religiões, sem que nunca nenhum homem ou mulher tenham estado privados da oferta de sua presença amorosa.¹³ (...) Se Deus se revela a todos, então todas as religiões são reveladas e, portanto, nessa mesma medida, verdadeiras.¹⁴

¹²Andrés Torres Queiruga, *La revelacion de Dios en la realización del hombre*, p 32

¹³Andrés Torres Queiruga, *Del terror de Isaac al Abbá de Jesus*, p 295 "Deus está realmente presente em todos os homens, e revela-se a eles realmente – apesar de todas as deformações – revela-se a eles sobretudo nas experiências mediadas por suas tradições religiosas" *A revelação de Deus na realização humana*, p 150

¹⁴Andrés Torres Queiruga, *A revelação de Deus na realização humana*, p 296

Esta verdade imanente a toda religião pode ser qualificada como absoluta,¹⁵ uma verdade em si mesma, não por participação na verdade de outra religião por via metafísica. As religiões têm seu valor em si mesmas.

Esses dados teológicos podem ser complementados por aquele outro princípio: *não há eleitos*, que apresentamos na Unidade 9. Ali o justificamos. Já não é aceitável pensar que Deus tenha podido levar adiante sua salvação apenas com uma religião, e que para isso teria suscitado uma e deixado o restante da humanidade, durante toda sua história (quantos milhões de anos?), abandonada à sua própria sorte, nas trevas da ignorância, presa a religiões inventadas ou a superstições. Hoje sabemos que essa linguagem da eleição, que críamos ser correta e “nossa”, ocorre em todas as religiões como mecanismo espontâneo, como forma de linguagem confessional e auto-afirmativa, que hoje podemos submeter a uma nova interpretação.

Por isso, se não há nenhuma religião “eleita”, porém há revelação, verdade e santidade em todas as religiões humanas, a conclusão só pode ser esta: *todas as religiões são verdadeiras*.

Esta afirmação pode parecer provocativa para alguns,¹⁶ enquanto que em outros pode produzir desconcerto¹⁷ e até rejeição;¹⁸ na realidade, é a óbvia consequência de um dos princípios básicos de todas as religiões: a universalidade do amor de Deus. Deus nos ama infinitamente, sem limitações de sua parte, e de modo universal, a todos os homens e mulheres, a todos os povos e culturas... e a todas as religiões. Sem acepção de pessoas nem de povos, culturas ou religiões.¹⁹

– Por outro lado, esta proposta se casa melhor com a mentalidade atual, à qual se impõe, como imperativo incontestável, a rejeição de todo etnocentrismo, dimensão que não deixa de estar latente sob as pretensões de exclusividade e de absolutividade das religiões.

Observe-se, entretanto, que não estamos dizendo que todas as religiões sejam perfeitas, sendo todas elas constituídas pela verdade pura, sem mistura de erro algum... Disso falaremos mais amplamente na próxima Unidade.

¹⁵Andrés Torres Queiruga, *El diálogo de las religiones*, p. 30

¹⁶Andrés Torres Queiruga, *El diálogo de las religiones*, p. 29

¹⁷“Afirmar que todas são verdadeiras equivale a declarar que todas são falsas” Comissão Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones* 13

¹⁸Andrés Torres Queiruga, *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús*, p. 296

¹⁹Cf. At 10,34ss.

Para explicitar melhor o princípio de que *todas as religiões são verdadeiras* pedimos ajuda às palavras de Edward Schillebeeckx:

Há mais verdade religiosa em todas as religiões em seu conjunto do que numa única religião, o que vale também para o cristianismo. Existem aspectos verdadeiros, bons, belos – surpreendentes – nas múltiplas formas (presentes na humanidade) de aliança e entendimento com Deus, formas que não encontram lugar na experiência salvífica do cristianismo.²⁰

Nas palavras de Jacques Dupuis:

Há mais verdade e graça na ampla dinâmica da história das relações de Deus com a humanidade do que no capital disponível da tradição cristã.²¹

Nas palavras de Claude Geffré:

Se as diversas tradições religiosas têm seu lugar no interior do projeto salvífico de Deus, isso quer dizer que há mais verdade “religiosa” na soma de todas as religiões do que numa religião isolada, inclusive no próprio cristianismo.²²

Vale a pena ressaltar que esta forma de pensar e de acolher a pluralidade religiosa é muito diferente – talvez, sob certos aspectos, diametralmente oposta – àquela comum no cristianismo há apenas quarenta anos e que permanece comum em muitas outras religiões, como também em não poucos setores do cristianismo.

Todas essas proposições nos trazem novas perguntas. E isso era de se esperar, porque elas abalam nossas seguranças e pressupostos internos, cujo fundamento se ressentia também ao reconsiderarmos estas verdades fundamentais. Com efeito, seria interessante aprofundar a seguir:

- O que é a religião do ponto de vista antropológico, ou antropológico-religioso? Pois, quando pensávamos haver apenas uma religião verdadeira, enviada pelo próprio Deus à terra, não fazia sentido perguntar pela identidade antropológica da religião. Porém, ao descobrirmos que todas as religiões, de todos os povos, são busca de Deus e participam da verdade, impõe-se-nos a questão: como conceitualizar do ponto de

²⁰*História humana, revelação de Deus*, p. 215

²¹*Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 521

²²Claude Geffré, “O lugar das religiões no plano da salvação”, in Faustino Teixeira (org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 121.

vista antropológico o processo vital e histórico de uma religião? Como interpretar teologicamente este processo, evitando, porém, tanto a perspectiva exclusivista como a inclusivista?

- Qual a relação entre as religiões e a verdade? São as várias religiões simplesmente manifestações distintas de uma mesma verdade? Somente uma ou algumas são verdadeiras? Ou são todas iguais? Não seriam talvez diferentes entre si, porém complementares? Não convergiriam à mesma meta?

Existem posições teóricas distintas para tais questões. Com relação ao segundo ponto, especificamente, pode-se fazer a proposta pedagógica da leitura da lenda hindu *O elefante e os cegos*, na versão do sufi Rumi. Pode ser útil também o texto da Fé Baha'í *A mesma luz em diferentes lâmpadas*.²³

AGIR

- Uma primeira consequência teórico-prática é a necessidade de *rever a pretensão de absolutividade e unicidade* das várias religiões. Essa pretensão tem sido fruto da exigência de segurança que o espírito humano sempre dirigiu à religião, e que esta respondeu não sem imaginação e boa vontade. Desde a antiguidade o ser humano necessitou de um ponto absoluto de referência para a fundação de sua consciência, um ponto que lhe desse total segurança, e a esse ponto as religiões denominaram com a sagrada palavra *Deus*. O conhecimento humano, sobretudo no Ocidente, não estava maduro para tematizar o fato fundamental de que ser verdadeiro não implica em ser único, perfeito ou absoluto.²⁴

Expondo o pensamento teológico moderno a esse respeito, a Comissão Teológica Internacional enumera as explicações hodiernas às posições exclusivistas clássicas:

- a) o contexto histórico-cultural da cultura clássica (só uma verdade certa e imutável);
- b) a mentalidade escatológico-apocalíptica (profeta final, revelação definitiva), e
- c) atitude de uma minoria (linguagem de sobrevivência, único salvador).²⁵

²³Cf. seção de Textos Antológicos

²⁴Segundo F. Wilfred, teólogo índio, a questão da absolutividade traduz uma problemática tipicamente ocidental. Cf. Jacques Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 268

²⁵*El cristianismo y las religiones*, n. 20

Hoje estamos capacitados a revisar nosso conceito de absolutividade e a moderar nossas exigências a esse respeito. Como diz Paul Knitter, em citação feita na Unidade anterior, “os católicos, como os cristãos em geral, estão se dando conta de que, para que algo seja verdade, não precisa ser absoluto”.²⁶ Estão, pois, evoluindo e revisando os conceitos de absolutividade e de unicidade.²⁷

- Uma segunda consequência é a da *complementariedade das religiões*. Dizíamos que as religiões em geral – e ainda hoje a maior parte delas – classicamente adotaram um esquema bipolar extremo de avaliação umas das outras: as religiões só podiam ser, ou a verdadeira, ou uma das falsas. É claro que, se todas as religiões são verdadeiras, este velho esquema se torna insatisfatório. O esquema correspondente à nova forma de ver já não é o de verdadeiro/falso, bom/mau, e sim o de verdadeiro/veríssimo, bom/melhor. A verdade e a revelação se dão em todas as religiões; assim, em todas se pode encontrar algo positivo, e de todas elas se pode aprender algo.

Daqui emerge uma consequência óbvia: as verdades não se opõem nem se anulam mutuamente, e sim se somam, convergem, complementam-se e devem se complementar mutuamente. Não são nem devem ser vistas como verdades disjuntivas (ou uma ou outra), e sim como verdades complementares – uma e outras, todas chamadas a se completarem mutuamente.

Demos um passo adiante: a complementariedade acontece não somente porque todas as religiões são verdadeiras, mas também porque nenhuma religião é perfeita e inaperfeiçoável, como se já tivesse captado tudo e nada mais tivesse a aprender.

Não podemos pretender que uma religião tenha a verdade total, nem encasular a Deus numa determinada religião. Temos que “deixar Deus ser Deus”, por cima de nossas categorias e definições. Porque, na medida em que renunciamos a possuí-lo, então o encontraremos como Deus verdadeiro. O verdadeiro Deus jamais será *à nossa medida*... Ninguém possui a verdade completa. Só Deus.²⁸

Isso é difícil de aceitar para quem ainda tem de sua própria religião uma idéia absoluta, como a tínhamos todos há poucos anos. Dizíamos que a ver-

²⁶Paul Knitter, *No Other Name?*, p. 219.

²⁷“Toda religião é única, e por meio dessa unicidade as religiões se enriquecem mutuamente.” Declaração da XIII Reunião Anual da Associação Teológica Índia (31/12/1989) In Jacques Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 268-269

²⁸A. Peteiro Freire, *Vida Nueva*, p. 50.

dade nos havia sido revelada inteiramente, ainda que concedendo não sermos inteiramente conscientes dela e necessitarmos por isso desenvolvê-la, mas sempre a partir de nosso próprio patrimônio de fé – porque já possuíamos a verdade e não precisávamos de nenhuma verdade vinda de fora. Era esta, não há dúvida, uma afirmação gratuita, e hoje, com mais fundamento, atrevemo-nos a dizer que Deus tem – que Deus é – toda a verdade, mas que uma religião não pode tê-la inteira em exclusividade.²⁹

A palavra do *saila kuna* Iguanabiginia ilumina este pensamento:

Deus não criou apenas um povo sobre esta terra. Por isso, quando um povo diz: “O que eu sei de Deus é melhor e mais exato”, esse povo não conhece a Deus; está crendo que Deus é pouca coisa. Quando, então, vamos conhecer melhor a Deus? Nunca no ódio ou na rejeição. Quando todos nos encontrarmos na diferença de nossos povos, então, pouco a pouco, conheceremos a Deus.³⁰

Em outras palavras,

a doutrina cristã da Trindade precisa da insistência islâmica no monoteísmo; o vazio impessoal do budismo precisa da experiência cristã do Tu divino; o ensinamento cristão sobre a distinção entre o Absoluto e o finito precisa da visão hindu sobre a dualidade entre Brahma e atman; o conteúdo profético-prático da tradição judaico-cristã precisa da ênfase oriental na contemplação e no agir sem perseguir a eficácia. Estas contrastantes polaridades não se cancelam mutuamente, como o dia não suprime a noite e vice-versa. Por isso é que as religiões devem dar testemunho umas das outras, em sua diversidade, de modo que possam chegar a sua plenitude.³¹

Admitir sinceramente esta complementariedade significa, evidentemente, uma conversão profunda deste olhar mútuo das religiões com base na exclusão, na inclusão, na desqualificação ou na ignorância do outro.

Esta complementariedade, a bem dizer, não é uma doutrina nova; não se trata de nenhuma novidade. Está encaminhada na história das religiões e, concretamente no caso do cristianismo, está presente em sua própria raiz.

²⁹Jacques Dupuis faz malabarismos para distinguir entre uma possível plenitude quantitativa distinta de uma plenitude qualitativa da verdade, sendo esta última, como se poderia esperar, exclusiva do cristianismo Cf *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, pp 336ss

³⁰Cf texto completo na seção de Textos Antológicos.

³¹ Paul Knitter, *No Other Name?*, p. 221

Na própria origem da Bíblia, o papel desempenhado por Moisés e atualmente interpretado como de fusão e de releitura de tradições. O Deus que convoca Moisés e o “Deus dos Pais”, das tradições religiosas dispersas dos patriarcas. A Bíblia ressalta a influência dos madianitas na nova experiência organizada por Moisés. Cazelles e Van der Born sugerem “Parece que Moisés não faz nenhuma distinção entre o seu Deus e o Deus dos madianitas”. Indo mais além, Moisés esteve plenamente inserido no mundo religioso-cultural do Antigo Oriente.

Sem ceder aos exageros da Escola da História das Religiões, que pretendia fazer do jativismo uma simples derivação desse mundo oriental, tampouco parece aceitável o clichê, tão difundido, do caráter inteiramente secundário das tradições em torno do tema da criação na Bíblia.³²

Esta evolução da religião de Israel, que vai sendo gestada como resultado da fecundação e maturação de tradições anteriormente dispersas e desconexas, faz-nos constatar algo que também sucedeu nas outras religiões: todas elas foram forjadas a partir de elementos díspares e ecléticos. De fato, todas as religiões são resultantes de uma lenta conjunção de tradições diversas, que vão se densificando em torno de um *núcleo originário* que lhes dá sua identidade. Com o passar do tempo, o horizonte vai se ampliando e aprofundando, propiciando uma síntese que aglutina aqueles elementos que originariamente estavam dispersos. Desse modo as tradições precedentes não se perdem nem se diluem, mas se integram num todo mais amplo e são portadoras dos matizes que alimentaram a seu tempo a experiência religiosa de múltiplas pessoas e gerações.³³

Uma infinidade de elementos do Antigo Testamento que hoje qualificamos (com bem poucos matizes) como “palavra de Deus” foram aprendidos por Israel dos povos e das religiões vizinhas, que foram, portanto, caminhos eleitos por Deus para revelar aquilo a Israel. E Israel aprendeu, muitas vezes enriquecendo e matizando, ou até melhorando esses elementos. Porém, recebeu-os das outras religiões. E somente por meio delas recebeu-os de Deus.³⁴

Ou seja, o próprio processo de gestação e aparição da palavra de Deus na história humana pela via concreta do cristianismo se realizou integrando, incorporando, reformulando elementos e verdades que foram recebidos

³²Andrés Torres Queiruga. *La revelación de Dios en la realización del hombre* pp. 65-66

³³J. Melloni. *El Uno en lo múltiple*, p. 62

³⁴Jose Ignacio Gonzalez Faus. *Agenda latinoamericana 2003*

de Deus por outras tradições religiosas. A tradição bíblica sempre foi, muito mais do que costumamos dizer, um exercício de sincretismo e de complementariedade, assumindo a verdade religiosa que outras tradições conseguiram acolher em seu seio. É certo que se trata de uma recepção ativa,³⁵ mas nem por isso deixa de ser sincretismo e complementariedade.

Se falarmos de um ponto de vista sociológico,

o cristianismo é certamente uma religião, porém é na verdade o antigo paganismo, ou, para ser mais precisos, é a complexa religião hebraica, grega, latina, celta, goda e moderna, convertida a Cristo com maior ou menor êxito.³⁶

O obelisco plantado no meio da Praça de São Pedro em Roma, tendo sido anteriormente um monumento religioso egípcio, é um símbolo óbvio de sincretismo.

A experiência histórica mostra que as tradições humanas e religiosas do mundo surgiram em geral de recíprocas interferências, influências e fecundações, e a maior parte das religiões hoje conhecidas são resultado de tais mútuas fecundações (hinduísmo, budismo, islamismo etc.). Os grandes mestres religiosos nunca partiram do zero, e sim do interior de alguma corrente religiosa, purificando-a e fecundando-a com seus próprios dons proféticos.³⁷

Em sua história recente o próprio cristianismo teve que reconhecer como alguns de seus grandes valores atuais foram salvos e recuperados graças a outras religiões. Poderíamos dar como exemplo desta situação o influxo inegável que o hinduísmo tem exercido nos últimos decênios sobre o cristianismo ocidental.³⁸ Poderíamos também reconhecer com González-Faus:

A paixão pela justiça e a opção pelos pobres que hoje dão identidade ao melhor do cristianismo atual são enormemente cristãs. Porém, será difícil negar que, historicamente falando, o cristianismo de hoje aprendeu-as e recuperou-as daquela “religião” que foi o marxismo, por superado e desacreditado que pareça ser hoje. Assim é que Deus dirigiu (e continua dirigindo hoje) a história de seu povo.³⁹

³⁵“Nos escritos do AT encontra-se muita coisa de que se pode dizer este é um mito de Canaã, este outro é sabedoria egípcia, aquilo é filosofia do helenismo. Porém, sempre está clarificado, retocado, colocado num contexto novo e por conseguinte modificado conforme a fé bíblica.” Gerhard Lohfink, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, p. 52

³⁶Raimon Panikkar, citado por Paul Knitter, *No Other Name?*, p. 222

³⁷Raimon Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, pp. 33, 46, 158

³⁸As numerosas edições das obras de Anthony de Mello têm sido o exemplo mais notório.

³⁹José Ignacio González-Faus, *Agenda latinoamericana 2003*

Se, além de ter sua base teológica antes exposta, esta complementariedade já se encontra historicamente na própria base da religião judaico-cristã e das grandes religiões da história, como não vamos superar a tradição última de alienação e distanciamento pela qual muitas religiões – também a nossa – vinham pensando que nada mais tinham a aprender das outras? A complementariedade das religiões e uma atitude positiva com respeito a elas, que nos faça estar abertos a reconhecer seus valores e a nos enriquecermos com eles, é uma nova exigência de nossa conversão integral e da prática do diálogo inter-religioso.

• “Inreligiosa” e inter-religiosidade

Andrés Torres Queiruga sugeriu este novo termo, que está se difundindo e recebendo acolhida geral, como mostra da exatidão com que expressa uma realidade. Parece um pouco estranho, e no princípio soa mesmo como pouco estético, mas quando bem explicado capta a aceitação geral. Torres Queiruga o propõe como paralelo ao termo *inculturação*, conceito proveniente da antropologia cultural referente a uma dimensão da qual a Igreja vem tomando mais e mais consciência nos últimos decênios.⁴⁰ Pode-se dizer que já se tornou ponto pacífico no cristianismo a distinção entre fé e cultura, e a afirmação clara de que o Evangelho e a fé são supraculturais, não estão presos a nenhuma cultura. Por isso, ao serem acolhidos em diferentes sociedades ou culturas humanas, o Evangelho e a fé não de ser *inculturados*, ou seja: traduzidos, relidos, interpretados a partir desses novos contextos.

Processo análogo acontece com a fé. A religião, como a cultura, é sempre uma vivência e uma experiência interpretada. Não sucede de o sujeito viver a experiência religiosa e apenas num segundo momento expressá-la em palavras e conceitos (elementos da cultura). Não. A realidade é que a experiência religiosa consiste ela mesma em interpretação, e não ocorre senão pela mediação das categorias e conceitos religiosos do sujeito que a vivencia. Não existe experiência religiosa pura, anterior ou à margem de toda religião ou cultura. A cultura e a religião do sujeito necessariamente tomam parte de sua experiência religiosa.

⁴⁰ Para a Igreja Católica latino-americana foi a IV Conferência Geral do CELAM, de 1992, em Santo Domingo, o momento de máxima acolhida oficial da *inculturação*.

Isso significa que, quando um anúncio religioso novo chega a uma pessoa, este será recebido por ela *em e por meio de* sua sensibilidade religiosa. Deverá ser traduzido e interpretado a partir das categorias religiosas da pessoa ou comunidade que o recebe. Será “inreligionado”.

Este não é um processo teórico, e sim muito real e atual, continuamente em curso. A essa altura da mundialização todas as religiões já entraram em contato mútuo e não podem mais evitar a convivência permanente. O isolamento em que viveram durante milênios foi inteiramente superado em muitas partes do planeta. A mútua presença, a permanente exposição recíproca, a convivência contínua, oferecem e até mesmo obrigam a um intercâmbio inevitável. Está se dando um entrecruzamento, uma fecundação mútua e permanente. Há várias décadas os cristãos ocidentais têm sido influenciados pelas religiões orientais, pelo hinduísmo principalmente. O mesmo poderia ser dito, por sua vez, das outras grandes religiões do mundo. Tudo isso é um fenômeno de mútua “inreligiosação” em nível mundial.

Quando um cristão crê encontrar no hinduísmo elementos religiosos que o ajudam e enriquecem na vivência de sua relação com Deus, não precisa deixar o cristianismo, e sim apenas incorporar esses elementos (captados a partir de sua própria sensibilidade cristã) em sua vivência cristã integral, enquanto que certamente os modificará e acomodará para recebê-los àqueles, o que afetará inevitavelmente o conjunto de sua experiência cristã. Se por sua vez um hindu, em seu contato com o cristianismo, percebe em Cristo uma plenitude de revelação capaz de levar sua vivência religiosa a certo crescimento, pode aceitar esse Cristo (captado sem dúvida a partir de sua sensibilidade oriental, tão distinta da européia), porém não terá necessidade de abandonar todos os elementos de verdade que constituem sua experiência religiosa hindu; sua aceitação do Cristo será inculturada em sua prática religiosa hindu.

Não se trata, pois, de “abandonar uma religião e converter-se a outra”, mas tão-somente de a pessoa permanecer, a princípio, na religião original, porém incorporando elementos e dimensões que enriquecerão sua vivência religiosa. Pode haver elementos incompatíveis que exijam uma decisão, porém, esse fato não constitui a regra universal, e sim a exceção.

Somos conscientes de que se trata de uma proposta nova, diante de uma experiência cuja expressão de massa é também um fenômeno novo e que, por isso,

um mínimo de realismo exige, por um tempo ainda não estipulável, estarmos atentos ao desenvolvimento dessa mesma experiência, para nos deixarmos ensinar por ela sem lhe impor pautas apriorísticas.⁴¹

Se tal experiência será bem-sucedida, somente o tempo nos permitirá dizer. Enquanto isso, cabe-nos observá-la e interpretá-la, com a mente aberta e o coração disponível, sem preconceitos nem condenações.

Em todo caso, cada vez mais se impõe a consciência de que hoje já não é possível viver isolados em nossa própria religião, como numa bolha que nos livrasse de qualquer influência de outra religião. Pelo contrário, como declara a Sociedade India de Teologia, “numa sociedade pluralista a religião autêntica implica necessariamente na relação com as outras religiões. Em outras palavras: ser religioso é ser inter-religioso”.⁴² Ou também: “Ser profundamente religioso hoje em dia significa ser amplamente religioso”,⁴³ ou seja, estar aberto a receber as contribuições e experiências que podem vir das outras religiões. Mais ainda: viver a suspeita de que vivenciar e conhecer determinada religião sem conhecer outras não pode resultar senão numa vivência incompleta da própria religião. Somente ao conhecer outras religiões alguém chega a compreender melhor a sua própria,⁴⁴ antes ainda de vir a enriquecê-la. Como disse F. M. Muller, numa frase que se tornou lema, “quem não conhece mais de uma não conhece nenhuma”.⁴⁵

• Ecumenismo em marcha

O ecumenismo⁴⁶ está em marcha, vivo, atuando dia e noite, constantemente, implícita e explicitamente, não somente onde é favorecido pelo nome, como também nos lugares onde não é reconhecido, ou onde se crê estar-se a salvo dele. Está em marcha e não há quem possa detê-lo. O mundo se unifica,

⁴¹ Andres Torres Queiruga, *El dialogo de las religiones*, p 35

⁴²K Pathil (ed), *Religious Pluralism An Indian Peerspective*, p 348

⁴³Paul Knitter, “Religiones, misticismo y liberacion Dialogo entre la teología de la liberacion y la teologia de las religiones”, em ASETT, *Por los muchos caminos de Dios - II*, p 92

⁴⁴“Ninguém pode conhecer bem sua língua sem conhecer ao menos os rudimentos de outra Da mesma forma, dificilmente uma pessoa – com exceção dos verdadeiros místicos – podera captar verdadeiramente sua propria religião sem ter uma idéia da existência e da legitimidade de outros universos religiosos Se as realidades ultimas têm para nos apenas uma unica expressão, tenderemos a pensar que nossas concepções definem a realidade com validade universal” Raimon Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, p 10

⁴⁵“They who know one, know none” *Introduction to the Science of Religions*, p 16 A frase parece provir de Goethe, que a aplicava ao estudo das linguas

⁴⁶ Empregamos aqui a palavra em seu sentido etimológico original, e não reduzido ao diálogo entre cristãos.

inter-relaciona-se, dialoga, conhece, percebe, experimenta, informa-se, intercambia... e as religiões se aproximam, intuem, adivinham, pressentem, dialogam e convergem entre si. E, como sempre, Deus não está alheio a sua obra.

Concluamos com palavras de Torres Queiruga que nos confirmam:

Se se olham os processos reais, compreende-se sem grande dificuldade que no movimento profundo da história está acontecendo já um *ecumenismo real* de alcance incalculável. Hoje praticamente todas as religiões já entraram em mútuo contato; e é claro que isso não acontece sem profundas modificações. As intuições cristãs estão real e verdadeiramente presentes nas outras religiões, da mesma forma que as intuições destas estão presentes no cristianismo. Seria concebível o estado atual do cristianismo sem seu contato com o hinduísmo e o budismo, ou sem sua secular convivência com o Islã? É possível pensar – recorde-se Gandhi – que a sacralização das castas não foi profundamente erodida pela afirmação cristã da igualdade de todos perante Deus? Pode alguém imaginar que – apesar das atuais restrições – a leitura do Alcorão seguirá com seu literalismo fundamentalista depois que os teólogos islâmicos começaram a entrar em contato com a crítica cristã da Bíblia?⁴⁷

As perguntas poderiam continuar. O que pretendem sugerir é óbvio: de fato está acontecendo uma expansão real das valências universalistas presentes em cada revelação concreta.⁴⁸

E nada disso é mau ou evitável, porque *todas as religiões são verdadeiras*, e porque estamos na era da mundialização.

II. Textos antológicos

• Testemunho de Raimundo Lúlio (1233-1315)

“Há uma forma segura de não chegar a Deus, que é instalar-se numa religião.”

• Testemunho de Gandhi (1917-1984)

“Eu digo aos hindus que sua vida será imperfeita se não estudarem respeitosa e profundamente a vida de Jesus.” (*Freiheit ohne Gewalt*, p. 118)

⁴⁷Acrescentemos por nossa conta outro exemplo: pode alguém pensar que a teologia da libertação e a opção pelos pobres das Igrejas cristãs latino-americanas seriam uma particularidade destas, ou seria esta há muito tempo uma experiência religiosa que tem transcendido os limites do cristianismo, influenciado e sido acolhida pelas mais diversas religiões mundiais?

⁴⁸*El dialogo de las religiones*, p. 37

• Testemunho de Ibn Arabi (1165-1240)

“Meu coração se converteu em receptáculo de todas as formas religiosas: é pradaria de gazelas e claustro de monges cristãos, templo de ídolos, Kaaba de peregrinos, tábuas da lei judaica e páginas do Alcorão.”

• O elefante e os cegos

O elefante se encontrava dentro de uma casa às escuras; pessoas da Índia o haviam levado ali para exibi-lo. Para vê-lo, várias pessoas entraram, uma por uma, na escuridão. Dado que ninguém podia vê-lo com os olhos, cada uma tentava percebê-lo nas trevas com as palmas das mãos. A mão de uma delas pousou sobre a tromba, e ela disse: “Esta criatura é como um desses canos por onde passa a água”. A mão de outra pessoa tocou a orelha do elefante: pareceu-lhe semelhante a um abano. Outra, tendo agarrado a pata, declarou: “Sou da opinião de que a forma desse tal de elefante é a de um pilar”. Outra ainda pousou sua mão sobre o lombo e disse: “Na verdade o elefante é como um trono”. Assim, cada pessoa construiu sua própria versão do elefante. Conforme a parte tocada e interpretada, suas afirmações diferiam: fulano o chamava A, sicrano Z... Se cada um deles tivesse levado uma lanterna para iluminar o aposento, a diferença teria desaparecido de suas palavras. O olho da percepção sensorial é equivalente à palma da mão, que carece de medida para abarcar a totalidade daquilo que tateia. (Rumi)

• A mesma luz em diferentes lâmpadas

Em todas as partes do mundo os povos honram a um ou outro dos porta-vozes de Deus e adotam seus ensinamentos. Reverenciam a Cristo, Buda, Zoroastro, Krishna e outros altos profetas como seus maiores mestres. Porém, não os têm contemplado como sendo relacionados uns com os outros. Pensam neles como rivais, competindo para conquistar a reverência do mundo. Imaginam que, ao aceitar a revelação de um, precisam negar a revelação dos demais. (...) As grandes religiões não são rivais, mas sim se complementam, como as notas de uma divina sinfonia, cada uma representando um papel importante no grande drama da evolução humana e sua marcha rumo a um destino comum, a unidade mundial, a harmonia, a paz universal e o desenvolvimento espiritual. (...) Todos os mensageiros foram porta-vozes e canais da

invisível Divindade. Todos refletem a mesma luz de Deus. Eles não estão em luta, competindo uns com os outros, mas vieram com uma missão comum: cada vez mais, de forma progressiva, adiantar a civilização do gênero humano e a espiritualização da alma, e conduzir toda a humanidade a um glorioso destino comum, que será a conquista da unidade mundial, da concórdia e da paz universal. São como diferentes lâmpadas nas quais brilha a mesma luz divina. Em outras palavras: sendo Deus uno, sua religião é una, e todos os mensageiros têm-na ensinado em diferentes etapas evolutivas. (George Townshend, *The Promise of All Ages*, p. 69)

• **Esse povo não conhece a Deus**

Baba criou esta terra, Deus criou esta terra, estas montanhas. Deus é muito grande, é imenso. Não se deixa alcançar só por um povo; um só povo não pode conhecer todos os seus caminhos, não pode compreendê-lo todo. Por isso, Deus criou sobre esta terra muitos povos. Baba não criou só um povo. Nana não criou só um povo sobre esta terra. Por isso mesmo, quando um povo diz: “O que eu sei de Deus é melhor e mais exato”, esse povo não conhece a Deus; está longe de conhecer sua mensagem; está acreditando que Deus é pouca coisa.

Os kunas dizemos que Deus está no alto. E é verdade, é uma verdade. Não sei o que diriam nossos amigos negros, mas sei que dizem a verdade. E da mesma forma todos os povos que Baba deixou sobre esta terra. Não podemos dizer exatamente o que é Deus, nunca vamos entendê-lo completamente.

Quando, então, vamos conhecer melhor a Deus? Nunca no ódio ou na rejeição. Quando todos nos encontrarmos na diferença de nossos povos, então, pouco a pouco, conheceremos a Deus. [Saila kuna Iguanabiginia (Horacio Méndez)].

III. Perguntas para refletir e dialogar

- Que impressão produziu em nós o conjunto desta Unidade? Alguém teve sensação de desconcerto, de insegurança, de abalo das certezas tidas antes como inabaláveis? Quais certezas? Donde vem tal sensação? Como compreendê-la?
- Sabíamos que também outras religiões são inclusivistas? Conhecemos dados que confirmem – ou não – esta situação?

- Caso tivéssemos um diálogo com alguma comunidade de outra religião, e tivéssemos que dar testemunho de nossa fé, como o faríamos? Que diríamos? Seria possível dizer agora quais seriam as idéias principais? Comentar com o grupo.
- Seríamos capazes de dizer-lhes que nossa religião é a verdadeira, enquanto a deles não seria? Que diríamos sobre a verdade do cristianismo e a verdade da outra religião?
- Conhecíamos o fato de que mesmo na Bíblia e no cristianismo há muitos elementos tomados de outras religiões? Desenvolver este ponto, colher dados de quem os tiver no grupo.
- Que coisas deveriam mudar em nossas vidas ao crermos conseqüentemente que todas as religiões são verdadeiras? E na atividade missionária?
- Todas as religiões são verdadeiras... Todas? Também aquela que um líder religioso qualquer funda de repente na periferia da cidade? Também uma seita satânica constituída com base em más intenções? Que queremos dizer com a afirmação de que todas as religiões são verdadeiras?
- Todas as religiões são igualmente verdadeiras? O que significa “pluralismo assimétrico”?
- Que entendemos por proselitismo? O que diferencia essencialmente o proselitismo do apostolado? Proselitismo é pecado? E o apostolado, não o é? Em que condições?
- Se por seu contato com o hinduísmo um cristão descobre-o como bom e válido para sua pessoa e compatível com sua fé cristã, que deve fazer? Deve renunciar ao cristianismo? Deve renunciar ao hinduísmo? Pode ter dupla pertença? Tornar-se-á um cristão hindu, ou um hindu cristão? Que será aí a “inreligiosação”?
- A teologia da libertação rompeu as fronteiras de todas as religiões. Hoje em dia há TL islâmica, TL hindu... Sem esse nome muitas vezes, porém não sem confessar a influência. Por que se dá este fenômeno? A TL era algo católico ou protestante, ou talvez cristão, ou apenas profundamente humano? Em que sentido? Poderia haver uma religião insensível à opção pelos pobres? Por quê? Que nos diz tudo isso sobre a proposição de que *todas as religiões são verdadeiras*?

IV. Bibliografía recomendada

- DUPUIS, Jacques. “El pluralismo religioso en el plan divino de la salvación”. In: *Selecciones de Teología* 151, 1999, pp. 241-253.
- GEFFRÉ, Claude. “O lugar das religiões no plano da salvação”. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, pp. 111-137.
- GRIFFITHS, Paul J. “Sobre Dominus Iesus: la complementariedad es sostenible”. In: *Concilium* 302, 2003, pp. 523-526.
- KNITTER, Paul. *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*. Maryknoll: Orbis Books, 1996.
- KÜNG, Hans. *El cristianismo y las grandes religiones*. Madri: Cristiandad, 1986.
- ROBLES, Amando. *Repensar la religión: de la creencia al conocimiento*. San José de Costa Rica: EUNA, 2001.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. “Cristianismo y religiones: inreligionación y cristianismo asimétrico”. In: *Sal Terrae* 997, pp. 3-19.
- ———. “El diálogo de las religiones en el mundo actual”. In: GOMIS, Joaquim (org.). *El Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*. Barcelona: Herder/El Ciervo, 2001, pp. 67-84.
- ———. *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madri: Cristiandad, 1987. (Trad. bras.: *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo, Paulus, 1995.)
- ———. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.

Excursus

A singularidade cristã

Se todas as religiões são verdadeiras, é claro que não podemos continuar nos definindo como *a* verdadeira religião, aquele pressuposto no qual a maior parte de nós fomos educados do ponto de vista religioso. Certa inquietação se apodera de quem pela primeira vez se aproxima deste horizonte pluralista e começa a perceber que já não pode contar com aquela certeza indiscutível. Para tentar devolver a paz a quem perdeu a segurança ingênua de estar fundamentado sobre *a única religião verdadeira*, podemos dar mais um passo e perguntar: será que nada fica da antiga convicção? Teria sido sempre uma pretensão inteiramente injustificada? Foi mera ilusão de óptica? Ou resta algo dela, e o quê? Vejamos.

Recordemos em primeiro lugar que a afirmação pluralista de que todas as religiões são verdadeiras não implica num igualitarismo radical. Todas são verdadeiras, como já dissemos, porque todas podem veicular, cada uma a sua maneira, a verdade; porém, isso não significa que todas sejam igualmente verdadeiras na realidade, nem que algumas não alcancem maior desenvolvimento do que outras na relação com a verdade. Como dissemos, em matéria de religião já não tem sentido a contraposição verdadeiro/falso, mas apenas uma prudente diferenciação entre religiões *mais e menos* verdadeiras. Isso, pois, garante a legitimidade da pergunta que nos fazemos agora: ainda que a verdade não seja privilégio de uma religião em particular, do qual estariam excluídas todas as outras, que resta daquela pretensão de cada religião de ser a única verdadeira? Resta legitimidade ao menos para a pretensão de ser *a mais* verdadeira?

Convém esclarecer que a desigualdade das religiões, que supomos reconhecida, não deve ser atribuída sem mais a uma suposta vontade do Deus criador, nem a uma ou muitas “preferências” de Deus por seu povo ou povos eleitos; reiteramos nossa rejeição a esta explicação, ademais bem superada hoje. A causa da diversidade não vem da parte de Deus – que quer se comunicar ao máximo com todas as suas criaturas – e sim de nossa parte. E essa causa é a própria finitude humana, que torna impossível a igualdade: cada um acolhe a graça igualitária de Deus conforme suas próprias capacidades e sua própria vontade, maior ou menor em cada caso. Cada povo, cada religião, terá sua peculiaridade, sua particularidade própria, irrepetível; não pode ser de outra maneira. Porém, note-se: isso é assim por pura contingência histórica, não por favoritismo ou eleição de Deus. A desigualdade entre as particularidades históricas das diferentes religiões é necessária e inevitável; a peculiaridade concreta de cada religião é historicamente contingente (é assim, porém, poderia ter sido de outra maneira).

Cada povo pode se perguntar por sua própria tradição religiosa: é inevitável (e necessário, em certo sentido) que esta ou aquela tradição, como qualquer outra, tenha uma peculiaridade histórica concreta. Ora, seja como for esta particularidade concreta (melhor ou pior, mais ou menos verdadeira do que outras), é algo contingente (contingência histórica, não necessidade metafísica nem eleição gratuita por parte de Deus).

Dizendo de outra forma, este caminho pode nos fazer voltar a afirmar que uma religião, não podendo ser a única verdadeira, poderia ser no entanto *a melhor religião de fato*. Porém, já não veríamos esta afirmação como um *a priori* inquestionável, necessidade metafísica ou fruto de eleição divina gratuita, e sim como contingência histórica, realidade de fato e não de direito. Continuaríamos afirmando a superioridade de uma religião, mas se trataria nesse caso de uma superioridade de natureza bem distinta daquela que classicamente afirmaram de si mesmas a maior parte das religiões, inclusive o cristianismo. Antes se tratava de uma superioridade afirmada *a priori* e fundamentada no privilégio ou na eleição divina; agora se trata de uma superioridade *a posteriori*, não fundamentada em nenhum privilégio ou eleição por parte de Deus (que se dá inteira e igualmente a todos os povos, em todas as religiões); seria uma superioridade *a parte hominis*, por obra do ser humano, contingente (não necessária), e portanto a ser percebida e comprovada *a posteriori*, a partir dos fatos históricos.

Assim, a comparação entre as religiões⁴⁹ só pode ser realizada *a posteriori*, e somente é lícita e lúcida quando sabe que a melhor ou pior qualidade de uma religião não obedece a uma eleição ou a um privilegiado favor de Deus, e sim à diferente qualidade das respostas de cada coletividade humana ao favor universal e igualitário de Deus para com toda a humanidade.

Vamos aplicar esta possibilidade genérica à afirmação concreta da superioridade relativa de uma religião. Expressemos-lo numa série de proposições graduais:

- Está mal colocada a afirmação de que uma religião é *a verdadeira*, como é evidente.
- Que uma religião afirme ser a melhor, e que o afirme *a priori* pelas motivações clássicas (ser a única depositária da revelação, gozar de unicidade e absolutividade...) é um despropósito, um erro que poderíamos qualificar simplesmente de xenofobia, necessitado de uma visão mais ampla da realidade.
- Dentro da visão teológica atual, concretamente do cristianismo, podemos afirmar não ser dogma de fé que a nossa religião seja a melhor.⁵⁰ Em outras palavras, não contraria a fé cristã pensar na possibilidade de nossa religião não ser a melhor, considerar que Deus se revelou – com o mesmo amor e a mesma vontade de se entregar por inteiro – também às outras religiões, que tinham toda a possibilidade de dar uma resposta melhor ou realizar melhor recepção do amor de Deus...
- Da mesma forma, tampouco iria contra a fé cristã pensar que efetivamente estamos na religião que de fato atingiu maior realização no panorama das religiões.

Apliquemos a questão ao nosso caso específico, o cristianismo: seria, ou poderia ser, a religião cristã *a melhor religião*?

Sem dúvida poderia o cristianismo sê-lo, do ponto de vista *histórico*. Não teria, no entanto, uma obrigação *natural* de sê-lo. Nem tampouco teria porque não sê-lo *a priori*. Será necessário observar e comprovar o fato a partir da experiência histórica, dos fatos acontecidos e não apenas prováveis, examinando tanto a práxis como os elementos teóricos do cristianismo.

⁴⁹Estamos falando, logicamente, de uma comparação global, e não de aspectos pontuais, que poderia resultar contrária inclusive ao balanço do conjunto.

⁵⁰A esta altura nos parece compreensível que isso tenha sido tomado por dogma durante tantos séculos, pelas razões conhecidas. Mas, igualmente compreensível resulta o fato de que não o seja.

Há várias maneiras de se posicionar diante da possibilidade de nossa religião ser historicamente a melhor. Vamos apresentar uma série de posições graduais.

- “A história dirá.” Assim pensam os que crêem estarmos de fato num momento ainda muito incipiente do encontro entre as religiões. Há que se dar tempo ao tempo, pois somente com ele trará a possibilidade de uma comparação fundamentada entre as religiões.
- “O diálogo inter-religioso a ocorrer nas próximas gerações fará a comparação”, e como efeito da mesma, as religiões melhores irão absorvendo as outras com o tempo, talvez no decorrer de muitas gerações...
- “Resolver *a posteriori* a comparação entre as religiões não é tão difícil”, nem requereria muito tempo ou várias gerações, mas já pode ser feito agora: a teologia, as ciências da religião, a antropologia cultural poderiam dizer agora uma palavra que possa servir a muitos.
- “Cada pessoa tem direito a fazer esta comparação”, conforme o que percebe “em consciência”. Não é algo reservado às ciências nem aos especialistas. As religiões estão ao nosso alcance e, dentro de uma consciência mundializada, são “nossas”, pertencem todas a toda a humanidade. Uma pessoa com consciência mundializada sabe que pode tomar sua decisão sobre uma religião ou outra: a todas Deus colocou aqui, e temos direito a decidir. Hoje um crente adulto e crítico – e certamente um teólogo – *deve* examinar as diversas religiões para procurar ver onde se oferece a melhor – ou menos ruim – visão de Deus, e pode e deve escolher de modo consequente. Se um cristão visse uma oferta globalmente melhor do que a cristã, deveria passar a ela; ou deveria, ao menos, “inreligioná-la”, transformando a fundo sua experiência cristã (como fazemos em menor escala e a respeito de pequenos detalhes o tempo todo).

São evidentes os enormes condicionamentos de um tal exame, e pode-se supor que a maior parte dos crentes permanecerá em sua própria religião (também pela dificuldade antropológica de passar a outra, procedente de e expressa em outra cultura). Entretanto, não é impossível nem absolutamente irreal pensar que muitas pessoas, em número crescente no futuro, poderão se sentir capacitadas a fazer uma comparação sensata e atuar de modo consequente.

Não queremos ir além neste momento e nos pronunciarmos sobre nossa posição pessoal. Gostaríamos apenas de, por ora, oferecer o balanço da ques-

tão em debate, e manifestar que acreditamos ser possível e legítimo um convencimento lúcido a respeito da excelência de uma religião concreta.

Há quem afirme que em seu conjunto – em seu núcleo, sem negar que em pontos particulares possa oferecer alguma debilidade ou apresentar inclusive algum ponto cego –, o cristianismo oferece a melhor oferta existente na história. Não estaríamos na única religião verdadeira, nem na religião eleita, nem naquela que, pelo inclusivismo, seria a substância verdadeira de todas as outras... porém, talvez estaríamos numa religião que, de fato,⁵¹ seria um *phylum* que alcançou em seu conjunto – somente no conjunto – os maiores níveis na acolhida do Divino.

Alguns crentes cristãos, partindo de um convencimento certamente lúcido, crêem que o cristianismo tem sido insuperável na história humana. Torres Queiruga, por exemplo, afirma-o, consciente da magnitude de tal afirmação:

Refiro-o somente ao núcleo, ou seja, à descoberta das “chaves fundamentais” de nossa relação com Deus. E me centro na afirmação de um Deus pessoal, que ama sem limites (“consiste em amar”, 1Jo) e perdoa sem condições, que põe o amor, o perdão e o serviço como fundamento da existência humana. Quando falo disso em público, sempre convido alguém a me dizer concretamente se conhece algo melhor ou se é possível concebê-lo.⁵²

Sirva a autoridade teológica de nosso irmão Torres Queiruga para validar a legitimidade de sua convicção, de estar o mais próximo possível da verdade, sem arrogâncias nem falsas seguranças.

Estamos, pois, bem distantes daquela consciência exclusivista de estar na única religião verdadeira. Porém, estamos bem distantes também de toda posição igualitarista, relativista, indiferentista ou cética. E tudo isso é “opinável” no duplo sentido da palavra, negativo e positivo: negativo porque, não sendo dogma de fé, é simplesmente opinável, discutível; e positivo porque é algo que positivamente se pode opinar, é perfeitamente legítimo pensar assim. Tememos que toda outra postura incursiona pela intransigência e pela falta da mais genuína liberdade dos seres humanos, como tais e como filhos de Deus.

⁵¹Não insistimos em tudo o que este “de fato” esta significando, tal como foi matizado acima

⁵²Fonte do autor, *pro manuscripto*. Completa nosso autor: “Isso e para mim tão importante, que so a partir daqui consigo ver a originalidade de Jesus, e não o contrario. Não digo que o cristianismo seja o mais alto em seu conjunto por ter sido anunciado por Jesus, e sim o contrário: como vejo que o anunciado por Jesus e o mais alto que se proclamou na historia, pergunto-me quem e como é aquele que conseguiu isso, qual é seu ‘mistério’”

Todas as religiões são verdadeiras... e falsas

O que afirmamos na Unidade anterior, que todas as religiões são verdadeiras, poderá parecer muito otimista em comparação com a antiga convicção de que só poderia existir uma única religião verdadeira (a nossa!). Entretanto, como o otimismo deve ser sempre realista, esta Unidade vem completar a anterior: todas as religiões são verdadeiras... e ao mesmo tempo falsas. Com ela concluiremos a parte central deste curso. As Unidades seguintes apresentarão, de certa forma, consequências ou aplicações dos princípios até agora expostos – a descida do cume da montanha.

I. Para desenvolver o tema

VER

As religiões nunca foram santas

Contra o que generosamente afirmamos das religiões na Unidade anterior, podem-se fazer muitas objeções apelando aos fatos históricos. A história não é tão benévola com as religiões. Pelo contrário, “a história das religiões realiza a crítica das religiões”.¹ Ora, não há melhor tempero para o otimismo ingênuo em relação às religiões do que a observação da história. A elas queremos direcionar a visão mais uma vez para *partir da realidade*, como corresponde a nossa metodologia de *ver, julgar e agir*.

¹W Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, p 288 Alude a famosa frase de Schiller, retomada por Hegel “A história do mundo e o juízo do mundo”

Convidamos o leitor a revisar as primeiras Unidades deste curso, onde fizemos uma ligeira revisão de dados históricos sobre o comportamento intolerante e em nada dialógico das religiões. Esta falta de diálogo não terá sido, no entanto, seu principal pecado. Podemos dizer que, em geral, a história das religiões foi tecida tanto de bem como de mal, tanto de graça como de pecado.

Se dirigirmos o olhar ao pior da humanidade, a guerra, poderemos dizer que não terá havido guerra que não tenha sido apoiada e abençoada por instâncias religiosas.² Estas sempre apoiaram as guerras, e o têm feito com muita frequência como um elemento a mais de auto-afirmação egoísta (cultural, racial, econômica, política) dos povos nela implicados; revestiram suas razões com teologia e legitimado suas pretensões recorrendo à revelação. Mas, estas foram tão-somente roupagens com que ocultaram ideologicamente os interesses egoístas e totalitários de cada povo; as religiões, colocando-se por cima da esfera humana, acostumaram-se a sancionar tais comportamentos com a chancela divina.

Invasões, conquistas, cruzadas, colonizações e neocolonizações, imperialismos, foram realizados na história não por povos descrentes, sem religião (caso tenha existido algum povo assim), mas sim por povos cujas instituições religiosas lhes proporcionaram as “armas” mais poderosas: legitimidade, mística, mandato divino, convicção da transcendência de sua missão, promessa de glória eterna após a morte, obrigação em consciência, ameaça de culpabilização, excomunhão e condenação... Que fenômeno social, fora a religião, tem controlado as armas mais poderosas, as que realmente movem a humanidade?

A história humana, por todos os lados que se olhe, é uma história religiosa. A religião tem sido sua grande protagonista, e corresponsável tanto por acertos como por grandes erros – e estes últimos não têm sido pequenos. As religiões não estiveram sempre a favor da justiça e na defesa dos pobres, e sim bendizendo, com muita frequência, a guerra contra os pobres, sancionando ideologicamente os mecanismos que os empobrecem cada vez mais. Até há pouco tempo as instituições religiosas estiveram contra os movimentos de libertação, contra os movimentos populares, contra as revoluções, contra a independência dos povos em frente à metrópole, contra as liberdades modernas, contra a emancipação da razão, contra o progresso da ciência, contra a democracia...

²John Hick, *God Has Many Names*, pp. 54ss.

É verdade que houve também, sobretudo recentemente, atitudes movidas pela religião comprometidas com o outro lado: com os pobres, as minorias esmagadas, os povos invadidos, as revoluções, os movimentos populares, a favor da independência dos povos, da liberdade, da democracia... Esta é “outra face” da religião, sua dimensão profética; no entanto, como *iceberg* do qual só se vê uma pequena parte, tem sido excepcional com relação à instituição religiosa oficial. Do ponto de vista sociológico é evidente que a religião institucional, por natureza, é um fator de conservadorismo, de oposição ao progresso, de defesa do *stablishment*, um instrumento que o poder utiliza a seu serviço.

O juízo da história está aí, condenando todos esses aspectos imorais das religiões. Nisso as religiões não têm sido verdadeiras, mas falsas e bem falsas.

As religiões não são infalíveis

É preciso reconhecer que nem tudo de negativo na história das religiões terá sido verdadeiramente imoral. Muitos desses elementos foram apenas resultado de limitações suas ou das sociedades, limitações inerentes ao ser humano em cada momento de sua evolução e progresso.

A religião praticada de fato pelo ser humano está submetida à cultura e à *incultura* de cada época, a ilusões de óptica, ao erro, ao risco de confundir a fantasia com a realidade, à dinâmica dos interesses institucionais, aos preconceitos contra os avanços da humanidade... Tudo o mais – que se fosse elencado em detalhes renderia uma lista próxima do infinito – fez com que as religiões cometessem erros nos quais caíram de bruços, situações nas quais apostaram no erro – involuntária e inconscientemente – com todas as suas forças, proclamando o erro às vezes como verdade absoluta, “em nome de Deus”, e sendo capazes de condenar, até mesmo de fazer guerra ou assassinar. Basta enunciar uma palavra como testemunho: *Inquisição*.

As religiões cometeram um sem-fim de equívocos materiais e científicos. Seria interminável o elenco de tais erros, indo desde os mais solenes e notáveis até os mais curiosos e mesmo ridículos.

Tudo isso não é fruto, como dissemos, de nada além da vinculação das religiões com as sociedades humanas, neste mundo limitado e em contínuo progresso; é fruto de sua dimensão histórica, mais do que resultado de inspirações divinas mediadas. Os providencialismos (“Deus guia seu povo, o

Espírito Santo guia a Igreja, Deus não permitirá que seus representantes se equivoquem”) de pouco servem. A “autonomia das realidades terrestres” e da marcha da história – autonomia da qual hoje já não podemos duvidar – faz com que também aqui as coisas aconteçam *etsi Deus non daretur*, como se Deus não existisse, ou como se guardasse silêncio absoluto. Se as religiões cometeram erros na história, se tantas vezes não acertaram com a verdade, se se colocaram oficial e formalmente do lado da imoralidade e da falsidade... Deus não as acudiu para remediar a situação. Está aí a história para demonstrá-lo.

No que se refere à teologia das religiões, ou seja, ao conceito que as religiões fizeram de si mesmas e de sua relação umas com as outras, devemos reconhecer que a tradicional atitude exclusivista

formou-se num período de substancial ignorância com relação à vida religiosa da humanidade, e recentemente foi obrigada a uma revisão radical devido ao surgimento de um conhecimento muito mais profundo e muito mais amplo.³

Os cristãos concretamente passamos quase dois milênios no erro exclusivista sem que Deus o tenha remediado – erro nosso pelo qual tantos outros povos pagaram.

Ainda no momento metodológico do *ver*, e como que para alçar o vôo até o *judgar*, podemos apelar mais uma vez à *hermenêutica da suspeita*: pode ser boa uma árvore que tenha dado tais frutos de sofrimento e dor na história? Podem ser verdadeiramente absolutas, ou absolutamente verdadeiras, as religiões que *infalivelmente* defenderam erros e se colocaram do lado do egoísmo, do poder e do erro, comprometendo solenemente toda sua autoridade?

No fundo esta *suspeita* é apenas metodológica, porque já não é suspeita e sim evidência confirmada. Há excesso de provas, testemunhas e vítimas para continuarmos falando simplesmente de “suspeita”.⁴ Por isso, mais do que suspeitar da possibilidade de uma “inverdade” já comprovada, o que queremos agora é perguntar a respeito de sua significação. Para isso vamos entrar na segunda parte desta Unidade.

³John Hick, *God Has Many Names*, p. 29.

⁴Referindo-se a Igreja e à Bíblia, Ernst Renan dizia “Um so erro prova que a Igreja não é infalível um só ponto fraco prova que um livro não é revelado. Num livro divino tudo é verdadeiro e não deve haver, portanto, nenhuma contradição. Um livro inspirado é um milagre. Deveria, por isso mesmo, apresentar-se em condições únicas, distintas das de qualquer outro livro” Citado por Andres Torres Queiruga, *La revelacion de Dios en la realizacion del hombre*, p. 83

JULGAR

Relatividade

Podemos afirmar que as religiões são relativas, não absolutas. Ou seja, não é cabível pensar que haja uma religião absoluta, no sentido de deter toda a verdade ou de ser inteiramente verdadeira, de nunca ter cometido imoralidades institucionais gravíssimas ou jamais ter apresentado como “doutrina segura”, até mesmo como “revelação”, erros claramente manifestos como tais. Podemos não somente afirmar que não existe uma religião assim, como inclusive que esta não poderia existir. Por quê?

Em primeiro lugar, porque as religiões são obra pelo menos tão humana quanto divina. Neste mundo não existe nada exclusivamente divino. E tudo o que é humano é limitado, falível, ambíguo, imperfeito. Os elementos divinos e verazes que dão valor à religião, “quando entram em sua realização dentro das limitações de uma comunidade histórica, não podem ser jamais tomados em sentido absoluto”, e o que se há de notar é “o saldo do conjunto” de cada religião, saldo que

não deve ocultar a evidência de que todo progresso humano comporta sempre uma sombra de retrocesso, de que toda visão clara se paga com algum tipo de cegueira parcial, de que toda ganância vai acompanhada de alguma perda.⁵

Como realidades humanas que são, como mediações humanas que implicam limitações e debilidades, não há e não pode haver nenhuma religião perfeita.

Cada religião, com efeito, significa uma perspectiva única, uma forma peculiar de abordar o mistério e de reagir diante dele, de forma que sempre haverá em cada religião riquezas e sensibilidades não possuídas pelas outras, da mesma forma que todas, sem exceção, têm de confessar algumas cegueiras inevitáveis, causadas pelos inevitáveis limites de suas próprias circunstâncias.⁶

Ambigüidade

As religiões são realidades ambíguas; têm dupla face. São “o melhor e o pior da humanidade”, como o próprio ser humano, simultaneamente *sapiens*

⁵Andres Torres Queiruga, *La revelacion de Dios en la realizacion del hombre*, p. 386

⁶Andres Torres Queiruga, “El dialogo de las religiones en el mundo actual”, em Joaquim Gomis (org.), *El Vaticano III*, p. 74

e *demens*. “A religião” – afirma Raimon Panikkar – “não tem necessariamente um valor positivo... A religião representa o melhor e o pior do ser humano, precisamente porque toca as questões últimas”.⁷ Ou, dito de modo mais impactante, com palavras autorizadas: “A religião é ao mesmo tempo divina e demoníaca”.⁸

Não há uma religião na qual tudo seja puro, uma religião toda ela pura. “Concretamente, toda religião é uma mescla de fé, superstição e incredulidade”.⁹ Albert Samuel mostrou até que ponto nas religiões mais formalizadas não deixam de estar presentes formas ditas “inferiores”, como o animismo.¹⁰ Os agentes de pastoral sabem perfeitamente como na religiosidade – não só na chamada religiosidade popular, e sim em todos os estratos sociais – atuam entrelaçados a fé e o amor, o temor e o interesse, o pensamento mágico e a superstição. E é sabido que mesmo em setores sociais mais desenvolvidos, cultos e urbanizados, as práticas de horóscopos, leitura de cartas, consulta a adivinhos, bruxaria etc. estão muito mais difundidos do que se costuma reconhecer.

Quem permanece sereno e sincero aceita que as fronteiras entre o verdadeiro e o falso, o bom e o mau, o inocente e o imoral, são internas ao fenômeno religioso.

Pluralismo assimétrico

Com respeito tanto à afirmação de que todas as religiões são verdadeiras, como à afirmação complementar de que todas têm, por sua vez, algo de falso, não temos nenhuma pretensão de impingir-las como absolutas ou niveladoras de todas as religiões a uma falsa igualdade. Todas as religiões são verdadeiras e ao mesmo tempo falsas, mas não o são da mesma forma nem no mesmo grau. Não há uma simetria que as iguale. Nem sequer dentro da mesma religião existe tal simetria. Determinada religião, como já dissemos, tem uma clarividência e uma sensibilidade especiais relativas a circunstâncias específicas, enquanto

⁷Raimon Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, p. 11

⁸Raimon Panikkar, “El escandalo de las religiones”, em Francesc Torradeflot (org.), *Diálogo entre religiones Textos fundamentales*, p. 175

⁹Hans Kung, *Ser cristiano*, p. 108

¹⁰*Les religions aujourd'hui*, 1992. Até as datas das grandes festas judaicas, cristãs e islâmicas coincidem fundamentalmente com as mudanças sazonais, os solstícios, os equinócios e o ciclo lunar. Ritos que se realizam nessas religiões estão igualmente presentes no animismo

outras as têm em outras circunstâncias. Umhas têm certas debilidades e “pontos cegos” relativos a certa situação, enquanto outras religiões apresentam-nos com relação a outras situações. Eis o que significa *pluralismo assimétrico*.

Esta desigualdade e assimetria resultam noutra fundamente para a necessária complementariedade das religiões, já mencionada na Unidade anterior. Por não serem perfeitas, nenhuma religião pode dizer que sabe tudo sobre Deus; por ser assimétrico o pluralismo, tampouco pode uma religião dizer que conhece Deus melhor do que as outras.¹¹ Por isso, todas podem aprender. Entre duas religiões, qual delas tem a verdade? Ambas. Qual deve ensinar a qual? Ambas podem aprender e ensinar mutuamente.

Não fazem sentido apropriações excludentes nem autoproclamações apriorísticas da própria excelência. Só tem sentido a convivência fraternal e, em cada caso, uma conclusão *a posteriori*, a partir do exame e da comparação, da discussão e do diálogo com as outras. É o que acontece, na realidade, quando alguém abraça uma religião e não outra.¹²

A realidade mostra que nos diferentes elementos e dimensões das religiões não se alcança igual nível de avanço em direção a Deus. Muitas vezes as diferenças entre o alcançado por uma ou outra são simplesmente atribuíveis ao contexto cultural, e isso deve nos levar a todos à cautela e ao respeito a pluralismo amplo e legítimo. Porém, há ocasiões em que as diferenças têm sério alcance religioso. Daí a consciência de que o pluralismo seja concebido assimetricamente, não de modo igualitariamente nivelador.

Dissemos anteriormente algo sobre a origem desse adjetivo, “assimétrico”. Há apenas dez ou quinze anos alguns teólogos não aceitavam a posição pluralista, pois a imagem que tinham dela era sinônimo de igualdade radical de todas as religiões, de indiferentismo, de relativismo. Naqueles tempos não parecia possível um pluralismo sereno, maduro, respeitoso para com as diferenças. Por isso tais teólogos preferiam se considerar inclusivistas; ainda que matizando esta posição, confessavam-se partidários de um *inclusivismo aberto*.

Como sabemos, porém, a teologia das religiões é muito jovem e está em franco crescimento. A passagem dos anos fez com que estes teólogos avanças-

¹¹Estamos aludindo às palavras do saila kuna Horácio Méndez, citadas por extenso na Unidade anterior, seção Textos Antológicos.

¹²Andrés Torres Queiruga, *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, p. 297.

sem¹³ e se sentissem francamente incomodados no âmbito do inclusivismo, por mais aberto que o considerassem. Deram o salto e passaram a aceitar o pluralismo, matizando-o entretanto com o adjetivo *assimétrico*, para afugentar a velha acusação de relativismo e indiferentismo. Hoje, no entanto, faz-se cada dia menos necessária esta matização, pois quase nenhum teólogo da religião considera o pluralismo como sinônimo de radicalismo igualitário e indiferentista. Como dissemos antes, “um pluralismo igualitário seria irreal, falto de realismo. Todo pluralismo realista, enquanto não se diga o contrário, é assimétrico”.¹⁴

AGIR

Chegamos ao momento das conclusões operativas.

Renunciar aos absolutismos

É uma conclusão já extraída em vários momentos anteriores de nosso curso; nesta ocasião não faremos mais do que reforçá-la a partir de novos fundamentos.

Para quem já tem certa caminhada na renovação do próprio pensamento teológico esta renúncia ao absolutismo não representa dificuldade. Porém, a situação majoritária é a inversa: os cristãos – para nos atermos neste momento ao universo religioso que melhor conhecemos – ao adentrarem na discussão desse tema sentem-se, num primeiro momento, com frequência perturbados. Viveram desde sempre no sentimento inconsciente de estar habitar em uma verdade absoluta diante da falsidade das outras religiões, de forma que quando a reflexão teológica faz-lhes ver que a verdade em que vivem não é tão absoluta como supunham (coerentemente, sem dúvida, com o que lhes foi ensinado ao longo da vida), sentem uma primeira sensação como que de angústia, de quem se sente um pouco no vazio.

¹³A teologia atual já leva tempo trabalhando estas questões. Ainda resta muito caminho a percorrer. Será preciso elaborar novas categorias, que nos permitam alcançar uma maior clareza. Nem pretendemos mais, ainda que tenha sido um grande avanço, por parte de nossos teólogos, falar de inclusivismo. Na falta de outra categoria melhor, a cuja busca comum convidamos a todos, preferimos a de pluralismo assimétrico, por nos parecer que, ao mesmo tempo que – para além do inclusivismo – respeita a pluralidade, evita o perigo – pluralista – do relativismo, como se todos os caminhos fossem iguais e não fosse preciso estar sempre em êxodo rumo a uma profundidade e pureza maiores na confissão e na prática do mistério. “El dialogo de las religiones en el mundo actual”, em Joaquim Gomis (org.), *El Vaticano III*, p. 73

¹⁴Cf. a Unidade 7, onde falamos do pluralismo

Isso acontece a nós cristãos e especialmente aos católicos. José María Díez Alegría, com seu estilo bem-humorado, conta que

no Concílio Vaticano I, com relação à infalibilidade havia três partidos. Um deles era o dos infalibilistas extremos, que queriam uma definição desse teor: “O Papa é infalível”, e ponto. Um desses tipos, o jornalista W G Ward, dizia que seu ideal era encontrar todos os dias, junto com o desjejum, uma definição dogmática. Com perspectiva histórica e desapaixonada, pode-se dizer que eram uns animais...¹⁵

Esta não é simplesmente uma anedota. Mesmo estando a quase um século e meio daquele Concílio, quando os infalibilistas triunfaram sobre um setor minoritário de bispos mais preparados em teologia que se opunham veementemente à definição deste dogma, o resultado foi uma definição matizada em sua redação.¹⁶ Porém, o que foi divulgado entre o povo cristão foi uma concepção de infalibilidade sem matizes nem visão crítica. O povo católico cristão tem vivido numa consciência de segurança, de verdade absoluta, de confiança cega nas autoridades eclesiásticas inconciliável com a mentalidade moderna. De modo que, quando entramos na mentalidade moderna, entramos realmente noutro paradigma, e isso não pode nos acontecer sem nos sentirmos incomodados. Não se deve, no entanto, fixar-se no passado por conta disso, e sim assumir essa sensação interna como um novo estímulo ao estudo pessoal e à reflexão autônoma por parte do sujeito.

Cada religião é um mapa, não o próprio território

Esta acertada frase de Paul Knitter resume esta atitude operativa: o reconhecimento de que as religiões são mapas do território do mistério, e não o mistério em si.¹⁷

Já o dissemos: cada religião, com suas diferentes formas de espiritualidade, mitos, símbolos, sistemas teológicos, influxos culturais, avatares políticos na história, liturgias e artes, ética e estilos de vida, escrituras sagradas e tradições, constituem diversas respostas humanas ao mesmo mistério, no

¹⁵*Rebajas teológicas de otoño*, p 53

¹⁶Cf o capítulo do livro citado anteriormente

¹⁷“Each religion is a map of the territory, but not the territory itself” Paul Knitter, *No Other Name?*, p 220
Tambem Hick a ela se refere *God Has Many Names*, pp 53-54

contexto das diferentes culturas ou formas de existência humana – é a mesma realidade divina, infinita e transcendente. Porque a todas essas tentativas humanas de busca e resposta Deus acolhe e nelas se manifesta; por isso todas as religiões são verdadeiras, contêm verdade em si mesmas, gozam da presença do mistério. E isso porque todas as iniciativas religiosas são humanas, e porque todas são também, em certa medida, falsas – ou seja, deficitárias, coniventes com o erro e o pecado, com ilusões de óptica e fantasias, com as próprias peculiaridades e idiosincrasias.

Estes ensaios de resposta que são as religiões, são, pois, de algum modo, mapas, elaborados por cada povo religioso laboriosamente ao longo de sua história em íntima relação com Deus. É compreensível que, encerrado este povo nesta sua relação única com Deus, isolado de outras influências, marcado pelas inimagináveis limitações do pensamento primitivo e da falta de instrumentos críticos, tenha confundido suas representações religiosas com o próprio mistério representado nestas. É compreensível que se tenha colocado tanta paixão e tanta intolerância na defesa do que parecia ser, não um mapa, e sim o território mesmo da verdade e do mistério.

Enfim, esta imagem do mapa, de Paul Knitter, nos parece muito sugestiva, pois “uma imagem vale mais do que mil palavras”.

A vigia no próprio olho

Outra conclusão operativa dedutível disso tudo é a compreensão e a humildade. Com demasiada facilidade julgamos as outras religiões sem a devida compreensão: suas sagradas escrituras nos parecem estranhas ou fabulosas, mesmo inacreditáveis; seus ritos nos parecem superstições; suas práticas religiosas, vulgares; sua atitude com relação às mulheres, intolerável; a convivência com determinado tipo de injustiça, imperdoável. Há alguns a quem tais características seriam indícios de não ser nenhuma destas “a religião verdadeira”.

A essa altura de nosso curso isso já não deve passar pela cabeça de nenhum de nós. Ou melhor, a conclusão aqui tirada é a de que devemos ser sumamente compreensivos, e pensar que a interpretação de uma religião, sobretudo quando negativa, não valerá se não for referendada pelos que a vivem. Não valem as interpretações de uma religião feitas por pessoas que não a conhecem por dentro. Muitas dessas interpretações negativas têm muito de incompreensão e até de calúnia, ainda que sem má intenção.

A regra de ouro de toda hermenêutica é que a coisa interpretada possa reconhecer a si mesma na interpretação. Em outras palavras: toda interpretação externa a uma religião deve coincidir, ao menos em nível fenomenológico, com uma interpretação dada a partir de seu interior, ou seja, com o ponto de vista do crente.¹⁸

A interpretação de uma religião, dada a partir de fora, deve ser validada pela aceitação daqueles que são interpretados, dos que vivem essa religião a partir de dentro.

Enquanto não tivermos esta validação, que só pode ser dada por crenças da religião analisada, não podemos considerar plenamente válidas nossas interpretações feitas a partir de fora; nesse caso, devíamos talvez suspender nosso juízo e volver o olhar a nós mesmos, para descobrirmos se em nosso próprio olho não temos uma viga...

Seria um bom exercício escutar opiniões de pessoas ou coletividades, crentes de outra religião, a respeito da nossa; e não apenas opiniões de caráter laico, mas principalmente religioso. Ainda que essas opiniões não tenham valor para o diálogo inter-religioso, pelo fato de não terem sido confrontadas com a opinião dos que vivemos o cristianismo, têm certamente valor para nossa própria revisão interna, conversão e purificação.

Não seria inédito nos confessarmos escandalizados com a posição das mulheres em algumas religiões, quando estamos ainda inconscientes do escândalo de tantas mulheres e homens diante da desigualdade e da discriminação que atingem as mulheres na maior parte das Igrejas cristãs. Poderíamos nos escandalizar com a justificação hindu ao sistema de castas, e ao mesmo tempo continuarmos esquecidos de que o cristianismo transigiu durante muitos séculos com a escravidão, e que até a hierarquia eclesiástica tenha possuído escravos.

Humildade e compreensão não somente ajudarão no diálogo, como também nos ajudarão a viver na verdade.

II. Perguntas para refletir e dialogar

- Que achamos deste tema? Que objeções lhe apresentaríamos? Quais elementos destacamos como os mais importantes?

¹⁸Raimon Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, p. 101.

- Sentimos inquietude, angústia ou insegurança em algum momento deste curso? Cada qual pode descrever sua experiência. Comentar.
- *Se todas as religiões são verdadeiras e falsas... tem sentido a missão evangelizadora? Qual sentido?*

III. Textos antológicos

- Sustento que todas as religiões são verdadeiras, porém imperfeitas, na medida em que são apresentadas por seres humanos e carregam a marca das imperfeições e debilidades dos seres humanos. (Gandhi)
- Todas as religiões são verdadeiras. O proselitismo é pecado. (Cartaz dos Servicios Koinonia: <http://servicioskoinonia.org/posters>).
- Uma pessoa realmente de Deus está além da religião. (Rumi, 1207-1273).

IV. Bibliografia

- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos. “La ambivalencia de la religión”. In: *Frontera* 23, 2002.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989.
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel. *La ambigüedad social de la religión*. Estella: Verbo Divino, 1997.
- FILORAMO, G.; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- PADEN, William. *Interpretando o sagrado. Modos de conceber a religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P. “Tipología de la experiencia religiosa en la historia de las religiones.” In: RODRÍGUEZ PANIZO, P. et alii. *Experiencia religiosa y ciencias humanas*. Madri: PPC, 2001, pp. 107-150.
- SARAMAGO, José. “El factor Dios.” In: *El País*, Madrid, 18 de septiembre de 2001.

As limitações concretas do cristianismo

Esta Unidade é uma aplicação concreta do princípio teórico adquirido na última Unidade, de que as religiões não são perfeitas. Logicamente, como as religiões pensaram historicamente o contrário, eis um tema que não tem sido abordado explícita e diretamente. Daí sua novidade.

Dado que os destinatários deste curso são majoritariamente pessoas do âmbito cristão, vamos nos ater às limitações dessa religião concreta que é o cristianismo. Por razões de espaço, abordaremos somente duas dessas limitações, aludindo apenas de passagem a algumas outras que também percebemos.

I. Para desenvolver o tema

Já falamos bastante neste curso da pretensão do cristianismo de ser absoluto e de deter a “plenitude da verdade”, que nele residiria, e o “depósito da fé”, que afirma custodiar. Já aludimos à megalomania que estas convicções criaram no cristianismo e analisamos sua pretensa absolutividade. Aceitamos que as religiões não somente são verdadeiras como também falsas. Porém, não basta nos instalarmos nessas duas proposições teóricas: é necessário trazê-las à vida real e aplicá-las às religiões concretas, a cada um à própria.

Nisso vai nossa própria pretensão de absoluta veracidade. Só podemos ser verdadeiros se conhecermos os limites de nossa verdade. E os limites são ausências, faltas, carências, também erros e até pecados. Uma pessoa que não conhece seus próprios erros e pecados – às vezes mais claros aos outros do

que a si mesma – continua de algum modo prisioneira deles, e se condena a repeti-los e a fazer sofrer o próximo. Uma religião que não conheça ou reconheça seus limites e deficiências não estará na verdade completa, nem estará preparada para um diálogo inter-religioso maduro e sincero. Quem quiser dialogar há de se purificar, ao menos pelo reconhecimento de seus próprios limites, não apenas com uma “conversão” sincera, e sim com uma abertura à complementariedade que essas limitações exigem com respeito às outras religiões (cf. Unidade 15). Estamos, pois, num tema de conversão, de penitência, ou simplesmente de auto crítica.

A *regra de ouro* do diálogo inter-religioso poderia ser formulada assim: “Aplica-te a ti mesmo as críticas que sabes fazer aos outros. Enxerga a viga em teu próprio olho antes de apontar o cisco no olho alheio”. Tudo o que refletimos sobre a hermenêutica da suspeita com relação às religiões em geral preparou para nós este terreno. Extraíamos algumas conclusões gerais sobre as limitações próprias do cristianismo.

1) *A dimensão ecológica*

Todos nos lembramos que em nossa formação cristã, na catequese, na teologia e até na moral, é notável a ausência de uma sensibilidade ecológica. A própria palavra *ecologia* até recentemente não figurava nos livros de matéria religiosa, nos dicionários teológicos ou nas homilias. Em nossas vidas o tema da preservação ambiental entrou apenas nos últimos tempos, e isso por influxo da sociedade e não de nossa religião. Ainda hoje os grupos mais preocupados com as questões ambientais não são propriamente religiosos e sim laicos, movidos por valores ligados à vida social e cívica, bem como aos valores ligados à promoção da cidadania. Não raramente são grupos formados por não crentes. O cristianismo está dando um primeiro passo na direção da causa ecológica, porém, durante praticamente toda a sua história ele foi cego às questões ambientais.

No tocante a essa questão um ponto inevitável de referência é o famoso artigo de Lynn White Jr., de 1967, intitulado *As raízes históricas da crise ecológica*.¹ O autor fazia um breve e veemente chamado aos ambientalistas da

¹“The historical roots of our ecological crisis”, *Science* 155, pp. 1203-1207.

comunidade internacional a romper com a herança judaico-cristã, apontada por ele como culpada pela grande destruição da natureza ao longo da história. Propunha além disso a necessidade de uma “nova religião”, que se inspire nas crenças antigas, animistas ou mesmo panteístas, ou com elementos de espiritualidades asiáticas – ou das religiões indígenas das Américas, poderíamos acrescentar.

A acusação de White foi dura, e soou como uma sirene para a consciência teológica mundial. Provocou um inquietação no pensamento teológico, e a partir de então muitos estudiosos se abriram a um reconhecimento mais desinibido das limitações do pensamento cristão relativas às questões ambientais. Por sorte a acusação foi acolhida e não minimizada.²

De que foi concretamente acusado o cristianismo? Foi acusado de conceituar a natureza como simples objeto a ser submetido por um ser humano utilitarista e dominador, e de, com isso, ter conduzido à destruição da terra – e, indiretamente, do próprio ser humano.

Se procurássemos resumir a raiz dessa acusação numa palavra, esta seria *antropocentrismo*. O cristianismo é vítima de um exacerbado antropocentrismo, que consiste na auto-entronização do ser humano como centro da criação, finalidade absoluta, a cujo serviço e em inteira submissão está ordenado o restante da terra e da realidade cósmica.³ O ser humano seria o *homem imperial* ou, como diria Descartes, “senhor e dono da natureza”. “Devemos tratar a natureza” – afirma o filósofo em seu *Discurso do Método* – “como se fosse nossa escrava, decifrar sua linguagem, absorver sua energia e submetê-la a nossos pés como uma escrava que nos serve”. E Francis Bacon, inventor do método experimental que caracteriza a ciência moderna, comparava a natureza com uma mulher a quem se havia de “acossar, escravizar, reprimir com força, torturá-la até arrancar seus segredos”.⁴ Afirmava:

Todo saber é poder, e poder é domínio da natureza, das forças da natureza, das águas, dos rios, das tempestades... Devemos dominar a natureza, subjugá-la a nossos desejos.⁵

²A opinião de White – matizada e amplada a todo o espírito ocidental, mais do que dirigida apenas ao cristianismo – abriu caminho e foi apresentada de modo recorrente. Cf. as obras de Turner e de Drewermann na Bibliografia desta Unidade.

³Pode-se fazer um paralelo entre os conceitos de antropocentrismo e de exclusivismo.

⁴Fritjof Capra, *El punto crucial*, p. 58.

⁵Citado em B. Forcano, *Leonardo Boff*, p. 154.

O texto bíblico emblemático dessa mentalidade é Gn 1,28:

Deus os abençoou dizendo. “Sejam fecundos e multipliquem-se. Enchem a terra e a submetam. Submetam os peixes do mar, as aves do céu e a todos os animais que vivem sobre a terra.

Eis a conclusão do sexto dia, o último dia da criação propriamente dita; esta conclusão aparece, portanto, como o objetivo final da própria criação. Tudo foi criado para ser posto aos pés do ser humano, para que este domine e submeta, utilize e explore toda a criação, como dono e senhor, como delegado plenipotenciário do próprio Deus.

Uma visão vulgarizada da Bíblia apresenta o ser humano como o único com direito a reclamar a semelhança de Deus, como se todos os outros seres também não tivessem em si algo da imagem de Deus (Gn 1,26).⁶

Como facilmente se compreende, no entanto, o problema não está numa ou noutra citação bíblica pontual, e sim em todo o imaginário religioso baseado na Bíblia, que fundamentou o antropocentrismo e possibilitou seu desenvolvimento posterior na cultura ocidental. Com efeito, os temas centrais da tradição cristã – a eleição, a aliança, a redenção, a salvação, a vida eterna – são estritamente antropológicos; a natureza e o cosmo são simplesmente ignorados ou reduzidos a mero cenário onde transcorre o drama da salvação, protagonizado exclusivamente pelo ser humano.

Não só a Bíblia e a teologia, como também a espiritualidade. No marco cristão, a aventura ascética e mística da santificação acontece estritamente no âmbito da relação do ser humano com Deus. As criaturas não entram nessa relação senão como competidoras, como perigos, como tentações que nos podem apartar de Deus.⁷ As criaturas são, ou meios para obter merecimentos diante de Deus por sua correta utilização,⁸ ou ocasião de pecado. Viver a sós com Deus, alienado do mundo, eis o ideal do santo asceta clássico no cristianismo.⁹ O mundo (no mais, um mundo muito local, não o planeta ou o cosmo) não é

⁶Cf o Catecismo de João Paulo II (nn 1701-1706) exalta-se a dignidade do ser humano contrapondo-se a ele a natureza, monopolizando para ele o fato de “ser criado a imagem e semelhança de Deus”

⁷Para santo Agostinho o pecado é precisamente “preferir a criatura ao Criador”

⁸A típica espiritualidade ascética de santo Inácio de Loyola, tão divulgada pela prática dos Exercícios Espirituais, centra-se numa “santa indiferença” para com as criaturas, utilizando-se as mesmas apenas eventualmente, “para a maior glória de Deus e a salvação da alma” Por si mesmas, não teriam valor algum

⁹Os dois principais sentidos negativos de *mundo* provêm do Quarto Evangelho e da espiritualidade ascética, que o considera como um dos três “inimigos da alma” (juntamente com o *demônio* e a *carne*)

mais do que a materialidade de um cenário que Deus construiu provisoriamente para que nele se realizasse “o grande teatro do mundo”;¹⁰ quando este drama estiver completo, o ser humano abandonará o cenário e irá morar com Deus (ou com Satã); o mundo desaparecerá ou será destinado ao fogo, deixando lugar a um novo céu e a uma nova terra.¹¹ A natureza, o planeta, o cosmo, pois, não têm lugar no projeto de salvação eterna do cristianismo. Por isso o cristianismo esteve durante vinte séculos tão alheio à situação do meio ambiente.

Seria bom recordar algumas gloriosas exceções, como a de um São Francisco de Assis, nomeado posteriormente patrono da ecologia; ele se sentiu irmão de todas as criaturas e nunca, de modo algum, seu dominador ou explorador. Contudo, trata-se mais uma vez de exceção que confirma a regra.

O testemunho da história do cristianismo mostra com clareza contundente que a cultura ocidental desempenhou um papel imensamente destrutivo para a vida do planeta. Nenhuma outra cultura causou tantos danos à natureza.

Não vamos citar agora dados e números, facilmente disponíveis a quem se proponha a pesquisá-los. Bastará por ora recordar alguns acontecimentos marcantes.

Em primeiro lugar está o *desmatamento* massivo do planeta. Regiões inteiras, em outros tempos florestas e selvas, hoje são ermos, pastos ou terras ameaçadas pelo processo de *desertificação* que avança ameaçadora e implacavelmente. A *exploração exaustiva de madeira* para exportação aos países do primeiro mundo deixa as florestas sem capacidade de auto-regeneração espontânea, e provoca o contínuo *desaparecimento de espécies* animais e vegetais. A exploração de gigantescas minas a céu aberto para a *extração de metais preciosos*, presentes em proporções ínfimas, faz-se rentável à custa de se processar ingentes volumes de terra com os procedimentos mais expeditivos e venenosos, produzindo *destruição e contaminação* irreversíveis de enormes superfícies. A construção de grande quantidade de *represas* de dimensões faraônicas, conforme já foi demonstrado, altera o equilíbrio ecológico dos rios e de suas margens e subsolos. A instalação de um sistema de produção industrial e de transportes baseado na *queima de combustíveis fósseis*, que lançam na atmosfera imensas quantidades de dióxido de carbono e outros gases tóxicos,

¹⁰ Dizeres do teatro teológico do século de ouro espanhol, na obra homônima de Pedro Calderón de la Barca

¹¹ Cf a belíssima carta que, no espírito de Teilhard de Chardin, um diretor espiritual escreve a seu orientando, explicando-lhe como há de ser sua relação com o mundo *El medio divino*, pp 39-41

umentam de modo irreversível o *buraco na camada de ozônio*, além de provocar a *chuva ácida*, que por sua vez mata a vegetação e prejudica a vida animal. A tudo isso se some a imensa quantidade de indústrias contaminadoras do meio ambiente, com seus *resíduos tóxicos* não tratados. Os recursos não-renováveis já anunciam uma data próxima de *esgotamento*, enquanto os recursos ditos renováveis não encontram tempo suficiente para se recuperarem no ritmo alucinado de exploração a que são submetidos. As *mudanças climáticas* já se fazem sentir, bem como o *aquecimento global* pelo *efeito estufa*. Tudo isso não são mais do que alguns dos muitos sintomas de uma ameaça global de desastre ecológico irreversível.

Tudo isso não foi realizado indiscriminadamente por todos os povos da terra. Não o fizeram os povos indígenas pré-colombianos,¹² que sempre viveram numa relação maximamente respeitosa com a terra, a fauna e a flora.¹³ Com sua sabedoria oriental, que vê nas plantas e nos animais a presença e a manifestação multiforme de Deus, as culturas asiáticas e africanas não destruíram seu meio ambiente, e têm em comum elementos e dimensões ecológicas que suas religiões incluem em suas cosmovisões. Essas religiões não foram alheias à conservação da natureza que suas culturas favoreceram.

Pelo contrário, o cristianismo não soube inspirar uma atitude ecológica, nem foi capaz de impedir que o Ocidente inventasse e difundisse por todo o planeta esse modo de vida depredador, fundado na pretensão de acumular o mais possível no mínimo tempo possível, com o menor custo de produção possível (e, portanto, com o menor custo possível da natureza). Em benefício do desenvolvimento ocidental a natureza e a terra foram reduzidas a mercadoria, a matéria-prima para exploração, compra e venda. A tendência dos últimos vinte anos tem sido a privatização absoluta de tudo, inclusive dos bens até hoje considerados patrimônio comum de toda a humanidade, como a água doce,¹⁴ a Amazônia... Estados bem representativos do estilo ocidental cristão

¹²Não deixemos de citar o emblemático caso do chefe indígena Seattle, surpreso e até escandalizado pela pretensão do *homem branco* (acrescentariamos, *cristão e ocidental*) de querer “comprar” a terra “Como me propõe (o presidente dos Estados Unidos) uma coisa tão absurda como comprar-me terras? Quem e o dono do vento? Quem e o dono da chuva? Quem é o dono da seiva das plantas? Quem pode comprar ou vender o perfume das plantas, as cores de suas folhas? Que povo e esse que quer comprar tudo isso?” Cf. sua famosa carta na *Agenda Latinoamericana* 1993, p. 146

¹³Aos ocidentais costuma parecer estranho que um indígena do altiplano boliviano, num rito religioso, peça permissão à terra para ara-la antes da sementeira

¹⁴Ricardo Petrella, *O manifesto da água Argumentos para um contrato mundial*, 2002

figuram entre os principais opositores ao Protocolo de Kyoto e a outros acordos mundiais para a contenção da ameaça ecológica que se ergue sobre toda a humanidade.

Que juízo teológico se pode fazer desta limitação?

- Que se trata de um ponto cego do cristianismo, sem dúvida.¹⁵
- Que o antropocentrismo exagerado do cristianismo é um erro depou-sante desta cegueira.
- Que o cristianismo deve reconhecer sua limitação, pedir perdão pelos danos causados à natureza, assumir uma nova atitude profética de auto-conversão e de denúncia dos causadores da depredação ambiental atual.
- Que deve proceder à releitura de seu capital simbólico (tanto teológico como bíblico), começando por uma crítica que traga à luz e evidencie as dimensões antiecológicas de seu patrimônio, e que desenvolva teolo-gicamente os elementos que possam trazer uma correção significativa da direção até hoje tomada.
- Que deve tomar este episódio da preservação do meio ambiente como lição de humildade e prova concreta de suas limitações, rejeitando de uma vez por todas a teologia da *plenitude quantitativa da revelação*,¹⁶ segundo a qual a revelação cristã, detentora de toda a verdade (ainda que faltando desenvolvê-la toda), nada teria a aprender de outras reli-giões ou das culturas.
- Que, humildemente, devemos promover o engajamento dos cristãos, dos teólogos¹⁷ e dos espirituais no campo da ecologia para reparar os danos causados e recuperar o tempo perdido, unindo-nos com espírito de colaboração a todos os seres humanos já tocados pelo novo espírito de reverência para com a natureza.

¹⁵Cf artigo de Hugo Assmann citado na Bibliografia Também Andres Torres Queiruga "Para determinados aspectos – como a tolerância com os outros e a transparência cósmica do Absoluto, nas religiões da Índia, ou a sabedoria da vida, na religião chinesa – a tradição bíblica não se mostra particularmente receptiva" *El dialogo de las religiones*, p 20

¹⁶Ja aludimos a distinção elaborada por Jacques Dupuis em seu afã de salvar, apesar de tudo, alguma plenitude da revelação dentro do cristianismo para ele, se não é possível afirmar uma plenitude quantitativa da revelação, poder-se-ia ao menos salvar uma plenitude qualitativa Cf *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, p 336

¹⁷Recordemos a notável produção teológica em torno da questão ambiental por Leonardo Boff, a partir da década de 1990 Sua obra emblemática, com caráter de manifesto e de enlace entre a teologia da libertação e a perspectiva ecológica, e *Ecologia grito da terra, grito dos pobres* (1995)

2) *O patriarcalismo e a desvalorização da mulher*

O tema da relação entre cristianismo e mulher gera afirmações aparentemente contraditórias: de um lado, pode-se dizer que a situação da mulher no cristianismo é lamentável e clamorosa; por outro, não se pode negar que nunca como hoje a consciência da mulher no âmbito cristão esteve tão alta e firme, e apresentando uma crítica tão séria à situação social e eclesial. As duas afirmações são verdadeiras. Contudo, recuemos um pouco no tempo.

No tocante à tradição judaico-cristã, o patriarcalismo, visão social a partir do princípio masculino, aparece já nas primeiras páginas da Bíblia: Javé Deus criou o ser humano como macho em primeiro lugar, e somente depois criou a mulher de uma costela do homem para servir-lhe de ajudante (Gn 2,18). A posição inferior da mulher é patente neste relato mitológico das origens. Não adianta argumentar que hoje sabemos tratar-se de um relato condicionado culturalmente, e que já não tem maior influência sobre a mentalidade de nossos contemporâneos. A verdade é que, durante mais de dois milênios, esse relato marcou o mais profundamente possível a mentalidade dos milhões de homens e mulheres que pertenceram à corrente cultural e religiosa judaico-cristã, e por meio dele foi inculcada, a inferioridade da mulher pela maior força cultural existente (a religiosa). Que seja um fato culpável ou não é outro tema. Que seja um fato real é indiscutível. Como entender que uma religião dita revelada possa ter errado num assunto tão grave, tão profundo, tão transversal a toda vivência religiosa pessoal, coletiva e institucional, e de tão graves e funestas consequências, é um verdadeiro “mistério de iniquidade”, digno da maior e melhor reflexão teológica.

Hoje está claro que na prática de Jesus houve certo comportamento “feminista”, que rompeu moldes e esquemas da cultura ambiente com relação à mulher. Bem menos esclarecida está a participação da mulher na vida e nos ministérios da Igreja primitiva,¹⁸ imediatamente após da vida e morte de Jesus.¹⁹ Logo a Igreja optou pela exclusão da mulher em sua vida pública ministerial, e sua história passou a ser inteiramente masculina. A mulher foi invisibilizada, e tudo que há de importante e digno de figurar na história da

¹⁸Cf o livro de Torjesen citado na Bibliografia

¹⁹O caso de Maria Madalena, reconhecida em seu tempo como “apóstola dos apóstolos”, e confundida depois com a prostituta que lava e beija os pés de Jesus até a memória de seu ministério apostólico, é um dos casos mais clamorosos

Igreja resultou finalmente feito por homens. Eles também – quase que apenas eles – escreveram a história, e a escreveram a partir de seu ponto de vista masculino, invisibilizando ainda mais às mulheres e legitimando sua marginalização. Legitimando, dissemos. Ou seja, não se trata apenas da exclusão do poder, mas também da correspondente conceituação inferior e negativa da qual a mulher foi objeto.

Logicamente aqui também houve exceções, porém muito poucas, que por sua raridade confirmam ainda mais esta regra radicalmente difundida no meio cristão.

Sem dúvida não podemos ignorar outros condicionamentos históricos.²⁰ Por exemplo: a existência do óvulo da mulher só foi comprovada cientificamente em 1827. Isso quer dizer que até então, durante toda a história humana, era possível pensar – como de fato se pensou – que a geração da vida dependia fundamentalmente do sêmen masculino; a mulher era considerada apenas o receptáculo imprescindível para que a vida pudesse se reproduzir, mas sem contribuir com nada de sua própria essência; a vida era propriedade natural do macho. Considere-se o que esta ilusão biológica causou de incalculáveis consequências culturais para a crença na inferioridade da mulher também em todas as outras áreas da vida, da sociedade e da religião.

(Considere-se ainda que estes condicionamentos e limitações culturais, das sociedades pré-científicas, são também condicionamentos que não puderam deixar de influir na gestação da própria revelação das religiões, concretamente do cristianismo, que nos ocupa neste momento. Sob esta luz se compreende melhor que, por exemplo, a afirmação da virgindade física da mãe de Jesus, que tão deslumbrante papel desempenhou na cosmovisão religiosa do cristianismo antigo e medieval, naquele contexto biológico pré-científico não foi fundamentalmente uma afirmação sobre o ser de Maria, e sim sobre o ser de Jesus. Se aquele que fora concebido em seu seio não provinha de “conhecer varão” nenhum, então não podia provir senão de Deus; dessa forma, a virgindade física de Maria funcionava como prova da filiação divina de Jesus. Em resumo, a inferioridade biológica da mulher está como que incrustada nos próprios pressupostos da cosmovisão cristã.²¹ Isso insinua a magnitude

²⁰Que, mesmo explicando o contexto em que foi possível ocorrerem aqueles erros, não os justificam

²¹E de qualquer outra religião, em princípio

da tarefa de desconstrução e de releitura que há de ser enfrentada para devolver o cristianismo a uma formulação que não marginalize nem desvalorize a mulher.)

Não nos ocuparemos da citação exaustiva de “textos antifeministas” da Bíblia (como Gn 2-3; 1Tm 2,13-14; 1Cor 14; Ef 5,21), nem de “pérolas” de afamados teólogos, que falam da mulher como “macho que não terminou de se formar”, ou que “não chegou à plenitude”. O caso é que todo o universo cristão é de fato presidido por um Deus tido como plenamente masculino, em umas Igrejas cristãs de cujas hierarquias foram varridas todas as mulheres,²² que a participação sacramental discrimina sem exceção (conforme o dito popular: “Os sacramentos são sete... para os homens, porque para as mulheres são seis!”). A marginalização da mulher não acontece somente no caso do ministério sacerdotal – o exemplo mais comumente evocado – mas em tudo o que toca o poder na Igreja: de todos os cargos que implicam na partilha de poder são excluídas as mulheres, desde o posto mais inferior, a presidência de uma comunidade cristã,²³ até a máxima autoridade eclesial e sua forma de provisão.²⁴

No caso concreto da Igreja Católica atual, durante o governo de João Paulo II a marginalização da mulher das instâncias do poder religioso foi levada a seu ponto extremo. Talvez nunca tenha havido na história um divórcio maior entre a doutrina proclamada em Roma – com tenacidade digna de uma causa melhor – e a opinião majoritária, crescente e irreversível dos católicos em geral, sobretudo das mulheres católicas, que por não aceitarem a declaração “quase definitiva” de que a mulher continue sendo discriminada na Igreja estão abandonando-a aos milhões. Diz José Comblin que está se produzindo na Igreja a “deserção das mulheres”, como no século XIX se produziu a “deserção da classe operária”; e com isso, afirma Comblin, a Igreja está negando a si mesma, do modo mais eficaz, seu próprio futuro, porque são – eram – as mulheres as que transmitiam mais poderosamente a fé a seus filhos e filhas na educação familiar. Se durante vinte séculos as mulheres aguentaram

²²Somente nos últimos anos começa a se quebrar esta prática em algumas Igrejas cristãs

²³Somente também nos últimos anos estão sendo introduzidas algumas exceções, sempre como exceções, e so onde não é materialmente possível encontrar um homem que assuma o posto (Referimo-nos agora aos postos de governo na comunidade eclesial comum, não nas comunidades monacais femininas)

²⁴Referimo-nos ao Conclave de eleição do Papa, realizado somente com homens, clergos eleitos pelo antecessor no cargo a ser ocupado, na prática, so anciãos

a marginalização paciente e resignadamente, as mulheres de hoje – plenas e verdadeiramente *mulheres e de hoje* – estão dizendo “basta!”, e distanciando-se massivamente da Igreja. Em sua insistência²⁵ na discriminação das mulheres, a Igreja está apostando no suicídio.

As Igrejas protestantes e evangélicas compartilharam das mesmas práticas misóginas da história do cristianismo em seu conjunto. Contudo, na atualidade – sem dúvida influenciou nisso sua maior liberdade de organização –, muitas delas estão se abrindo à incorporação da mulher a todos os ministérios e à sua participação na distribuição do poder em todas as suas formas – não sem encontrar frequentemente notável resistência entre seus próprios membros!

Que dizer teologicamente desta limitação?

Recordemos mais uma vez que no mundo religioso há uma hierarquia de verdades.²⁶ Nem tudo tem igual importância, nem tudo tem o mesmo grau de conexão com o núcleo profundo da fé, nem tudo se manifesta na consciência do crente com a mesma evidência e convicção. Há elementos que o crente pode não ter claros, sobre os quais, inclusive, pode carregar dúvidas notáveis, mas a cujo entendimento pessoal renuncia para aceitar a proposição das autoridades religiosas. Porém, há outros elementos ou dimensões que se impõem a sua consciência por sua evidência indiscutível, pela exigência ineludível de um compromisso, pelos inegociáveis valores de dignidade humana que veiculam e põem em jogo.

Com a evolução do pensamento e da religiosidade, algumas percepções evidentes em outras épocas apagam-se lentamente, enquanto que outros elementos, até então ausentes no coro das verdades vigentes, são incorporados e passam a ter um protagonismo que lhes permite brilhar com luz própria, inteiramente independente do aval que a autoridade religiosa tenha por bem lhes outorgar ou negar.

Isso é algo que pode iluminar o que acontece com a percepção atual da dignidade da mulher em pé de igualdade com o homem.²⁷ Se em outros tem-

²⁵Insistência que, para não poucos teólogos, trata-se de uma fidelidade mal compreendida. Cf. Herber Haag, *A Igreja Católica ainda tem futuro?*, 2000.

²⁶Concílio Vaticano II, *Unitatis Redintegratio* 11.

²⁷Não estamos falando de um igualitarismo que negue as diferenças!

pos a mulher pôde ser desvalorizada, marginalizada e até excluída, para isso contando não só com o consentimento social implícito, como também com a correspondente legitimação ideológico-religiosa, a evolução da consciência humana, do pensamento e até da religiosidade registram hoje em dia uma ascensão tal da consciência da dignidade da mulher, e um crescimento tal de sua evidência interna, que a prioridade deste elemento salta por cima da necessidade do aval do magistério da vez. Brilha *com luz própria*, e quem tentar eclipsar essa luz se queimará. Não é questão de *independência de critério* dos crentes atuais, nem de racionalismo ou de secularização por parte da sociedade moderna; trata-se na verdade de mudança profunda de percepção que se instala no nível das mudanças de paradigma, que não dependem da vontade das pessoas, mas se lhes impõe com tal evidência e tal imperativo ético-religioso que o sujeito, em benefício mesmo de sua fé, seria capaz de dar a vida para defender esta evidência, e só poderia negá-la traindo-se a si mesmo e negando a mais elementar honradez de consciência.

A igualdade da mulher (à margem de todo igualitarismo ou extremismo) é uma realidade que se tornou evidente e ineludível para a compreensão humana e da vivência religiosa. Um Deus masculino já não é um Deus digno da fé dos seres humanos. Um Deus que discrimine a mulher não é crível, nem pelas mulheres, nem pelos homens de hoje. Uma religião ou uma Igreja que discrimine a mulher por ser mulher já não é crível nem aceitável. Em geral pode-se dizer que as mulheres contemporâneas (reiterando, as que se sentem plenamente *mulheres* e são realmente *de hoje*) sentem que não podem aceitar um cristianismo de algum modo veiculador ou legitimador da desigualdade da mulher, e isso, ainda que a autoridade eclesiástica suprema insista em justificar essa desigualdade como supostamente “querida por Deus” ou “aceita por Jesus”; uma evidência interna se lhes impõe e delas exige uma fidelidade maior.

Também aqui a pergunta é: como é possível que o cristianismo tenha estado cego durante quase dois milênios à igualdade da mulher com relação ao homem? Diante desse fato, que significa dizer que o cristianismo é uma religião revelada? Mais: como é possível que a instituição cristã esteja ainda de costas para a mulher? Torna-se inadiável a pergunta: como admitir, diante disso, aquela suposta assistência do Espírito Santo à instituição para que não se equivoque gravemente?

Não se trata de perguntas reais que nos estejamos fazendo pela primeira vez. No que já expusemos durante o curso²⁸ cremos ter incluído uma base na qual encaixar estas perguntas e dar-lhes uma resposta ao menos inicial. O que fazemos agora é simplesmente ressaltar que essas limitações interditam, desde a arena dos fatos, as concepções mágicas e absolutistas da verdade do cristianismo em particular, e de qualquer outra religião em geral.

Neste ponto, e em muitos outros semelhantes, há que se examinar a fundo o amor sincero à verdade. “A verdade fará vocês livres”, disse Jesus. E também podemos afirmar o inverso como verdadeiro: “A liberdade permitirá a vocês chegar à verdade”. Muitas vezes não chegamos à verdade porque estamos presos a preconceitos, medos, interesses corporativos. Muitos não podem aceitar o que dissemos sobre a péssima relação do cristianismo com a mulher porque são devedores do pressuposto – afetivo, mais que teórico – de que o cristianismo, *a priori*, faz sempre tudo certo, é *inerrante*... Em certos casos pode ser por medo, um medo relacionado à psicologia profunda: se a mulher alcança um posto de igualdade e o macho é destronado de sua posição de privilégio, os próprios fundamentos das relações de gênero seriam perturbados – pelo que seria melhor deixar as coisas como estão. Em outros casos trata-se de interesses corporativos, eclesiásticos: não posso aceitar uma crítica a minha religião ou Igreja, não posso sequer pensar em algo que ela negue... Muitos cristãos são capazes de se escandalizar pela existência do sistema de castas na Índia, e se escandalizam ainda mais quando descobrem que a religião hindu sanciona esse sistema, discriminando assim amplíssimos setores da população indiana, considerando-a intocável. Porém, não conseguem se dar conta de que a discriminação da mulher no caso do ministério sacerdotal, por exemplo, sancionada por argumentos religiosos e teológicos, é também um caso de marginalização. São capazes de ver o pecado na religião alheia, não na própria. É indispensável, pois, despojar-se de medos, preconceitos e interesses corporativos. Só com essa liberdade poderemos aceitar a verdade. “Só a liberdade nos fará verdadeiros”.

Em resumo, o que há para teologizar a respeito deste assunto as teólogas já o estão fazendo há muito tempo. A elas e suas teologias remetemos. A participação da mulher no serviço teológico à comunidade cristã, e a aparição

²⁸Principalmente na Unidade 8, “Uma nova compreensão da revelação”.

(há tempos) de um poderoso movimento de teologia feminista, ou de teologia na perspectiva da mulher, são os melhores sintomas de que esta situação, cuja superação ou erradicação será longa, não obstante está com os dias contados para sua reversão fundamental. No fim das contas, “a sorte está lançada”, e “é inútil dar murro em ponta de faca”.

3) *Outras limitações*

Não vamos desenvolver nesta Unidade todas as limitações que poderiam ser apontadas no cristianismo. Simplesmente vamos apontar de modo breve a outras que mereceriam também estudo aprofundado. Entre outras:

• **O amor ao poder**

A Igreja Católica é de fato a instituição ocidental mais antiga. Cumpriu seus dois milênios e continua se mostrando estruturalmente forte, como em seus melhores tempos. Mestre em diplomacia política, decana nos corpos diplomáticos de muitos países por meio de seus núncios, a Igreja Católica tem um recorde inigualável de experiência em comparação com os poderes políticos do mundo inteiro. Herdeira do império romano do Ocidente, a quem substituiu em suas funções sociais após sua queda, a Igreja fez sua também a herança do Direito romano, bem como o amor ao poder absoluto e vertical.²⁹ Ainda hoje, e apesar das denúncias proféticas contra o poder feitas por Jesus, em quem ela pretender fundar-se, a Igreja Católica é tida como “a última monarquia absoluta do Ocidente”, até mesmo porque o Estado do Vaticano ainda não realizou a separação dos três Poderes, essencial à democracia.³⁰ Num mundo que aceitou há vários séculos a democracia como a menos ruim das formas de governo, a instituição eclesiástica mostra-se incapaz de se democratizar.

Este amor ao poder e esta impenetrabilidade perante o espírito da democracia fazem da Igreja Católica – e, de certa forma, do cristianismo em geral – sumamente propensa à aliança com as forças sociais mais conservadoras: acordos com os governos, alianças tácitas ou explícitas com a direita e com o poder do dinheiro, uma rede imensa de representações diplomáticas, oposição

²⁹Cf. o *Dictatus Papae* com que Gregório VII (século XI) se auto-erigiu na prática imperador do mundo – ao Papa seria permitido destituir imperadores (12), somente ele poderia utilizar as insígnias imperiais (8), seria o único homem ao qual todos os príncipes beijariam os pés (9), poderia desobrigar os súditos do juramento de fidelidade (27)

³⁰Referimo-nos não só à prática, como também à letra mesma de sua Constituição

visceral a tudo que cheire a renovação social (não simplesmente tecnológica) ou novas correntes de pensamento. Esta tendência é recorrente em toda a história da Igreja Católica. A que se deve, e o que significa esta grave limitação?

• A legitimação da dominação ocidental

O Ocidente cristão é reconhecido como o centro do qual partiram para o resto do mundo as maiores perturbações sociais: cruzadas, invasões, conquistas, expansão comercial e industrial, colonialismos, neocolonialismos, revoluções – em suma, dominação e exploração de outros povos. Trata-se do Ocidente cristão, e ainda que nem todos estes atos tenham sido diretamente eclesiásticos ou propriamente religiosos, e sim imputáveis a poderes civis, muitas de tais realizações foram legitimadas, mesmo inspiradas, de um modo ou de outro, pelo espírito do cristianismo.³¹ Isso pode evidenciar certa debilidade ou limitação muito séria do cristianismo.

• Entre ricos e pobres

As limitações mencionadas explicam esta outra: com demasiada frequência na história o cristianismo “serviu a dois senhores”. De um lado, amou e serviu com extraordinária caridade aos pobres, desenvolvendo imensa obra assistencial em benefício destes em todas as épocas.³² De outro lado, deu-se sempre muito bem com os que exploravam os pobres, os que fabricavam a pobreza e a miséria. Às Igrejas cristãs faltou o valor profético para não terem se acomodado à escravidão (e chegaram a ser elas mesmas proprietárias de escravos!), nem ao feudalismo, às monarquias e às ditaduras (assimilando tão profundamente suas estruturas), ao capitalismo (que nasceu no seio da sociedade cristã e durante cinco séculos não se viu confrontado por ela, nem sequer com uma parte mínima do empenho que empregaria na luta contra o socialismo incipiente). Sempre confiou nas classes oligárquicas, burguesas e endinheiradas como destinadas a dirigir a sociedade, e interpretou mal os movimentos revolucionários, os levantes dos pobres (dos escravos, dos camponeses, dos indígenas, dos movimentos populares, a teologia da libertação).

³¹Cf. os estarrecedores testemunhos trazidos pelos textos antológicos da Unidade sobre a hermenêutica da suspeita.

³²E mantém essa característica é, por exemplo, a instituição que mais portadores de HIV/AIDS atende no mundo (25% do público). Esta foi uma das constatações divulgadas pela Cúpula das Nações Unidas (Nova Iorque, 25/05 a 17/06/2001).

Sua opção política sempre foi claramente pelos ricos, e não pelos pobres. E com isso, combateu animosamente a *opção pelos pobres*, esforçando-se por reduzi-la a mera prioridade de beneficência.³³ Este recorde histórico de infidelidade à causa dos pobres é quicá sua mais intrínseca contradição, porquanto a *opção pelos pobres* é, sem dúvida, a característica essencial do Deus judaico-cristão.³⁴

• Complexo de superioridade

O cristianismo – e a Igreja Católica em particular – também é conhecido e reconhecido no mundo por sua pretensão de superioridade, de possuir a revelação suprema, de ser a religião absoluta, a realização máxima da presença de Deus no mundo, diante da qual as outras religiões seriam apenas preparações³⁵ ou imagens distorcidas. Nos últimos séculos esta dimensão do cristianismo chegou ao cume com atitudes como a pretensão de infalibilidade, a determinação de não “reconciliar-se com o mundo moderno”,³⁶ a condenação de todos os avanços da racionalidade iluminista, a rejeição das liberdades modernas...

Felizmente o Concílio Vaticano II esforçou-se por iniciar uma nova etapa e abrir caminho ao despojamento dessas atitudes por parte da Igreja Católica.

4) Reflexão teológica sobre essas limitações

- Toda religião, além de ser vivência da relação com Deus, é obra humana, e como tal é limitada e falível, ao menos na parte que corresponde ao ser humano. Que cada religião tenha limitações específicas é algo que deveria ter sido óbvio o tempo todo. Somente a autodivinização típica das instituições religiosas pôde obscurecer tal evidência.
- Estamos nos referindo a limitações das religiões enquanto tais, a deficiências de algum modo estruturais, inerentes à forma própria de cada religião, não a defeitos, falhas ou pecados acidentais por parte de indivíduos crentes.³⁷

³³Jose Maria Vigil, “Opción por los pobres, ¿preferencial y no excluyente?”, em VIGIL (coord.), *La opción por los pobres*, pp 57-68, “La opción por los pobres es opción por la justicia y no es preferencial Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres”, *Theologica Xaveriana* 49

³⁴Jose Maria Vigil, “La opción por los pobres, lugar privilegiado para el dialogo entre las religiones”, em ASETT, *Por los muchos caminos de Dios – II*, 2004

³⁵*Praeparatio Evangelii*

³⁶*Syllabus* (1864), proposição 80

³⁷Característico dos pedidos de perdão do Papa João Paulo II foi reconhecerem sempre pecados cometidos por “alguns dos filhos da Igreja”, nunca pela própria Igreja como tal

- Estas limitações globais e estruturais das religiões provam, em certa medida, o caráter não absoluto de todas e de cada uma delas.
- Que as religiões se declarem depositárias da plenitude da revelação ou da plenitude da verdade, ou que se autoproclamem isentas de qualquer gênero de defeito, não é senão um gesto que contradiz o próprio conteúdo que pretendem afirmar, sem base alguma na palavra de Deus à qual remetem. Num conceito renovado (não mágico nem coisificado) da revelação³⁸ não é possível pensar em termos como “plenitude da revelação”, nem quantitativa, nem qualitativa;³⁹ são conceitos equivocados em sua raiz.⁴⁰ Deus não revelou a nenhuma religião ter depositado exclusivamente nela a totalidade da revelação; essa pretensão é muito humana e compreensível, porém desprovida do fundamento revelatório que procura alardear.
- Renunciar a essa absolutividade não é renunciar a nada essencial, mas apenas a uma ilusão de óptica, sofrida por praticamente todas as religiões.
- A compreensão dessas limitações e sua aceitação sincera terá um efeito purificador sobre a vivência religiosa dos indivíduos e sobre o patrimônio simbólico global de cada religião. Só quem conhece as limitações de sua própria religião pode assumi-la de modo maduro, não fanático nem fundamentalista, com um sadio sentido de autocrítica. O conhecimento dessas limitações levará seus praticantes a se abrirem ao enriquecimento mútuo com que as religiões podem se complementar e se mobilizar juntas a serviço da humanidade, conforme a efetiva vontade de Deus.
- As limitações das religiões são estruturais – não simplesmente devidas a deficiências pessoais dos crentes – mas não insuperáveis. São sinais da constante marcha da humanidade rumo à transcendência, atraída pelo mistério de Deus. O que o cristianismo pensou das outras religiões, de haver nelas muitos bens a serem “sanados, elevados e completados”,⁴¹ deveria pensá-lo primeiramente a respeito de si mesmo.

³⁸Cf Unidade 8

³⁹Jacques Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, pp 336s

⁴⁰Com um tratamento adequado do conceito de revelação, “os problemas que ocupam longas páginas nas revisões, inclusive nas mais abertas e avançadas, nem sequer seriam colocados” Andrés Torres Queiruga, “Dios y las religiones”, *Del terror de Isaac al Abbá de Jesus*, p 294

⁴¹Concílio Vaticano II, *Ad Gentes* 9, *Lumen Gentium* 17.

- Muitas das limitações obedecem a uma equivocada percepção de Deus por parte de uma religião, o que de modo algum pode ser evitado num processo sempre como este, sempre em evolução. A purificação da imagem de Deus, a busca de mais fiéis *idéias de Deus*, é imperativa e supõe a superação definitiva da concepção fixista tanto da imagem de Deus como da idéia de religião.
- É importante estender a consciência dessas limitações entre os cristãos e agir coerentemente, com espírito compungido. Não basta pedir perdão por remotos pecados coletivos, evitando ao mesmo tempo pedi-lo por pecados recentes ou atuais. De nada serve pedir perdão por pecados que se continua ainda cometendo (“antes de secar a água derramada é preciso fechar a torneira”).
- As limitações de cada religião hão de ser sanadas não somente por outras religiões – até pelo ateísmo, que não deixa de ser em certo sentido uma fé – mas também por outras instâncias humanas de busca de sentido, como os movimentos de direitos humanos, democráticos, feministas, ecológicos, alternativos... A religião recebe ajuda preciosa inclusive de seus críticos.⁴²

Concluindo, dessas considerações em torno das limitações do cristianismo devemos extrair que:

- de fato, quantitativamente e a nosso respeito (*quoad nos*), nossa revelação cristã foi limitada (como corresponde à parte humana que nos toca, tal como acontece com todas as outras religiões);
- temos muito que aprender da história alheia;
- muitas grandes iniciativas e progressos surgidos no mundo, inclusive em nosso próprio contexto social e cultural, surgiram fora do âmbito da religião cristã, e com frequência sofreram a incompreensão e até a oposição das instituições e Igrejas cristãs.

Uma vez relativizada esta pretensão de absoluticidade da revelação cristã, devemos também valorizar a validade e a suficiência da revelação nas religiões não cristãs, até então depreciadas por nós: devemos afirmar que todas as religiões têm, à sua maneira, uma plenitude de revelação, porque Deus a ninguém nega sua graça, sobretudo aos povos.

⁴² Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 44.

É importante recordar, por fim, que o conhecimento e o reconhecimento das limitações de nossa respectiva religião não é uma atitude negativa ou desamorosa, e sim fruto de um amor adulto e maduro, portanto crítico. Não amamos nem praticamos melhor uma religião quando nos deixamos levar por ela sem consciência crítica ou subjetividade adulta, senão quando, porque a amamos, arriscamo-nos a amá-la em sua verdade nua, e quando, ainda que reconhecendo suas limitações, permanecemos fiéis a nossa identidade religiosa, buscando todavia seu aperfeiçoamento contínuo.

II. Textos antológicos

- O livro do Gênesis deu a muitos, no Ocidente, uma espécie de licença, de atestado de legitimidade para fazer o que quisessem com o mundo. Porém, o fato de que Deus nos tenha dado domínio sobre a terra não significa permissão para sermos tiranos com ela. Somos criaturas companheiras: deve haver um sentimento cósmico; a boa gestão da natureza implica na responsabilidade com relação a seus recursos. (Donald Goergen, “La espiritualidad: retos para un futuro milenio”, *Alternativas* 14, p. 120.)
- Qual é o lugar do ser humano no conjunto dos seres? Antes de mais nada, ele é parte e parcela do universo em evolução, um elo na cadeia da vida. Quando 99,98% da Terra já estava constituído, ele apareceu. A Terra não dependeu dele para elaborar sua intrincada complexidade e sua rica biodiversidade. Ele é fruto desse processo, não sua causa. O antropocentrismo convencional, que afirma que as coisas todas da Terra e do Universo só têm sentido quando ordenadas ao ser humano, está fora de lugar. Supõe o desconhecimento da relativa autonomia de cada coisa e dos laços de relação de todos com todos, que fazem com que todos se ordenem a todos. (Leonardo Boff, *Ética e eco-espiritualidade*, p. 47.)
- Somente se todas as religiões abandonarem seu próprio autocentramento poderão juntar suas mãos para salvar o mundo da autodestruição. De fato, todas as religiões, todos os grupos tendem ao autocentramento. Para Toynbee, as que mais ofenderam a humanidade foram as três religiões ocidentais: o judaísmo, o islamismo e o cristianismo. Das três, a Toynbee parece que o cristianismo tem o pior registro de into-

- lerância e arrogância. Suas palavras foram duras, suas exigências não foram respaldadas por um compromisso. “Deveríamos purgar o cristianismo de sua tradicional crença de ser único.” Toynbee admite que a “mentalidade exclusivista” é congênita ao cristianismo, herdada de sua religião materna, o judaísmo, e que veio a ser um elemento intrínseco da fé cristã. No entanto, estava convencido de que esse elemento pertence ao não essencial do cristianismo, e que pode ser abandonado sem mutilar a essência do evangelho. (Paul Knitter, *No Other Name?*, p. 41.)
- Na verdade nunca se viu a Igreja tomar partido contra um governo legal somente por ser injusto, ou ter uma posição favorável a uma revolução por ser justa. Pelo contrário, foi vista favorecendo rebeldes unicamente por protegerem seus bens, seus templos e seus ministros. Deus só virá inteiramente à terra quando a Igreja entender que não tem maiores deveres para com seus ministros do que para com todos os homens, para com os templos do que para com as escolas de Guernica. Acontece uma rebelião cristã, porém sempre localizada: só se manifesta quando a Igreja é ameaçada. (Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 363.)

III. Perguntas e sugestões para trabalhar em grupo

- Teria havido alguém ou algo que, durante nossa formação cristã inicial, informou-nos que o cristianismo poderia ter, como religião, alguma limitação, ou nos foi apresentado ele como a religião absolutamente verdadeira, compêndio infalível de toda a verdade revelada, representação fiel da verdade divina?
- Quando percebemos, pela primeira vez, consciente ou inconscientemente, que o cristianismo em seu conjunto também tem suas limitações? Como foi? Relatar a experiência. Foi fácil aceitá-lo, ou pareceu um pensamento blasfemo?
- Se fomos educados num cristianismo que pensava não ter limitações (e isso era acompanhado de toda uma teologia que o comentava e justificava) e agora pensamos que tem sim limitações, com que teologia acompanhamos este pensamento? Como reinterpretemos esta nova opinião? Fazer um pequeno comentário teológico a esta novidade em nossa visão do cristianismo.

- Ainda que conheçamos pouco outras religiões, podemos nos aventurar a suspeitar de algumas limitações que porventura elas tenham? Compartilhar casos conhecidos.
- Juntamente às limitações ou pontos débeis, é possível cada religião ter também seus pontos fortes, seu carisma particular, sua aproximação maior ou mais clara da “comunidade religiosa mundial”. Poderíamos dizer quais pensamos ser essas aproximações principais com relação a cada uma das grandes religiões da humanidade?
- Se é assim, não se justifica a necessidade de uma abertura, um diálogo de mútuo enriquecimento e uma complementação entre as religiões do mundo?
- Elaborar, como tarefa de grupo, a apresentação ampliada das limitações às quais aludimos apenas rapidamente nesta Unidade.

IV. Bibliografia

Geral

- CASTILLO, José María. “La organización de la Iglesia, impedimento para la democracia y el pluralismo”. In: *XXI Congreso de Teología*, Madrid, 2001, pp. 41-60.
- ———. *Iglesia y derechos humanos*. <http://servicioskoinonia.org/relat/210.htm>
- DUQUOC, Christian. *Creo en la Iglesia. Precariedad institucional y Reino de Dios*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- ESTRADA, Juan Antonio. *Para comprender cómo surgió la Iglesia*. Estella: Verbo Divino, 1999.
- GONZÁLEZ-FAUS, José Ignacio. *Autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico*. Barcelona: Herder, 1996.
- LEHMANN, Karl. “Legitimación de una democratización en la Iglesia”. In: *Concilium* 63, 1971, pp. 355-377.
- LOHFINK, Gerhard. *La Iglesia que Jesús quería*. Bilbao: Desclée, 1986.
- PÉREZ AGUIRRE, L. *La Iglesia increíble*. Montevideo: Trilce, 1993.
- ———. *La Iglesia en crisis*. Montevideo: Trilce, 1993. (Trad. bras.: *A Igreja em crise. Questões pendentes para o terceiro milênio*. São Paulo: Ática, 1996.)
- PESCH, Rudolf. “Fundamentos neotestamentarios para una democracia como forma de vida en la Iglesia”. *Concilium* 63, 1971, pp. 343-354.

- RAHNER, Karl. *Cambio estructural en la Iglesia*. Madrid: Cristiandad, 1973
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Los hombres, relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1954
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. “La democracia en la Iglesia”. In: *XXI Congreso de Teología*, Madri, 2001, pp. 95-128.
- VELASCO, Rufino. *La Iglesia de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 1992.

Ecología

- ASSMANN, Hugo. “Ecoteología: um ponto cego do pensamento cristão?”. In: VV.AA. *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Loyola, 1997, pp. 193-208.
- BOFF, Leonardo. *Ecología: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.
- ———. *Ética e eco-espiritualidade*. Campinas: Verus, 2003.
- DREWERMANN, E. *Der Toedliche Fortschritt. Von der Zerstoerung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*. Regensbirg: 1982.
- TURNER, F. *O espírito ocidental contra a natureza. Mito, história e terras selvagens*. Rio de Janeiro: Campus, 1990.
- WHITE, Lynn Jr. “The historical roots of our ecological crisis”. In: *Science* 155, 1967, pp. 1203-1207.

Mulher

- DE LA CARRERA, Nicolás. *Amor y erotismo del cantar de los cantares*. Madri: Nueva Utopía, 1997.
- McFAGUE, Sallie. *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Santander: Sal Terrae, 1987.
- RADFORD-RUETHER, Rosemary (coord.). *Religion and Sexism*. Simon and Shuster, 1974.
- RANKE-HEINEMANN. *Eunucos por el Reino de los cielos. La Iglesia católica y la sexualidad*. Madri: Trotta, 1994.
- RODRÍGUEZ, Pepe. *Dios nació mujer*. Barcelona: Ediciones B, 1999.
- RUSSEL, Letty M. (coord.). *Interpretacion feminista de la Biblia*. Bilbao: Desclée, 1995.
- SCHUSSLER-FIORENZA, Elisabeth. *En memoria de Ella*. Bilbao: Desclée, 1989.
- TORJESEN, Karen Jo. *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la iglesia primitiva y el escándalo de su subordinacion con el auge del cristianismo*. Córdoba: El Almendro, 1996.
- TUNC, Suzanne. *También las mujeres seguian a Jesús*. Santander: Sal Terrae, 1998.

Macroecumenismo latino-americano

Num curso de teologia do pluralismo religioso realizado na América Latina não poderia faltar a alusão ao macroecumenismo, por ser esta a forma que a teologia do pluralismo religioso tomou por aqui avant la lettre, ou seja, antes que tal teologia se desenvolvesse no restante do mundo. Vamos ver como floresceu, e propor sua atualização e uma projeção para o futuro.

I. Para desenvolver o tema

A) Antecedentes

Conforme dito anteriormente, a teologia da libertação é uma teologia muito jovem, de apenas trinta anos, em comparação com outras que contam sua antiguidade por séculos. Três décadas não são suficientes para desenvolver uma teologia que, não sendo uma teologia concreta (um ramo da árvore teológica), é na verdade “uma nova maneira de refazer toda a teologia”. A teologia da libertação tem desenvolvido várias de suas ramificações, sobretudo as principais: não obstante, ainda não desenvolveu, por falta de tempo, outros ramos. A teologia das religiões é um desses ramos que não teve tempo nem condições para ser desenvolvido, e ainda espera para ser abordada de modo sistemático.

Evidentemente não se pode dizer que não existe até hoje uma posição da teologia da libertação no campo da teologia das religiões. A natureza da teologia é tal que todas as suas partes e tratados se implicam mutuamente, compartilham uma mesma imagem de Deus e interagem umas com as outras. De

alguma forma, em cada elaboração setorial teológica estão presentes todas as outras, e esta presença em germe pode dar razão, em cada uma delas, de todas as outras. Porém, não passa ainda de teologia em germe. Um desenvolvimento que possamos qualificar como suficiente deveria ser abordado explícita e rigorosamente. Esta aproximação explícita e rigorosa é o que dissemos não ter sido realizada de fato pela teologia da libertação com respeito à teologia das religiões, ainda que, como dissemos, em muitas elaborações e realizações da teologia da libertação se vejam presentes, como que em germe, afirmações claras e muito valiosas sobre a teologia das religiões.

Teologias indígenas, índias e afro-americanas

Para exemplificar esta situação, poderíamos ir em primeiro lugar às obras que, logicamente, estão mais diretamente relacionadas ao diálogo das religiões. Podemos acudir ao livro que, dentro da coleção *Teologia e Libertação*,¹ aborda o tema das religiões indígenas: a obra coletiva intitulada *O rosto índio de Deus*. Revisa a religião dos Rarámuri-Pagótuame (J. Ricardo Robles), o cristianismo Tseltal (Eugenio Maurer), a religião Quechua subandina (Manuel M. Marzal), a experiência religiosa Aimara (Xavier Albó), e a religião Guaraní (Bartolomeu Melià). Em todos os casos procede-se à apresentação do patrimônio simbólico dessas religiões, recorda-se a história de sua relação com o cristianismo, e se faz uma avaliação das possibilidades atuais e futuras dessa relação em diversos aspectos e dimensões. Porém, em nenhum caso é feito um estudo sistemático dessas religiões por si mesmas, da necessidade delas (ou não) da mediação salvífica de Cristo, nem um estudo pormenorizado do valor revelação própria dessas religiões e de seus livros sagrados. O livro foi escrito em 1988, e não podemos pedir-lhe que responda a perguntas que naquele momento não se impunham, nem a proposições que não se fazia a teologia da libertação a partir da qual ele foi escrito.

O mesmo se pode dizer das obras coletivas produzidas no Continente a respeito da teologia índia.² Revisando-a é possível notar como, por exemplo, as questões que concretamente – por não irmos mais longe – temo-nos pro-

¹ Coleção dirigida por um comitê editorial ecumênico sob o patrocínio do CESEP, em 50 volumes, cobrindo a *universa theologia* elaborada na perspectiva da teologia da libertação. Uma coleção orgânica, que pretendia cobrir de maneira sistemática todos os ramos da árvore teológica da libertação latino-americana

² Cf. Bibliografia

posto até agora neste curso não se encontram ali. Trata-se de uma teologia com uma metodologia própria, peculiar, que não há de ser comparada com o conceito clássico ocidental de teologia, já que seu objeto e as perguntas a que respondem são outras.

Observação semelhante poderíamos fazer com respeito às teologias afro-americanas. Como ressalta Antônio Aparecido da Silva, o diálogo entre a racionalidade das teologias de herança africana e a da teologia da libertação ainda está por ser feito; “os pressupostos do conhecimento numa e noutra reflexão teológica não seguem os mesmos caminhos”, até mesmo “se ignoram reciprocamente”.³ Não é possível buscar nas teologias libertadoras afro-americanas as perguntas e respostas da teologia das religiões, ainda que não se negue que um estudo aprofundado pudesse trazer a uma linguagem sistemática, no estilo ocidental, as respostas implícitas ou inconscientes que aquelas teologias deram a estas perguntas. Tal estudo está por ser feito e não será aqui e agora a ocasião de fazê-lo. Queremos apenas justificar a afirmação de que, de fato, precisamente por querermos respeitar a identidade própria e peculiar das teologias indígenas e afro-americanas, não podemos pretender encontrar explícita nelas o que se convencionou chamar de teologia das religiões.

Indo além, não haveria na teologia da libertação nenhuma outra presença, ainda que também implícita, da teologia das religiões? Cremos que sim.

Macroecumenismo latino-americano

Em setembro de 1992, em Quito, Equador, teve lugar a Assembléia do Povo de Deus, uma assembléia de representações das religiões do Continente Latino-americano. Participou entre outros Pedro Casaldáliga, que em seu discurso à Assembléia apresentou o conceito de *macroecumenismo*, neologismo ali proposto sobre a base do capítulo de mesmo nome do livro que também ali, no marco da Assembléia do Povo de Deus, foi apresentado e lançado.⁴ Os teó-

³Antônio Aparecido da Silva, “Pluralismo religioso y tradiciones religiosas africanas”, em ASETT, *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*

⁴Pedro Casaldáliga e Jose Maria Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, editado pela própria Assembleia do Povo de Deus, por meio de Ediciones Verbo Divino, Quito, em 1992. Há edições no México (CRT), Guatemala (Lascasiana), Honduras (Guaymuras, de Tegucigalpa, e outra edição popular no Taller Claret, La Ceiba), Nicaragua (Envio), El Salvador (Uca Editores), Colômbia (Paulinas), Chile (Conferre), Argentina (Nueva Tierra), Brasil (Vozes) Fora do Continente Espanha (Sal Terrae), Inglaterra (Spirituality of Liberation, Burn and Oates), Estados Unidos (Orbis, Political Holyness), Filipinas (Liberating Spirituality, Claretian Publications), Itália (Spiritualità della liberazione, Citadella Editrice), e ainda a edição digital, disponível na Biblioteca de Servicios Koinonía, <http://servicioskoinonia.org/biblioteca>

logos latino-americanos se referem de modo unânime a esta Assembléia como o momento em que o termo *macroecumenismo* foi apresentado publicamente e assumido como latino-americano. Deste então, fora de nossas latitudes é reconhecido como uma forma tipicamente latino-americana de falar.

O citado livro tem, como dissemos, um capítulo intitulado precisamente com o termo, “Macroecumenismo”. Trata-se de um livro no qual os autores manifestavam que seu propósito não era apresentar uma nova espiritualidade, nem de dar outro nome à espiritualidade que se vive no Continente (o livro foi lançado no célebre ano de 1992). O macroecumenismo ali apresentado não queria ser uma novidade (ainda que fosse nova a denominação), e sim o reflexo do que efetivamente estava sendo vivido na prática e que se refletia na teologia latino-americana.

Passado o tempo, a experiência macroecumênica latino-americana tem crescido e amadurecido. Vamos, portanto, fazer uma atualização daquela síntese,⁵ insistindo em que tampouco queremos aqui expressar uma teoria particular, e sim expor o que o povo latino-americano sente em sua espiritualidade macroecumênica atual.

Vamos utilizar uma linguagem a meio caminho entre a teologia e a espiritualidade. E recordamos que não escrevemos de um ponto de vista “universal”, e sim com a preocupação de refletir o ponto de vista latino-americano, que pode ser muito diferente do simplesmente ocidental ou do europeu em geral (bem como do *romano*, em particular).

B) O macroecumenismo de Deus

Toda teologia e toda espiritualidade dependem e provêm, em última instância, não de uma idéia genial originária de algum teólogo, e sim da experiência de Deus feita pela comunidade num determinado tempo e lugar. O fundamento mais profundo do macroecumenismo latino-americano é a experiência de Deus vivida pelos cristãos do Continente. O macroecumenismo latino-americano se baseia no macroecumenismo do próprio Deus. São, pois, uma imagem e uma experiência de Deus os fundamentos em jogo.

Poderíamos começar dizendo que em nossa experiência religiosa temos percebido o macroecumenismo de Deus. Deus é macroecumênico. Não é racis-

⁵Esta atualização foi feita tendo como base aquele mesmo texto.

ta, não está particularmente ligado a nenhuma etnia nem cultura. Deus não se dá em exclusividade nem é privilégio de ninguém.

Presença do macroecumenismo entre os povos e indivíduos

Hoje temos consciência irreversível da presença do Espírito de Deus ao longo de toda a história, entre todos os povos, em todas as culturas e religiões. Hoje sentimos mais facilmente que ele está presente em todos os povos, antes da chegada física dos missionários de qualquer religião,⁶ e mesmo que estes não cheguem. Ele está presente e atuante no coração de cada cultura, que sempre é resplendor de sua luz. Está presente e vivo no coração de cada ser humano, inclusive daqueles que – tantas vezes sem culpa e plenos de boa vontade – ignoram-no ou mesmo o negam.⁷ Ele realiza sua salvação por caminhos somente dele conhecidos,⁸ muito além dos estreitos limites do cristianismo institucional⁹ e das religiões estabelecidas, e nós nos alegramos e não vemos com maus olhos a generosidade do Pai-Senhor com todos os trabalhadores da vinha e das mais diferentes horas.¹⁰

O Espírito de Deus não escolhe um povo com exclusividade para se comunicar por meio dele com os outros; ele ama e escolhe a todos os povos, e se comunica com todos eles por meio de cada uma de suas religiões. Ele não sai ao encontro de somente alguns, enquanto simplesmente se deixa buscar por outros. Não faz acepção de pessoas nem de povos, nem tem opção preferencial por nenhum povo, ainda que muitos povos, nos estágios iniciais de sua maturação religiosa, tenham entendido a si mesmos como objeto de tal privilégio discriminador. Tampouco marginaliza ou esquece a nenhum povo, nem deixa a ninguém numa “situação salvífica gravemente deficitária”. Cremos na igual dignidade da relação de todos os povos com Deus, sem que possamos considerar “fé” a de uns e “crenças religiosas”, ou simples religiosidade, a de outros, nem “virtudes sobrenaturais” as de uns e simples valores morais as de outros.

⁶CELAM, Puebla 201

⁷CELAM, Puebla 208

⁸Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 22 “Meus caminhos não são os mesmos de vocês” (Is 55,8)

⁹Recordemos uma vez mais a afirmação de Schlette “O caminho ordinário de salvação, por ser o mais universal, são as religiões não cristãs”, *Le religioni come tema della teologia*, pp 85-86

¹⁰“Não tenho liberdade para fazer o que quero em meus assuntos? Por que te incomodas com minha generosidade?” (Mt 20,15)

Pelo que em nossa própria história temos vivido de orgulho e de consciência de povo eleito e privilegiado, que deprecia os outros povos e religiões e se crê chamado a salvá-los, pedimos perdão.

Macroecumênico em seu próprio mistério

Depois de muitas vicissitudes históricas nas quais os cristãos, no âmbito da civilização ocidental, vincularam excessivamente a imagem de Deus a uma cultura – ou melhor à confluência de várias culturas hegemônicas: grega, latina, saxônia –, a reflexão e o discernimento cristão dos últimos tempos¹¹ tem-nos devolvido uma visão mais clara do rosto macroecumênico de Deus. Deus não está ligado a nenhuma raça, cultura ou gênero. Não tem dono, nem procurador nem substituto. Não é branco, ocidental, nem masculino, como penitencialmente temos de reconhecê-los cristãos confessávamos e proclamávamos. Sequer é um Deus cristão, em contradição com o ser hindu, judeu, muçulmano... Nem sequer tem um nome, porque é o “Deus de todos os nomes”.

Todas as qualificações e determinações de Deus são fabricadas por nós, humanos,¹² são responsabilidade nossa, e expressam nossas limitações. Deus está além de tudo o que sobre ele dizemos, confessamos e ensinamos. É um Mistério inabarcável, inapreensível e inexpressável. Não há fórmula, credo, conjunto de dogmas ou livro sagrado que possam defini-lo, muito menos encerrá-lo numa formulação adequada, completa, perfeita. Tampouco formulação alguma é definitiva, insuperável ou impossível de se melhorar; a humanidade continua buscando ao Deus Maior, e Deus continua se entregando e se autodoando de forma imprevisível e muitas vezes surpreendente.

Isso nos faz sorrir diante das disputas teológicas da história, plenas de condenações e anátemas; sorrimos diante do zelo missionário de quem depreciou, perseguiu e até proibiu as religiões dos outros povos, ou despreendeu imensos esforços – tão generosos quanto equivocados – para substituir a religião dos outros. A partir da contemplação do mistério inefável de Deus reconhecemos nossas ilusões, pedimos perdão a todos os povos cujas religiões os cristãos perseguimos e avassalamos, e com humildade pedimos para ser acolhidos na nova comunidade religiosa mundial dos povos humanos. Estamos

¹¹ Para os católicos o Concílio Vaticano II teve importância crucial neste ponto.

¹² Em linguagem escolástica se diria *quoad nos*.

dispostos a nos abriremos às luzes e ao resplendor de Deus que brilham nas experiências religiosas do mundo inteiro, enquanto que por nossa vez oferecemos também nossa própria riqueza espiritual.

Macroecumênicos à sua imagem e semelhança

Esta experiência de um Deus que não se vincula com exclusividade nem privilegiando a nenhuma minoria, e que age e salva em todo o universo e em toda a história, amplia nosso olhar e desparticulariza nosso comportamento. Não podemos reduzir o mundo nem priorizar em nossa vida uma visão exclusivista de raça, cultura, povo ou Igreja. Sentimo-nos cidadãos do mundo, peregrinos da mesma história universal, responsáveis pela totalidade do cosmo, irmãos e irmãs de todas as criaturas.

O ecumenismo de Deus nos impede de absolutizar mediações tais como nossa própria Igreja ou religião. Nossa pertença a uma Igreja não esgota nem expressa adequadamente nossa pertença fundamental, nosso “lugar social religioso”,¹³ que já não é o pequeno mundo de uma confissão particular, e sim – à imagem e semelhança de Deus – o amplo âmbito macroecumênico, o universo das religiões, a humanidade buscadora de Deus. Cada vez mais, hoje, para ser religioso há que sê-lo inter-religiosamente,¹⁴ e macroecumenicamente...

C) O macroecumenismo da missão cristã

A nova experiência de Deus que temos feito em nosso Continente por meio do redescobrimto de Jesus nos faz sentir também o macroecumenismo da missão cristã. Falamos da missão fundamental de todo cristão, que vai além de toda vocação ou carisma particular. Esta missão consiste em “viver e lutar pela Causa de Jesus, pelo Reino”, e essa é, evidentemente, uma missão maximamente macroecumênica. Porque o Reino é vida, verdade, justiça, paz, graça, amor... entre todos os homens e mulheres, entre todos os povos, e co-

¹³Dizemo-lo aqui em paralelo com o conceito de *lugar social* “aquele lugar pelo qual se optou, a partir de e para o qual se fazem as interpretações teóricas e os projetos práticos, o lugar que configura a praxis que se tem e ao qual se subordina ou submete a própria praxis” Ignácio ELLACURIA, “El autentico lugar social de la Iglesia”, em VVAA, *Desafios cristianos*, p. 78 Assim, podemos falar de um *lugar religioso* “aquele nível religioso pelo qual alguém opta, ao qual se sente pertencente em última instância, a partir do qual faz avaliações e projetos”

¹⁴*Declaracion dela Asociacion Teológica Indiana*, n. 36, cf. K. Pathil (ed.), *Religious Pluralism An Indian Perspective*, p. 348

munhão deles e delas com a natureza e com Deus. A missão de que nos sentimos investidos os cristãos é a de viver e lutar por esta utopia.

Pois bem, esta missão não é outra senão a de todo ser humano.¹⁵ Nossa tarefa como cristãos não é outra senão a que nos compete como pessoas. Em princípio os cristãos não temos uma missão própria, específica, distinta, reservada, viável somente para os iniciados. Nossa vocação coincide com a vocação humana, porque nosso sonho coincide com o sonho de Deus.

Sendo o que somos, pessoas cristãs, não nos sentimos pertencentes a uma facção, a um particularismo filosófico ou teológico, a uma seita que nos subtraia das grandes preocupações ou das grandes perspectivas. Nossas causas são as grandes causas da humanidade, causas e sonhos de todos os povos. Causas e sonhos também de Deus.

Por isso, sempre que os homens e mulheres, em qualquer circunstância ou situação, sob qualquer bandeira, trabalhem pelas grandes causas do Reino (amor, justiça, fraternidade, liberdade, vida...), estarão cumprindo o sentido de sua vida, fazendo a vontade de Deus, lutando pela Causa de Jesus. Por outro lado, nem sempre quando as pessoas se declaram cristãs, vivem e lutam por suas Igrejas, estão fazendo a vontade de Deus. Não será outro o critério escatológico pelo qual Deus julgará os seres humanos (cf. Mt 25,31ss): um critério totalmente macroecumênico, não confessional, não eclesiástico, nem mesmo religioso.

Comum a todo ser humano

Esta grande missão cristã, que cremos ser comum à missão de todo ser humano, não deixamos de vivê-la sob a luz de nossa própria fé cristã, a partir de nossa própria tradição cristã. Valorizamos sempre nossa própria tradição religiosa, como fazem todas as religiões. E, também como elas, exageramos nesta valorização ao absolutizarmos muitos elementos na verdade relativos, e quando consideramos a nós mesmos como o centro do universo das religiões... Hoje consideramos que a luz de nossa fé é uma luz “superior”, porque vem de cima, mas não uma luz superior às outras em princípio; é uma luz a mais entre as muitas luzes divinas que iluminam a humanidade, e cuja su-

¹⁵Porque o Reino mesmo não é senão “o destino da raça humana”, na bela expressão de Albert Nolan. *Reino* é seu nome para nós, porém sabemos que não é senão a Utopia maior da humanidade, o “sonho de Deus”, nas palavras da Assembléia do Povo de Deus.

perioridade deveria ser pesquisada *a posteriori* na comparação com as outras luzes, com muito realismo e objetividade. Macroecumenicamente valorizamos todas as luzes que iluminam a todos os seres humanos que vêm a este mundo.

Na relação com a sociedade

Por esta coincidência entre a missão cristã e a missão humana, sentimo-nos bem em qualquer sociedade humana aberta. Não precisamos viver em sociedades à parte, nem em sociedades exclusivamente cristãs, em regime de cristandade, porque o que importa não é dizer: “Senhor, Senhor”, e sim estar a favor do projeto de Deus. Sentimo-nos chamados a colaborar com todos os que buscam a verdade e o amor, ainda que não sejam cristãos ou mesmo crentes. Alegramo-nos com tudo de bom que no mundo fermenta, e nada que seja humano o consideramos alheio a nós mesmos, ou irrelevante para um olhar atento à presença da salvação. O mundo, a sociedade, a história, nosso próprio ambiente vital, como cidadãos do mundo e responsáveis pela sociedade, por seu projeto, por sua esperança... Esse mundo é o campo no qual nos sentimos chamados a nos realizarmos plenamente. Podemos e devemos colaborar com todos, sem visões chauvinistas ou ópticas monocromáticas.

Não deixamos de ter uma identidade cristã específica, porém, é uma diferença acidental externa e que não nos separa do mundo, e sim nos reenvia a ele. Nossa grande referência não é essa identidade cristã nem nenhuma outra referência confessional diferenciante, e sim a grande missão humana, a comum vocação de construtores da Utopia, lutadores pelas grandes causas. Diante de Deus, o que importa não é ser cristão, judeu, muçulmano, hindu ou xintoísta, e sim ter gasto a vida em prol das grandes causas.

À diferença de outros tempos, em que nós cristãos temos medido tudo o que nos era alheio com a medida de nossos próprios valores, hoje avaliamos o que não é cristão reconhecendo seu valor intrínseco. Não chamamos a ninguém mais “cristão anônimo”, nem a nenhum valor nomeamos “Verbo semeado”, “sementes do Evangelho” ou “preparação evangélica”. Não importa que as pessoas sejam cristãs ou não, e sim que sejam cidadãs do Reino. E seus valores não valem pela participação que tenham em nossos próprios valores, e sim que a tenham nos valores do próprio Deus, fonte de todo o bem.

O conflito na missão cristã

No entanto, também nos encontramos com a oposição e o conflito. Há quem se oponha aos interesses comuns da comunidade humana em favor de seus próprios interesses egoístas e opressores. Umás vezes somos combatidos, outras devemos lutar e nos opor. Às vezes somos perseguidos por nossa fé, e outras vezes somos nós os que sentimos a necessidade de criticar a atitude de nossa própria Igreja ou religião. O conflito é parte da história e de nossa vida.

Nesse momento nossa atitude macroecumênica nos faz saltar por cima das fronteiras chauvinistas entre “os nossos e os outros”, fazendo-nos medir nossas solidariedades e oposições em função da utopia do Reino. Também aqui o reinocentrismo é a medida de todos. Sentimo-nos mais unidos àqueles que, mesmo sem serem de nossa religião, sem fazerem referência a Cristo ou sem fé explícita em Deus, lutam por sua Utopia (que nós chamamos Reino, em linguagem bíblico-cristã) e, portanto, posicionam-se a favor da justiça, dos pobres e da libertação integral, do que àqueles que, quem sabe com o nome de Cristo Rei nos lábios, posicionam-se a favor da injustiça e se opõem aos pobres.

Se nossa verdadeira paixão é a chegada do Reino, e todos nos medimos ecumenicamente com esta medida, nos sentiremos mais unidos àquele que realiza a Causa de Jesus – ainda que sem conhecê-lo – do que àqueles que – quem sabe inclusive em seu nome – opõem-se a ela.

Isso é terrível, porém real. É evangélico. O próprio Jesus sentia essa maior proximidade. Ele se identificou mais com o samaritano do que com o sacerdote e o levita, mais com a liberação dos pobres do que com o culto do templo (Lc 10,25ss), mais com os pecadores humildes do que com os fariseus satisfeitos de si (Lc 15,11-32; Mt 21,31-32), mais com o que faz a vontade de Deus do que com o que diz “Senhor, Senhor!” (Mt 7,21), mais com os que dão de comer ao faminto, ainda sem reconhecê-lo (Mt 25,31ss), do que com os que fizeram milagres em seu nome (Mt 7,22), mais com o que dizia *não*, porém fazia a vontade do pai, do que com aquele que dizia *sim*, porém não a fazia (Mt 21,28-32).

Conhecemos muitos casos na história nos quais a verdade do Reino esteve mais do lado dos que foram perseguidos pelos cristãos, e até pela própria Igreja, do que do lado destes e desta. Quando os indígenas de Abya Yala foram invadidos, expulsos e massacrados ou escravizados, a razão de Deus estava a seu lado, e não do lado de quem esgrimia a Cruz ou o mandato do Papa no “Requerimento”. Na guerra civil espanhola, considerada uma “cruzada” pela

Igreja, alguns morreram com o nome de Cristo Rei nos lábios e no coração, porém em convivência com o exército que combatia aos que de fato defendiam a Causa da soberania popular, a ordem constitucional, a democracia e a superação do capitalismo; causas que naquele momento davam corpo à Utopia do Reino proclamado por Jesus apesar também de todos seus erros e falhas! As revoluções pelos direitos humanos tiveram que ser anticlericais e perseguiram as Igrejas, porque estas se posicionaram a favor das monarquias e das oligarquias, a favor da ordem do privilégio e do Antigo Regime. Na longa marcha de ascensão do socialismo mundial, a Igreja esteve invariavelmente com o capitalismo, colocando a liberdade econômica dos poderosos acima da justiça e da dignidade dos pobres. Finalmente, nas revoluções populares latino-americanas, a Igreja Católica institucional foi um dos grandes obstáculos que os movimentos libertadores dos pobres não puderam superar. Nessas e em muitas outras conjunturas históricas graves, assim como nos conflitos de cada dia, a perspectiva macroecumênica nos solidariza primariamente com o amor e a justiça, a liberdade e o bem dos pobres, e nos põe em confronto com quem se opõe a eles, mesmo que seja de nossa religião ou nossa Igreja. O macroecumenismo se move em outras coordenadas, sem o fanatismo de defender, por espírito corporativo, a nossa religião ou Igreja, a qualquer preço, por cima das próprias Causas de que a Igreja é devedora.

D) *Atitudes macroecumênicas*

Este macroecumenismo tipicamente latino-americano produz em nós uma série de atitudes espirituais que o concretizam e verificam, e que em conjunto caracterizam-no. Estas são as principais:

- **Contemplação**, como fundamento último deste macroecumenismo: uma capacidade potencializada para contemplar a Deus na história, na vida, em todos os povos, inclusive naqueles que não conhecem a Cristo,¹⁶ nas lutas dos pobres, nos esforços de tantos militantes generosos, mesmo aqueles que se manifestem alienados de um Deus con-

¹⁶ "O missionário ou é um contemplativo e místico ou não será missionário autêntico. O verdadeiro evangelizador está imbuído de fé na presença concreta da Trindade em cada pregação do tecido da história, apesar do obscurecimento que a perversão humana lhe causa. Nas formas altamente socializadas da vida dos aztecas, nos trabalhos comunitários dos índios brasileiros, no sentido profundamente igualitário que se dá na maioria das tribos indígenas do Brasil, discerne sacramentos da comunhão trinitária e vestígios da presença do Pai, do Filho e do Espírito no mundo." Leonardo Boff, *Nova Evangelização: Perspectiva dos oprimidos*, pp. 80-81

fessado ou de uma Igreja ou religião conhecidas. Então nosso macroecumenismo nos dá a capacidade de captar a secreta presença do Reino de Deus, de sua salvação sempre atuante.

- **Otimismo soteriológico**, ao crer na efetiva vontade de Deus, de que todos os seres humanos se salvem, ainda que não cheguem ao conhecimento de toda a verdade (cf. 1Tm 2,4), e ao crer que a vontade divina é eficaz. O macroecumenismo nos faz otimistas porque nele cremos que todos os nossos desvarios humanos e mesmo nossos conflitos religiosos são como “brincadeiras de criança” diante de Deus, nosso Pai e Mãe compreensivo e carinhoso, sempre aberto ao perdão e à acolhida. Cremos que a todo ser humano, inclusive àquele aparentemente mais fechado a sua graça, Deus há de lhe dar, ainda que seja “por caminhos somente por ele conhecidos”,¹⁷ uma generosa oportunidade de salvação. Para muitos, a própria morte será o sacramento de sua salvação.¹⁸
- **Diálogo com o mundo**, contato permanente com ele. Nada do que seja humano nos é alheio. As alegrias e as esperanças, os sofrimentos e as dores dos seres humanos, especialmente dos pobres, são também nossos. E isso nos leva a perscrutar permanentemente os sinais dos tempos.¹⁹
- **Abertura positiva**: por princípio nos sentimos predispostos a acolher e a valorizar o trabalho e o esforço dos irmãos, dos militantes, dos povos... mais do que a recebê-los com prevenção ou a rejeitá-los.²⁰ E sabemos que nossa mensagem está de acordo com os desejos mais profundos do coração humano,²¹ e que uma só é a vocação última do ser humano, a divina.²²
- **Colaboração** com todos os que lutam de qualquer forma por essa Causa universal, a Utopia do Reino. Todo aquele que não é contra o Reino está a nosso favor. Todo aquele que luta por uma boa causa participa da luta pelo Reino e merece nosso apoio.²³ Não tentaremos impedir o bem que faça qualquer grupo pelo simples fato de não ser “um de nós” (Mc 9,38-40).

¹⁷Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 22, *Lumen Gentium* 16, *Ad Gentes* 7

¹⁸L. Boros, *El hombre y su última opción*, 1972

¹⁹Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 4, 44, 62, *Ad Gentes* 11, ChD 16, 30

²⁰Do diálogo com o mundo e da abertura positiva ao mesmo foi modelo a espiritualidade do Vaticano II, que procurou aplicar a “medicina da misericórdia” “A antiga história do samaritano foi o modelo da espiritualidade do Concílio”, afirmou Paulo VI *Concílio Vaticano II*, p 816

²¹Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 21

²²Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 22

²³Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 43, 93, 16, 92, 57, 90, 77, 78, *Urnatis Redintegratio* 12, *Ad Gentes* 12, *Apostolicam Actuositatem* 14

- **Desinteresse institucional:** nosso absoluto é o Reino, não suas mediações, nem mesmo nossas instituições. Não somos eclesiocêntricos, nem funcionários interessados, nem buscamos nosso próprio interesse, nem colocamos no centro instituição ou mediação alguma. Queremos apenas que o bem triunfe, ainda que isso nos custe a vida.

Para aprofundar este debate, uma avaliação crítica do macroecumenismo latino-americano, um estudo de seus limites e uma visão prospectiva podem ser encontrados no artigo de José Maria Vigil, *Macroecumenismo: teología latinoamericana de las religiones*, citado na Bibliografia. Por razões de espaço não incorporamos esta temática.

II. Textos antológicos

- A Causa de Jesus é a Causa do Reino. Justiça, liberdade, fraternidade, amor, misericórdia, reconciliação, paz, perdão, imediatez com Deus... constituem a Causa pela qual lutou Jesus, pela qual foi perseguido, preso, torturado e condenado à morte. A fim de que tal Causa continuasse ressuscitou dentre os mortos e estará sempre ao lado daqueles que lutam pela mesma Causa. Legalismo em vez de justiça, divisão discriminatória em vez de fraternidade, leis em vez de liberdade, ódio aos inimigos em vez de amor, dureza de coração em vez de misericórdia e compaixão, pacificação em vez de paz, submissão em vez de reconciliação, vingança em lugar de perdão, distanciamento de Deus em vez de proximidade, constituem a anticausa de Jesus. Quem esteja a favor da anticausa está contra Jesus.

Por esta razão, sempre que os seres humanos, em qualquer hemisfério da terra e seja qual for sua bandeira, trabalhem com denodo pelo triunfo desta causa, estão levando adiante a Causa de Jesus Cristo. Pelo contrário, nem sempre onde há cristianismo explícito se dá *ipso facto* a bondade, a justiça, a fraternidade. Em troca, onde acontece a fraternidade, a justiça, a libertação e a bondade, ali se encarna verdadeiramente o cristianismo e se está vivendo o Evangelho, talvez mesmo sob o anonimato ou sob qualquer outra bandeira.

Ser cristão é viver e lutar pela Causa de Jesus. (Leonardo Boff, *Testigos de Dios en el corazón del mundo*, 1977.)

- O povo de Deus são muitos povos. Todas as pessoas, comunidades e povos que assumimos este sonho-projeto de Deus somos o povo de Deus. Nenhuma religião, nenhuma Igreja, pode arrogar-se a exclusividade de ser esse povo. Excluem-se, isso sim, do povo de Deus todos aqueles e aquelas que se negam a assumir esse sonho de Deus e de seu povo, servindo aos deuses do capital, do imperialismo, da corrupção e da violência institucionalizada. Por esse culto idolátrico, em nossa América e em todo o Terceiro Mundo há cada vez mais pobres e cada vez mais empobrecidos. Em nosso Continente, depois de tantas condenações e prepotências religiosas, queremos proclamar esta realidade majoritária que se expressa, sobretudo, nas religiões indígenas, nas religiões afro-americanas e nas diversas confissões cristãs. As cristãs e os cristãos presentes neste encontro nos sentimos profundamente chamados à conversão. Publicamente, em nome de milhões de irmãos e irmãs que sentem o mesmo, e para suprir quiçá a omissão oficial de nossas Igrejas, pedimos perdão aos povos indígenas e aos povos negros de nossa própria casa, tantas vezes condenados como idólatras e secularmente submetidos ao genocídio e à dominação. (Declaração da Assembléia do Povo de Deus. *Deus tem um sonho*. Quito, 1992. Texto completo em: <http://latinoamericana.org/2003/texto/castellano/APD.htm>).

III. Perguntas para trabalhar em grupo

- Recordar o significado etimológico de ecumenismo.
- Que já tínhamos ouvido sobre o macroecumenismo latino-americano?
- Que diferença estabeleceríamos entre ecumenismo e macroecumenismo?
- Referindo-nos ao ecumenismo entre cristãos, que impressão temos de sua situação atual? Está avançando, retrocedendo, ou estagnado? Por quê? Comentar.
- E que informação temos a respeito do diálogo entre as religiões: está ocorrendo, avançando, retrocedendo...?
- Comentar em grupo o texto *Deus tem um sonho*, indicado na seção de Textos Antológicos.

- Deus é macroecumênico? É possível aplicar-lhe esta qualificação? Em que sentido?
- “A grande missão cristã, ou seja, a missão fundamental dos cristãos, é essencialmente a mesma de todo o ser humano.” Comentar esta afirmação. O cristianismo não tem uma diferença específica? Ser cristão não é “algo mais”, ou “algo diferente”? Essa diferença, se houver, é essencial, substancial, ontológica, de conhecimento? O que está em jogo no fundo desse debate?
- Completar a exposição desta Unidade com duas seções novas: o macroecumenismo de Jesus e o macroecumenismo da Igreja. Para elaborá-las, ou simplesmente para debater o tema, pode-se buscar ajuda nas Unidades 10 e 11 de nosso curso.
- Em outros tempos os católicos, por exemplo, proibiram a colaboração com os “comunistas”, falar com os protestantes, comungar num culto evangélico ou participar num culto de qualquer outra religião. Quais dessas situações mudaram? Que conquistas retrocederam? Qual é o critério? Apresentar casos atuais dessa problemática.
- Comentar as atitudes espirituais que derivam do macroecumenismo latino-americano (Seção I,D). Acrescentar outras, conforme ocorrer ao grupo.

IV. Bibliografia

- ASSEMBLÉIA DO POVO DE DEUS. “Dios tiene un sueño.” In: *Agenda Latinoamericana 2003*, p. 192.
- BARROS, Marcelo. “Pluralismo cultural y religioso: eje de la teología de la liberación”. In: ASETT. *Por los muchos caminos de Dios*. Quito: Verbo Divino, 2003, pp. 156-181.
- BOFF, Leonardo. *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- CASALDÁLIGA, Pedro. *El vuelo del Quetzal*. Várias edições na América Latina, 1988. (Disponível em <http://servicioskoinonia.org>)
- CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. *Espiritualidad de la liberación*. Manáguas: Envío, 1992, Capítulo III. (Trad. bras.: *Espiritualidade da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1993.)

- CENAMI – México. *Encuentro de Teología India I*. Quito: Abya Yala, Quito, 1991.
- ———. *Encuentro de Teología India II*. Quito: Abya Yala, Quito, 1994.
- COMBLIN, José. “La teología de las religiones desde América Latina”. In: ASETT. *Por los muchos caminos de Dios II*. Quito: Abya Yala, 2004, pp. 47-73.
- MARZAL, Manuel et alii. *O rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- TEIXEIRA, Faustino. *Diálogo de pássaros. Nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- VIGIL, José Maria. “La teología de las religiones desde América Latina”. In: ASETT. *Por los muchos caminos de Dios II*. Quito: Abya Yala, 2004, pp. 46-90.
- ———. “Rasgos de espiritualidad misionera desde América Latina”. In: *Misiones Extranjeras* 195, 2003, pp. 304-316.

Um novo tempo axial: ampliando horizontes

Nesta Unidade pretendemos ampliar os horizontes. Até agora desenvolvemos nossa reflexão dentro do âmbito das religiões, sobretudo do cristianismo. É necessário alargar a visão e perceber que, na realidade, o horizonte é muito mais amplo. Essa percepção nos proporcionará melhor perspectiva para perceber a pequenez e a relatividade de nossas reflexões.

I. Para desenvolver o tema

A credibilidade de uma pessoa ou instituição não vem apenas da força intrínseca de suas razões teóricas tomadas isoladamente, e sim de sua vida e realidade social e histórica. Por isso ouvimos com especial precaução as promessas econômicas de uma pessoa quebrada por dívidas, os juramentos de fidelidade de uma pessoa reconhecidamente infiel...

Até agora utilizamos em nosso curso razões teóricas proporcionadas pelas próprias religiões. Indo além dessas razões, já aduzidas, queremos nos perguntar pela situação real e pela história das religiões, para captar possíveis razões de outro tipo. Como está a religião atualmente, olhando de uma ampla perspectiva histórica?

A crise das religiões

A crise da religião nos países ocidentais de tradição cristã é um fato unanimemente reconhecido. A esta situação objetiva corresponde uma situação, de

evidente mal-estar, nos sujeitos que tentam continuar vivendo sua religião no atual momento sociocultural.¹

As religiões, e concretamente o cristianismo, estão em crise, numa grave crise que afunda suas raízes num processo já de séculos. No mundo contemporâneo a crise parece ter explodido, e se fez mais ostensiva e evidente do que nunca.

Não somente as instituições estão em crise: também os sujeitos que tentam viver sua fé com a maior boa vontade sentem um mal-estar, uma inquietação, uma sensação de que algo grave está para acontecer. J. B. Metz falou da “crise de Deus” (*Gotteskrise*), para indicar que a crise afeta a religiosidade em sua raiz. Martin Buber fala do “eclipse de Deus”. Hans Kung prefere falar de uma “crise epocal”.² Não se trata, pois, da crise de um ponto isolado, algum elemento solto ou uma dimensão específica; é o conjunto, a estrutura e o ambiente que entraram numa crise inédita.³

Uma primeira característica da crise pode ser conceitualmente apontada no que chamamos processo de *secularização*, que toca a perda da vigência e da relevância do fator religioso na sociedade e na cultura. A religião, que esteve no cume da escala dos valores socialmente aceitos, foi gradualmente substituída pela ciência, outro tipo de racionalidade. O espaço social para a religião foi estreitado, tendo sido atualmente reduzido ao âmbito do culto e dos agrupamentos especificamente religiosos. A religião fica condicionada à opção pessoal dos indivíduos e reclusa ao campo da consciência, com a conseqüente redução de seu influxo em todas as esferas sociais.

Porém, não só no social se dá a crise por efeito da secularização; a crise se instalou dentro da própria instituição. Com efeito, uma porção crescente de fiéis se distanciou da ortodoxia oficialmente vigente nas Igrejas a que pertenciam, bem como das práticas religiosas consideradas oficiais. Por outro lado, a moral oficial das instituições religiosas não só não é praticada por seus membros, como tampouco é aceita por eles como critério. São maioria crescente aqueles que, mesmo afirmando crer, não aceitam pertencer ou deixar-se regu-

¹Juan Martín Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, 1999. Recomendamos a leitura completa desse texto, a que seguiremos de perto nesta Unidade.

²Jose Antonio Pagola, “Testigos del misterio de Dios en la noche”, *Sal Terrae*, pp. 27-42

³“A crise atual do cristianismo é inédita” Jean Delumeau, “Une crise inédite”, *Le Monde* 05/06/1979.

lamentar pela instituição religiosa. Está se produzindo um processo crescente de “desregulamentação institucional do crer”, pelo qual “a imposição do sistema de normas éticas está sendo substituída por uma regulação individual de dito sistema, com elementos tomados de tradições religiosas distintas, dando lugar assim a uma religião *à la carte*”.⁴

Ocorre, outrossim, a presença de dois fenômenos contrastantes. Por um lado a descrença, fenômeno relativamente moderno, porém crescente na história; costuma-se denominá-lo descrença pós-cristã, querendo expressar que o Deus rejeitado é precisamente o Deus dos cristãos. Por outro lado, temos o fenômeno bem vivo do surgimento dos chamados *novos movimentos religiosos*, sumamente variados e florescentes. Juntam-se, pois, a aparente languidez e até desaparecimento da religiosidade, e a prática de uma religiosidade “selvagem” e incontrolável.

Como se vê, a crise é complexa, e esses dados contraditórios possibilitam os diagnósticos mais díspares: enquanto para alguns a religião está desaparecendo e o ser humano está caindo no ateísmo e no niilismo, para outros estamos num momento de *retorno ao sagrado*, de indubitável efervescência religiosa. Nestas circunstâncias tem muita importância o lugar do qual se observa a realidade. As instituições religiosas oficiais não estão, certamente, na posição que proporciona a melhor perspectiva; talvez por isso seus diagnósticos estejam sendo sistematicamente negativos e até agressivos.

Diagnóstico

Os estudiosos da religião (antropólogos, sociólogos, teólogos) parecem estar se aproximando nos últimos tempos de uma avaliação mais correta, que poderíamos resumir nos seguintes pontos:

- A crise não é terminal para o religioso; não se trata de uma desaparecimento da religiosidade, como precipitadamente vaticinaram alguns há tempos;⁵ a religiosidade, de uma forma ou de outra, permanecerá.

⁴Juan Martín Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, 1999

⁵Durante as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX foram incontáveis as previsões de um final do cristianismo em data certa por parte de racionalistas, positivistas e marxistas. E foram eles os que perderam a vigência ou desapareceram da história, enquanto o cristianismo, ainda que cheio de problemas, continua dando o que esperar a muitos e o que pensar a todos” Juan Martín Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, 1999 Cf também D Bosch, *La trasformazione della missione*, pp 657-658

- Trata-se de uma crise muito forte para as religiões históricas tradicionais, que há tempos se encontram desorientadas, perderam em boa parte o contato com a realidade, não conseguem se comunicar adequadamente com a consciência moderna de seus fiéis e estão em situação de permanente fragmentação e deterioração, sem que se possa prever qual será o resultado dessa crise para elas.
- Registra-se uma formidável emergência de novas formas religiosas. Elas evidenciam que a potência espiritual da humanidade continua vigente e em boa forma, potência que, diante da incapacidade das formas tradicionais religiosas talvez superadas, esforça-se por se expressar com criatividade. São respostas ainda confusa à fome espiritual dessa humanidade que, não obstante, pode se confessar ao mesmo tempo como atéia e descrente.

Distinção entre espiritualidade e religião

Diante de tal situação é imperioso⁶ estabelecer clara distinção conceitual entre *o religioso* ou a religião, e *o espiritual* ou a espiritualidade. Não são a mesma coisa. A espiritualidade é muito mais ampla do que a religião. A espiritualidade não é, como se pensou tradicionalmente, um subproduto da religião, uma atitude produzida pela religião em seus adeptos; pelo contrário, a religião é que é simplesmente uma forma dentre muitas nas quais se pode expressar essa realidade abrangente e maximamente profunda que é a espiritualidade, acessível a todo ser humano, antes e na base de sua adesão a uma religião.

David Hay afirma que “dois em cada três adultos têm uma espiritualidade pessoal, enquanto que menos de um em cada dez se preocupa com ir à igreja regularmente”.⁷ O que está em crise hoje não é o espiritual – que, pelo contrário, mostra exuberante vitalidade, reclamando espaços e novas formas de expressão onde as velhas entraram em crise – e sim algumas formas do religioso, especialmente as religiões institucionais tradicionais.

Para a humanidade, mais importante do que a religião é ter havido sempre uma espiritualidade, uma dimensão que tem brotado no crescente acú-

⁶“Uma das mais urgentes questões de nosso tempo e estabelecer a diferença clara entre *religião* e *espiritualidade*” Diarmuid Ho’Murchú, *Rehacer la vida religiosa*, Claretianas, Madrid, 2001, p. 48.

⁷“Religion Lacking Spirit”, *The Tablet*, 02/03/1996, pp. 292-293

mulo de conhecimento e de experiências culturais, antropológicas e religiosas adquiridas por nossa espécie ao longo de sua história.

A metamorfose da religião

Depois de utilizarem categorias como *descristianização* e *dessacralização*, os especialistas recorrem agora a categorias de outro tipo, como mudança, transformação, mutação, metamorfose.⁸

É claro que não se trata de destruição, desaparecimento ou morte do religioso ou do sagrado; muito pelo contrário, este se mantém bem vivo. Porém, não se trata tampouco de uma crise superficial ou parcial, como se apenas alguns elementos visíveis ou bem determinados estivessem em crise. Não. A crise das religiões é na verdade global, do conjunto como tal, de sua estrutura e de seu sentido. A religião inteira vê-se desafiada a encarar sua própria transformação.

Tornou-se célebre a expressão: “Não estamos numa época de mudanças, e sim numa mudança de época”, correspondente à velha teoria pela qual a soma de mudanças quantitativas num determinado momento produz a mudança qualitativa. Muitas mudanças de uma só vez garantiriam uma mudança de época. Em que consistiria, no âmbito religioso, a mudança de época ou *mudança qualitativa*? Eis o que se deseja expressar com categorias tais como *mutação* ou *metamorfose*.

Uma mutação genética é a mudança não exatamente superficial num ser vivo, e sim a mudança que afeta a todo seu ser, fazendo dele um ser *geneticamente modificado*. Uma larva – para falar de metamorfose – pode sofrer muitas vicissitudes em seu itinerário de vida: pode crescer, adoecer, sofrer amputações... porém, todas essas mudanças são ninharia diante do processo da metamorfose, em que se transforma numa borboleta; é o mesmo ser vivo, mas em certo sentido é também outro ser: sofreu uma reestruturação integral, uma reconversão biológica total, uma reconfiguração do mais fundo de seu próprio ser. Esta imagem da metamorfose é utilizada por Juan Martín Velasco para expressar o que os estudiosos pensam hoje sobre a crise das religiões.

Uma religião é um sistema de mediações; compreende crenças, práticas, constelações de símbolos, normas e comportamentos éticos, sentimentos,

⁸Esta categoria é concretamente utilizada por Juan Martín Velasco no artigo citado, de quem voltamos a tomar a hipótese proposta.

estruturas institucionais; e adota uma configuração determinada em povos ou culturas concretas. As diversas religiões são configurações distintas desses sistemas de mediações entre o ser humano e o sagrado, com que os povos dotaram a si mesmos ao longo de uma história ancestral, como floração espontânea e inevitável de sua dimensão espiritual.

Pois bem, estes sistemas de mediações – e não só as mediações isoladamente – entraram numa crise progressiva nos últimos séculos. A maior parte das mediações, e eventualmente o sistema todo, vêm encontrando crescente rejeição num contingente populacional cada vez maior. Não é problema de algumas poucas mediações, e sim dos próprios sistemas que as articulam, que parecem ter-se esgotado em sua atual configuração histórica e parecem exigir mudança na orientação de seu significado, uma transposição para outro horizonte de sentido, uma *metamorfose* pela qual talvez nasçam para nova existência.

Quando isso se produz não mudam só algumas mediações religiosas; muda o próprio horizonte no qual elas se inscrevem, originando uma transformação no sentido do conjunto de todas elas para o ser humano.⁹

Coerentemente com isso, as novas religiosidades possuem

seu próprio sistema de mediações, que vão desde modelos tomados do esoterismo, da teosofia ou da mística a métodos espirituais assumidos de distintos contextos: exercícios físicos e mentais, técnicas de concentração e relaxamento, dietas alimentares e medicinas alternativas. Em suas versões mais laicas, a nova religiosidade incorpora uma preocupação ética centrada, para além do dever, em formas baseadas no amor e na solidariedade com o outro. Porém, o importante não são as mudanças das mediações, e sim a transformação de seu sentido e seu lugar no interior do sagrado. Pois tais mediações não são tomadas como prescrições de uma intervenção divina anterior, alheia e externa ao sujeito. São expressão da necessidade de transcendência que reside no sujeito e que lhe permite realizá-la historicamente, manifestá-la culturalmente, expressá-la socialmente.¹⁰

Vale lembrar: apenas agora os cientistas das religiões estão chegando a esta nova hipótese interpretativa do fenômeno, e em nenhum momento pen-

⁹Juan Martín Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, 1999.

¹⁰Juan Martín Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, 1999.

sa-se ter chegado a um diagnóstico exato sobre um fenômeno epocal que não sabemos ainda ao certo em que consiste, nem quanto pode durar, e que talvez esteja apenas começando.

Não é a primeira vez

A história das religiões é um aspecto a mais da evolução mais ampla das formas históricas que marcaram a vivência da dimensão espiritual do ser humano em seu encontro com o sagrado. Esta tem sido uma evolução constante, sem dúvida, porém somente algumas das muitas etapas de transformação até hoje registradas poderiam ser denominadas como verdadeiras *metamorfozes* do religioso na história humana. Uma delas é a que se costuma chamar, com Karl Jaspers, *tempo eixo* ou *tempo axial*,¹¹ uma etapa da história da humanidade à qual hoje em dia se volta o olhar insistentemente. O que foi este *tempo axial*?

No mundo da piedade ou da teologia cristã diz-se normalmente que o Cristo é o centro do tempo, pois toda a história anterior caminha *rumo a ele* e a história posterior *parte dele*. Jesus seria o vértice do tempo, o acontecimento singular que marca o *antes* e o *depois*¹² da história da humanidade. Esta, porém, é uma afirmação de fé, válida no âmbito da fé cristã, não no âmbito da ciência. A filosofia da história preocupou-se em encontrar, a partir de razões empíricas, válidas do ponto de vista científico e mais abrangentes do que uma fé particular, qual teria sido o *tempo eixo* da história humana, caso este exista.

Este eixo estaria situado naquele ponto da história que tivesse dado origem a tudo o que depois dele o ser humano tenha sido capaz de ser, o ponto que tenha exercido a mais decisiva influência na modelação do ser da humanidade.¹³

Jaspers situa este ponto no período em torno do ano 500 a.C., no processo espiritual ocorrido entre 800 e 200 a.C.

Ali encontramos a linha que divide mais profundamente a história. O ser humano, tal como o conhecemos hoje em dia, chegou a ser o que é. Abreviadamente podemos chamá-lo de “tempo axial”.¹⁴

¹¹*The Origin and Goal of History*, 1953

¹²Eis o que disseram todos os grandes pensadores cristãos, desde Agostinho até Hegel

¹³Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, p. 1

¹⁴Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, p. 1.

É um período no qual simultânea e independentemente ocorre, em três zonas do planeta sem conexão entre si (Ocidente, Índia e China), um processo de amadurecimento espiritual que representa um avanço gigantesco na gestação do ser humano tal como hoje o conhecemos. Nessa época Confúcio e Lao-Tsé vivem na China, onde aparece um sem-fim de escolas de filosofia. Na Índia são produzidos nesse tempo os *Upanhishads* e Buda, com interminável gama de possibilidades filosóficas. No Irã, Zaratustra ensina uma desafiante visão do mundo como luta entre o bem e o mal. Em Israel fazem sua aparição os profetas, desde Elias ao Dêutero-Isaías, passando pelo Primeiro Isaías e Jeremias. Na Grécia aparecem Homero, os filósofos (Parmênides, Heráclito e Platão, entre outros), os autores das tragédias, Tucídides e Arquimedes. Tudo o que implica esta série de nomes se deu durante poucos séculos, quase simultaneamente na China, na Índia e no Ocidente, sem que nenhuma dessas regiões soubesse o que estava acontecendo nas outras.

É a época em que aparece a reflexão. A consciência se faz consciente e o pensamento se faz objeto de si mesmo. Surgem os conflitos espirituais, as tentativas de convencer os outros por meio da comunicação de pensamentos, razões e experiências. Nessa época nascem as categorias fundamentais com as quais ainda hoje pensamos, e são postos os alicerces das religiões mundiais, pelas quais ainda hoje os seres humanos vivem.

A idade dos mitos chega a seu fim nesse tempo. Os filósofos gregos, hindus e chineses, assim como os profetas, foram desmistificadores decididos. A racionalidade e as experiências racionalmente esclarecedoras se alçaram contra a irracionalidade do mito (o *logos* contra o *mythos*). A transcendência do Deus único se alçou sobre os inexistentes demônios e contra a visão mítica dos deuses. A religião se fez ética. O mito se converteu em parábola, algo bem diferente do que originalmente havia sido.

Pela primeira vez apareceram os filósofos. O que depois foi chamado razão e personalidade, foi revelado pela primeira vez durante o tempo axial. Esta modificação conjunta da humanidade pode ser chamada com propriedade de espiritualização. O movimento toma consciência. A existência humana se converte em objeto de meditação, como história.¹⁵

¹⁵Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, pp. 3-5.

Esta hipótese do *tempo eixo* ou *tempo axial*, que há poucos anos quase ninguém levava em consideração, hoje é amplamente assumida como categoria de referência na história religiosa da humanidade.¹⁶

A metamorfose da religião no tempo axial

Com relação às religiões, concretamente, nesse tempo se originam as grandes religiões ainda hoje existentes. O tempo X representa um divisor de águas para as religiões,¹⁷ a partir do qual se produz a passagem das religiões pré-axiais às religiões pós-axiais.

As pré-axiais são religiões cósmicas, fundidas com a natureza e com a raça. São religiões da etnia, da tribo, do clã. Seu objetivo é conservador: preservar a ordem, alimentar a unidade da tribo dentro de uma visão comum e garantir a fidelidade de seus membros, manter a harmonia do ser humano com a natureza diante da ameaça do caos, atrair a bondade dos deuses sobre a tribo, assegurar a boa ordem das estações climáticas e afastar os desastres e a ira dos deuses. Pretendem fundamentalmente conservar a vida, não sua transformação.

As religiões que surgem no *tempo axial* são religiões de salvação ou libertação, com estrutura claramente soteriológica. Todas as religiões pós-axiais reconhecem a existência humana como ordinária e defeituosa, limitada, insatisfatória. Cada religião põe a causa da insatisfação numa queda primordial, numa tendência para o mal ou para o pecado, ou em alguma outra concepção peculiar, e não aceitam esta limitação da existência humana presente, colocando-a em contraste com algo bem diferente que está no futuro: o Reinado de Deus, no judaísmo, a salvação eterna conseguida pela redenção, no cristianismo; o paraíso muçulmano etc. “Toda fé pós-axial está orientada soteriológicamente”.¹⁸

Na religião pré-axial, o indivíduo não existe com dignidade própria e capacidade de viver uma relação pessoal com a divindade. Na religião pós-axial o valor do indivíduo não está mais radicado em sua identificação com o grupo,

¹⁶ Os primeiros a falar do período axial foram – como informa Jaspers – Lasaulx (1856) e Viktor von Strauss (1870). Recentemente o tema foi discutido por A. C. Bouquet (1941), G. F. Moore (1948), E. Voegelin (1954), L. Mumford (1957), J. B. Cobb (1968), G. Fohrer (1972), B. I. Schwartz (1975), S. N. Eisenstadt (1982) e John Hick (1989), entre outros.

¹⁷ John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, p. 22, a quem sigo de perto neste ponto.

¹⁸ John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, p. 33.

porém toma forma uma abertura pessoal à transcendência. O ser humano passa a ser pessoalmente capaz de salvação.

Nas religiões pré-axiais não existe a esperança de uma existência radicalmente nova, diferente e melhor, seja neste mundo ou numa vida futura. O grande Deus é Criador, porém, não é salvador ou libertador. O sistema religioso pré-axial procura conservar o equilíbrio entre o bem e o mal e prevenir toda possível ameaça, mas não tem em vista a transformação da situação humana. Não existe nela o sentido de uma realidade superior com relação à qual seria possível um futuro ilimitadamente melhor. As religiões pós-axiais, pelo contrário, são sempre libertadoras, salvadoras, transformadoras.

Assim, o tempo axial é um período de significação única. Com certos matizes, podemos dizer que neste período todas as grandes opções religiosas, que constituem as vias maiores de concepção da realidade última, foram identificadas e estabelecidas definitivamente, e desde então não ocorreu na vida religiosa da humanidade nada que se possa comparar.¹⁹

Evidentemente não estamos falando de um fenômeno que se deu pontualmente num único momento, e sim de um processo em grande escala, que se condensou num lapso de vários séculos, com suas antecipações, atrasos e contradições. Porém, a visão de conjunto é a que apresentamos.

Estamos num novo tempo axial?

Esta é a grande pergunta que nos podemos fazer, juntamente com muitos estudiosos das religiões de um tempo para cá. Será que esta crise epocal da religião no Ocidente não seria sintoma de uma experiência histórica semelhante ao que foi a mutação ou metamorfose sofrida pela religião em seu tempo axial? Emerge cada vez mais com força entre estudiosos da religião e teólogos a hipótese de estarmos entrando num novo tempo axial, do qual a religião sairá tão transformada que talvez resulte pouco reconhecível. Quem sabe por isso muitos considerem que a religião tradicional está desaparecendo, enquanto todos comprovam que, em todo caso, as instituições religiosas históricas enfrentam dificuldades aparentemente insuperáveis em sua acomodação aos tempos atuais e futuros.

¹⁹John Hick, *An Interpretation of Religion Human Responses to the Transcendent*, p 31.

A “figura histórica” tradicional das religiões parece estar irrecuperavelmente esgotada.²⁰ Por outro lado, no entanto, em meio à crise da religião a que estamos nos referindo, dá-se toda uma efervescência religiosa que pode ser também a manifestação, o início ou o aprofundamento deste “novo tempo axial”.²¹

Juan Martín Velasco²² sustenta que o tempo axial é um

momento prototípico de metamorfose do sagrado.(...) A mutação religiosa operada pelo tempo ilustra o que significa para nós “metamorfose do sagrado”, e a hipótese que propomos para interpretar as mudanças religiosas a que estamos assistindo consiste em atribuir às transformações que vêm se operando na religião desde a modernidade e que têm sua culminação, para as sociedades ocidentais, na segunda metade do século XX, um alcance semelhante ao que supôs o tempo, chamado a ter, para o futuro do cristianismo e das religiões da humanidade, repercussões comparáveis às que aquele (tempo) desencadeou.

O poder de síntese desse autor – um dos mais conhecidos fenomenólogos da religião no âmbito da língua espanhola – não nos deve fazer perder de vista as tremendas implicações do que está em jogo. Se as transformações em operação no universo religioso atual são de algum modo comparáveis às que supôs o tempo axial em seu alcance e profundidade, então diríamos que todos os nossos argumentos (também os que propusemos ao longo deste curso de teologia das religiões) não de ser postos de certa forma entre parênteses, pois seriam como castelos de cartas sobre um terreno sísmico. Nossas categorias clássicas, nossos pressupostos, a cosmovisão, as mediações que para nós constituem em seu conjunto os sistemas religiosos, e o próprio horizonte em que se inscrevem essas mediações, estão em processo de mudança, de mutação, de metamorfose. Impõe-se-nos, pois, uma reserva adicional, uma prudência extrema, uma humildade contemplativa, no lugar de qualquer atitude dogmática, arrogante, pretensiosamente detentora da verdade.

²⁰Há várias décadas Michel de Certeaux já se questionava “Sera que as formas presentes do cristianismo anunciam não sua desapareição, mas sim o fim de uma de suas figuras e o começo de outras?” Cf *Le christianisme éclaté*, 1974, citado por R. Luneau, *Nem todos os caminhos levam a Roma*, p. 25

²¹São muitos os autores que se mostram partidários de interpretar a crise atual como um novo tempo axial. Aqui so recolheremos o testemunho de três deles. Cf também Raimon Panikkar, *El mundanal silencio*, p. 24, Ramon M. Nogues, “El futuro del cristianismo”, *Selecciones de Teología* 162, p. 126

²²Juan Martín Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, 1999

Nesse ambiente epocal de torvelinho que, lenta porém progressivamente, estaria transformando a experiência e o pensamento religiosos neste novo tempo axial e no qual já estaríamos entrando, o que dizer de nossas argumentações a respeito do exclusivismo ou do inclusivismo? Não seria a consciência de estar num novo tempo axial o maior argumento, não só a favor das chamadas “religiões mundiais” (pós-axiais), mas também a favor de reconhecer a validade fundamental de toda atitude religiosa humana honesta e sinceramente buscadora da verdade? Em todo caso, fica evidente a estreiteza de visão de quem, fechado em sua própria tradição religiosa, queira nesse contexto pontificar soluções e dogmas de alcance universal.

Carlos Palacio²³ defende que

há uma semelhança surpreendente entre os traços característicos daquela fantástica mutação epocal e o que parece constituir o eixo da crise atual, crise de sentido, que afeta não somente ao indivíduo como a toda a sociedade. Também hoje o que está em jogo é a própria maneira de entender a existência humana, pessoal e social. O ser humano moderno não sabe mais como se situar com relação ao cosmo e com relação à transcendência.²⁴

Uma primeira tentativa de interpretar a crise da religião no mundo moderno ocidental foi realizada pela teologia da secularização, tentativa que acabou demonstrando ser muito otimista. À primeira vista, parecia ser nada mais do que a reivindicação da justa autonomia das realidades terrestres. Entretanto, a vertiginosa evolução das sociedades nas últimas décadas, assim como o “retorno ao sagrado” e uma liberal religiosidade “selvagem” evidenciaram como insuficiente a explicação. Uma segunda interpretação foi:

Estariamos entrando numa nova etapa da história religiosa da humanidade. As grandes religiões, sobretudo em suas formas tradicionais e institucionalizadas, estariam cedendo espaço a outras formas religiosas, mais adequadas à cultura e à modernidade. Transformação do sagrado, não desaparecimento da religião, muito menos negação da transcendência.²⁵

Se a hipótese de um novo tempo axial estivesse correta nos inspiraria um sentimento ou consciência de otimismo e de esperança, de saber que a crise,

²³Carlos Palacio, “Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?”, em SOTER, *Teologia aberta ao futuro*, pp 77-98

²⁴Carlos Palacio, *ibid*, p 82.

²⁵Carlos Palacio, *ibid*, p 88.

apesar de seus sinais aparentemente contraditórios, não deixa de ser crise “de crescimento”, salto qualitativo para adiante. Far-nos-ia respeitar – sem compartilhá-los – o nervosismo e o pessimismo de quem, sobretudo nas religiões institucionais, vê apenas a deterioração e a queda da religião, ou o extravio de um mundo que não reconhece a verdade absoluta da qual sua tradição é depositária exclusiva.

Para o Ir. Wayne Teasdale, monge cristão, participante qualificado do Parlamento das Religiões do Mundo,

as mudanças radicais que estão tendo lugar em todo o mundo nos estão empurrando com força para dentro do que se pode chamar de “segundo tempo axial”. Como o primeiro, este segundo vai fundamentar uma cultura de alcance universal.²⁶

Segundo Teasdale, já na segunda metade do século XX houve acontecimentos que vão causar impacto na vida e na cultura durante séculos, e que trarão implicações para esse novo período axial. O Concílio Vaticano II é, para Teasdale, um deles, e a celebração do Parlamento das Religiões em 1993 é um acontecimento que, se não tem uma significação tão radical, será certamente um catalizador para esta nova era. Uma nova comunidade sagrada de alcance mundial está em processo de formação, o que exige de nós cultivarmos as habilidades necessárias, como o diálogo, uma vida econômica e socialmente sustentável, uma capacidade maior de resolução de conflitos, uma ética mundial, uma espiritualidade universal, vontade de compartilhar, mútua abertura, confiança, respeito e capacidade para escutar em profundidade aos outros, a nós mesmos e à Terra. O segundo período axial trará também a passagem de uma cultura exclusivamente antropocêntrica a outra, geocêntrica ou cosmocêntrica.

Esta radical e importantíssima evolução (ou metamorfose) para uma civilização reconciliada com a Terra requer a participação ativa das religiões. Pois, assim como não haverá paz no mundo enquanto não a houver entre as religiões, não chegaremos a uma nova visão da vida, da cultura e das relações da família humana com a natureza, a não ser que as religiões dêem seu apoio e tomem consciência de sua necessidade crítica.²⁷

²⁶“Sacred Community at the Dawn of the Second Axial Age”, em Joel Beversluis (ed.), *Sourcebook of the World's Religions*, p. 239.

²⁷Wayne Teasdale, *ibid.*, p. 240.

Como o primeiro, este segundo tempo axial não afetará só ao religioso, e sim à humanidade inteira no mais profundo de sua consciência e de suas relações integrais entre os seres humanos, assim como com a natureza, a Terra e o cosmo. À vista dessas macrodimensões, a problemática de uma nova relação de tolerância e de compreensão entre as religiões – eis o que significa, em resumo, a adoção de uma posição pluralista em matéria de teologia das religiões – apresenta-se a nós como evidência gritante à vista da transformação em curso. Somente quem quiser permanecer enclausurado em seu pequeno mundo, cativo das categorias únicas de sua tradição religiosa isolada, poderá defender posições exclusivistas ou inclusivistas. Quando abrimos os olhos à realidade sem limites que nos ultrapassa, damos-nos conta de que, à margem de nossas resistências e incompreensões, todos estamos sendo de fato absorvidos por um torvelinho ascendente evolutivo que terminará por nos colocar num mundo novo, onde a pluralidade e o pluralismo serão a própria estrutura do ser. Perante essa experiência, os pequenos argumentos teóricos contrários aparecem como ilusões de óptica dispensáveis.

E antes? Recuperando a história espiritual do ser humano

Ao que tudo indica a espécie humana tem andado pela terra há quase 4 milhões e meio de anos,²⁸ dois desses milhões como bípede.²⁹ Há 300 mil anos descobrimos o fogo,³⁰ sem dúvida um momento de significação inédita para o avivamento de nossa consciência espiritual. Os antropólogos e arqueólogos nos informam que há 70 mil anos estamos dando mostras de conduta e valores claramente espirituais, ainda que haja vestígios de práticas religiosas desde o último meio milhão de anos.³¹

Pesquisadores como Joaquim Wach, B. Malinowski, Joseph Cambell e Mircea Eliade, quando investigam a natureza da espiritualidade humana, fa-

²⁸Sigo de perto os dados apresentados por Diarmuid Ó Murchu, *Reclaiming Spirituality A new spiritual framework for today's world*, p. 31. Os dados estão em contínuo movimento, retrocedendo para datas cada vez mais antigas: em 10/07/2002 os grandes meios de comunicação difundem a notícia de que foi descoberto no Chade um crânio de 7 milhões de anos, do hominídeo mais antigo encontrado até hoje.

²⁹E o tempo comumente atribuído ao *homo erectus*.

³⁰As datas ainda são muito inseguras: alguns datam o descobrimento do fogo até 600 mil atrás, Swimme e Berry retrocedem para até um milhão e meio de anos.

³¹Os arqueólogos informam que um dos principais critérios para a identificação de um sítio indubitavelmente humano é a descoberta de simbolismos religiosos nas sepulturas. John Hick, *God has many names*, p. 24.

zem-no sempre a partir do universo das crenças religiosas; buscam vestígios da mais antiga tradição no que ainda poderiam conservar dela rituais e costumes mais recentes.³²

A criação é em si mesma essencialmente espiritual, e o foi desde suas origens, com a força divina co-criadora exercida de formas múltiplas. Os seres humanos, desde os primeiros momentos de sua evolução, entraram numa relação de compromisso com este universo espiritual, capacitados como estavam para tal compromisso. Os humanos temos orado e prestado culto de forma consciente e elaborada há pelo menos 70 mil anos, muito antes que se ouvisse falar de religiões formais. Durante a maior parte da era paleolítica (entre 40 mil e 10 mil a.C.) estivemos comprometidos numa sofisticada e altamente criativa forma de exercício espiritual, centrado na Grande Deusa Mãe.³³

Quanto mais mergulham os especialistas na (pré)história da humanidade, o que encontram não é analfabetismo, falta de cultura, selvageria canibalesca (como a projeção não integrada de nossa própria sombra nos fez supor), e sim uma criatura espiritual e socialmente integrada com o mundo de seu tempo em evolução.³⁴ O coração dessa cultura espiritual foi a capacidade de crer e agir em conjunção com a evolução da natureza, numa comunidade telúrica e cósmica de inter-relação e interdependência entre o ser humano e o meio ambiente. Durante a maior parte do tempo que os humanos temos vivido sobre a terra, nossa espécie foi *gente do planeta*, mais do que *gente da nação*. Vivemos em íntima união com o planeta Terra, como nosso lugar cósmico; cada vez mais as evidências mostram que nos sentíamos “em casa”. A espiritualidade antimundo e antinatureza dos recentes milênios nos foi desconhecida durante a maior parte de nossa história evolutiva.³⁵

Durante dezenas de milênios vivemos em harmonia com a Terra, sendo com ela uma mesma realidade inseparável. A Terra era experimentada por aqueles seres humanos “primitivos” como um lugar cósmico ao qual todos pertenciam e ao qual nenhum grupo pretendia controlar ou dominar de modo exclusivo. Os humanos não sentiam a urgência de dominar o mundo. A Terra foi entendida como organismo vivo, como a encarnação da Grande Deusa Mãe

³²Diarmuid Ó Murchu, *ibid*, p. 36

³³Diarmuid Ó Murchu, *ibid*, p. 53

³⁴Diarmuid Ó Murchu, *ibid*, p. 67

³⁵Diarmuid Ó Murchu, *ibid*, p. 58

que alimentava e sustentava suas criaturas com prodigiosa fertilidade e inesgotável abundância; teria sido inconcebível alguém se voltar contra o seio que o amamentava.

Talvez o mais notável seja a arte altamente elaborada e a criatividade espiritual, centradas na Grande Deusa da Mãe Terra, que fez emergir a consciência humana como consciência universal ao longo de uns 35 mil anos (de 40 mil a 15 mil a.C.). A maior parte das provas dessa realidade provêm da arte³⁶ da época glacial, cujo começo se costuma datar ao redor de 25 mil a.C., e seu declínio por volta do início da Revolução Agrícola (em torno de 8 mil a.C.). Há abundantes provas que confirmam o culto da Deusa nos primeiros tempos do Paleolítico (entre 40 mil e 10 mil a.C.). O significado religioso/espiritual deste culto, alvo de discussão durante longo tempo, é agora ponto pacífico. A maioria dos especialistas manifesta hoje uma atitude receptiva e aberta, reconhecendo tácita ou abertamente sua complexidade e profundidade. Um dos mais famosos especialistas, Leroi-Gourhan, sugere que uma melhor apreciação da antiga mitologia é essencial para encontrar a interpretação adequada, que poderia então dar lugar a algo parecido a uma síntese cosmológica, manifestando um sentido holista, intuitivo e espiritual altamente desenvolvido naqueles povos.³⁷ Muitos dos valores que hoje tentam resgatar os grupos mais inquietos e profeticamente vanguardistas encarnam os valores arquetípicos vividos pela humanidade em dimensões mais ou menos explícitas naqueles tempos ancestrais, em que a divindade cultuada era feminina.³⁸

Na maior parte dos ambientes cristãos, fazer referência à divindade feminina adorada pela humanidade durante tantos milhares de anos soa como volta ao paganismo e a superstições primitivas, do mundo pré-civilizado. Isso é fruto da falta de informação ou de atitudes reacionárias. Mesmo os cristãos que procuram estar abertos a tais perspectivas têm seu horizonte limitado tanto espiritual como intelectualmente, devido ao fato de que nem em sua primeira educação ou em sua formação universitária esta perspectiva tenha vindo à tona.³⁹

³⁶Esta arte é conhecida há apenas 150 anos, Lascaux (França) é o sítio mais famoso.

³⁷Diarmuid Ó Murchú, *ibid.*, p. 81.

³⁸Ó Murchú desenvolve detidamente estes valores. *ibid.*, p. 81.

³⁹Diarmuid Ó Murchú, *ibid.*, p. 79.

Até hoje nossa cultura religiosa e espiritual tem sido fortemente masculina. Pergunta-se: por que a teologia e a espiritualidade não falam de nada disso, nem se referem a nenhuma dessas realidades? Por que nossa literatura sagrada (bíblica ou teológica) ignora positivamente todas estas dimensões de nossa longa e elaborada história? Por que muitos livros de espiritualidade cristã se referem apenas a nossas experiências eclesiais cristãs, como se Deus não tivesse existido antes do cristianismo, ou ainda, antes do pequeno mundo bíblico judaico-cristão? Retomaremos mais adiante esta pergunta. Por ora, seja simplesmente registrada.

Por outro lado, não estaríamos de alguma forma idealizando o passado, um passado tão remoto quando escondido nas névoas do horizonte histórico? Certamente é difícil falar desse passado e expressar o que muitos recentes estudos apenas agora estão pondo em evidência e divulgando. Convidamos o leitor a se abrir a estes temas, não somente desconhecidos até agora, como também capazes de suscitar receio e estranheza em quase todos nós, pela novidade que encerram e pelos preconceitos a esse respeito em que fomos todos inconscientemente educados. Em todo caso, para maior objetividade, é conveniente apontar que nem todo aquele passado foi tão positivo.

De fato, até o ano 8 mil a.C. – há apenas 10 mil anos, tempo relativamente curto – dá-se mudança importante na história de nossos ancestrais, com o começo da Revolução Agrícola, período que durará até os anos 1600 d.C., quando começará a Revolução Industrial. A era paleolítica parece ter contado com boas condições climáticas, que produziram muita vegetação e abundância de alimentos. A consciência espiritual, centrada na Grande Mãe Terra prodigiosamente fértil, levou a humanidade a descobrir uma possibilidade de obtenção de recursos para a subsistência mais apropriada do que a simples coleta: a agricultura. Uma divisão elementar do trabalho levou a certa divisão da terra, o que criou um sentido de propriedade e de emulação. A rivalidade entre as tribos começou, e a terra se converteu em medida de *status* e poder. Nasceu o protótipo da cidade-Estado, conceito e realidade social de exploração absolutamente desconhecido até então.

Começa o tempo obscuro no qual se rompe a unidade do ser humano com a natureza, colocando em crise toda aquela constelação de valores articulados em torno da figura feminina da Grande Mãe Terra, e começa a vontade de poder, de domínio, de exploração da terra e dos outros seres humanos.

Invenção do patriarcado

Desse tempo em diante a convivência – ou coexistência – passou a se basear em valores de controle e de conquista, os valores supremos masculinos que ainda permanecem firmes e fortes na atualidade.

Para validar essa ética questionável, o patriarca masculino inventa a religião, projetando a imagem de um supremo Deus masculino harmonizada com o macho supremo conquistador da Terra. Poderia ser mais insidioso ou espúrio o nascimento das religiões formais? O subconsciente – se é que não *foi consciente* – *tentou conquistar até mesmo o poder divino! A religião é a revelação gratuita de um Deus amoroso, ou é arma definitiva da dominação patriarcal?*⁴⁰

As reflexões de Ó Murchú a que nos referimos são atrevidas, até irreverentes, porém expressam figurativamente o melhor das reflexões antropológicas atuais da crítica à religião; partindo da hermenêutica da suspeita, com a qual simpatizamos, não podemos deixar de mencioná-las, ainda que apenas na forma de perguntas.

Como dissemos, a maior parte de nossa história esteve dominada pelo influxo do pólo feminino como articulador das experiências de união e intercâmbio entre o ser humano e a natureza, e a Grande Deusa Mãe foi quem regeu essa harmonia cósmica tão longamente sustentada. Somente ao fim do período (nos últimos 10 mil anos!) desapareceu essa prevalência feminina e se instalou na sociedade humana o patriarcalismo como construção social.

Construção social e religiosa

Com a chegada da revolução agrícola, a humanidade começou a conceitualizar Deus – “à sua própria imagem e semelhança” – como o Supremo Patriarca, modelado segundo as necessidades e o ponto de vista patriarcal e explorador da sociedade agrícola. O ser humano começou a querer ser como Deus. Inventou-se uma ideologia religiosa que permitiu aos homens dominarem uns aos outros, como se supunha que o próprio Deus fizesse. E assim se

⁴⁰Diarmuid Ó Murchu, *ibid*, p. 72

fechava o círculo vicioso que encurvava o ser humano sobre si mesmo, enredando-se a Deus nesse mesmo círculo.

Na prática isso tomou corpo mais intensamente com os movimentos migrantes dos bandos nômades registrados a partir de 4500 a.C., desde os kurgans do Leste Europeu, os arianos na Índia e os aqueus na Grécia, e não muito depois os hebreus em Canaã, do que a Bíblia conserva testemunho documental. Liderados por guerreiros e por poderosos sacerdotes, estes invasores querem conquistar e dominar em nome de um Deus conquistador masculino a quem procuram representar e servir. A imagem de um chefe conquistador a cavalo se converte no signo adotado tanto pela religião como pela política, em vários dos séculos seguintes.

A aparição das religiões formais

Apenas no final da época da revolução agrária aparecem as religiões no sentido formal, estas que conhecemos hoje como “religiões mundiais”. O hinduísmo, cujas origens podem ser rastreadas até a metade do terceiro milênio a.C., é considerada a mais antiga das religiões formais, com uns 4500 anos. Antes desse tempo, cultos e sistemas de valores religiosos foram adotados extensivamente pela humanidade, porém, as religiões formais como hoje conhecemos ainda não existiam.

Já nos referimos ao tempo axial como contexto no qual elas surgem, e não vamos repeti-lo. Digamos simplesmente que estas religiões se caracterizam por uma identidade muito forte, apoiadas no mesmo conceito de Deus que manejam. Nesse tempo a humanidade já tinha descoberto a escrita, o que servirá de apoio firme à formalização do patrimônio simbólico dessas religiões. Todas elas usam textos⁴¹ de suas respectivas escrituras para justificar e sacralizar sua visão. O pressuposto e a convicção são de que os textos foram inspirados por Deus e contêm suas palavras em sentido literal, tal como o próprio Deus as pronunciara. O problema da formalização das religiões está em terem sido constituídas sobre a suposição de que Deus fala, age e raciocina como nós, de modo que poderíamos reduzi-lo a um sistema compreensível e controlável. Não é de se estranhar que, por séculos e milê-

⁴¹Certamente, nos primeiros estágios, tratava-se de tradições orais

nios, tenhamos invocado a Deus para justificar coisas como a escravidão, a submissão da mulher,⁴² o *apartheid*, a conquista de terras alheias, a exploração humana, a guerra de conquista, etc.⁴³

Institucionalizadas, com uma hierarquia controladora, depositárias da palavra de Deus, donas da ortodoxia... por mais que as religiões tentem se identificar com o divino não podem evitar sua própria concupiscência humana, seus interesses institucionais e seu inevitável lado obscuro, feito de medo, escapismo, moralismo, dominação, serviço ideológico ao sistema de opressão e idolatria. As vítimas das religiões não têm sido poucas ao longo da história, porém a maior parte delas teve que se submeter a seu poder totalitário. Somente na época da modernidade, alcançada a idade adulta da sociedade com a rebelião das vítimas e a tomada de consciência dos problemas da religião, acentuados pelo “segundo tempo axial” em curso, as religiões entraram na citada situação de crise, aparentemente insuperável na atualidade.

E com isso fechamos o círculo, ao chegar de novo à situação das religiões formais, depois de ter percorrido este horizonte maior da (pré)história humana, à qual nunca tínhamos nos aventurado. Está claro agora o objetivo desta Unidade?

Religiões e espiritualidade

Devemos retomar em primeiro lugar a distinção feita antes entre religião e espiritualidade. A espiritualidade é anterior, mais ampla e mais fundamental do que as religiões. *Anterior* porque, como dissemos, as religiões são de ontem, enquanto a espiritualidade acompanhou o ser humano desde sempre. *Mais ampla*, porque a religião é apenas uma forma de espiritualidade, uma forma que se dá num determinado período histórico e em resposta a determinadas necessidades do estágio do processo evolutivo da humanidade em curso. *Mais fundamental*, porque as religiões são sistemas de mediações, enquanto a espiritualidade é a própria dimensão humana que se expressa ou flui por essas mediações.

⁴²O advento das religiões formais, somado ao do patriarcado, foi em geral muito negativo para a mulher. Em todas as grandes religiões a mulher sai muito prejudicada. Atualmente, a religião em que a mulher parece ter maior dificuldade de aceitação é o islamismo.

⁴³ Diarmuid O Murchu, *Rehacer la vida religiosa*, p. 76, a quem sigo de perto agora.

Depois de todo o exposto podemos extrair uma conclusão: o âmbito das religiões é muito limitado. Não é, como nos parecia antes, o “âmbito da realidade mais profunda e ampla”, quando confundíamos a religião com o mundo do espírito, “o mapa com o território” (Paul Knitter).

Apliquemos esta conclusão diretamente ao nosso tema: a teologia clássica das religiões, a teologia do pluralismo religioso, o diálogo inter-religioso, tudo é muito importante, mas é também muito limitado. É um mundo, do início ao fim, pequeno. Se não formos críticos, tudo pode ficar “entre religiões”, numa discussão de mediações que se confundem a si mesmas com o absoluto ao qual pretendiam mediar.

A partir de uma perspectiva abrangente da história humana, um *diálogo entre religiões* ou, melhor ainda, uma *teologia das religiões* revela-se algo demasiado mesquinho. O pluralismo integral não deveria entender-se apenas com relação às religiões (formais, universais), e sim como atitude pluralista diante das respostas à transcendência que a humanidade tem dado durante os milênios anteriores às religiões formais, e diante das respostas a serem dadas no futuro ulterior às religiões formais. Uma atitude pluralista integral hoje deve nos levar a um diálogo e a uma aceitação, não só das religiões axiais, como também das pré-axiais e do que poderemos, quem sabe, chamar de *dêutero-axiais*, buscas e respostas religiosas ou espirituais que os seres humanos têm dado, estão dando hoje e, sem dúvida, darão no futuro com toda criatividade.

Com esta visão macro-histórica, o marco de referência da teologia das religiões se amplia; já não nos basta uma resposta baseada em categorias tomadas das religiões, de seus pressupostos e limites; desta visão mais ampla surgem perguntas mais amplas, enquanto perguntas anteriores tornam-se ociosas ou, simplesmente, desaparecem.

Espiritualidade versus religião

Podemos também retomar agora a outra pergunta que deixamos esperando: por que a teologia e a espiritualidade clássicas guardam silêncio diante de toda essa macro-história e pré-história religiosa da humanidade? Por que seu mundo de referências permanece fechado na redoma judaico-cristã, como se Deus estivesse enclausurado nesse pequeno mundo, e fora da saga de Abraão até Jesus não tenha sabido dizer uma só palavra nem agir, e como se

na história da humanidade não houvesse outras referências espirituais, categorias teológicas úteis ou vestígios da presença de Deus?

Respondamos: esse enclausuramento de nossa teologia responde simplesmente ao enclausuramento de todos que sofremos dentro dessa redoma auto-divinizadora das religiões. Estas se auto-erigiram em terreno privilegiado e único da ação de Deus, como se estivessem avalizadas por uma espécie de pré-existência eterna, na qual foram constituídas como suprema encarnação da sabedoria, uma forma autêntica e direta de revelação divina, o único meio de nos dar acesso à revelação de Deus, a dimensão essencial de qualquer outra forma de vida espiritual ou experiência da transcendência.

Este enclausuramento e esta falta de visão são a causa das más relações entre as religiões formais e a efervescência espiritual do mundo contemporâneo. A humanidade mais sincera está faminta de espiritualidade (não de religião ou religiões) e a busca de mil maneiras. O problema mais triste é que muitos buscadores de espiritualidade são incompreendidos e rejeitados pelos representantes oficiais da religião, incapacitados como estão para compreender o que está acontecendo realmente. Por isso mesmo, em muitos casos a religião se converte em verdadeiro obstáculo para o crescimento espiritual das pessoas e das sociedades.

Depois da abertura de horizontes realizada nesta Unidade, cremos que não é possível não abrir também o horizonte de nossa atitude pluralista, porque Deus – a Grande Deusa Mãe? – com efeito não esperou para agir somente quando as religiões formais entrassem no cenário, por assim dizer, já no último ato da história. Deus tem trabalhado no cosmo desde sempre, gastando sua co-criatividade há milhares de milhões de anos, e recebendo dos humanos – sobretudo nos último 70 mil anos, desde muito antes das religiões formais fazerem sua aparição – uma resposta de participação igualmente co-criativa.

A evidência que hoje em dia estamos descobrindo deixa claro que, falando comparativamente, a resposta de nossos ancestrais foi tão autêntica em seu momento como a nossa no tempo atual.⁴⁴

Devemos realizar, pois, uma transposição de foco do campo da religião para o campo da espiritualidade. O que realmente importa para a humanidade não é a religião, e sim a espiritualidade. A atitude pluralista principal que precisamos aceitar não é só para com as “grandes religiões”, e sim para com

⁴⁴Diarmuid Ó Murchu, *Rehacer la vida religiosa*, p. 78.

as grandes e as pequenas, e com todas as manifestações de resposta humana para a sempre atuante co-criatividade de Deus.

Contrariamente ao que pensam os religionistas, a espiritualidade, e não a religião, é a fonte primordial de nossa busca de sentido, que ademais nos oferece um caminho muito mais coerente a uma experiência compreensiva da divina revelação. Consequentemente, uma das maiores tarefas proféticas para a espiritualidade nesta época, como em qualquer outra, é a de confrontar a religião com sua própria sombra. A religião não é nem nunca foi a fonte primária da espiritualidade. A religião não é nem nunca conseguiu ser o único ou principal meio para a revelação de Deus à humanidade. A religião é muito mais uma invenção humana que divina. Histórica e antropológicamente, a religião está tão estreitamente vinculada e integrada ao afã patriarcal por dividir e conquistar, que quase não encontra sentido fora desse ambiente específico. A religião pertence a uma percepção exagerada da realidade, pela qual tendemos a lhe atribuir uma significação primordial, eterna, quando de fato é um fenômeno que não ultrapassa os 4.500 anos. É necessário desconstruir ou pelo menos reduzir esta imagem inflada da religião, de forma que possamos nos concentrar na recuperação do que realmente pertence a nosso itinerário evolutivo como espécie humana planetária, ou seja, nossa interação e nossa relação com Deus co-criador, que está no coração da espiritualidade, porém não necessariamente no da religião.⁴⁵

Jesus neste novo tempo axial

Pessoalmente queremos concluir todos esses arriscados pensamentos e hipóteses colocando-os em referência direta a Jesus de Nazaré. Não para buscar uma resposta “cristã” (a resposta do cristianismo), e sim para fazer nossa a resposta que talvez Jesus daria hoje (a resposta de um provável jesuanismo).

Normalmente pressupomos uma identidade entre Jesus e o cristianismo que na verdade não existe. Assumimos tão fortemente as proposições que este – como todas as religiões formais – elaborou sobre si mesmo, no sentido de se auto-referendar a partir da figura de Jesus, que também para nós, geralmente, as afirmações feitas sobre ou a partir do cristianismo, consideramo-las como feitas sobre ou pelo próprio Jesus. Porém, vamos sacudir nossa sonolência e nosso medo para dizer a verdade: não é assim. O significado de Jesus está muito além da Igreja e, inclusive, da religião formal.⁴⁶

⁴⁵Diarmuid Ó Murchú, *ibid.*, p. 78.

⁴⁶Recordemos a distinção feita nas Unidades anteriores (10 e 12), entre o histórico Jesus de Nazaré, que parece não ter nenhum problema com o pluralismo, e o Cristo da fé, que parece irreconciliável com ele.

Habituamo-nos a crer que Jesus *veio para fundar uma religião*, e fechamos os olhos ao fato histórico indiscutível de que ele não planejou uma Igreja nem uma nova religião; outros – outras pessoas, forças sociais e circunstanciais – criaram o cristianismo em seu nome, uma religião que, se bem que tenha cumprido seu papel como tal, pagou alto preço pelo mascaramento da verdade de Jesus e de sua utopia mais universal, supraeclesiástica e supra-religional, o que ele chamava de *malkuta Adonai*, em relação com as utopias maiores da história, com os horizontes mais amplos que nos falam de plenitude de vida pessoal, interpessoal, planetária e cósmica... Para uma grande parte da humanidade é claro que em Jesus emergiu uma inspiração profunda, bastante além da visão limitada e curta da religião que remete a ele. Jesus está em outra parte, entre as fileiras de todos os homens e mulheres que na história lutaram por essa plenificação radical do ser humano e do cosmo, ao encontro de si mesmos e de Deus. Jesus não disse querer uma nova religião, tampouco uma religião renovada, e sim algo – o Reino – que está *em*, mas também *além* de todas as religiões.

Isso, que já sabíamos em princípio pelo próprio Jesus, mas ficou sepultado sob o edifício da religião cristã, e que durante tanto tempo sepultou ao próprio Jesus, reveste-se hoje de uma renovada atualidade e interesse diante da perspectiva de estarmos em um novo tempo axial, no qual as religiões estejam talvez se aproximando do fim de seu tempo histórico, e emerge no horizonte a possibilidade de uma transformação epocal, uma metamorfose global, pela qual a mensagem de Jesus parece estar desde o início sintonizada. O mundo inteiro, a criação e a humanidade clamam por uma nova época, pela superação das limitações das religiões, na busca de um *macropluralismo supra-religional*.

Epílogo pedagógico

- Toda esta ampliação de horizontes ou visão de conjunto entra na transformação epistemológica geral que se dá no conhecimento humano e também na experiência religiosa. Hoje a humanidade reflete sobre si mesma, sobre a possibilidade do autoconhecimento, do conhecimento da natureza e dos condicionamentos de sua experiência religiosa, sobre o caráter de construção humana do sentido da existência... Toda

essa epistemologia nos faz entrar num conhecimento de segundo nível, no qual se perde a inocência acrítica.

- Tudo isso pode gerar medo e insegurança em mais de um leitor. A não poucos pode parecer exagerado. É lógico que um leitor assim não pode suportar a presença de semelhantes hipóteses se jamais até hoje passaram perto dele, nem mesmo como simples dúvidas. Não importa. Não tem por que aceitá-las. É mais razoável suspender o juízo, dar a si mesmo um tempo de reflexão crítica, e deixar que façam seu trabalho inconsciente, disseminem suas dúvidas e perguntas, façam fermentar a massa de conhecimentos que se acreditavam estabilizados. Sem dúvida, com a acelerada evolução das perspectivas epistemológicas no mundo atual, chegará um momento em que tais hipóteses parecerão mais verossímeis. O mesmo acontece também em nível social: a sociedade precisa de tempo para digerir uma transformação profunda do pensamento. Será preciso mais tempo. Talvez faltem ainda muitas gerações...
- Como seres humanos dependemos de nossa época. Somente alguns gênios são originais, ou têm “revelações” particulares (conseguem captar o que talvez esteja à disposição de todos). Os outros, por muito originais e independentes que nos acreditemos, estamos dentro dos condicionamentos e da marcha de nossa época. Os movimentos históricos globais conspiram a nosso respeito e nos transcendem. Por isso é bom tentar compreendê-los ou, ao menos, conhecê-los.
- Resulta claro que o tema da teologia das religiões e do diálogo inter-religioso é parte de um processo mais amplo e bem mais profundo do que uma simples mudança de paradigma (apesar de a mudança de paradigma não ser algo simples). E é muito mais do que um simples avanço teórico teológico, e mais do que uma etapa de renovação teológica e religiosa entre outras.
- Todos os nossos argumentos teológicos, por mais que adotemos uma expressão grave e séria e estejamos dogmaticamente certos, ou mesmo que anatematizemos os que não acreditam em nós, não deixam de ser argumentos muito provincianos, submetidos a condicionamentos locais que ainda assim nos ultrapassam. São como “brincadeira de criança”...

II. Exercícios recomendados

- Fazer em grupo um estudo teórico e uma aproximação prática aos atuais *novos movimentos religiosos*. Estudar primeiro suas características, ajudados por alguma literatura sobre o tema, e aproximar-se para dialogar com alguns deles. Extrair conclusões e conseqüências.
- Expor entre várias pessoas do grupo, que possam avançar mais nos estudos, as características religiosas da humanidade primitiva. Localizar grupos que cultivam religiosidades ancestrais do país em que vivemos.
- Fazer uma leitura pessoal de algum dos livros clássicos dos melhores historiadores das religiões, como Mircea Eliade.
- Discutir a arriscada tese a respeito da postura de Jesus para além das religiões. Caso efetivamente estivéssemos num novo tempo axial, caminhando rumo a uma nova configuração religiosa da humanidade, qual seria a atitude provável de Jesus no contexto do debate da teologia das religiões?

III. Bibliografia

- ARSUAGA, Juan Luis (Projeto Atapuerca). *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*. Madri: Temas de Hoy, 2003.
- BERNHARDT, H. *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*. Bilbao: Desclée, 2000.
- CORBÍ, Maria. *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Salamanca: UPS, 1983.
- ———. *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2001.
- ———. *Religión sin religión*. Madri: PPC, 1996.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Madri: Cristiandad, 2000.
- HICK, Jonh. *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*. Yale University Press, 1989.
- JASPERS, Karl. *Origen y meta de la historia*. Madri: Alianza, 1980.
- KÜNG, Hans. *Ser cristiano*. Madri: Cristiandad, 1977.
- LUNEAU, René; MUICHEL, Patrick (org.). *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du Catholicisme*. Paris: Michel, 1995. (Trad.

bras.: *Nem todos os caminhos levam a Roma. As mutações atuais do catolicismo*. Petrópolis: Vozes, 1999.)

- MARDONES, José Maria. *¿Adónde va la religión?* Santander: Sal Terrae 1996.
- ———. *Para comprender las nuevas formas de religión*. Estella: Verbo Divino, 1994.
- MARINA, José Antonio. *Dictamen sobre Dios*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- MARTIN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- O’MURCHU, Diarmuid. *Reclaiming Spirituality*. Nova Iorque: Crossroad, 1997.
- PALACIO, Carlos. “Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?”. In: SOTER. *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: 1997, pp. 77-98.
- ROBLES, Amando. *Repensar la religión, de la creencia al conocimiento*. São José de Costa Rica, EUNA, 1995.
- TAMAYO, Juan José. *Para comprender la crisis de Dios hoy*. Estella: Verbo Divino, 2000.
- TEASDALE, Wayne. “Sacred Community at the Dawn of the Second Axial Age”. In: BEVERSLUIS, Joel (ed.). *Sourcebook of the World’s Religions*. Novato, Califórnia: New World Library, 2000.
- VIGIL, José Maria. “Desafíos más hondos a la vida religiosa”. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 254. Petrópolis, 2004.

Espiritualidade do pluralismo religioso

Se é verdade que por trás de toda teologia há uma espiritualidade, também deve haver por trás desse novo ramo representado pela teologia pluralista das religiões. Nesta Unidade vamos apresentar em linhas gerais, e nos termos próprios da espiritualidade, as experiências e realidades espirituais que estão na base e por trás da teoria e da prática atual do pluralismo religioso, implícitas na teologia das religiões apresentada até agora. Vamos nos limitar a uns poucos elementos fundamentais dessa nova espiritualidade.

I. Desenvolvimento do tema

Pluralismo religioso, diálogo inter-religioso, teologia pluralista das religiões... são temas da moda. De um tempo para cá é incontável o número de publicações e atividades envolvendo o diálogo em torno desses temas. Não é possível abordar a atual situação religiosa da humanidade sem destacar esta nova consciência que vem se difundindo rapidamente por todo o planeta. Como afirma John Hick, é uma consciência muito recente, que só veio a emergir completamente no tempo da geração atual.¹ Começou ontem, porém já preenche o mundo. E tudo parece indicar que veio para ficar.

O que está produzindo esta nova consciência que surgiu e está se difundindo inesperadamente pela humanidade? É, sem dúvida, uma nova experiên-

¹God has Many Names, p. 7.

cia espiritual. As grandes correntes teológicas, os grandes movimentos ou transformações culturais, não se produzem normalmente em resposta a uma idéia de gênio; antes, obedecem às novas vivências espirituais nas quais a humanidade – ou algum segmento significativo dela – percebe-se envolvida. O Espírito move esses fenômenos alentando-os, conduzindo-os, impulsionando-os. E os espíritos mais despertos da humanidade captam os sinais dessa ventania e desdobram suas velas, deixando-se levar por ela.

Estamos vivendo essa nova experiência espiritual. Há um Espírito novo rondando-nos, desafiando-nos, quase que a cada dia, numa multiplicidade de gestos, de reflexões, de novas práticas. Estamos passando por um momento de transformação. Especificamente no contexto cristão estamos na passagem do cristocentrismo ao pluralismo. Há medo, resistência – e ao mesmo tempo atração, clareza, até uma evidência, impondo-se lenta e irresistivelmente. É um *kairós*, um ponto de inflexão importante que introduzirá mudanças muito profundas: uma nova época na sucessão de 19 séculos de exclusivismo eclesiocêntrico e mais um (apenas!) de cristocentrismo.

Importa muito, pois, estarmos atentos a este *kairós*. Há que se rastrear o espírito que o anima, para discerni-lo e acompanhá-lo. Esse é nosso objetivo neste breve texto. Ele quer ser uma simples tentativa de captar e sistematizar o que estamos percebendo da ação desse *espírito* ou *espiritualidade do pluralismo religioso*, em crescimento entre nós. Quais seriam suas características mais importantes? Descreveremos as principais.

Diante do antigo “pluralismo de fato”, um “pluralismo de direito”

Antes, na vivência do crente simples, as outras religiões não existiam. Em primeiro lugar porque ficavam fora do alcance de sua percepção. Em segundo lugar porque, caso chegassem a ser percebidas, eram consideradas como realidades negativas. Deus teria manifestado a nós seres humanos sua vontade, sua oferta de salvação, e nos estendido um caminho até ele – *nossa* religião. No entanto – conforme esta visão – os outros povos andavam por aí, confundidos por superstições religiosas que suplantavam para eles o lugar da verdadeira e única religião – a nossa.

Esta visão se dava, a sua maneira, no contexto de todas as religiões. Todas elas consideravam a si mesmas como *a* religião, a única verdadeira pe-

rante as outras, que vinham a ser apenas religiões falsas, criações humanas, crenças, superstições; pior: cultos diabólicos. O fato de serem tantas essas religiões era lamentável, negativo; era um pluralismo religioso que se dava *de fato*, porém não correspondia à vontade de Deus; não era um pluralismo *de direito*.

Pois bem, isso é o que está mudando. Um novo espírito se difunde pela humanidade. Os seres humanos têm agora outra percepção. Percebem as religiões alheias com outra sensibilidade. Como as culturas, pensa-se que as religiões são parte também do capital mais precioso da humanidade. Constituem de certo modo a identidade dos povos, de modo que não pode ser tão ruim haver tantas religiões.

Já não parece aceitável pensar em apenas uma religião como boa e verdadeira, enquanto todas as outras seriam más ou falsas. Não: *todas as religiões são verdadeiras*. Porque Deus ama a todos os povos. Deus criou a todos e a cada um, com sua identidade, sua religião e sua cultura; são obra de suas mãos, reflexos singulares da luz multicolor.

Os crentes percebem agora o pluralismo religioso não como fato lamentável, e sim como vontade de Deus. Não mais como um pluralismo simplesmente de fato, como se fora algo negativo, e sim como um pluralismo querido por Deus, *de direito*, “de direito divino”.

Isso significa mudança radical de atitude ante a pluralidade das religiões: agora é uma atitude positiva, de reverência e respeito, pois vê nelas a obra de Deus. E significa também mudança da imagem do próprio Deus: antes criamos num Deus que havia escolhido a um povo e se desinteressado dos outros; agora, percebemos a imagem de um Deus mais universal, menos particular, que não se reduz nem se prende a um único povo – está em relação com todos os povos, sem exceção.

- *Você crê que os cristãos dão graças a Deus pelas outras religiões? É este um sentimento comum entre os cristãos?*
- *O pluralismo foi classicamente pensado pela Igreja como algo provisório, que acabaria com o decorrer do tempo. Que quer dizer isso?*
- *Se antes se pensava que era ruim haver muitas religiões, e agora se pensa o contrário, que conseqüências operativas seguem-se disso com relação à nossa própria religião? à avaliação das outras religiões? à missão cristã?*

Uma grande desconfiança diante das atitudes de privilégio e de exclusivismo

Há uma percepção crescente na consciência atual da humanidade de que as atitudes de exclusivismo religioso não são mais aceitáveis ou justificadas. Cada vez mais os fiéis religiosos modernos, de qualquer religião, percebem intuitivamente, mesmo sem saber argumentar a respeito, que sua própria religião não pode ser a única verdadeira. Ou seja: já não se aceita o velho exclusivismo segundo o qual “fora de nossa religião não há salvação”.

Esta mudança significa também uma transformação, tanto da imagem que temos de nossa própria religião, quanto da imagem de Deus que carregamos. De nossa religião já não pensamos ser a única verdadeira, a Deus não o percebemos mais como “nosso”; sentimo-lo disponível para todos os povos, de todas as religiões.

A rejeição ao exclusivismo, que se tornou comum em meados do século XX, hoje está se espalhando no campo teológico também com relação ao inclusivismo. Cada vez mais crentes percebem que o inclusivismo não deixa de ser uma forma de exclusivismo, uma forma suavizada e aparentemente menos prepotente, mas, no fim das contas, exclusivismo. Como dizia Hans Küng a respeito da teoria inclusivista de Rahner, dos “cristão anônimos”, é “uma forma muito educada de conquistar e submeter o outro com um abraço”. O inclusivismo, ainda a posição oficial no catolicismo, por exemplo, está com os dias contados ante a irrupção dessa espiritualidade do pluralismo religioso.

Outra categoria que começa a ser rejeitada é a de *eleição*. Trata-se de uma categoria bíblica, profundamente arraigada no Primeiro Testamento, e adotada na seqüência pelo Novo Testamento. A *eleição* de Abraão, o povo *eleito*... Há apenas alguns anos o conhecido biblista Gerhard Lohfink fazia uma brilhante justificação das razões de Deus para ter eleito um “povo próprio”, e argumentava teologicamente que “esse povo concreto era Israel”.² Toda uma “constelação de magnitudes: lugar conveniente, momento propício e pessoas adequadas” seriam para ele a demonstração da profunda conveniência da eleição de Israel por parte de Deus, eleição que “é como que a antecipação do mistério da encarnação do Filho de Deus nesse povo”.³

²*Necesita Dios la Iglesia?*, pp. 48ss.

³Gerhard Lohfink, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, p. 56. Para John Hick é a encarnação, precisamente, a peça chave que explica a pretensão de superioridade do cristianismo. *La metáfora del Dios encarnado*, 2003.

Torres Queiruga, um dos teólogos mais destacados por sua dedicação ao tema do pluralismo religioso, demonstra uma evolução significativa: nos últimos dez anos vinha tentando ainda justificar teologicamente o conceito de eleição; no último texto seu a que tivemos acesso, propõe o abandono puro e simples da categoria.⁴ Entretanto, não são os teólogos que vão descobrir para nós a inadequação desse conceito; será provavelmente a nova espiritualidade emergente do pluralismo religioso que nos fará perceber esta inadequação; os teólogos expressarão adequadamente, em seguida, o que todos de algum modo percebemos em nosso espírito.

- *Mesmo sem ter estudado teologia, muitíssimos cristãos não crêem nem aceitam algo que no passado foi doutrina oficial, crida por unanimidade no cristianismo: “fora da Igreja não há salvação”. De onde tiram essa convicção?*
- *O crente comum já não aceita pensar que sua religião é a única verdadeira. Por que, se podemos pensar que isso o favoreceria?*
- *A categoria de eleição foi central na espiritualidade judaico-cristã. Éramos “o povo eleito”, o privilegiado diante de todos os outros... Como descrever a negativa do homem e da mulher cristãos de hoje em aceitar serem favorecidos dessa maneira, com a consequente exclusão de todos os outros? Que razões ou experiências intuitivas são vividas pelo ser humano moderno, que o fazem se impregnar dessa nova espiritualidade?*

Abertura à complementaridade e inter-religiosidade

Ainda são legalmente vigentes muitas proibições relativas à participação dos cristãos, por exemplo, em celebrações de outras confissões cristãs, e mais ainda em celebrações não-cristãs. As normas oficiais da Igreja católica proíbem comungar em cultos alheios ou ouvir a proclamação de textos sagrados que não os da Bíblia. Porém, isso permanece no mundo das relações institucionais; o mundo das mútuas influências religiosas é muito mais variado e incontrolável; não é possível colocar portas no campo.

Quem – cristão ou não – seriamente preocupado com o religioso e sua repercussão na humanidade nunca sentiu a urgência de enriquecer a vivência de sua

⁴“El dialogo de las religiones”, em Vaticano III *Como lo imaginan 17 cristianos y cristianas*, 2001

tradição com as contribuições de outras tradições? Mais: não somos muitos os que experimentamos que nossa vivência atual já está, *de fato*, muito mais enriquecida do que normalmente se reconhece pelo contato com outras religiões? Pense-se, simplesmente, no influxo crescente da espiritualidade oriental sobre nosso modo de orar ou de acolher a presença de Deus na vida. Pessoalmente, nunca agradecerei o bastante pelo contato com o jesuíta indiano – jesuíta hindu? – Anthony de Melo. E a acolhida de suas obras – e de toda a literatura espiritual correlata – mostra tratar-se de um fenômeno que ultrapassa o individual.⁵

As religiões já não se defrontam apenas nos livros sagrados que atravessam as fronteiras – encontram-se na rua, nos meios de comunicação, nas escadas dos edifícios, nos casamentos, nas migrações, em toda parte. Na sociedade atual, plural e inter-religiosa como nunca, “a religião autêntica implica necessariamente uma relação com as outras religiões, e para a pessoa concreta, ser religioso é ser inter-religioso”.⁶

Todos admitimos que a luz de Deus não se encerra em nenhuma religião. Qualquer religião, por ser também humana e cultural, é incapaz de encerrar em si mesma toda a riqueza de Deus, podendo encontrar fora de si, em outras religiões, outros reflexos da luz de Deus que em si mesma não captou (ou não, pelo menos, com a mesma intensidade). Assim, desde uma perspectiva mais propriamente teológica, pode-se dizer que a doutrina cristã da Trindade precisa um pouco da insistência islâmica na unicidade de Deus; que o vazio impessoal do budismo precisa da experiência cristã do Tu Divino; que os conteúdos profético-práticos da tradição judaico-cristã seriam saudavelmente complementados com a acentuação oriental na contemplação e na gratuidade da ação.⁷

Não se trata de defender um ecletismo confuso ou a perda de identidades. Trata-se, isso sim, de não nos aprisionarmos naquelas fronteiras rígidas do desconhecimento e de mútuas excomunhões. Hoje as pessoas serão de fato religiosas se o forem, cada vez mais, inter-religiosamente.⁸

- *Nossos avós, ou mesmo nossos pais, talvez não tenham conhecido nenhuma pessoa de outra religião. Hoje a pluralidade de religiões está em toda parte.*

⁵Andrés Torres Queiruga, *El diálogo de las religiones*, p. 30.

⁶Jacques Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, pp. 19-20.

⁷Paul Knitter, *No Other Name?*, p. 221.

⁸Paul Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, p. XI.

Que pode trazer esta mudança de situação no tocante à complementariedade das religiões?

- *Antes havia prevenção e até medo dos livros sagrados de outras religiões, pois eram considerados negativos. Hoje o espírito é outro. Como seria este espírito?*
- *“Hoje em dia, ser religioso é ser inter-religioso.” Comentar.*
- *Como manter nossa identidade ao nos enriquecermos com a ação de Deus em outras religiões?*
- *“A doutrina cristã da Trindade precisa um pouco da insistência islâmica na unicidade de Deus.” Comentar.*
- *“O vazio impessoal do budismo precisa da experiência cristã do Tu Divino.” Comentar.*
- *“Os conteúdos profético-práticos da tradição judaico-cristã seriam saudavelmente complementados com a acentuação oriental na contemplação e na gratuidade da ação.” Comentar.*
- *Qual livro sagrado de outra tradição religiosa já pude ler? Apresentá-lo resumidamente ao grupo, bem como sua apreciação pessoal.*

Um novo espírito missionário

Um dos pontos sensíveis do cristianismo, talvez o mais abalado pela irrupção deste novo espírito pluralista, é a *missão* ou *ação missionária*. E não poderia ser de outra forma. No cristianismo, durante dezenove séculos a missão esteve fundamentada no pressuposto exclusivista: “fora da Igreja não há salvação”. Durante longos períodos da história da Igreja pensou-se que

nenhum daqueles que se encontram fora da Igreja Católica – não só os pagãos, mas também os judeus, os hereges e os cismáticos – poderão participar da vida eterna. Irão ao fogo eterno que foi preparado para o diabo e seus anjos.⁹

São Francisco Xavier foi às Índias Orientais imbuído por um ardente zelo missionário, fundamentado na convicção de que todos os que morriam sem conhecer a Jesus Cristo não alcançavam a salvação... Há apenas cinquenta anos o Papa Pio XII falava dos mil milhões de seres humanos que “jazem nas

⁹DS 870 (*Unam Sanctam*) DS 1351 (Concílio de Florença) Pio IX o tem claramente como dogma, afirmado e reafirmado. Cf. Francis A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, pp. 136ss

trevas e sombras da morte”, como diz o Salmo 107, texto que as encíclicas missionárias¹⁰ aplicavam classicamente aos “pagãos”.¹¹ Ainda há autores que continuam falando com toda a naturalidade dos “pagãos” do mundo atual, sem nenhum tipo de recurso à metáfora.¹²

Quando uma religião supera o exclusivismo – como é o caso do cristianismo atual – todas as antigas motivações da missão, fundadas no exclusivismo, caem com ele. E quando também o inclusivismo entra em crise, entra em crise a renovada missão nele fundamentada. Hoje a missão só terá sentido se se basear numa perspectiva pluralista.

A missão não terá como objetivo levar a salvação a um lugar marcado pelo vazio soteriológico, privado de salvação, simplesmente porque tal lugar não existe. Acontece conforme a frase célebre da teologia da libertação: “O primeiro missionário sempre chega tarde: o Deus Trindade sempre chegou antes dele”. O missionário não levará a salvação como se, sem sua presença, a salvação não pudesse chegar ou não estivesse ali desde sempre. A missão hoje não pode estar orientada – como esteve praticamente até hoje – a implantar a Igreja como seu principal objetivo. Ademais, Jesus mesmo não teve como objetivo fundar uma Igreja, nem difundi-la missionariamente.¹³ A Causa de Jesus foi outra.

A missão tem sentido, sim, mas trata-se de outro sentido. Num contexto de teologia e de espiritualidade pluralista, a missão está centrada em Deus (teocentrismo), no Deus do Reino, e no Reino de Deus. A missão é um impulso na direção dos outros povos e religiões, para compartilhar com eles – numa via de mão dupla – a busca religiosa. Para ensinar e para aprender. Para anunciar nossa boa notícia e para escutar as boas notícias que seguramente eles terão para nos oferecer. Sem pensar que, *a priori*, os outros deverão abandonar sua religião e adotar a nossa para aprofundar seu encontro com Deus.

Hoje sentimos, antes, que a conversão – como mudança de religião – não é necessária: os outros têm que se encontrar com Deus, em princípio, no ca-

¹⁰*Evangelii Praecones* 227, trinta anos antes, Bento XV, em sua *Maximum Illud* 7

¹¹No mundo protestante, ha apenas quarenta anos o *Congress on World Mission* de Chicago declarava “Desde a ultima guerra, mais de mil milhões de pessoas passaram a eternidade, e mais da metade foi para o inferno sem conhecer a Jesus Cristo” Cf atas publicadas por J O Percy, p 9

¹²J A Sayes, por exemplo, em *Cristianismo y religiones*, 2001

¹³Por exemplo, e ponto pacífico entre os exegetas que a conclusão do Marcos canônico (16,9-20) não faz pai te da versão final desse evangelho Cf Giuseppe Barboglio e Rinaldo Fabris, *Os Evangelhos I*, pp 620-621

minho em que Deus os colocou. A conversão desejada é outra: é a conversão a Deus, ao Deus do Reino e ao Reino de Deus, essa mesma conversão imperativa também para nós. Não queremos que o outro deixe de ser budista, muçulmano ou hindu, e sim que seja melhor budista, melhor muçulmano ou melhor hindu.

Não se descarta, em princípio, a conversão como mudança de religião, sempre que qualquer uma das partes sinta que por outro caminho poderá avançar mais na direção da plenitude religiosa; porém, não será esse o caminho normal ou normativo da missão. É certo que a missão – como diálogo que é – não estará completa até que de nossa parte anunciemos a Jesus Cristo, como não estará completa até que nos sejam anunciadas as boas notícias religiosas que a outra parte tem para nos dar.

Requer muito mais matizes essa nova vivência da missão, mas esta explanação por ora é suficiente para compreendermos que este novo espírito do pluralismo religioso comporta, de fato, para a missão, uma autêntica sacudida, uma transformação da qual resultará fortalecida e renovada.

- *Pode nos servir ainda a literatura missionária escrita antes do Concílio Vaticano II, quando se pensava que “fora da Igreja não há salvação”? Por quê?*
- *Pode nos servir ainda a literatura religiosa missionária baseada no inclusivismo? Por quê?*
- *Como soam hoje as palavras de Pio XII a respeito dos mil milhões de seres humanos que “jazem nas trevas e sombras da morte” (Sl 107)? Atrevemo-nos a falar assim dos homens e das mulheres que pertencem a outras religiões? Por quê? Que nova sensibilidade ou espiritualidade há por trás disso?*
- *“Hoje a missão só terá sentido se se basear numa perspectiva pluralista.” Comentar e discutir.*
- *“A missão tem sentido, sim, porém outro sentido.” Comentar.*
- *“A missão é para converter os infiéis.” Comentar essa frase e essa linguagem.*
- *Hoje em dia muitos aceitam que “o diálogo inter-religioso é parte da missão.” O que não está claro é se, no fundo, não estão interpretando o diálogo como estratégia missionária conquistadora: hoje não se pode avançar explicitamente, então vamos dialogar, porém o objetivo perseguido é o mesmo: converter o outro. Reflete este raciocínio uma situação real?*
- *Se não temos de converter ninguém, para que serve a missão?*
- *Uma missão sem mudança de religião teria sentido? Qual sentido?*

Releitura da cristologia

Há anos a problemática fundamental da soteriologia não tem sido a eclesiologia, e sim a cristologia. Qual é o papel de Cristo na salvação? Evidentemente se trata de um ponto super-sensível, devido ao papel absolutamente central e “absolutamente absolutizado” que caracterizou a construção teológico-dogmática em torno da figura de Cristo.

O novo espírito do pluralismo religioso está produzindo, em várias frentes, o degelo das posturas rígidas a que estávamos acostumados. Em primeiro lugar, estão sendo submetidos à releitura crítica os textos que no Novo Testamento constituem a base escriturística da cristologia dogmática. São textos em linguagem doxológica, confessional, litúrgica e devocional, com os quais os autores não queriam expressar nenhuma teologia nem filosofia – muito menos dogmas. John Hick indica esse fato com uma frase lapidar: “A poesia foi tomada como prosa, e a metáfora como metafísica”.¹⁴

Por outro lado, há o ponto de vista da história: que papel desempenhou na história do cristianismo essa dogmática, que atitudes legitimou?¹⁵ O juízo atual sobre a história do cristianismo é bastante severo: o dogma cristológico serviu para justificar invasões, guerras, cruzadas, conquistas, colonizações, neocolonizações, imperialismos, quase sempre acompanhados da presença eclesiástica, que as legitimou globalmente, e de uma ação missionária e uma evangelização que complementaram no campo espiritual o que se fazia no campo político-econômico. Tudo isso é examinado hoje numa nova perspectiva crítica histórico-ideológica. Podemos nos referir a um só caso emblemático: o já mencionado texto do *Requerimento*, aquela alegação que os conquistadores espanhóis liam e proclamavam aos indígenas ao chegar às Américas, para adverti-los de que todas aquelas terras eram deles, espanhóis, pois isso concedera o Papa ao seu rei católico. Como peça-chave do argumento teológico constava a mediação de Cristo, Deus Encarnado, dono de toda a terra, de quem o Papa era o lugar-tenente.

Outras abordagens dessa problemática incluem a análise da gênese e da elaboração do dogma durante os primeiros séculos cristãos, até os decisivos

¹⁴L c , especialmente o Capítulo 10, pp 136ss

¹⁵Ibid , Capítulo 8, pp 111ss “As doutrinas ortodoxas que dão frutos não éticos são, para dizer o mínimo, muito suspeitas” Paul Knitter, “Toward a Liberation Theology of Religions”, em John Hick et al , *The Myth of Christian Uniqueness Toward a Pluralistic Theology of Religions*, p 182

concílios de Nicéia e Calcedônia; o estudo da plausibilidade das categorias ontológicas implicadas nessa dogmática (natureza, pessoa, hipóstase); a crítica feita por enfoques recentes, como o de algumas teologias políticas européias do século XX, que acusam o papel sexista e racista que poderia desempenhar – como de fato aconteceu – uma cristologia pela qual a perfeição da humanidade foi alcançada num ser humano, *masculino e branco...*¹⁶

Tudo nos faz pensar que a cristologia tem diante de si novos desafios a enfrentar, desafios de tal envergadura que se torna impossível prever o desenvolvimento posterior dessa evolução. Talvez seja um trabalho para várias gerações.¹⁷ Em todo caso, neste momento não tem fundamento fazer afirmações gratuitas num ou noutro sentido, e sim, apenas, estar abertos à reflexão e ao discernimento, além de cultivar a paciência histórica. Todos afirmamos o caráter único e universal de Cristo; o que está em discernimento é o caráter rígido que tomaram as afirmações clássicas feitas a propósito de sua absolutidade.¹⁸

- *Acusou-se o cristianismo ocidental (por contraposição ao cristianismo oriental) de ter sido excessivamente cristocêntrico. O cristianismo era quase um “cristomonismo” (Cristo era o princípio fundamental e dominante, ao qual tudo era reduzido). Pode-se perceber um espírito distinto desse no cristianismo atual? Em quais circunstâncias? Como?*
- *Mencione alguns textos do Novo Testamento que foram interpretados rigidamente, ao pé da letra, como se fossem a formulação de um dogma literal e inamovível, quando sua origem e sentido podem ser muito mais flexíveis e suscetíveis de uma interpretação mais ampla.*
- *Faz tempo que a festa de “Cristo Rei do Universo” não tem grande repercussão entre os cristãos. Foi criada no tempo do fascismo, num momento em que se queria sustentar determinada concepção das relações entre a sociedade e a Igreja. Que críticas faríamos hoje à cristologia dessa festa? Que espiritualidade sente-se incomodada diante dessa festa? É ruim sentir-se incomodado numa festa como essa? Por quê?*

¹⁶Tom Driver, *Christ in a Changing World Toward an Ethical Christology*, p. 22, Rosemary Ruether, *To Change the World and Cultural Criticism*, p. 4 Cf Paul Knitter, *No Other Name?*, p. 163

¹⁷John Hick, *God Has Many Names*, p. 125

¹⁸Sobre a problemática cristológica na nova perspectiva do pluralismo religioso, cf Marcelo Barros e Jose Maria Vigil em ASETT, *Por los muchos caminos de Dios - II*, 2004

- *O dogma cristológico definido em Nicéia e Calcedônia teve muitas interpretações – muito difundidas entre o povo de Deus – teologicamente inaceitáveis. Podemos apontar algumas?*
- *A concepção que durante muito tempo se teve de Cristo era a de um homem-Deus – no qual humano era só o corpo, pois a consciência, a inteligência, o saber, a vontade, estavam literalmente preenchidos pela divindade. A espiritualidade atual dos cristãos valoriza muito mais a recuperação da humanidade de Cristo. Comente.*

Um novo espírito crítico e penitencial

O cristianismo foi a primeira grande religião a realizar uma releitura de seu patrimônio simbólico, confrontando-o com a ciência. Em nossos dias generalizou-se na maior parte do povo cristão de cultura média uma atitude de crítica histórica à tradição, tanto institucional como popular.

Os “mestres da suspeita” e seu sentido crítico são parte, queira-se ou não, da cultura moderna ocidental, e o cristianismo não pode se furtar a isso. Hoje nenhum crente se escandaliza por escutar que sua religião é com frequência algo diferente do que afirma ser. Um novo espírito ronda o ambiente e nos faz a todos propensos a suspeitar da facilidade com que uma doutrina se transforma em ideologia, ou seja, justificativa em função de interesses inconfessáveis. Ou a suspeitar da frequência com que uma doutrina, que se propõe como “vontade de Deus”, “revelada”, seja na realidade uma forma inconsciente de se conseguir ou de se manter um estatuto de privilégio, o controle da situação, ou uma superioridade cultural ou econômica. Hoje vemos claramente nossa história infestada de exemplos semelhantes.

A hermenêutica da suspeita nos leva a questionar as afirmações teológicas e doutrinárias por trás de atitudes históricas claramente ideológicas. Já dizia o Evangelho: “Por seus frutos os conhecereis”. As doutrinas ditas ortodoxas que dão frutos maus são – pra dizer o mínimo – muito suspeitas.¹⁹

Tudo isso se aplica também, concretamente, a nossa teologia das religiões, o *mapa* que fazemos da posição de nossa religião no conjunto das religiões. Será possível que Deus tenha feito as coisas nos colocando precisa-

¹⁹ Paul Knitter, “Toward a Liberation Theology of Religions”, em John Hick et al., *The Myth of Christian Uniqueness Toward a Pluralistic Theology of Religions*, p. 178

mente no centro de tudo, numa posição tão privilegiada? Não terão influenciado no traçado desse mapa nossos próprios interesses e ideologias? “Pode ser teologicamente verdadeira a autocompreensão das Igrejas que legitimou a opressão sexista, racista, classista e religiosa?”, perguntam-nos da Ásia.²⁰ Não haveria algo de podre no exclusivismo e no inclusivismo, uma vez que engendraram atitudes históricas de prepotência e de falta de respeito para com as outras religiões e culturas, inviabilizando o diálogo igualitário entre irmãos (*par cum pari*)?

O espírito dessa nova época é um espírito de honradez, que não aceita ocultar a verdade com a injustiça. É um espírito de humildade, que não pode aceitar as atitudes de prepotência acontecidas no passado, mesmo quando somos ainda encorajados a mantê-las em virtude de teologias tão suspeitas. É um espírito penitencial, que pede perdão por nossa história de cruzadas, de conquistas, de colonização cultural e religiosa. É o novo clima que imprime nos cristãos e nos teólogos este novo espírito de pluralismo religioso.

- *Pode-se dizer que, em geral, foi superada a atitude prepotente, orgulhosa, convencida, dominadora, depreciadora dos outros, pela qual o cristianismo se fez mundialmente famoso diante das outras religiões? Não é para dar graças a Deus?*
- *Apesar da resistência da direita política nas “celebrações” realizadas na América Latina e no mundo a propósito dos 500 anos do “Descobrimento”, a consciência latino-americana evoluiu enormemente quanto a essa questão. Muitíssimas pessoas fizeram uma releitura da história do Continente sob um novo espírito. Descreva esse espírito.*
- *Apesar das advertências das instituições eclesiais contra a teologia da libertação feitas nos últimos 25 anos, é mundialmente conhecida e aceita a visão crítica, por essa teologia, da história da Igreja e sua denúncia da conivência do cristianismo oficial com os opressores dos pobres. Podemos falar desse espírito como um elemento da espiritualidade da libertação, compartilhada por tantos cristãos e cristãs?*
- *Às vezes se expõem ou se escrevem posições doutrinárias conservadoras que ainda oscilam entre posições inclusivistas e exclusivistas, e se*

²⁰ Tissa Balasuruya, “A Third World Perspective”, em Virginia Fabella e Sérgio Torres (ed.), *Doing Theology in a Divided World*, p. 202

registra uma rejeição explícita a elas entre o povo de Deus. Podemos encarar esse fato como sinal da maturidade do povo de Deus, e como prova da difusão em seu meio dessa nova espiritualidade do pluralismo religioso?

Um novo tipo de verdade

“A verdade vos fará livres”, disse Jesus. Pilatos perguntou-lhe: “E o que é a verdade?”. A pergunta hoje volta a se impor. O modelo de verdade cultivado pelo cristianismo desde o princípio de sua história foi o grego. Os fundamentos desse modelo estão nos princípios lógicos e metafísicos aristotélicos: o princípio da identidade e o princípio da não contradição. Uma coisa é o que é, e não pode ser outra coisa. Algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo sob o mesmo prisma. Ou é uma coisa, ou é outra; não pode ser as duas coisas ao mesmo tempo. É o modelo de verdade por exclusão: eu sou eu porque não sou você. O modelo ocidental de verdade, com o tremendo desenvolvimento alcançado pela lógica aristotélico-escolástica, foi muito útil para a construção de sistemas teóricos impecáveis no tocante à precisão de seus enunciados, à correção de suas argumentações e à legitimidade de suas conclusões. Estes se basearam nesse modelo de verdade de exclusão, único que produz a segurança das afirmações absolutas. O Ocidente, e com ele o cristianismo, encheu-se de presunção com a exatidão de suas conclusões, de suas afirmações absolutas, de sua segurança e convicção diante dos sistemas de verdade – científica, cultural ou religiosa – não ocidentais.

O modelo de verdade ocidental grego aristotélico entrou em crise faz tempo. E o novo espírito do pluralismo religioso tem relação precisamente com a emergência de um modelo distinto de verdade. Correm tempos de *dese-lenização*, de *desocidentalização*, de abertura a outras aproximações à verdade. “Os católicos, como os cristãos em geral, estão se dando conta de que algo, para que seja verdadeiro, não precisa ser absoluto.”²¹

Cresce a cada dia o reconhecimento de que a verdade tem um caráter mais inclusivo que excludente, mais prático que teórico, mais evolutivo que fixista, mais histórico que físico ou natural. A verdade é como a vida: está em

²¹ Paul Knitter, *No Other Name?*, p. 219.

crescimento, em desenvolvimento, em evolução. Nunca a teremos pronta e acabada; só pode ser percebida num processo progressivo. O avanço da história nos permite aceder a novos pontos de observação que nos proporcionam novas perspectivas, novas visões, novas configurações da verdade, sempre em movimento. Hoje reconhecemos o caráter multirrelacional da realidade: tudo está relacionado com tudo, e tudo o que existe *co-existe*, está imbricado mutuamente com tudo que o rodeia.

No nível das verdades absolutas não se pode utilizar a estratégia da exclusão, como se faz com “verdades claras e distintas”. Diante da profundidade daquele mistério para o qual cremos necessitar de expressões absolutas, nossas afirmações não podem pretender encaixotá-lo em afirmações matemáticas manejáveis, perfeitamente delimitadas, inter-excludentes. As verdades profundas não podem ser manejadas como objetos controláveis: “Uma verdade profunda se expressa num enunciado cujo oposto também é uma verdade profunda; uma verdade superficial se expressa num enunciado cujo oposto é falso”, disse Niels Bohr.²²

Diante desse novo modelo de verdade caem muitas das construções teológico-dogmáticas, pretensas verdades destiladas em laboratório, perfeitamente controladas e expressas em fórmulas exatas. Caem diante da evidência de que a verdade que nos faz livres é, ela mesma, livre e inapreensível. As afirmações exclusivistas e inclusivistas, que têm a pretensão da absolutividade excludente diante da busca religiosa ancestral de segmentos imensos da humanidade, suscitam hoje apenas sorrisos educados (bem melhores do que um rude gesto de desprezo). O espírito do pluralismo religioso opta por outro modelo de verdade e por outras atitudes diante da verdade: atitudes de escuta incansável, de holismo integral, de tolerância, de complexificação do pensamento, de inter-relacionalidade, de humildade, enfim. Por isso é tão difícil o diálogo com os que estão agarrados ao velho modelo de verdade.

- *Ainda há pessoas que crêem num sentido único e unívoco das afirmações religiosas, em sua literalidade intocável, em sua irreformabilidade, na segurança quase matemática que nos oferecem. Porém, talvez sejam poucas estas pessoas. Ganha terreno outro espírito de apreciação da verdade. É possível descrevê-lo?*

²²Atomtheorie und Naturbeschreibung, p. 143.

- “Os católicos, como os cristãos em geral, estão se dando conta de que, para que algo seja verdadeiro, não precisa ser absoluto.” Comentar.
- “Uma verdade profunda se expressa num enunciado cujo oposto também é uma verdade profunda; uma verdade superficial se expressa num enunciado cujo oposto é falso.” Pode-se dar algum exemplo dessa realidade?
- Quais as diferenças principais entre o conceito atual de verdade e o conceito vigente no século XIX, quando se chegou a proclamar a infalibilidade papal?

A libertação dos pobres como critério hermenêutico

Em várias das características desse espírito ora em descrição percebe-se esta dimensão que queremos explicitar agora: a dimensão libertadora. A boa notícia para os pobres continua sendo para os cristãos atraídos por este espírito de pluralismo religioso, como foi para Jesus, a pedra de toque: um critério central que condiciona tudo, e a tudo sujeita à realidade do amor.

O que dissemos da hermenêutica ética e da atitude crítica tem a ver com esta dimensão libertadora: não é possível uma verdade religiosa ser realmente verdade se não for libertadora, ou – menos ainda – se for conivente com um sistema de opressão de qualquer tipo. A verdade nos fará livres, e nos fará livres para libertar. Se a verdade da religião não liberta, se não é boa notícia para os pobres, não é religião verdadeira.

Podemos apresentar um critério geral: “Uma religião é verdadeira e boa à medida que não oprime nem destrói a humanidade; pelo contrário, protege-a e promove-a”.²³ Estamos aqui num primeiro nível, no qual o “pobre” a libertar é a humanidade inteira. Num segundo nível, de maior consciência, o “pobre” é o próximo em geral. A ética mínima desse nível está recolhida na *regra de ouro*: não faça aos outros o que não quer que façam a você. A regra de ouro está presente, com palavras similares, em quase todas as religiões. Num terceiro nível, a *regra de ouro* é o fundamento e se concretiza na opção pelos pobres (no sentido literal do termo).

Tudo isso não vem apoiado em novas teorias, e sim nesse espírito ao qual nos referimos desde o início; espírito que cria uma sensibilidade e desperta uma nova percepção da realidade, mesmo sem argumentos teológicos para

²³Hans Kung, *Teologia para la posmodernidad Fundamentacion ecumenica*, p 187 Cf Leonard Swidler, “The Dialogue Decalogue”, em *Journal of Ecumenical Studies* 20, p 10

justificá-la. É uma intuição, mais do que uma teologia; um espírito, mais do que um princípio moral.

À libertação dos pobres como critério hermenêutico poderíamos encadear outra reflexão. Que é, em síntese, a religião? Como, onde, sob que condições realiza o ser humano seu encontro mais profundo com Deus, que a religião afirma viabilizar? As origens da religião judaico-cristã são claras neste ponto. Uma frase de Van der Meersch que marcou Alfonso Carlos Comín poderia expressar figurativamente este espírito que une a verdade religiosa e a libertação: “A verdade, Pilatos, é esta: colocar-se do lado dos humildes e dos que sofrem”. Sentença paralela à de Tiago (1,27): “A verdadeira religião é socorrer os órfãos e as viúvas, e manter-se livre da corrupção do mundo”. Poderíamos citar numerosíssimas passagens bíblicas no mesmo sentido.²⁴ Para a religião judaico-cristã a verdadeira religião é o amor e a justiça, o compromisso com a construção de um Reinado de Deus que seja vida, verdade, justiça, paz, graça e amor para todos, porém em primeiro lugar para os pobres, injustiçados e privados de seus direitos.

Outras religiões encontram acesso a Deus por meio da natureza; outras o encontram na experiência interior subjetiva ou inter-subjetiva. A religião judaico-cristã encontrou-o de modo privilegiado no encontro libertador com o pobre (Mt 25,31ss). Pensamos que, no diálogo inter-religioso mundial hoje em expansão, esta pode ser sua principal contribuição.

- *“A opção pelos pobres é o maior acontecimento da história do cristianismo desde a Reforma Protestante” (Leonardo Boff). Comentar.*
- *Apesar de toda a resistência e agressividade contra a opção pelos pobres, nem seus próprios inimigos podem se subtrair à força de sua evidência e ao vigor de sua linguagem. A opção pelos pobres é uma peça chave da nova espiritualidade, e uma contribuição ao cristianismo universal que ultrapassou inclusive as fronteiras com as outras religiões. É um estado, um espírito que preenche o mundo.*
- *“A libertação dos pobres é critério hermenêutico.” Comentar.*
- *A libertação dos pobres pode ser a plataforma sobre a qual as religiões podem se unir na prática, deixando para depois as discussões teológicas. Comentar.*

²⁴ “Foi-lhe explicado, homem, o que o Senhor deseja de você que defenda o direito e ame a lealdade, e que seja humilde diante de Deus” (Mq 6,8)

- *A opinião pública (laica, dos meios de comunicação, das pesquisas de opinião) revela enorme simpatia pela opção pelos pobres e pela Igreja libertadora, enquanto manifesta clara rejeição aos segmentos eclesiais ou eclesiásticos que se lhe opõem Tem isso a ver com esta nova espiritualidade?*

II. Texto antológico

Missa dos quilombos

Letra de Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra Música de Milton Nascimento

Em nome do Deus de todos os nomes,
 Jave, Obatala, Olorum, Oio
 Em nome do Deus que a todos os homens
 nos faz da ternura e do po
 Em nome do Pai que fez toda carne,
 a preta e a branca,
 vermelhas no sangue
 Em nome do Filho, Jesus nosso irmão,
 que nasceu moreno da raça de Abraão
 Em nome do Espírito Santo
 bandeira do canto
 do negro folião
 Em nome do Deus verdadeiro
 que amou nos primeiro
 sem divisão
 Em nome dos Três
 que são um Deus so,
 Aquele que era, que e, que sera
 Em nome do povo que espera,
 na graça da fe,
 a voz do Xangô,
 o Quilombo Pascoa
 que o libertara
 em nome do povo sempre deportado,
 pelas brancas velas ao exílio dos mares
 marginalizado
 nos cais, nas favelas
 e ate nos altares

Em nome do povo que fez seu Palmares,
que ainda fará Palmares de novo.
Palmares, Palmares, Palmares
do povo!

II. Exercícios recomendados

- Pegue o Missal Romano ou algum livro litúrgico oficial de sua comunidade ou congregação cristã, e procure referências à existência ou às características de outras religiões. Observe os conceitos transmitidos pelos textos litúrgicos a respeito delas.
- Componha orações para serem rezadas em sua comunidade, de:
 - ação de graças pelas religiões do mundo;
 - intercessão para que tenhamos uma atitude correta diante das outras religiões;
 - intercessão pelos missionários atuantes em “terras não-cristãs”.

III. Bibliografia

- BOFF, Leonardo. *Ética e eco-espiritualidade*. Campinas: Verus, 2003.
- CASALDÁLIGA, Pedro; TIERRA, Pedro. “Em nome do Deus”. In: *Missa dos Quilombos*. CD Digital Audio 811 500-2, PolyGram, 1995.
- CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. *Espiritualidade da Libertação*. Petrópolis: Vozes, Brasil, 1993.
- VIGIL, José Maria. “Espiritualidad del pluralismo religioso”. In: ASETT. *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*. Quito: Verbo Divino, 2003.

Morte e ressurreição da missão

Chegamos a um tema chave, um dos pontos mais sensíveis para as Igrejas cristãs no tocante às possíveis consequências da nova teologia das religiões ou teologia do pluralismo religioso: a missão. Que a missão não sofra, que não perca nada de seu valor, de sua urgência, de seus motivos, seria a primeira exigência das instituições cristãs a esta nova teologia...

Tendo como pressuposto as idéias apresentadas ao longo das Unidades anteriores, estamos em condições de entrar neste delicado tema, que nos conduz finalmente ao campo das conclusões operativas (AGIR) de nosso curso.

I. Para desenvolver o tema

A) Distinção de termos: a grande missão e a ação missionária

A palavra *missão* tem, entre outros, dois importantes sentidos. Um é o de tarefa, ocupação, encargo. O outro é o sentido de envio, ida, deslocamento para realizar em outro lugar uma tarefa encomendada.

Nos últimos séculos a palavra *missão* referiu-se ao envio de *missionários* às fronteiras da Igreja para anunciar o Evangelho aos não-crentes, com o objetivo de conseguir sua conversão e sua incorporação à Igreja. Em sentido técnico, a palavra aparece sobretudo a partir da expansão européia.¹ Com esse significado estamos diante da ação missionária, realizada nas “missões” das Igrejas pelos missionários.

¹Paulo Suess, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, p 103

Nas últimas décadas foi recuperada a conotação de missão como referida à Igreja em seu conjunto: a *missão da Igreja*, ou seja, sua tarefa, o objetivo para o qual deve apontar seu ser e sua ação. Esta missão não é a ação missionária em sentido estrito, e sim a *grande missão* da Igreja, a missão global, a missão cristã em si mesma, que a Igreja deve realizar tanto nas missões estritas como no próprio corpo da Igreja, em toda parte, entre todos os cristãos e cristãs.

Nesta Unidade falaremos da missão no sentido concreto da ação missionária, chamada também tecnicamente missão *ad gentes* (ou seja, para os “gentios”, para os não-cristãos). Não obstante, esta ação missionária não pode se desligar da forma como a Igreja concebia a missão global. Por isso precisamos nos referir em primeiro lugar às formas de conceber a missão global da Igreja.

B) *A grande missão da Igreja: diversas leituras*

O que seja uma religião, podemos deduzi-lo de como compreende sua missão, seu encargo, seu objetivo. Às religiões podemos dizer: “Diga-me o que pretendes, e eu te direi quem és”. O coração de uma religião é a consciência e a compreensão da própria missão. É claro que numa mesma instituição, sob o nome da mesma religião, há muitas religiões distintas. O cristianismo é uno *teoricamente*, mas na verdade há muitos (tipos de) cristianismo. Sob o mesmo nome são cobiçadas realizações de cristianismo muito distintas, às vezes mesmo contraditórias.²

Façamos uma classificação geral de cinco grandes tipos de cristianismo, em função de sua leitura ou interpretação da (grande) missão cristã; em cada caso, sua conceitualização da ação missionária variará concomitantemente. Vejamos:

- Há um *cristianismo doutrinal-teórico*. Nele Deus é percebido como a verdade que se revelou, e nossa resposta de fé implica sobretudo a aceitação intelectual das verdades reveladas e depositadas na Igreja: o principal da missão cristã é *viver na fé da Igreja*; não separar-se dela por heresia ou heterodoxia é a principal preocupação. Para este tipo de cristianismo (muito frequente na história) a ação missionária consiste em transmitir a outros as verdades reveladas, a verdade da fé. E o mais importante é pregar o evangelho e “levar todos os seres humanos ao conhecimento da verdade”.

²Alfredo Fierro, *Teoria dos cristianismos*, 1982

- Há um *cristianismo moralista*, que concebe a vida do ser humano sobre a terra como uma prova moral que Deus nos impôs, que se decide entre o pecado e o perdão, e que nos leva a um final de prêmio ou castigo em função dos méritos ou pecados acumulados.
Nesse tipo de cristianismo a missão consiste em superar a prova moral e ganhar a salvação eterna. Não há um encargo histórico propriamente dito. Este mundo é simplesmente uma ocasião para merecer a salvação. Nesse tipo de cristianismo (também muito freqüente na história), a ação missionária consiste em fazer os cristãos saberem do perigo de sua condenação, e pregar-lhes a lei de Deus para possibilitar-lhes a salvação.
- Há um *cristianismo espiritualista*, que põe a salvação num plano superior separado (metafísico), mediado sacramentalmente. A salvação é *sobrenatural* e se decide na *vida da graça*; participamos dela mediante o culto e a *vida espiritual* (oração, sacramentos da Igreja), que se tornam assim o centro da missão cristã global. Nesse cristianismo a ação missionária consiste em ir aos não-cristãos para fazê-los partícipes da vida da graça por meio de sua incorporação à Igreja, na qual poderão receber seus sacramentos, canais da graça.
- Há um *cristianismo eclesiocêntrico*, no qual a Igreja cristã é o meio principal instituído por Deus para comunicar a salvação, de forma que a missão principal de seus membros é edificá-la e dar-lhe vitalidade. Por sua vez, a ação missionária consiste em implantar a Igreja entre os povos não cristãos e, logicamente, alcançar sua conversão para incorporá-los à Igreja, única possibilidade de salvação para eles.
- Há outro tipo de cristianismo que entende a si mesmo a partir de uma *interpretação ou leitura histórica da realidade*. Esta é concebida como *história da salvação* e, simultaneamente, como *salvação da história*. Deus tem um projeto de fraternidade para a história, um sonho utópico (o Reino!), e o propõe aos humanos como Utopia, encomendando-a a eles como tarefa histórica. Essa é a grande missão cristã e, dentro dela, a ação missionária consiste em sair ao encontro dos outros povos para colaborar na construção do grande projeto de Deus, que eles também perseguem – com outros nomes e mediações, sem dúvida –, para compartilhar mutuamente essa construção conjunta do projeto de Deus na história.

Podemos matizar e subdividir os tipos ou modelos de cristianismo tão sucintamente expostos aqui.³ Vale esclarecer que na história real um cristianismo concreto pode participar de vários modelos simultaneamente; a separação é só um procedimento didático para facilitar a compreensão.

Em cada um desses tipos de cristianismo apontamos como é entendida a grande missão cristã, e como se entende também a ação missionária. Como se vê, a segunda está sempre em relação de dependência com a primeira, e é como uma parte daquela.

Assim, nem há um modelo único de cristianismo, nem há um único modelo de missão. Na história como na atualidade tem havido muitos e diferentes modelos, tanto de cristianismo como de ação missionária cristã.

E da mesma maneira que há modelos de cristianismo (entre os elencados) obsoletos e dignos de serem superados, também a ação missionária deles derivada deve se considerar superada e digna de ser abandonada.

Deixando de lado a *grande missão da Igreja*, vamos nos referir especificamente à *ação missionária*, a atividade realizada por indivíduos ou comunidades cristãs junto aos não-cristãos.

C) *Revisão crítica da ação missionária: sua prática histórica e seus fundamentos teóricos*

a) Revisão da prática histórica

A missão tem uma história que, analisada criticamente, conduz a muitas sombras e dúvidas. Antes de discernir sobre a validade atual da missão é conveniente conhecer seu passado. E o dado global mais contundente nessa análise histórica é a *violência*.

Hoje o cristianismo é a religião mundial quantitativamente maior: 1800 milhões de pessoas, aproximadamente 30% da humanidade. A essa cifra e a essa proporção não se pôde chegar a não ser por um esforço de expansão e de evangelização muito grande, em distintas ondas ou ciclos ao longo da história.

O que entretanto chama a atenção a um olhar crítico é a enorme quantidade de violência que esteve ligada a essa evangelização desde o início. Em pri-

³Esta um pouco melhor desenvolvido em Jose Maria Vigil, "Mudança de paradigma na teologia da libertação?", *Revista Eclesiástica Brasileira* 58/230, pp 311-328 *Is there a Change of Paradigm in Liberation Theology?*, LADOC 28, pp 1-13

meiro lugar, no momento em que o cristianismo se fez massivo na sociedade. Isso ocorreu no século IV. O cristianismo passa a ser reconhecido socialmente, primeiro como religião tolerada (313), em seguida imposta como religião obrigatória (380), e como religião de Estado, de um Estado que perseguirá a todas as outras religiões (390). A sociedade do império romano, que tinha sua própria religião, se fez cristã não por uma evangelização livre, paciente e gratuita, e sim pela força coercitiva do império,⁴ com o consentimento do cristianismo convertido em sua religião oficial.

Não deixa de nos fazer estremecer pensar que uma religião, perseguida durante seus quase três primeiros séculos, passou em apenas poucos anos a ser perseguidora. O que não ocorre só no ano 390 com o edito de Teodósio – que proscree no império, como crime de lesa-majestade, todos os cultos não cristãos, de qualquer religião que sejam – mas já bem antes, poucas décadas depois de 313, contra os judeus.⁵

Saltando muito tempo na história vamos recordar os tempos em que esteve em vigor o princípio *cujus regio, eius religio*, pelo qual o povo se via obrigado a seguir a seu monarca na fé por ele adotada, tempos das eternas *guerras de religião* que assolaram a Europa devido à compreensão de ideologia religiosa como assunto público e não privado, de forma que o dissidente religioso (talvez simplesmente descrente) era automaticamente considerado dissidente político, inimigo do regime. O impasse sufocante desta organização social de cristandade teve de ser superado pela reflexão jusnaturalista de uma sociedade, que buscava a libertação do jugo da influência poderosa das instituições religiosas. Essa libertação teve de fazê-la a sociedade por sua própria conta, incompreendida, em oposição à Igreja, porque esta preferia seu poder social à liberdade e pureza de uma fé gratuita. A falta de lucidez dos evangelizadores (missionários *ad intra*) levou-os a serem os porta-vozes da luta contra as liberdades, contra a ciência, contra o Iluminismo, contra os direitos humanos...

Não mencionemos os séculos em que se procurou guardar a *pureza da fé*, contra as heresias ou contra outras confissões cristãs, com a enorme violência da Inquisição e suas inúmeras vítimas.

⁴Sem contar com as vantagens sociais que naquele momento estavam implicadas na conversão ao cristianismo como nova religião do Estado Cf R Velasco, *A Igreja de Jesus*, pp 118ss

⁵"Sob o imperador Teodósio II se fizeram de tal modo frequentes os incêndios nas sinagogas que a maioria dos editos desse imperador tiveram como conteúdo a defesa das sinagogas e das casas dos judeus" Gerhard Lohfink, *„Necessita Deus a Igreja?*, p. 321

Capítulo histórico especialmente relevante da história da missão foi o do casamento entre conquista e evangelização nos séculos XV-XVIII, tempo da primeira expansão europeia para a África, a Ásia (iniciada por Portugal) e a América (iniciada pela Espanha). A glória perene de missionários proféticos excepcionais não pode compensar a vergonhosa página histórica da justificação que a missão em particular e as Igrejas em geral deram à conquista avassaladora,⁶ encomendando e submetendo ademais a própria Igreja nascente ao padroado dos Estados conquistadores.⁷ As lembranças do passado Quinto Centenário de 1992 nos fizeram muito conscientes de um renovado discernimento da práxis missionária do cristianismo daquela época.

Outro grande capítulo histórico missionário pôs-se em marcha com o novo impulso do colonialismo europeu rumo à África⁸ e à Ásia a partir do século XIX.⁹ Os missionários seguiram as rotas e utilizaram o apoio das metrópoles colonizadoras, e estas apoiaram os missionários como sua força de legitimação moral e de extensão cultural.¹⁰ Os missionários fizeram tanto Igreja como Pátria... Desde então, a palavra *missão* está maculada em países cuja evangelização coincidiu com a colonização. Segundo Rutti,¹¹ toda a obra missionária moderna está de tal modo envenenada pelo fato de ter tido origem ou vínculo com o colonialismo ocidental, que resulta irredimível; hoje em dia é necessário encontrar uma imagem inteiramente nova. Falando numa consulta celebrada em Kuala Lumpur em fevereiro de 1971, Emerito Nacpil¹² descreveu a missão como “símbolo da universalidade do imperialismo ocidental entre as gerações emergentes do Terceiro Mundo. A atual estrutura da missão moderna está morta. E a primeira coisa que se há de fazer é celebrar

⁶Miguel Leon Portilla, *El reverso de la conquista*, pp 21ss

⁷Globalmente, em muitos aspectos, evangelização e conquista fizeram parte de um mesmo projeto histórico Cf Riolando Azzi, “Metodo missionario e pratica de conversão na colonização”, em Paulo Suess (org.), *Queimada e sementeira*, pp 89-105

⁸O rei Leopoldo da Bélgica dizia em 1861 “O mar banha nossas costas, o mundo jaz a nossos pés O vapor e a eletricidade acabaram com as distâncias Todas as terras sem proprietario na superficie do globo, principalmente na Africa, devem se converter no campo de nossas operações e de nosso êxito” *Verapaz* 59, p 49

⁹No Congresso de Berlim de 1885 as potências europeias (França, Inglaterra, Bélgica, Portugal, Alemanha) repartiram a África entre si, em territorios denominados “zonas de influência” O artigo 6 reconhece a liberdade de pregação sob a proteção das potências coloniais O colonizador deseja que os missionarios pertençam a sua propria nacionalidade Quando o territorio muda de mãos, os antigos missionarios são substituidos pelos do novo colonizador Cf Jean Comby, *La Historia de la Iglesia*, p 152

¹⁰Cf texto antológico, nesta Unidade, referente a Câmara de Comercio do Havre

¹¹Zur *Theologie der Mission*, 1972

¹²“Whom Does the Missionary Serve and Whot Does He Do?”, em *Missionary Service in Asia Today*, Chinese Christian Literature Council, p, 76-80

as exéquias e enterrá-la. No sistema atual, o serviço mais missionário que um missionário pode fazer hoje à Ásia é voltar para casa”. Em 1971 o queniano John Gatu propôs à Igreja Reformada americana em Milwaukee uma moratória do compromisso missionário ocidental na África.¹³

Estas poucas alusões às contradições históricas da ação missionária atiram uma vez mais em nós a hermenêutica da suspeita.¹⁴ Pode uma árvore boa produzir maus frutos? Como pôde o espírito missionário, o zelo pela evangelização, produzir esta história de violência e de desacertos? A que se deve esta constante histórica no desenvolvimento de dois milênios de missão? Deve-se à infidelidade pessoal ou coletiva dos missionários, ou seja, a um “pecado de alguns filhos da Igreja” (casos pessoais individuais), ou a um pecado da própria Igreja (em sua doutrina, estrutura, práxis histórica)?

Guiados por esta suspeita hermenêutica, vamos buscar elementos teóricos que possam indicar as causas ou raízes maléficas da árvore da missão evangelizadora.

b) Revisão de seus fundamentos teológicos

Na história humana, teoria e práxis não podem ser separadas. Os fatos não são cegos, nem a prática pode deixar de despertar elementos teóricos. Por um lado, toda idéia, toda teoria, mesmo as mais manifestamente idealistas, têm incidência prática por ação direta, por implicação ou por omissão. As idéias movem o mundo: colocam-no em marcha ou o detém, bloqueiam-no ou paralisam-no durante séculos, ou fazem-no mudar e o revolucionam. Como dizem, “não há nada mais prático que uma boa teoria”, porque possibilita a práxis, gera-a, ilumina-a, potencializa-a e fecunda-a. Por outro lado, toda prática, por mais cega que seja, contém elementos teóricos, seja direta ou indiretamente, por implicação ou por omissão.

Por trás desses vinte séculos de evangelização pode-se resgatar também a história das idéias missionárias, ainda que, curiosamente, a *missiologia* só tenha se desenvolvido, dentro do espírito científico, já no século XX. Porém, de uma forma tão real como espontânea, nunca deixou de haver por trás de cada atitude missionária uma teologia que a desencadeasse ou justificasse.

¹³ Cf. esses e outros testemunhos em D. Bosch, *La trasformazione della missione*, p. 715

¹⁴ Cf. Unidade 5

Vamos apontar criticamente algumas das grandes idéias dogmático-teológicas que atuaram como fundamento, como ideologias motoras, como justificativas e legitimações da ação missionária histórica recordada anteriormente.

• *A vontade salvífica universal de Deus*

Evidentemente a vontade salvífica universal de Deus não é um equívoco teológico, e sim uma verdade fundamental; o que não impede, por outro lado, a ocorrência de equívocos na forma concreta como essa vontade vem sendo entendida. Basta como exemplo a máxima neotestamentária “Deus quer que todos os humanos se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade” (1Tm 2,4),¹⁵ a um certo momento histórico entendida assim: “Deus quer que todos os humanos se salvem e cheguem ao conhecimento de *nossa* verdade. Porque a verdade é a *nossa*. Portanto Deus quer que nossa verdade seja pregada, anunciada, difundida e aceita por todos. E quem não a aceita está se opondo à vontade de Deus, é inimigo de Deus”. A universalidade da vontade salvadora de Deus foi entendida quase sempre como universalidade da peculiaridade ocidental e cristã.

Ainda hoje não temos clara a distinção entre *verdade salvadora* e roupagem cultural judaico-cristã ocidental em que esta verdade se expressa.¹⁶ Muito menos clara esteve essa distinção na história. Por isso, a convicção de que Deus quer que todos os humanos cheguem ao conhecimento da verdade (nossa!) foi uma arma sumamente perigosa nas mãos do Ocidente nesses vinte séculos de história. Uma compreensão equivocada desta afirmação sobre a vontade salvadora universal de Deus, entendida como respaldo inquestionável a *nossa* verdade, causou – e continua causando – grandes danos à humanidade: ocidentalizou o mundo; avassalou culturas e povos em função do pretense cumprimento dessa vontade divina missionária; homogeneizou o mundo mediante muitas atividades – econômicas, comerciais, culturais – sob a hegemonia ocidental cristã.

• *“Somos o novo povo eleito”*

Não estamos tomando agora esta afirmação como metáfora ou símbolo, e sim em sua interpretação literal, absoluta e factual, como de fato tem sido

¹⁵Cf texto antológico nesta Unidade, referente à *Missão pela Evangelização dos Povos*

¹⁶Talvez falte percorrer um longo caminho “Na Conferência de Santo Domingo (1992) ficou evidente que a aceitação do desafio da inculturação continua sendo um processo longo” Paulo Suess, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, p 111

pregada, sentida e entendida historicamente pelos cristãos.¹⁷ Nesse último sentido ela tem sido uma das mais importantes convicções teóricas encontradas por trás dessa práxis missionária historicamente violenta a que acabamos de nos referir. É provavelmente um dos elementos teóricos mais danosos ao cristianismo como tal, pois fundamenta – sobretudo inconscientemente – a atitude de soberba e de prepotência, de desprezo em relação a todas as outras religiões, da qual o cristianismo é acusado pelo mundo inteiro.

Ainda que, ao menos em princípio, aceitando para si as admoestações do Primeiro Testamento ao povo judeu – para não crer ter sido eleito por seus próprios méritos –, a consciência de ser os “eleitos perante todos os outros” não pode senão criar uma profunda desestabilização na concepção das relações entre “eleitos” e “não eleitos”. O povo eleito é o preferido por Deus, o mais próximo dele, o único depositário da verdade revelada, o povo-testemunha de Deus para o mundo, a quem foi encomendada a salvação de toda a humanidade, investido, portanto, de uma missão messiânica, salvadora, *pro mundi beneficio*...

Esta crença tem conexão direta com a crença cristológica: as outras religiões foram fundadas por homens; a cristã foi fundada por Deus em pessoa, na pessoa de seu Filho... E esta linha direta de conexão com o próprio Deus por meio de Jesus produziu com demasiada frequência na história curto-circuitos explosivos na apropriação da autoridade do Deus Onipotente por parte da autoridade eclesiástica, que levaram às aberrações mais notáveis da história da Igreja.¹⁸ E não só a autoridade eclesiástica; também o povo cristão apossou-se dessa convicção para invocar a Deus (ou suas mediações protetoras: a Virgem do Rosário contra os turcos, a Virgem das Vitórias contra os judeus, São Tiago “Mata-moros”...) e pedir sua intervenção contra os inimigos

Evidentemente este erro de dois milênios difundi-se entre o povo cristão, onde encontra lugar até hoje. Felizmente sua crise já começou. Há inclusive vários teólogos abandonando a justificação apologética clássica desse princípio, e postulando que seja simplesmente abandonado.¹⁹

¹⁷Ja nos referimos a este assunto na Unidade 9

¹⁸Cf como exemplos os textos antologicos da Unidade 5 sobre Alexandre VI e Nicolau V

¹⁹Cf Andres Torres Queiruga, “El dialogo de las religiones en el mundo actual”, em Joaquim Gomis (org), *El Concilio Vaticano III*, p 70

• *O mandato missionário de Jesus*

Entre os especialistas, há mais de dois séculos os evangelhos começaram a ser submetidos a estudos críticos e interpretados de outra maneira. No entanto, no nível popular, até poucas décadas atrás – e, em boa parte, ainda hoje em muitos ambientes não cultivados – o povo cristão em bloco interpreta os evangelhos literalmente. Tudo o que aparecia no evangelho como dito por Jesus era crido como tendo sido dito por ele literalmente, por um Jesus que, ademais, seria totalmente consciente de sua natureza divina.

Isso permitia um esquema de interpretação da fé muito linear, simples e direto: Deus nos revela sua vontade por meio de Jesus; Jesus no-la comunica; nós cremos e obedecemos. De nós salta-se diretamente a Deus, que está em Jesus. É o próprio Deus em pessoa quem nos diz tudo o que o evangelho diz que Jesus disse.

A missão entrava dentro desse mesmo esquema: a ação missionária se fundamentaria em Deus diretamente, que, em Jesus, havia nos transmitido seu *mandato missionário*, entendido literalmente como acontecimento histórico. Seria Jesus (e Deus nele) quem originaria e fundamentaria a missão. Deus mesmo transmitiria à missão toda sua autoridade, convertendo-a em prolongamento de sua ação salvadora. Pelo mandato missionário de Jesus, a missão gozaria do maior respaldo imaginável, sem que restasse nenhuma possibilidade de dúvida ou questionamento.

Este esquema tão simples e tão diretamente conectado com o divino serviu como fundamento da missão durante gerações, transmitindo uma segurança e uma absolutividade incomparáveis, com os problemas concomitantes que acabamos de aludir nos dois elementos teológicos anteriores.

Tal esquema entrou em crise há muito tempo,²⁰ e esta crise está chegando às bases do povo de Deus. Hoje já não é possível ler o evangelho com aquela ingenuidade acrítica de quem os toma como crônica histórica ou jornalística. Já não é possível ir às missões pensando em cumprir um mandato histórico literal de Jesus. Há um consenso geral entre os exegetas de que o final do evangelho de Marcos foi influenciado pelas preocupações e interrogações das

²⁰ Hoje “difícilmente haveria um estudioso competente do Novo Testamento disposto a defender que as quatro ocorrências do uso absoluto do *Eu Sou* no Evangelho de João, ou a maior parte dos outros usos, possam ser historicamente atribuídos a Jesus” Cf Adrian Thatcher, *Truly a Person, Truly a God*, p 77

primeiras comunidades cristãs.²¹ E é também consenso que a teologia e a espiritualidade ainda não assumiram verdadeiramente o desafio dos resultados das várias ondas de estudos histórico-críticos sobre Jesus.²²

Pensar simplesmente que Deus trouxe sua revelação ao mundo por meio de Jesus, e que por meio dele encomenda aos cristãos uma tarefa até o final da história – ou até que o mundo inteiro esteja convertido ao cristianismo – tem todas as características de um grande relato clássico, capaz de entusiasmar as almas generosas e de desencadear gestos heróicos; entretanto, já não pode ser aceito por um cristão de fé formada e crítica, como se supõe de um missionário.²³

Interpretado literalmente, como se leu durante tantos séculos, o mandato missionário de Jesus não é nem pode ser assumido conscientemente como fundamento teológico da missão.

• *A necessidade da pertença à Igreja (exclusivismo)*

O tema da necessidade da pertença à Igreja para a salvação é, em palavras técnicas da teologia das religiões, o tema do exclusivismo;²⁴ seu lema ideal poderia ser *Extra Ecclesiam nulla salus*. Este princípio dominou o pensamento eclesiástico até há apenas cinquenta anos, com mais ou menos rigor em uns e outros momentos da história: às vezes foi entendido ao pé da letra e sem exceção possível;²⁵ já no século XX foi mantido apenas formalmente,²⁶ porém atenuado por interpretações elásticas.²⁷

De modo algum podemos acreditar que este tremendo erro doutrinal foi simples tradição, ou a opinião de uma corrente particular... Foi realmente uma

²¹Faustino Teixeira, *Teologia das religiões Uma visão panorâmica*, p 19

²²"Em minha opinião, a reflexão cristológica e eclesiológica não foram ainda confrontadas com os resultados dessas novas investigações bíblicas" R. Aguirre, *El Jesus histórico à luz da exegesis recente*, em RELaT 306

²³Pasma ver como ainda ultimamente se escrevem manuais de missiologia fazendo uso direto do "mandato missionário" e de todas as referências bíblicas, tomando-as num sentido diretamente literal e histórico, apoiando se com toda segurança em palavras pronunciadas por Jesus historicamente, ou em citações bíblicas recortadas de seu contexto, tomadas como afirmações de uma verdade absoluta acima do tempo e do espaço, e fora de todo condicionamento histórico-crítico Cf por exemplo Paulo de Coppi, *Por uma Igreja toda missionária Breve curso de missiologia*, 1994

²⁴Tratamos disso nas Unidades anteriores (6 e 7)

²⁵O momento máximo de inflexibilidade e sem dúvida o Concílio de Florença, citado na Unidade 3

²⁶Um caso claro e o da carta do Papa ao arcebispo Cushing de Boston, de 1949, relativamente a rigidez de interpretação do Pe. Feeney, que acabou tragicamente excomungado precisamente por defender que *fora da Igreja não ha salvação*

²⁷Falava-se de quem pertencesse a Igreja pelo *batismo de desejo*, mesmo reconhecendo que pudesse ser um desejo não explícito, nem sequer consciente

doutrina clara, consciente, sustentada, tida como “bem conhecido dogma católico”²⁸ e “doutrina infalível”.²⁹ A Igreja comprometeu oficialmente sua autoridade nesse ponto. Podemos dizer que a doutrina da imprescindibilidade da Igreja para a salvação dos seres humanos está por trás da maior parte da ação missionária nesses dois milênios de existência do cristianismo. A maior parte dos missionários da história se sentiram chamados à missão e foram sustentados em seus esforços, com frequência heróicos, pela convicção de que estavam levando a salvação aos missionados, já que sem pertencerem à Igreja não seria possível sua salvação.

Não se pode alegar que este erro teológico versa sobre um ponto lateral, acidental, periférico. Não; ele incide sobre um aspecto da doutrina absolutamente central: *a salvação da humanidade, sua salvação eterna*. Imaginemos o que isso significou em termos de zelo missionário pela salvação das almas, para os cristãos inflamados pela caridade missionária.

A partir dos descobrimentos geográficos do início da época moderna a Igreja, que poucas décadas antes pensava ter anunciado o evangelho a todo o mundo conhecido, descobre-se a si mesma como pequena parte de uma humanidade cuja imensa maioria “jaz nas trevas e nas sombras da morte” (Sl 106,10) e está destinada à perdição eterna.³⁰ O argumento – a imagem de massas humanas caindo no inferno – foi durante séculos o alimento do zelo missionário.³¹ O panorama não deixava de ser desolador.

Sem dúvida o fator *salvação eterna* – ou o correlato *escapar da condenação* – não pertence absolutamente ao universo das realidades humanas palpáveis. É uma realidade tão heterogênea com relação ao cotidiano da humanidade que, ao ser admitida e colocada em relação com as realidades históricas, produz um desequilíbrio claro. Ilustra-o perfeitamente o episódio da pregação do Pe. Antônio Vieira aos africanos escravizados no Brasil: “Vossa escravidão não é uma desgraça, e sim um grande milagre, porque vossos pais estão no

²⁸ Assim disse Pio IX, *Quomodo conficiamur moerore*, de 1863. Em termos semelhantes referem-se a ele vários outros papas.

²⁹ “Aquele enunciado infalível que nos ensina que *fora da Igreja não há salvação*” Carta do Santo Ofício (1949) ao arcebispo Cushing de Boston. *American Ecclesiastical Review* 127 pp 308-315. O original latino pode ser visto em DS 3866-3872.

³⁰ “Não cai nem uma so gota da graça sobre os pagãos”, afirmava o jansenista Saint-Cyran, em seu entusiasmo e horror sagrado. Cf. Angel Santos, *Teologia sistemática da missão*, p. 255.

³¹ Também o era do zelo apostólico para a missão *ad intra*.

inferno para toda a eternidade, enquanto que vós vos salvareis graças à escravidão”.³²

Livrar um não cristão do inferno é algo de tão inestimável valor – sem dúvida de valor tão infinito quão eterna é a danação – que desequilibra toda a razoabilidade humana: por que não se considerar boa e milagrosa a escravidão dos negros – pensava Vieira – se isso salvava-os do inferno? Da mesma forma, por que não conquistar terras habitadas por outros povos e *reduzi-los* à fé católica, se com isso se lhes concedia o bem infinitamente maior da salvação eterna?³³ Também por ela se pode batizar aos lotes os pagãos, mesmo que sem preparação ou consciência suficientes.³⁴ Se a Igreja é o único meio para a salvação eterna, tornam-se aceitáveis toda sorte de atitudes desequilibradas imagináveis.

Sempre que na história da reflexão teológica duvidou-se da necessidade de pertencer à Igreja para a salvação, a identidade da missão entrou em crise. “Se podem se salvar sem a missão, para que ela serve?”, foi o refrão recorrente na história até os dias do Concílio Vaticano II, há apenas 40 anos. Isso se deve ao fundamento exclusivista, dominante sobre a maior parte da ação missionária do cristianismo. Felizmente este erro já foi desmantelado pelo cristianismo, tanto católico como protestante.

• *A visão negativa do pluralismo religioso*

Este foi outro grande erro básico da ação missionária clássica: a avaliação negativa do pluralismo religioso. Conforme o pensamento clássico dos cristãos, o pluralismo religioso era ruim, contrário à vontade de Deus. Não podia provir de Deus, e sim de seu “inimigo, que semeou de noite o joio”; por isso mesmo devia ser combatido mediante o esforço missionário de converter os adeptos de outras religiões (um fim tão valioso que justificava praticamente qualquer meio). A tarefa da missão se completava assegurando a manutenção

³²Antônio Vieira, “Sermão decimo quarto” (1633), em *Sermões*, vol 4, tomo 11, n° 6, p 301

³³Cf texto antológico, do Papa Alexandre VI, nesta Unidade

³⁴Francisco Xavier, pleno de zelo pela salvação dos asiáticos que não conheciam a Cristo e que – na teologia de Xavier – iriam a condenação eterna, empreende um trabalho missionário movido pelo espírito da urgência “Num mês batizei mais de dez mil pessoas” (*Cartas e escritos*, p 172, onde conta em que consistia a sumária cerimônia de batismo) Parece que numa segunda etapa mudou seu estilo missionário. Em outra parte do mundo, o franciscano Toribio Motolinea informa que até 1536 os religiosos de Nova Espanha (México) haviam batizado cinco milhões de indígenas

das ovelhas finalmente reunidas no redil, mediante a vigilância ou, caso necessário, a violência (censura e Inquisição).

O pluralismo religioso era algo que se dava puramente *de fato* e não *de direito*, por vontade de Deus. Era ruim, portanto, algo a ser combatido. O combate a esse pluralismo indesejado, o desejo de conseguir que “do nascente ao poente se ofereça em todo o mundo o mesmo sacrifício a vossa Divina Majestade”,³⁵ era um dos fundamentos teológicos da missão.

Hoje, felizmente, este erro teológico está em processo de superação, assim como o tipo de missão clássica, inimiga do pluralismo religioso.

Abordamos cinco elementos teóricos fundamentais na base da ação missionária clássica, avaliada tão negativamente pela história. Por motivos de brevidade não vamos tratar de tantos outros, tais como:

- o desejo de levar toda a terra à redenção universal operada pela morte de Jesus;
- a doutrina do “caráter absoluto do cristianismo”;
- a convicção de que “só Cristo salva”;
- uma concepção equivocada da “glória de Deus”.

Como vemos, são fundamentos em crise, apesar de algumas pessoas ainda hoje proclamarem cega e destemperadamente a vigência absoluta da missão *como sempre foi*, como se nada tivesse mudado. Quando fundamentos se quebram ou desaparecem, pode desaparecer também o que eles fundamentavam. Eis o fato: não a missão em si, porém certo tipo de missão, deixa de ter fundamento e sentido, e pode – melhor, deve – desaparecer.

Vamos concluir esta parte lembrando as palavras de Reinholdt Bernhardt: “Nessa história criminoso do cristianismo a responsabilidade recai, precisamente, sobre o conjunto de elementos teóricos que tornaram possível tal prepotência”.³⁶ As idéias conscientes ou inconscientes, a teologia da missão, foram a causa daquelas práticas que hoje discernimos como equivocadas; foram a raiz maléfica que fez a árvore da missão produzir maus frutos. E se foi a teologia a responsável, cabe também a ela sanar essas raízes, para que a árvore produza frutos bons.

Feita esta revisão da história da missão, tanto em sua práxis como em sua teoria, estamos em condições de fazer as perguntas decisivas: é ainda necessária a missão? Que tipo de missão seria válida hoje?

³⁵Cf. a *Missa para a Evangelização dos Povos*, na seção de textos antológicos.

³⁶H. Bernhardt, *La pretensión de absolutez del cristianismo*, pp. 315-316.

D) *É necessária a ação missionária?*

Pode-se dar uma resposta em três níveis distintos.

• **Não é necessária para a salvação dos destinatários**

Em 1949 o Santo Ofício da Igreja Católica tinha oficialmente por infalível o enunciado de que *fora da Igreja não há salvação*;³⁷ porém, ao mesmo tempo já lhe aplicava interpretações que tornavam bem possível a salvação fora da Igreja. No entanto, esta salvação *extra Ecclesiam* era tida como exceção, como anormalidade dentro do plano de Deus. Quando reconhecemos hoje a salvação extra-ecclesial como caminho *ordinário* de salvação, é preciso afirmar peremptoriamente: não é nem nunca foi correto dizer que fora da Igreja não há salvação; nem é verdade, em qualquer circunstância, que a ação missionária tenha sido necessária para a salvação dos não-cristãos.

Valorizando e admirando profundamente a fé e o heroísmo missionário de tantos homens e mulheres que, movidos apenas por essas opiniões teológicas, dedicaram o melhor de suas vidas à evangelização, temos de reconhecer que nem por isso esta foi correta ou benéfica do ponto de vista histórico. A ação missionária baseada na crença de que a salvação alheia depende dela deve ser abandonada, porque se enraíza numa posição teológica que distorce gravemente a mensagem cristã.

• **Não é necessária para a plenitude da salvação dos destinatários**

Esta negativa se refere às posições teológicas que aceitam teoricamente a possibilidade de salvação fora da Igreja, porém na prática a reduzem a mínimos inaceitáveis, ao julgar a religião dos não-cristãos simples *preparação evangélica, religião natural*, algo a ser purificado e plenificado pelo cristianismo – pois sua situação salvífica continuaria sendo entendida como “gravemente deficitária”. Teoricamente admite-se a prescindibilidade da missão para sua salvação, mas ao mesmo tempo diminui-se o alcance e a dignidade dessa “salvação”.

Devemos ser coerentes e afirmar: do ponto de vista da salvação, Deus nunca fez nem faz acepção de pessoas ou de povos, pois “aceita e acolhe a

³⁷ Na citada carta do Santo Ofício ao arcebispo Cushing, de Boston.

qualquer um que ama e pratica a justiça, seja de qual nação for”; em matéria de salvação não há *povos, eleitos estes para ser salvadores* de outros *povos eleitos para viver em situações gravemente deficitárias de salvação*. Ninguém está em inferioridade substancial de condições de salvação.

Uma ação missionária que creia levar a plenitude da salvação a destinatários em grave *déficit* de possibilidades de salvação coloca-se, igualmente, numa posição teológica que distorce gravemente a mensagem cristã.

• É necessária para que as religiões – incluindo a cristã – cheguem à plenitude da salvação e do conhecimento

A causa está na dimensão infinita do Mistério de Deus e suas inesgotáveis riquezas, e na superabundância de suas manifestações. Ainda que de sua parte Deus se revele e se entregue completamente, de nossa parte nenhuma religião é capaz de acolhê-lo e recebê-lo devidamente. Por outro lado, Deus se manifesta de modo tão variado e multiforme a tantos povos que se torna inimaginável uma religião capaz de acumular sozinha o mesmo conteúdo captado pelo conjunto das religiões. É impensável em princípio que uma religião consiga abarcar todo o mistério de Deus e não tenha nada a aprender das outras.³⁸

Segundo estes princípios teóricos, a ação missionária (*toda* ação missionária, inclusive a que poderíamos receber da parte de outras religiões) tem sentido e é necessária para a plenitude salvífica tanto de missionários como de missionados, tanto de uma religião como de outra. Esta argumentação justifica não só para a missão clássica (o envio de missionários de uma religião a comunidades de outra), mas também o diálogo inter-religioso. Este pode ser um verdadeiro intercâmbio das diferentes “plenitudes de salvação” de cada religião, sem “missionários” nem “missionados”, e sim entre representantes das distintas religiões. Talvez tenhamos chegado a uma época na qual, melhor do que enviar missionários a outra religião, será provocar um diálogo inter-religioso entre as duas religiões, um intercâmbio de dons e experiências religiosas. Porque já não se trata de salvar nem de melhorar o *déficit* salvífico de ninguém, e sim de oferecer e receber, de partilha e de enriquecimento mútuo com as experiências religiosas de cada parte.

³⁸Mesmo sendo lógico que, no caso concreto de uma religião determinada, poderia ser certo.

Com isso dizemos que a missão continua tendo sentido; a missão é válida e até necessária, porém, que seja uma nova forma de missão.³⁹ Há uma missão que já não tem sentido e que tem de morrer, para ressuscitar num novo modelo. Talvez para alguns a velha missão resultará irreconhecível no rosto da nova. Outros discutirão se é realmente a mesma e se entre elas pode haver continuidade verdadeira. A nós parece decisivamente importante que a nova missão seja realmente o rosto único que a missão deve assumir hoje e num futuro imediato.

E) *Que missão deve haver hoje?*

- A missão que aceite sincera e conseqüentemente que fora da Igreja há salvação, sim; que fora dela há muita salvação, e que se trata de uma salvação autônoma e independente da Igreja, nas mãos de Deus somente.
- A missão que entenda a si mesma sobre fundamentos teológicos novos. Que leve uma mensagem religiosa inteiramente reconstruída sobre um paradigma novo. Que supere o exclusivismo e o inclusivismo, alicerces sobre os quais se construiu todo o edifício da velha compreensão do cristianismo. Hoje só se pode aceitar a missão realizada a partir de uma teologia pluralista.
- A missão que não encare o lugar do destinatário como um “vazio soteriológico”, um lugar abandonado pela mão de Deus, um povo marginalizado do carinho de Deus, não eleito, postergado em relação a outros povos, ou simplesmente abandonado a suas “crenças”, num grave *déficit* salvífico. Que esteja convencida de que a História da salvação ultrapassa os limites de sua religião e não deixa nenhum lugar humano sem penetrar com sua graça. Que consegue contemplar a presença da história da salvação nesse povo, desde sempre, e em plenitude.
- A missão que não se creia realizada em meio a um “vazio evangélico”, e sim no coração de uma boa notícia oferecida por Deus, de muitas maneiras, ao povo missionado, em outros tempos⁴⁰ e também agora. A missão que escute a boa notícia desse povo, que peça para receber o anúncio dessa notícia que esse povo pode lhe comunicar e a acolha,

³⁹Mais adiante apresentaremos esta forma nova com mais detalhe.

⁴⁰Hb 1,1.

reverente e frutiferamente. Que valorize a revelação de Deus às outras religiões e concretamente ao povo a que é enviada. Que não olhe as sagradas escrituras desse povo apenas como literatura religiosa venerável, e sim como verdadeira Palavra de Deus, que fala e sopra onde quer e como quer.

- A missão que tenha o supremo cuidado de distinguir a fé, a religião e a cultura, para não confundi-las nem agredi-las, nem mesmo involuntariamente. Que trate de conhecer, o melhor possível, a cultura de seu povo, para assumi-la e fazê-la própria, inculturando-se e inculturando a religião e a fé que deseja compartilhar. Que não imponha uma cultura forasteira, nem como Evangelho, nem como religião.
- A missão que não pretenda converter o outro: nem como objetivo fundamental, nem como objetivo de qualquer ordem.⁴¹ Que os conteúdos sejam colocados de tal forma que a conversão seja sempre exceção, e que, em todo caso, seja possível a conversão em qualquer das direções. Que como norma, não espere mais conversões ao cristianismo do que aquelas possíveis também no sentido contrário. A única conversão que se pretenda e se busque seja, realmente, a conversão de todos a Deus e a sua vontade, indo para ele todos “pelos muitos caminhos de Deus”.⁴²
- A missão que seja movida também por um sincero desejo de encontrar, conhecer e acolher a religião do outro, e de “inreligionar-se”⁴³ nela: aceitar e descobrir com gozo a capacidade da outra religião de mediar a relação com o mistério de Deus. O objetivo da missão seja “o recíproco enriquecimento e a comunhão no espírito com os membros de outras fés”.⁴⁴

⁴¹“Na era das missões, que coincidiu com a era da conquista do mundo pelo Ocidente, a vocação missionária da Igreja se polarizou na conversão dos não-cristãos. Na era do ecumenismo inter-religioso, esta mesma vocação deveria centrar-se no testemunho do Reino que não cessa de ir além das fronteiras visíveis da Igreja.” (Claude Geffre, “Para um cristianismo mundial”, *Seleções de Teologia* 151/38, p. 213, “La mission comme dialogue de salut”, citado por Faustino Teixeira, *Teologia das religiões*, p. 226.) Também Teixeira, *ibidem*, p. 227, nota 442.

⁴²Poderíamos tomar o exemplo de Swami Vivekananda dirigindo-se ao Parlamento Mundial das Religiões: ‘Quero eu que os cristãos se façam hindus? Deus me livre. Talvez deseje que os hindus ou budistas se façam cristãos? Não o queira Deus. O cristão não deve fazer-se hindu ou budista, nem o hindu ou o budista devem se fazer cristãos. Cada um deles deve compreender os outros e, por sua vez, preservar a própria individualidade e nela crescer.’ J. H. BARROWS, *The World’s Parliament of Religions*, p. 170.

⁴³Andrés Torres Queiruga, “Cristianismo y religiones ‘inreligionacion’ y cristianismo asimétrico”, *Sal Terrae* 997, pp. 3-19.

⁴⁴Jacques Dupuis, “Dialogo inter-religioso”, *Dicionário de Teologia Fundamental*, pp. 232-234.

- A missão não vertical, de cima para baixo (paternalista, do forte ao fraco, de colonizadores a colonizados, de pessoas cultas a povos incultos, de instituições com excesso de meios a comunidades pobres, dos que têm a salvação aos que não a têm), e sim horizontal e de mão dupla: entre iguais, entre religiões de igual dignidade, não só para dar e sim para receber também, onde nenhuma das partes tenha os grandes preconceitos de auto-suficiência que impossibilitam o diálogo.⁴⁵
- A missão que não pretenda servir primeiro à religião e a suas instituições ou Igrejas, e sim à vida (que inclui a religião, porém a supera). Que não queira tanto *fazer Igreja* quanto construir o Reino no mundo e na história. A principal forma de ação missionária continua sendo o exercício da grande missão das religiões: a utopia do Reino, a começar com o cuidado e a potencialização da vida. Assim, a ação missionária cristã se inscreverá dentro e em relação direta com a missão das religiões.
- A missão na qual o anúncio de Jesus Cristo seja só a metade do processo, sendo a outra metade a recepção do anúncio da outra religião a nós cristãos, para compartilhar conosco suas riquezas.
- A missão decidida a se inculturar e a se “inreligionar”.

Estamos sonhando demais? Não mais do que o Evangelho sonha. Alguns dirão que isso é utópico e impossível. Respondemos novamente: não mais que o próprio Evangelho. Este modelo de missão o sentimos como pedido atualizado do Evangelho, à altura da perspectiva histórica e teológica que alcançamos.

É certo que dar um passo para este tipo de missão significaria uma conversão arriscada: abandonar todo proselitismo, deixar de crer na força, renunciar à ostentação de recursos... Implicaria em optar pela qualidade e arriscar-se a perder número.⁴⁶ Talvez, ao menos por algum tempo, a atitude a tomar seja a que Bonhoeffer sugeria:

⁴⁵“Quando um dos interlocutores no dialogo insiste – por mais cortês e delicadamente que o faça, que e ele quem possui a normativa e a ultima palavra, tal dialogo so pode terminar como o do gato e o rato” Paul Knitter, “La teologia de las religiones en el pensamiento catolico”, *Concilium* 203, p. 128 “Se o cristianismo e a verdade definitiva, a revelação absoluta de Deus a humanidade, so resta um caminho para as demais religiões converter-se ao cristianismo. De fato, estamos ante um dialogo entre o elefante e o rato” Henri Maurier, “Theologie des religions non chretiennes”, *Lumen Vitae* 31, p. 89

⁴⁶A magnitude quantitativa das Igrejas cristãs hoje existentes se deve, em boa parte, a que nos seculos em que se formou historicamente a cristandade, houve a negação sistematica dos direitos fundamentais de liberdade de consciéncia e de religião. A situação de inflação do numero estatistico de catolicos contribui: o costume (reforçado pelo Direito Canônico) de batizar as crianças na primeira infância. Portanto, a diminuição numerica

Nossa Igreja, que nesses anos tem lutado só por sua própria sobrevivência, como se ela fosse seu próprio fim, é incapaz de ser portadora, para os seres humanos e para o mundo, da palavra que reconcilia e redime. Por isso, as palavras de outro tempo devem emudecer, e nosso ser cristão consistirá só em duas coisas: orar e praticar a justiça.⁴⁷

F) A missão na Ásia: um fracasso instrutivo

Depois de quatro séculos de esforços missionários, a presença do cristianismo na Ásia é quantitativa e qualitativamente minoritária: escassos 2% das massas desse continente, levando-se em conta que praticamente metade desta população cristã está nas Filipinas, país que em seu processo de cristianização se viu obrigado a perder suas raízes asiáticas. A Ásia como conjunto rejeitou secularmente o cristianismo. É bem comum comentar o fracasso histórico do cristianismo na Ásia.⁴⁸ As Igrejas que estão na Ásia são Igrejas *na* Ásia, não *da* Ásia; trata-se muitas vezes de “ramos asiáticos de Igrejas locais de Roma, Inglaterra...”⁴⁹

O cristianismo foi rejeitado na Ásia, não só porque não se inculturou, mas também porque tampouco se “inreligionou”. Não se inculturou como fez na Europa, onde assumiu a cultura romana e a filosofia grega. Não se “inreligionou”, como fez por exemplo o budismo em toda a Ásia que, uma vez fora de seu ambiente originário, transformou-se e assumiu a religiosidade dos lugares a que foi trasladado.

Na América, o cristianismo nem se inculturou nem se “inreligionou”: simplesmente invadiu, implantou-se e completou com a “conquista espiritual” a conquista material realizada pelos impérios cristãos. Desprezou as religiões aborígenes, perseguiu-as e erradicou-as.⁵⁰

Na África ocorreu outro tanto, ainda que, por ter sido mais tarde, a materialidade da expansão não tenha sido uma conquista pura e simples, e sim

dos cristãos não é um problema fundamental. O problema é melhorar a qualidade. *XIX Congreso de Teología de Madrid* (9-12/09/1999). O cristianismo diante do Século XXI

⁴⁷ *Letters and Papers from the Prison*, p. 300

⁴⁸ Vozes autorizadas anunciam que tal fracasso continuará “A Ásia, como indicam claramente as circunstâncias, sempre será um continente não cristão”. Aloysius Pieris, *El rostro asiático de Cristo*, p. 52. Não pensava o mesmo o Papa João Paulo II, que na encíclica *Ecclesia in America* augura que o terceiro milênio será o da grande colheita cristã nesse vasto continente (n. 1). Na Comissão para a América Latina do Vaticano, pensam além disso que “a América Latina é chamada a reevangelizar a Europa e a evangelizar a Ásia”. Cf. *Boletín oficial de la Diócesis de Colón-Kuna Yala* 36, p. 11.

⁴⁹ *Boletín oficial de la Diócesis de Colón-Kuna Yala* 36, p. 74.

⁵⁰ Clodomiro Siller, “El monoteísmo indígena”, *Teología India II*, p. 94.

realizada sobre a estrutura colonialista. Por que a penetração cristã lograda na África não se deu na Ásia? Porque na Ásia o cristianismo enfrentou não religiões cósmicas, e sim religiões metacósmicas.⁵¹ Por um lado, chegou demasiado tarde;⁵² por outro, apresentou-se inextricavelmente unido com a cultura greco-romana e radicalmente oposto a toda “inreligiosação”. Os teólogos asiáticos confirmam ser esta a base do fracasso histórico milenar do cristianismo na Ásia.

Quais poderiam ser as raízes dessas atitudes?

- a) Antes de tudo, a histórica falta de clareza na distinção entre fé, cultura e religião. Não podemos negar que a clara distinção entre esses conceitos é uma conquista das ciências hermenêuticas, que apenas estamos começando a compreender. Esta falta de clareza levou ao pagamento de um tributo histórico do qual já podemos nos libertar.
- b) Por outro lado, sem dúvida desempenhou um papel preponderante a exacerbada pretensão de exclusivismo que caracterizou o cristianismo. Como dissemos nas Unidades anteriores, todas as religiões consideraram-se a si mesmas “a religião verdadeira”, como mecanismo espontâneo das condições da consciência religiosa da humanidade. Porém, ocorre que o cristianismo teve motivos mais fortes para se considerar a religião exclusiva; por exemplo, ter considerado a si mesmo como “a única religião fundada por Deus em pessoa”.⁵³ Isso fez com que fossem considerados sagrados todos e cada um de seus elementos, intocáveis em suas fórmulas dogmáticas (mesmo sendo claramente originários da cultura greco-romana), e refratários a qualquer risco de “contaminação” por elementos “pagãos”.
- c) Sem dúvida podemos identificar como causa, talvez inconsciente, o interesse sociológico da Igreja como instituição. A religião, sobretudo quando toma forma de Igreja, constitui-se em instituição sociológica, com *hybris* própria e concupiscência, afã de domínio e de sobrevivência, autocentramento, luta pelo poder, por prestígio, por sua própria coesão e força... Este fator se deu sobretudo no cristianismo católico, sabidamente a religião que adquiriu a maior dimensão e dinâmica institucional sociológica centralizada do mundo. Durante séculos a Igreja católica

⁵¹*Pos-axiais*, diríamos na linguagem da Unidade 19

⁵²Aloysius Pieris reflete longamente sobre a impossibilidade de uma religião metacósmica substituir outra que já penetrou um grupo humano “¿Hay sitio para Cristo na Asia?”, *Concilium* 240, pp 55-74

⁵³Cf John Hick *A metáfora do Deus encarnado*, 2001

não consentiu a mínima adaptação, inculturação ou reinterpretação de seus elementos, mantendo a unidade doutrinal, teológica e litúrgica como valor inegociável. Com ele, consciente ou inconscientemente, assegurava sua unidade mundial, a submissão asiática ao centro romano e a coesão e força da instituição. Ou pelo menos era o que pretendia.

Não foi isso mesmo o objetivo de Constantino para seu império, ao convocar os bispos ao Concílio de Nicéia e dar origem ao processo da construção do dogma cristológico único? Para evitar a ruína do império romano, Constantino não se converteu; apenas lançou mão do cristianismo para substituir a religião romana, em franca decadência, e assegurar com ele a unidade ameaçada do império. O final do processo já sabemos: Constantino conseguiu reforçar o império e converter o cristianismo em religião de Estado, e com isso alcançou legitimação como vice-rei do único Deus e de seu Filho Jesus Cristo. Não foi Constantino quem se converteu, e sim o cristianismo, em religião imperial, não só materialmente, e sim formalmente, ao assumir as características imperiais e imperialistas (impositivo, intolerante com toda alteridade, perseguidor de outras religiões, reivindicador de exclusividade, expansionista, conquistador, atropelador de culturas, depreciador de religiões).

Essa veia imperial do cristianismo vem de nascença (que se deu realmente nos séculos IV e V, não antes) e é inteiramente alheia ao estilo de Jesus de Nazaré. Esta veia o acompanhou durante 17 séculos – e por acaso não será algo de que ainda precisa se converter? Não será por este caráter imperialista (procedente de sua configuração definitiva no século IV) que tem sido rejeitado nos lugares em que não conseguiu se impor pela força, por exemplo na Ásia?

Será que este fracasso histórico do cristianismo na Ásia, devidamente analisado, não revela a necessidade de mudança? Esta mudança poderia consistir em:

- uma conversão radical, que signifique o abandono sincero desse caráter imperialista;
- uma conversão sincera ao pluralismo religioso, ou seja, a aceitação convencida do valor das outras religiões, da presença plena de Deus nelas e, portanto, de seu caráter de mediações válidas para o encontro com Deus;
- eliminar o tom imperialista da ação missionária, de modo que ela renuncie a impor cultura, revista-se de um zeloso respeito pela religião do outro, e renuncie ao sonho de conquistar o mundo;

- uma renovação total da ação missionária cristã, conforme o novo paradigma descrito anteriormente.

O futuro já não é a missão clássica, a conquista espiritual ou domínio do mundo por parte de uma instituição eclesial, a submissão de todas as almas a Cristo ou o triunfo da religião cristã sobre todas as religiões da terra. Esse caminho revelou-se teoricamente inviável, e na prática está em impasse faz tempo, não só na Ásia.

O futuro é o diálogo religioso. Não como meio ou estratégia, e sim como valor em si mesmo. Diálogo como abertura do coração de nossa religião e como acolhida da religião do outro. Deixando ao Espírito a responsabilidade de nos levar aonde queira, aonde ainda não sabemos.

II. Textos antológicos

Os não-cristãos estão numa situação gravemente deficitária

Com a vinda de Jesus Cristo Salvador, Deus estabeleceu a Igreja para a salvação de todos os homens (cf. At 17,30-31). Esta verdade de fé não elimina o fato de a Igreja considerar as religiões do mundo com sincero respeito, porém ao mesmo tempo exclui essa mentalidade indiferentista “marcada por um relativismo religioso que termina por pensar que uma religião é tão boa como outra”. Sem dúvida os não-cristãos podem receber a graça divina, mas também é certo que *objetivamente estão numa situação gravemente deficitária* se comparada com a daqueles que, na Igreja, têm a plenitude dos meios salvíficos. (...) A missão *ad gentes*, também no diálogo inter-religioso, “conserva íntegra hoje, como sempre, sua força e sua necessidade”. (...) A Igreja deve se empenhar primariamente em anunciar a todos os homens a verdade definitivamente revelada pelo Senhor, e a proclamar a necessidade da conversão a Jesus Cristo e a adesão à Igreja por meio do batismo e dos outros sacramentos, para participar plenamente da comunhão com Deus Pai, Filho e Espírito Santo. (*Dominus Iesus* 22)

Alexandre VI autoriza e recomenda, ao mesmo tempo, a conquista e a missão

Os habitantes das citadas ilhas e terras crêem num Deus criador que está no Céu, e parecem bastante aptos a abraçar a fé católica e a absorver os bons

costumes... Ademais, diz-se que estas terras estão plenas de ouro, perfumes e outros muitos objetos preciosos de diverso valor e qualidade... Proponho (dirige-se aos reis da Espanha) submeter a vosso mandato as terras e ilhas citadas com todos os seus habitantes, e reduzi-las à fé católica... Com a autoridade de Deus onipotente que nos foi dada por meio de Pedro, e com a vigarraria de Jesus Cristo, com plena potestade apostólica, pleno conhecimento e generosidade, a vós concedemos e designamos em perpétua, (a vós e a vossos herdeiros) todas essas terras, com seus domínios, cidades, castelos, lugares e vilas, jurisdições e todas as suas propriedades, e ao fazê-lo a vós constituímos e consideramos senhores delas, com plena e total potestade. (Alexandre VI aos Reis Católicos da Espanha, na Bula *Inter Coetera* de 04/05/1493; *Bullarium Romanum* V, 36ss.)

Nicolau V e os pagãos

Os reinos, condados, ducados, principados e outros domínios, terras, lugares e campos de possessão dos... sarracenos, pagãos e infiéis e inimigos de Cristo... pela autoridade apostólica lhes conferimos plena e livre faculdade de invadi-los, conquistá-los, subjugar-los e reduzi-los à perpétua servidão, assim como aqueles que ali habitam. (Breve *Divino amore communiti*, de Nicolau V a Alfonso Rei de Portugal, 16/06/1452.)

A escravidão não é uma desgraça

Vossa escravidão não é uma desgraça; é na verdade um grande milagre, porque vossos pais estão no inferno por toda a eternidade; vós, por outro lado, vos salvastes, graças à escravidão. (Antônio VIEIRA, *Sermão décimo quarto* (1633), in *Sermões*, vol. 4, tomo 11, n. 6)

A Câmara de Comércio do Havre e os missionários

A Câmara de Comércio do Havre...

Considerando que, enquanto se deplora a pouca pressa dos franceses em se estabelecerem nesses países distantes para estabelecer ali o comércio e a indústria, nossos missionários, pelo contrário, não vacilam em se expatriarem, mesmo que para ir a países menos civilizados, onde fazem apreciar suas doutrinas morais, em qualquer religião a que pertençam...

Considerando que esses missionários são ao mesmo tempo verdadeiros agentes de propaganda da idéia francesa nesses países, onde por acréscimo levam preciosa ajuda a nossos agentes comerciais e diplomáticos, sem se poder negar que esses representantes de nossa civilização deram a conhecer e a amar a França desde há séculos...

Considerando que no momento atual há ainda religiosos e religiosas franceses que educam as classes elevadas do Japão, da China e de Sião, onde são quase que os únicos representantes de nossa língua, enquanto que o ensino da língua inglesa domina e acabará substituindo completamente o francês...

Considerando que, com alguns desses missionários, tendo sido dissolvidas suas congregações, desaparecerá esse elemento de influência francesa nesses países...

Considerando (...) que a finalidade dessas ditas associações é levar a idéia francesa tanto às colônias como aos países estrangeiros, onde sua ação moral colabora com a ação civilizadora dos governos...

Emite o seguinte voto:

Que o governo permita às congregações de todas as ordens e de todas as religiões o recrutamento na França de noviços destinados, pela colonização francesa ou estrangeira, a se converterem no mundo em propagadores da idéia e da influência moral e comercial francesas. (Jean Comby, *A história da Igreja*, p. 152.)

Missa pela Evangelização dos Povos

Missa aprovada em 1787 para todas as missões:

Oração coleta: Ó Deus, que quereis que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade: enviai, nós vos pedimos, operários a vossa messe, e concedei-lhes pregar com toda confiança vossa palavra para que se estenda e seja aceita, e todos os povos conheçam a vós como único Deus verdadeiro, e ao vosso Filho que nos enviastes, Jesus Cristo Nosso Senhor.

Oração sobre as oferendas: Olhai, Senhor, o rosto de vosso Cristo, que se entregou à morte para redimir-nos a todos. Fazei com que, por sua mediação, seja glorificado o vosso nome em todas as nações, do nascente ao poente, e se ofereça em todo o mundo o mesmo Sacrifício a vossa Divina Majestade. Por Jesus Cristo Nosso Senhor.

Oração após a comunhão: Fortalecidos, Senhor, pelo banquete de nossa redenção, nós vos pedimos que, por este auxílio de salvação eterna, cresça sem cessar no mundo a fé verdadeira. Por Jesus Cristo Nosso Senhor.

III. Atividades recomendadas

- Entrar em contato com algum missionário ou comunidade missionária e entrevistá-los sobre suas motivações.
- Organizar um debate sobre a *Missa da Terra sem Males*. (disponível em Serviços Koinonia)
- Ler atentamente as orações da Missa da Evangelização dos Povos e fazer um comentário teológico:
 - Exclusivistas, inclusivistas ou pluralistas?
 - Contêm alguma avaliação (positiva ou negativa, explícita ou por implicação) das outras religiões?
 - Comentar estas expressões: “tua messe”, “a verdadeira fé”, “todos os povos vos conheçam como Deus verdadeiro”, “vosso Filho ao que nos enviastes”, “que se entregou à morte para nos redimir a todos”, “ofereça-se em todo o mundo o mesmo Sacrifício a tua Divina Majestade”, “o banquete de nossa redenção”.
- “Todas as religiões são verdadeiras. O proselitismo é pecado”. Comentar a segunda frase. Apontar as diferenças e as semelhanças entre missão e proselitismo.

IV. Bibliografia

- AMALADOSS, Michael. “Le Royaume, but da mission”. In: *Spiritus* 36/140. Paris, 1995, p. 302.
- BOSCH, David. *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll: Orbis Books, 1991.
- BOM, Eloy. *A Igreja na encruzilhada da missão*. Estella: Verbo Divino, 1999.
- CASALDÁLIGA, Pedro. *Missa da Terra sem Males*. São Paulo: Verbo Filmes, 2002.
- DE COPPI, Paulo. *Por uma Igreja toda missionária. Breve curso de missiologia*. São Paulo: Paulus, 1994.

- GORSKY, Juan. “Bibliografia geral, temática e anotada sobre missiologia”. In: *RELaT* (<http://servicioskoinonia.org/relat/209.htm>).
- KNITTER, Paul. “*Missionary activity revised and reaffirmed*”. In: MOJZES, P.; SWINDLER, L. (coord.). *Christian mission and interreligious dialogue*. EUA: The Edwin Mellen Press, 1990, pp. 61-76.
- *O renascer do Povo Tapirapé. Diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld 1952-1954*. São Paulo: Saisiana, 2002.
- PIERIS, Aloysius. *O rosto asiático de Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- ———. *Libertação, inculturação, diálogo religioso. Um novo paradigma desde Ásia*. Estella: Verbo Divino, 2001.
- SANTOS, Angel. *Teologia sistemática da missão*. Estella: Verbo Divino, 1991.
- SUESS, Paulo. *Queimada e semeadura. Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões. Uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995, pp. 224-228.
- VIGIL, José Maria. “Traços da espiritualidade missionária a partir da América Latina”. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 253. Petrópolis: 2004, pp. 27-40.
- ———. “Vademecum para o ecumenismo.” In: *Alternativas*, 2004, pp. 203-208.

Mundialização e religiões

A nova situação de mundialização esteve presente em todas as reflexões anteriores. Porém, dada a importância atual desta perspectiva, é conveniente tematizá-la expressamente. Até onde levará às religiões esta mundialização em curso? Quais serão as novas etapas do caminho? E que papel corresponde nele às religiões? Nesta Unidade queremos cruzar o tema das religiões com o da mundialização.

I. Para desenvolver o tema

O fenômeno antigo e novo da mundialização

A palavra da moda, *globalização*, como se sabe, é equívoca. Ainda que muitos a utilizem no sentido abrangente de *mundialização*, é melhor recordarmos seu sentido original, no qual não é mais do que o nome dado pelo neoliberalismo atual ao processo de expansão de capitais após o fim da Guerra Fria. “Globalização” é um eufemismo para designar algo bem menos digno: o processo de conquista de mercados, de dominação de economias periféricas, de acumulação e concentração de riqueza, de americanização¹ e imposição cultural norte-americana. A *mundialização*, por sua vez, é um fenômeno muito mais amplo e antigo, que se refere ao processo de unificação e concentração do mundo em sistemas sociais cada vez mais unificados e amplos, que tomarão cada vez mais as dimensões do planeta inteiro.

¹John Galtung, “La llaman globalizacion pero es norteamericanizacion”, *Agenda Latinoamericana* 2002, p 169

Poderíamos dizer que este processo de intensificação e estreitamento das relações sociais, e de ampliação de seu alcance, vem se dando ao longo de toda a história humana, ainda que apenas nos últimos séculos tenha começado a alcançar a totalidade do globo. O primeiro grande impulso para uma efetiva mundialização planetária aconteceu nos séculos XV e XVI, quando – pelo desenvolvimento de novos e potentes meios de transporte (a caravela) – apresentaram-se as condições que possibilitaram a expansão do capitalismo europeu para a África, a Ásia e a América, via navegação oceânica. No século XIX se dá um novo impulso com o ciclo neocolonialista europeu rumo à África e à Ásia.

Entretanto, no século XX, pela força das novas tecnologias na indústria, nos transportes e sobretudo na revolução das comunicações, a unificação do mundo se acelerou exponencialmente. Neste longo e ininterrupto processo, somente nos últimos 15 anos podemos localizar isso que os neoliberais chamam de *globalização* – não mais do que um aspecto parcial da mundialização, fundamentalmente referente à unificação planetária dos capitais financeiros (que viajam de uma a outra parte do mundo graças às facilidades da comunicação digital, liberados dos obstáculos para o movimento de capitais) e às muitas consequências que se aglutinam em torno deste fenômeno central.

De um ponto de vista sociológico, a mundialização consiste na transformação da socialização humana: grupos humanos que desde sempre viveram em sociedades isoladas, desconhecendo-se mutuamente, são atropelados por este processo que os coloca em relação e faz com que se afetem mutuamente, provocando o aparecimento de novas conexões sociais cada vez mais fortes e amplas. A articulação de todas essas conexões vai gerando pouco a pouco uma sociedade mundial unificada. Cada vez mais temos a impressão de estarmos todos vivendo não só no mesmo planeta, como realmente *no mesmo mundo*, na mesma sociedade mundial, mundializada.

Os aspectos econômicos desse processo – vistos sobretudo da perspectiva da *globalização* neoliberal – são bem conhecidos. Porém, não há outros aspectos na mundialização? Concretamente, que efeitos tem o processo de mundialização sobre o universo religioso? É o que queremos estudar nesta Unidade.

A mundialização obriga as religiões a conviver

No século XX, sobretudo na segunda metade, o mundo passou por uma transformação radical e colocou as religiões num cenário totalmente diferen-

te. Vejamos alguns dados significativos na comparação dos Estados Unidos de 1893, quando foi celebrada a primeira edição do Parlamento Mundial das Religiões do Mundo, em Chicago, com os Estados Unidos de hoje.

No Parlamento das Religiões de 1893 não foi possível a participação de nenhum praticante do zoroastrismo; no entanto, nos Estados Unidos existem hoje uns 10 mil seguidores de Zaratustra. Naquele Parlamento os muçulmanos só puderam ser representados por um único delegado – convertido do anglicanismo –, quando só em Chicago hoje são 250 mil, e em todo o país são mais do que os episcopalianos, os presbiterianos ou os judeus. Também um único delegado do jainismo conseguiu participar do Parlamento de 1893, ainda que hoje essa religião tenha 70 mil seguidores naquele país. Se a delegação hindu no Parlamento foi como que uma atração exótica, que chamou poderosamente a atenção da imprensa, hoje os hindus são por lá mais de um milhão, cem mil deles só na Grande Chicago. Se um budista como Anagarika Dharmapala produziu assombro naquele tempo, como figura notável de sua religião, hoje os Estados Unidos contam com mais de quatro milhões de budistas, 155 mil em Chicago, onde existem 28 organizações budistas diferentes que abrangem todos os ramos do budismo. A maior cidade budista do mundo não está na Ásia, e sim nos Estados Unidos: é Los Angeles.² “Os Estados Unidos se converteram no país religiosamente mais diversificado do planeta.”³ “Todas as religiões conhecidas pela humanidade estão nos Estados Unidos: são mais de duzentas.”⁴

Nos Estados Unidos, por sua condição de “centro” da sociedade mundial atual, refletem-se os movimentos da periferia. O que ocorre ali é o que ocorre um pouco em toda parte. A unificação de todas as sociedades do mundo, por efeito da mundialização, faz com que, como nos Estados Unidos, as religiões do mundo tenham entrado de uma vez em contato mútuo – um contato massivo, intensivo e inevitável.⁵ Já não podem ignorar uma a outra. Não podem deixar de se ver todos os dias. E, querendo ou não, vêem-se obrigadas a “viver em sociedade”, a conviver, a se compararem umas às outras, a se confrontarem, a se afetarem mutuamente.

²Dados publicados no *Chicago Tribune Magazine*, 29/08/1993

³Diana L. Eck, *A New Religious América How a 'Christian Country' Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*, p. 4

⁴Wayne Teasdale, *The Mystic Heart*, p. 16

⁵Andrés Torres Queiruga, *El diálogo de las religiones*, p. 37, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 390

A mundialização provoca nas religiões um “intradialógo”

Esta confrontação de religiões não se dá no mundo abstrato, nem entre as autoridades institucionais religiosas, mas sobretudo no coração dos fiéis de cada religião, que se vêem confrontados pela presença das outras religiões. Desde sempre, e até ontem, cada religião se apresentou a seus fiéis como a única verdadeira, e quase que como a única existente. No marco do isolamento das religiões, esta pretensão era acolhida sem questionamentos pelos fiéis, que não conheciam praticamente nenhuma outra religião. Agora, nesta convivência obrigatória que a mundialização impõe às religiões, os crentes descobrem que sua religião não é a única, conhecem pessoas de outras religiões, e vêem-nas tão plenas de amor e de fé – como em sua própria religião – que começam a desconfiar da tese exclusivista na qual sempre acreditaram. Ou seja: a convivência massiva das religiões – fenômeno novo na história – desencadeia um processo de revisão e reinterpretção, do sentido da religião, de sua unicidade e de sua relação, processo que se dá antes de mais nada no coração dos próprios fiéis, e que é chamado normalmente de *intradialógo*.⁶

Antes do diálogo entre as religiões se dá o diálogo dentro das religiões. Antes do diálogo inter-religioso se dá o *intradialógo*,⁷ esse diálogo consigo mesmo pelo qual o crente questiona e coloca em crise suas próprias crenças, aceitando a possibilidade de uma nova compreensão, uma nova interpretação e até mesmo de mudança ou conversão. Afetados por essa nova forma de proximidade, as religiões estão se transformando contínua e silenciosamente no coração de seus fiéis, antes mesmo que as autoridades decidam mudar ou reinterpretar algum conteúdo, ou entabulem conversações de diálogo inter-religioso. Em que consiste esta mudança contínua da religião no coração do fiéis?

Com relação às religiões, fez-se célebre o já citado dito de Max Muller: “Quem conhece apenas uma não conhece nenhuma”.⁸ Parece que Muller tomou a idéia de Goethe, que se referia ao estudo das línguas: só quem conhece

⁶Não ainda um diálogo entre religiões, *inter-religioso*, e sim um diálogo do indivíduo crente ou da comunidade crente consigo mesmos, no interior da própria religião um *intradialógo*. Este diálogo, revisão ou questionamento interior, e a melhor preparação para o diálogo inter-religioso propriamente dito

⁷Raimon Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, p 115

⁸F M Muller, *Introduction to the Science of Religions*, p 16

outra língua que não a materna conhece verdadeiramente o que seja uma língua; conhecendo apenas uma, a materna, não se conhece realmente o que seja uma língua, porque não se toma consciência do que são suas estruturas, suas peculiaridades, sua contingência, sua arbitrariedade. Do mesmo modo, somente quem conhece ao menos outra religião além da sua percebe o que é a religião em si mesma, sua dependência cultural, sua idiossincrasia particular, inclusive suas limitações. Não se pertence realmente a uma religião antes de se ter conhecido pelo menos uma outra. Quando se conhecem várias, é como se se chegasse a conhecer o que se passa nos bastidores de todas elas, o que não se pode saber quando não se saiu ainda do interior de uma em particular.

Não somente as viagens e a convivência física com outras culturas favorecem o contato entre as religiões; os meios de comunicação social, de um modo, diríamos, *virtual*, obrigam-nos a conviver com as outras religiões, pois os estúdios interculturais, as reportagens sobre religiões próximas e distantes, conhecidas ou exóticas, são um tema da TV educativa muito difundido; freqüentemente são elaborados programas com boas análises antropológicas, culturais, sociológicas... A religião é hoje um tema de estudo muito popularizado, o que torna quase impossível a “inocência religiosa”. Podemos supor que toda pessoa medianamente informada desenvolva, com maior ou menor intensidade, um diálogo intra-religioso – sendo este sem dúvida o elemento que está transformando, “devagar e sempre”, a consciência das religiões.

A destraditionalização das tradições

Os analistas atuais falam desse conceito que, para eles, ilumina um aspecto importante da mundialização. Assim o explica José María Mardones:

Todos nós nos transformamos um pouco em antropólogos, ou seja, em conhecedores e observadores de costumes diferentes. Tomamos consciência de que existem outras formas de dar sentido à vida, de se comportar, de avaliar as coisas, de que existem outras culturas.

Esta tomada de consciência da existência do diverso me desinstala e me faz olhar para minha própria cultura: vejo-a agora como uma entre outras, com tradições, com visão de mundo e do ser humano, do bem e do mal. Começo a refletir sobre minhas próprias tradições: sei que as tradições são tradições,

coisa que ninguém sabia até há pouco tempo. As consequências são enormes, e o experimentam em sua própria carne pais, mestres e catequistas: já não se pode apresentar as tradições como óbvias, com a garantia de serem aceitas; há que argumentar ou justificar umas tradições frente a outras; há que persuadir e convencer, não só “apresentar verdades”. Entramos assim numa ordem social pós-tradicional, onde se sabe que vivemos em conglomerados de sentidos herdados, denominados *tradições*.⁹

Ou seja: durante toda a história da humanidade a sociedade veio transmitindo “verdades” de pais a filhos, de mestres a discípulos, de adultos a crianças; “verdades” inquestionáveis e indubitáveis, que estabeleciam o sentido da vida, do mundo e da sociedade, como grande marco de referência para a vida e a identidade dos seres humanos; “verdades” dadas e transmitidas de geração em geração pelo caminho da religião. Hoje, por este fenômeno que estamos chamando *destraditionalização*, de tão múltiplas causas, essa continuidade que vem desde nossos ancestrais está sendo quebrada. Nossa geração atual está sendo testemunha dessa ruptura histórica. A óptica da humanidade mudou, e onde antes víamos verdades metafísicas, capazes de garantir e dar fundamentação absoluta ao sentido da vida, hoje vemos simples *tradições*, sentidos para a vida humana dos quais somos conscientes de serem *construções humanas*... E o trágico dessa mudança de atitude é que, quando um *sentido* é descoberto como *construção humana*, deixa de ser sentido, ou pelo menos passa a ser entendido de outra maneira.

As gerações novas, e a sociedade como um todo, estão perdendo a ingenuidade metafísica ou ontológica. Já não vivemos espontaneamente num sentido, com aquela naturalidade e ingenuidade com que todo ser humano dos séculos anteriores viveu. A geração atual já não pressupõe a existência de um sentido ontologicamente indiscutível; pelo contrário, começa a se conscientizar de que, em boa parte, os sentidos são criados por nós mesmos, e transmitidos de geração em geração como se fossem autovalidantes e indiscutíveis. Hoje nos tornamos conscientes de que essa realidade está em boa parte no imaginário social, e é constituída de tradições. A realidade se *destradiciona*, ou se *desontologiza*.

⁹*Neoliberalismo y religion*, pp 61-62 Onde ele e os outros analistas dizem *tradições* entendamos também *religiões*, pois é o que de fato elas são

As gerações novas crescem neste ambiente no qual já não lhes são transmitidas verdades indiscutíveis, nem elas se sentem capazes de admitir algo semelhante: a estrutura cultural em que estão se formando exige delas que peçam justificativas para as tradições (religião incluída), as quais elas percebem claramente como construção humana; e a geração adulta, que recebeu as tradições como verdade absoluta, vive já nesse novo *ethos* intelectual, no qual exige de si mesma a reflexão crítica sobre tais verdades, antes tidas como absolutas.

Esta é a mudança epistemológica profunda mais forte produzida pela mundialização sobre a religião. As conseqüências são tão graves que, de fato, é compreensível o diagnóstico que se faz, de que estamos num *novo tempo axial*. E esse diagnóstico é o que explica também os violentos fundamentalismos que reivindicam cegamente as antigas tradições, precisamente porque a crise atual de sentido joga na crise as identidades (pessoais, grupais, sociais, religiosas), e gera uma incerteza dificilmente suportável a quem não alcança uma interpretação à altura da gravidade do momento.

As religiões, como dissemos, são também tradições que, por efeito da mundialização, estão se *destradicionalizando*, num processo de conscientização social, de “nova consciência pública”¹⁰ impossível de deter, que está ocorrendo e se espalhando de modo incontrolável em nível mundial.

Sincretismo, interpenetração, interespiritualidade

Nesses tempos de mundialização e diálogo inter-religioso inevitável, é comum escutar um conselho fácil: “Devemos praticar o diálogo, porém mantendo intacta nossa identidade religiosa”. É fácil dizê-lo, ou sonhá-lo, porém é bem mais difícil realizá-lo, e não parece que a história foi por esses caminhos pelos quais queríamos canalizar o futuro. Diz-se: o diálogo não deve pôr em crise a identidade de cada religião, nem devemos pretender caminhar rumo a uma única religião mundial... Contudo, será possível manter intactas as identidades? Até que ponto?

Em primeiro lugar deveríamos atender a um argumento histórico: a história tem sido uma contínua sucessão de sincretismos. Só a mediocri-

¹⁰John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, pp. 8-9: “this new global consciousness”, “this new public awareness”.

dade de nossa observação da história pode nos fazer pensar o contrário. Todas as religiões são sincréticas.¹¹ Também o cristianismo.¹² Também a Bíblia.¹³

Se o sincretismo tem sido a norma ao longo de toda a história, inclusive nas épocas mais remotas, nas quais as religiões viviam distanciadas e em comunicação mínima, quem ou o que nos autoriza a pensar que agora já não será assim, precisamente agora, na época da mundialização, quando as religiões têm de conviver diária e estreitamente? É compreensível a preocupação das instituições religiosas por manter intacta sua identidade religiosa atual, mas é uma preocupação contraditória para com sua própria história, pois cada uma leva em si mesma os estratos sedimentados de incontáveis influências religiosas alheias.

Ao argumento histórico poderíamos juntar outro, teológico: já é algo aceito que, se todas as religiões são reveladas, todas elas devem estar abertas à possibilidade de serem complementadas e fecundadas com a revelação de Deus recebida por meio das religiões de outros povos. Temos abundantes razões que abonam esta natural *complementariedade* das religiões quando as contemplamos de um paradigma pluralista.

Mesmo sendo um caminho temido pela maior parte das instituições religiosas, a idéia de encontrar uma *religião geral*, comum a todas, uma espécie de mínimo denominador comum, ou uma *inter-espiritualidade*,¹⁴ uma *espirituali-*

¹¹"A experiência histórica mostra que as tradições humanas e religiosas surgiram em geral de influências, interações e fecundações recíprocas. Na realidade, a maior parte das religiões constituídas hoje são resultado de tais mútuas fecundações (hinduísmo, buduísmo, islamuísmo etc.) Depois de tudo, os grandes gênios religiosos criaram ou fundaram novas formas de religiosidade, não partindo do zero, e sim juntando várias correntes e renovando-as com seus próprios dons proféticos." Raimon Panikkar, *Il dialogo interreligioso*, pp 33, 46 e 158

¹²"Sociologicamente falando, o cristianismo é uma religião, e o antigo paganuísmo, ou, para sermos mais precisos, o complexo religioso judaico, grego, latino, celta, godo e moderno convertido a Cristo com maior ou menor êxito." Paul Knitter, *No Other Name?*, p 222

¹³"Uma infinidade de coisas do Antigo Testamento que hoje qualificamos (com não poucos matizes) como "palavra de Deus", aprendeu-as Israel dos povos e das religiões vizinhas que foram, portanto, o caminho eleito por Deus para revelar aquilo a Israel. Aprendeu-as enriquecendo-as muitas vezes e matizando-as, ou até melhorando-as. Porem, recebeu-as das outras religiões. É *so por meio delas* recebeu-as de Deus." Jose Ignacio Gonzalez-Faus, *Agenda Latinoamericana 2003*

¹⁴"Inter-espiritualidade é um termo que cunhei para designar o fenômeno crescente do compartilhamento inter-religioso dos recursos interiores, dos tesouros de cada tradição." Wayne Teasdale, *The Mystic Heart Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*, p 10. A obra quer ser um manual para esta inter-espiritualidade

dade essencial,¹⁵ expressa uma busca que está na ordem do dia nesta época de mundialização. Um sem-fim de publicações aparece atualmente para satisfazer o apetite espiritual de muitos que sentem o chamado desta *inter-espiritualidade*, mas já não o sentem vinculado às religiões formais, tantas delas em crise.

Referindo-se ao cristianismo, Panikkar aduz que

a tradição cristã ocidental parece estar esgotada, exausta, quando quer expressar sua mensagem de forma significativa para nossos tempos. Somente uma fertilização cruzada, ou uma mútua fecundação, permitirá superar a atual situação; só ultrapassando os limites culturais e filosóficos poderá o cristianismo voltar a ser criativo e dinâmico.¹⁶

Além disso, já é lugar-comum falar da enorme influência sofrida atualmente pelo cristianismo e outras religiões ocidentais da parte do hinduísmo, ao menos em matéria de oração e de interioridade.

A mundialização está desafiando as religiões, colocando-as numa situação extremamente favorável ao sincretismo e à interpenetração, pondo em perigo a integridade de sua identidade distintiva, mas também oferecendo-lhes novas possibilidades de fecundação e de revitalização. Não deixa de haver quem afirme que a inter-espiritualidade é a religião do terceiro milênio.¹⁷

Rumo a uma teologia inter-religiosa?

A mundialização tem também efeitos e desafios específicos para a teologia.

Como é lógico, a teologia foi elaborada sempre dentro da comunidade de fé, e utilizou os recursos argumentativos de que dispunha tal comunidade. A teologia era elaborada dentro dessa comunidade, pensando-se nos leitores dessa comunidade. Fora dela a teologia não tinha nada a dizer.

Na época da mundialização a comunidade religiosa não se comporta mais como uma realidade fechada; pelo contrário, sente-se mais como parte de uma comunidade de significados e de vida social mais ampla. Quando o teólogo aborda matérias internas, específicas dessa tradição, e está se diri-

¹⁵Cf uma exposição sucinta dos elementos principais de uma *espiritualidade universal* em Wayne Teasdale, "Sacred Community at the Dawn of the Second Axial Age", em J Beversluis (ed), *Sourcebook of the World's Religions*, pp 241-243

¹⁶Citado por Paul Knitter, *No Other Name?*, p 223

¹⁷Wayne Teasdale, "Sacred Community at the Dawn of the Second Axial Age", em J Beversluis (ed), *Sourcebook of the World's Religions*, pp 10 e 26

gindo portanto a leitores internos, é lógico que continue utilizando os recursos argumentativos tradicionais. Porém, quando quiser se dirigir à sociedade mais ampla, na qual estão presentes e participam muitas pessoas fiéis de outras religiões, sua teologia não deverá mais ser elaborada somente dentro das margens de sua própria confissão religiosa. O teólogo poderá ter determinada confissão, mas uma teologia que fale à sociedade e ao mundo deverá ser uma teologia significativa para um destinatário multirreligioso. Caso contrário, este teólogo não estaria realmente fazendo teologia no mundo plurirreligioso de hoje, e sim num mundo monorreligioso que já não existe.

Os teólogos anglo-saxões do pluralismo advogam por uma que chamam *World Theology*, teologia mundial, ou teologia mundializada. Os dois entusiastas desta teologia inter-religiosa são Wilfred Cantwell Smith¹⁸ e Leonard Swidler.¹⁹

O tema, não obstante, está ainda em debate, sem que se tenha chegado a uma conclusão definitiva. Estas seriam as principais posições:

- De um lado, afirma-se que a teologia das religiões não pode ser senão confessional.²⁰
- De outro, sugere-se que, para além da teologia confessional, vale pensar numa teologia supraconfessional, uma tentativa de compreender o fenômeno das religiões mediante uma aproximação que se abstraia – à medida do possível – de seu próprio ponto de partida confessional.²¹
- Os teólogos que descobrem a posição pluralista percebem imediatamente tratar-se de um novo paradigma, que os obrigaria a reescrever todos os tratados. Isso porque este novo paradigma não é um objeto, um campo, um ramo, uma parte material do objeto da teologia, e sim uma nova luz, um desafio transversal que afeta a todo o universo da teologia. Nesse sentido, tal como dentro de cada teologia confessional se faz necessário reescrever todos os tratados, vale pensar na possibilidade de criar uma teologia pluralista inter-religiosa, que construa uma teologia aceitável pelas diversas religiões, não necessariamente fazen-

¹⁸*Towards a World Theology Faith and Comparative History of Religion*, 1989

¹⁹*Toward a Universal Theology of Religion*, 1987

²⁰Por exemplo Faustino Teixeira, *Teologia de las religiones*, pp 12-13 Também M Dhavamony, *Teologia de las religiones*, pp 8-9

²¹Claude Geffre, no prologo a Basset, *El diálogo interreligioso*, p 10

do uma mescla de tradições, e sim mantendo-se num tipo de reflexão de um nível mais profundo, menos particular, desde uma perspectiva plurirreligiosa.

Deve ficar claro, em todo caso, que não se trata de uma teologia unificada, que pretenda desalojar todas as outras, do mesmo modo que se descarta tanto o *ideal* de uma religião unificada substitutiva de todas,²² como uma *teologia mundial* neste sentido específico.²³

O papel das religiões na busca de uma ética mundial

Finalmente, o desafio mais grave, e talvez também mais conhecido, da mundialização às religiões é o da urgência de uma ética mundial.²⁴

Uma ética mundial – afirmemo-lo uma vez mais – não seria como uma religião única, elaborada fazendo-se uma salada das religiões existentes. Simplesmente, “uma ética mundial pretende potencializar tudo aquilo que é comum a todas as religiões do mundo, acima de todas as diferenças”.

Um mundo que se sente unificado cada vez mais por uma economia mundial, uma tecnologia mundial e uma comunicação mundial, não pode conviver coerentemente se não tem uma ética comum, ou seja, uma ética mundial. Se alguém tem que se sentir desafiado por esta clamorosa necessidade do mundo atual são as religiões, por sua própria natureza em relação íntima e direta com a ética. E os últimos anos têm posto em grande evidência a dimensão dessa urgência, porque o mundo está mergulhado no chamado *choque de civilizações*, que coincide de certa forma com um choque de religiões. À clamorosa divisão do mundo entre empobrecidos e enriquecidos, soma-se agora a divisão cultural, polarizada principalmente neste momento por cristianismo e islamismo. Tanto a guerra do terrorismo como a guerra da opressão econômica têm matices religiosos subjacentes. Um mundo mergulhado em guerras de algum modo religiosas é uma vergonha para as religiões, pois evidencia seu fracasso.

Foi Gandhi o primeiro a dizer que “não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões, e não haverá paz entre as religiões se não houver diálogo

²²“Uma religião única não é provável, nem tampouco um futuro que possamos desejar” John Hick, *God Has Many Names*, p. 21

²³Andrés Torres Queiruga, *El dialogo de las religiones*, p. 37, Raimon Panikkar, *L'incontro indispensabile Dialogo delle religioni*, p. 31

²⁴Hans Kung, *Hacia una etica mundial*, p. 10

entre as religiões”.²⁵ O diálogo inter-religioso é, pois, urgente, porém não para elaborar teorias teológicas, e sim, sobretudo e antes de tudo, para possibilitar a paz e a união da humanidade. E para chegar aí, o primeiro a se buscar é a base comum: uma ética que possa ser mundialmente aceita.

Toda religião tem, por natureza, uma dimensão ética derivada. O diálogo das religiões há de incluir, pois, o diálogo entre estas repercussões éticas das religiões à busca de uma base comum. Já abordamos na Unidade 13 a *regra de ouro*, essa ética mínima comum que parece existir em todas as religiões, inclusive com a coincidência quase literal das formulações. É necessário e urgente, *realmente inadiável*, que as religiões sentem-se à mesa do diálogo para desenvolver essa ética.

Ninguém pode fazê-lo melhor do que elas,²⁶ pois ninguém tem acesso tão fácil ao coração humano, nem é capaz de mobilizar as energias mais profundas das massas humanas catalizadas pela dimensão religiosa. Sem dúvida, um dos compromissos mais belos e eficazes para a paz do mundo é o de nos mobilizarmos, cada um em sua própria religião, a impulsionar a idéia e a prática de um diálogo religioso em torno da ética mundial.

II. Texto antológico

Declaração da UNESCO sobre o papel da religião na promoção de uma cultura de paz (Catalunha, dezembro de 1994. Fragmento).

Nossas comunidades crentes têm a responsabilidade de fomentar uma conduta inspirada na sabedoria, na compaixão, no afã de compartilhar, na caridade, na solidariedade e no amor, que guie a todos pelos caminhos da liberdade e da responsabilidade. As religiões devem ser fonte de energia libertadora.

Temos de ter sempre presente que nossas religiões não devem se identificar com os poderes públicos, econômicos ou sociais, mas sim se manterem livres para trabalhar pela justiça e pela paz. Não devemos esquecer que os regimes políticos confessionais podem ocasionar graves danos aos valores religiosos e à sociedade. Devemos distinguir entre o fanatismo e o fervor religioso.

²⁵Wayne Teasdale, “Sacred Community at the Dawn of the Second Axial Age”, em J Beversluis (ed), *Sourcebook of the World's Religions*, p 238 Ainda que tenha sido Hans Kung o popularizador desse pensamento

²⁶ Hans Kung, *Projeto de ética mundial*, p 91

Devemos favorecer a paz combatendo as tendências, tanto individuais como comunitárias, a assumir, e inclusive a ensinar, que somos inerentemente superiores aos outros. Reconhecemos e encorajamos a todos aqueles que buscam a paz por meios não violentos. Repudiamos os assassinatos cometidos em nome da religião.

Promoveremos o diálogo e a harmonia entre as religiões e no interior de cada uma delas, reconhecendo e respeitando a busca da verdade e da sabedoria nas religiões que não sejam a nossa própria. Dialogaremos com todos, estabelecendo sincera e amistosa colaboração com quem compartilha conosco esta peregrinação que é a vida.

Arraigados em nossa fé, edificaremos uma cultura de paz baseada na não-violência, na tolerância e no diálogo, no entendimento mútuo e na justiça. Exortamos às instituições da sociedade civil, ao sistema das Nações Unidas, aos governos, às organizações não-governamentais, às empresas e aos meios de comunicação a reforçar seu compromisso em prol da paz, e a escutar o clamor das vítimas e dos despossuídos. Exortamos às diferentes religiões e tradições culturais a colaborar nesta tarefa e a nos ajudar a difundir a mensagem da paz. (Associação UNESCO para o Diálogo Inter-Religioso, *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, pp. 48-49.)

III. Bibliografia

- CORBÍ, Maria. *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión*. Barcelona: Herder, 1992.
- GUIDDENS, Anthony. “La vida en una sociedad post-industrial”. In: *Revista de Occidente* 150. Madri: 1993, pp. 61-90.
- IANNI, Octavio. *Teorias da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- KÜNG, Hans. “A la búsqueda de un ‘ethos’ básico universal de las grandes religiones”. In: *Concilium* 228, 1990, pp. 289-309.
- ———. “Paz mundial – religião mundial – ethos mundial”. In: *Concilium* 253, 1994, pp. 159-173.
- ———. *Projeto de ética mundial. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- ———. *Uma ética mundial e responsabilidades globais*. São Paulo: Loyola, 2001.

- KÜNG, Hans; KUSCHEL, K. J. (ed.). *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del mundo*. Madri: Trotta, 1994.
- MISCHE, Patricia M.; MERKLING, Melissa (ed.). *Toward a Global Civilization? The Contribution of Religions*. Nova Iorque: Peter Lang, 2001.
- SMITH, Wilfred Cantwell. *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*. Maryknoll: Orbis Books, 1981.
- ———. *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- TAMAYO, Juan José (org.). *Paz y violencia en las religiones*. Estella: Verbo Divino, 2004.
- ———. “Las religiones en tiempos de globalización. Hacia una ecumene de las religiones”. In: *Diez palabras clave sobre globalización*. Estella: Verbo Divino, 2002, pp. 357-396.
- TEASDALE, Wayne. *The Mystic Heart. Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*. Prólogo do Dalai Lama. Novato, Califórnia: New World Library, 1999.
- TORTOSA, José María. *Sociología del sistema mundial*. Madri: Tecnos, 1992.
- VV.AA. “El fundamentalismo en las grandes religiones”. In: *Concilium* 241, 1992.
- ———. “En busca de valores universales”. In: *Concilium* 292, 2001.
- WALSH, Roger. *Espiritualidad esencial*. Prólogo do Dalai Lama. México: Alamah, 1999.

Libertação mundial e religiões

Nesta Unidade queremos cruzar o tema da pluralidade das religiões com o da libertação; em outras palavras, o pluralismo religioso com a teologia da libertação.

Quando falamos de teologia da libertação, na realidade não falamos simplesmente de uma teologia, ou seja, de uma ciência ou disciplina acadêmica, e sim de uma disposição, um espírito, uma espiritualidade, uma óptica. Falamos sobretudo de pessoas, grupos, comunidades, movimentos sociais que se sentem animados por esse espírito, que às vezes se reconhecem interpretados por esta teologia e que, em todo caso, descobrem-se comprometidos no processo histórico de libertação. No último quarto do século XX, na América Latina em particular, os cristãos participaram dessas lutas de modo notável, deixaram-se levar fortemente por esse espírito e possibilitaram o surgimento da reflexão teológica correspondente, a teologia da libertação.

Nesta Unidade vamos observar a continuidade que a teologia da libertação e aqueles movimentos libertadores em geral podem e devem encontrar na atual situação de pluralismo religioso, como aquele espírito libertador que nos anima, coerentes com as várias mudanças que desde então têm redundado nesta sociedade mundializada.

A teologia do pluralismo religioso é um paradigma diferente daquele clássico da teologia da libertação, porém, longe de se apresentar como alternativo ou substitutivo, vem para somar.

I. Para desenvolver o tema

Libertação e mundialização

A primeira crise forte experimentada pela teologia da libertação e pelos movimentos libertadores, depois dos “anos dourados” e martiriais dos anos 1970 e 1980, foi o colapso do bloco socialista do Leste Europeu, que significou o triunfo do neoliberalismo e da globalização econômica. Que acarretou esta crise para a teologia da libertação e os movimentos latino-americanos de libertação em geral?

Pela primeira vez eles se viram confrontados com a realidade mundial em seu conjunto. Até então os movimentos libertadores e a própria teologia da libertação tinham caráter local ou regional, com expectativas em nível nacional e mesmo continental, e nada mais. A estratégia idealizada contemplava, certamente, uma visão de libertação mundial, que se baseava no que se chamou de *teoria do efeito dominó*: emancipações individuais de distintos países ante o domínio capitalista, passando estes a se incorporar ao bloco socialista, para a partir daí ajudar na emancipação de outros países; por esse caminho chegaríamos algum dia à superação do sistema capitalista. Eis o que figurativamente demonstrava o conhecido lema latino-americano dos anos 80: “Se a Nicarágua venceu, El Salvador vencerá, Guatemala o seguirá, Honduras...”. Essas eram as perspectivas mundiais dos movimentos libertadores latino-americanos: mundiais *diacronicamente* (ao longo do tempo, ainda que um tempo quase transistórico), porém não *sincronicamente* (o mundo todo simultaneamente).

A crise dos anos 90 levou à quebra daquela visão estratégica. A Nicarágua retrocedeu em sua revolução, El Salvador também, a Guatemala não deu o esperado passo adiante, e as outras peças do dominó não saíram do lugar.

Na realidade, de imediato os militantes tomaram consciência de que o *ciclo das emancipações nacionais* (uma a uma, naquela geopolítica da confrontação entre os blocos capitalista e socialista da Guerra Fria) havia terminado. Estava começando outro ciclo histórico, que começou a se definir ainda confusamente em torno da novidade da mundialização. A individualidade dos países, sua independência e soberania, sua dose de autonomia possível, estavam se evaporando. Para além dos sentimentos patrióticos, a *soberania* geopolítico-econômica das nações estava desaparecendo. Entrávamos num mundo diferente: não mais um mundo de países ou blocos, e sim um sistema mundial

no qual nenhum país é realmente independente nem inteiramente soberano. As fronteiras e os passaportes continuam existindo, porém boa parte de seu significado efetivo se perdeu. Os movimentos de libertação, e também sua teologia, deviam esboçar tanto uma nova estratégia quanto uma nova interpretação de si mesmos e da libertação. A nova realidade com que haviam de confrontar-se era a mundialização.

Muitos se assustaram. Houve crise, desconcerto. Custou acomodar o olhar à nova e deslumbrante realidade. Não poucos jogaram a toalha e abandonaram a luta. Alguns renunciaram a seus princípios e alegaram “mudança de paradigma” para acomodar-se aos novos tempos; os pobres haviam sido derrotados, e eles se colocavam agora ao lado dos vencedores. Todos sentimos de alguma maneira esta tentação. E muitos se mantiveram firmes: olhando bem, nenhuma das transformações estruturais detonadas pelo mundo afora, por muito desconcertantes que parecessem, tinha a capacidade de deslegitimar suas utopias. Mais: a crise ajudava a purificar essas utopias, a despojá-las dos figurinos de uma conjuntura ultrapassada, e a descobrir que sua beleza nua era ainda mais bela e urgente num mundo unificado pela mundialização e humilhado pela globalização neoliberal.

A libertação devia se abrir à perspectiva mundial. Já não era imaginável nem desejável para um país apenas de cada vez, e só depois para outro e mais outro – era agora o ideal de um mundo unificado, para um *sistema mundial* ou *sistema mundo*, como alguns sociólogos o chamam. Porque já não estávamos em países vários, e sim *num só e mesmo mundo*.

Na América Latina estivemos demasiadamente fechados em nossa própria libertação – ainda que entusiasmados, sem dúvida. A partir de então devíamos passar da *Pátria Grande* à *Pátria Mundial*.¹ Devíamos começar a olhar mais seriamente a África e a Ásia, e a nos darmos conta de suas dimensões (a população da Índia é duas vezes maior que a de toda a América Latina) e da diversidade religiosa (os pobres do mundo não são cristãos, exceto em nosso Continente).

Libertação e mundialização: o casamento dessas duas magnitudes ainda está sendo celebrado. Longe de ser uma realidade constituída, permanece ainda um caminho a percorrer; porém, está claro faz tempo que essa união não encerra problema algum. A perspectiva da mundialização em absoluto

¹Lema e tema da *Agenda Latinoamericana 1996*.

desqualifica como obsoletas a mística e a militância da libertação; pelo contrário, situa-as num mundo muito mais amplo e ambicioso, inclusive mais coerente com a própria utopia da libertação. A mundialização não é nenhum problema para a perspectiva da libertação; pelo contrário, é como que seu caminho natural de expansão. Por seu próprio dinamismo a libertação tem que ser mundial (*internacional*, dizia-se); nesta era de mundialização, redescobre a si mesma como naturalmente universal. Todos os fundamentos, argumentos e projeções que nos animavam na luta histórica da libertação na etapa anterior se mantêm intactos e até ampliados, tanto na perspectiva ético-filosófica quanto na religiosa.

Não fiquemos entretidos demais neste ponto conhecido e que, como dissemos, ainda está em curso. Vamos dar um passo adiante.

Libertação e pluralidade religiosa

Ainda que menos ruidosa e mais suave em sua irrupção, uma segunda crise sobreveio à teologia da libertação e aos movimentos libertadores cristãos: seu encontro com a pluralidade das religiões. Ainda que as muitas religiões estejam por aí há pelo menos cinco mil anos, todos sabemos que a visibilidade do pluralismo religioso é uma novidade, e um dado da maior relevância desde há apenas poucos anos – poderíamos dizer que desde a primeira década do século XXI.

Fatores como o 11 de setembro de 2001 e a crise do terrorismo devocional no cenário internacional contribuíram para trazer as religiões ao primeiro plano do cenário mundial. Já o livro de Samuel Huntington atraíra a atenção de muitos pensadores sobre a diversidade cultural do mundo; o 11 de setembro o fez também com respeito às religiões, especialmente o Islã. Por sua vez, a teologia anglo-saxã pluralista já amplificara notavelmente sua audiência.² Em resumo, pode-se dizer que foi a grande novidade desta primeira década do milênio, quando a teologia da libertação latino-americana e muitos de nós começamos a ter notícia e a tomar consciência da importância do tema. E só agora estamos começando a reagir.

²Ratzinger diz que esta teologia foi desenvolvida desde os anos 1950 (?), porém, “agora se situou no centro da consciência cristã” e “ocupa hoje o lugar que no decênio anterior correspondia à teologia da libertação. Ademais, une-se de muitos modos com ela e tenta lhe dar uma forma nova e atual” Cf J. Ratzinger et alii, *Fe y teología en América Latina*, p. 17.

Este foi, portanto, um segundo grande choque ou crise da teologia da libertação e dos movimentos de libertação cristãos depois de sua “época dourada”. E, como choque, significou também uma crise. Em que sentido?

A teologia da libertação e os movimentos de libertação cristãos encontraram-se mais uma vez num mundo novo. Até então o mundo como um todo era percebido como opaco às religiões. Estas eram invisíveis no cenário mundial. Inconscientemente, pensávamos o mundo como se não existissem diferenças religiosas, ou como se estas fossem irrelevantes para a libertação. Em nossa apreciação do mundo não figurava a variável *religião*; caso figurasse, era tomada como de segunda ou terceira categoria. Isso hoje se evidenciou como grande ingenuidade, da qual felizmente estamos saindo.

Descobrimo-nos muito provincianos: imaginávamos o mundo a nossa imagem e semelhança, inconscientes do grande desafio que para a cidadania mundial e para os pobres do mundo representa concretamente a pluralidade religiosa. Reconhecemo-nos provincianos porque descobrimos que toda nossa reflexão foi elaborada com base em categorias locais, não universais, pertencentes a *uma* determinada cultura e religião – a ocidental cristã. Ao sair de nosso pequeno mundo e entrar no amplo mundo dos pobres, damos-nos conta de que não falamos o mesmo idioma, não temos a mesma cultura, e de fato estamos separados deles pelas nossas religiões. Tudo que na América Latina nos parecia uma realidade grandiosa – a teologia e a espiritualidade da libertação – resulta diante do cenário mundial “um luxo de uma minoria cristã”, ou seja, algo que a maior parte do mundo não entende, porque está elaborado em linguagem e categorias que somente uma minoria no mundo, a população cristã e pobre – melhor dizendo, uma pequena parte do mundo dos pobres – pode compreender.

Recordemos as palavras de advertência de Aloysius Pieris:

A irrupção do Terceiro Mundo que clama pela libertação é também a irrupção do mundo não-cristão. A maior parte dos pobres de Deus percebe como sua preocupação fundamental e simboliza sua luta pela libertação no idioma das religiões e culturas não-cristãs. Portanto, uma teologia que não se dirige a (ou não fala por meio de) esta multidão não-cristã (e suas religiões) é um luxo de uma minoria cristã.³

³Aloysius Pieris, “The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology”, em Virginia Fabela e Sérgio Torres (ed.), *Irruption of the Third World Challenge to Theology*, p. 113

Assim como teve que se abrir – como fruto da primeira crise – às provocações da mundialização, agora a libertação sente o desafio de se abrir e se redimensionar tendo como medida a pluralidade das religiões. Deve deixar de ser pensada a partir da unicidade de uma religião, um idioma e uma cultura religiosa inteligíveis a apenas uma comunidade. Deve renascer e realocar-se no novo mundo recém-descoberto da pluralidade religiosa.⁴

Há mais: a pluralidade das religiões não há de ser confrontada com a libertação somente por razões ou fins estratégicos, e sim porque tem a ver diretamente com a própria libertação. Perguntemo-nos: as religiões libertam ou oprimem? São capazes de mobilizar forças para a libertação? A libertação tem alguma tarefa com relação às religiões? Vamos refletir sobre isso.

Muitos (e muito) pobres, muitas religiões, um só mundo

Este lema expressa bem o encontro entre o movimento de libertação mundial e as religiões.

- Em primeiro lugar, este lema expressa que as “muitas religiões” passam a ter visibilidade pela primeira vez no campo da libertação.

Inicialmente a inquietude pela libertação foi antes de tudo econômica: não é que se confessasse um economicismo crasso; era, simplesmente, uma lei inevitável começar pelas carências materiais, pelo combate à pobreza. Logo se ampliou o espectro de visão graças à aparição dos *sujeitos emergentes* – o índio, o negro, a mulher e outros – que forçaram a libertação a se ampliar às dimensões culturais, étnicas, de gênero. Não é que antes estas dimensões tenham sido desprezadas: é que não se tinha olhos para vê-las; só o tempo e o amadurecimento deram-lhes a merecida visibilidade. Pois bem, a última dimensão a ser considerada e incorporada no movimento de libertação foi a da pluralidade religiosa.⁵ Para a libertação, finalmente, tornou-se relevante não apenas que há “muitos pobres”, mas também que haja “muitas religiões”.

- Em segundo lugar, agora as religiões não são *apenas* relevantes para a libertação mundial: são de *máxima relevância*, da máxima importância.

⁴Ja dissemos em Unidades anteriores que o desafio não consiste tanto na pluralidade em si quanto na aceitação sincera (não inclusivista) de tal pluralidade, ou seja, na aceitação do paradigma pluralista

⁵Como se sabe, nenhuma dessas dimensões se reduz a um campo a acrescentar a libertação, são – umas mais, outras menos – perspectivas novas a partir das quais se há de reler toda a teologia da libertação

Quando a pós-modernidade colocou em crise as energias da esperança e do progresso, e o “desfalecimento utópico”⁶ da crise dos anos 90 invadiu o Ocidente, resplandeceu a força de caráter único representada pela religião sobre as massas humanas nesse momento histórico. As pessoas se movem, no fim das contas, por convicções e valores que não vêm das ideologias ou das teorias, e sim das religiões. Estas provêm as pessoas do sentido mais abrangente da existência e da história, o lugar de pertença mais profunda, a força para entregar-se e lutar em prol de causas e utopias pelas quais seriam capazes até mesmo de dar a vida, a esperança apesar dos maiores fracassos. A religião, diz Hungtington, é nesta hora do mundo a maior força social.⁷ E o seria, quem sabe, com maior força entre as sociedades pobres do mundo. A maior força dos pobres para sobreviver é a religião.

Observe-se, pois, que na história dos movimentos de libertação passamos de uma época na qual alguns setores depreciavam a religião como algo supérfluo, nocivo, atrasado, a combater ou a abandonar à extinção, para uma avaliação hoje bem distinta.

- Entretanto, esta relevância das religiões, esta influência decisiva na vida da humanidade, é ambígua. Não é somente positiva; às vezes pode ser também negativa. As religiões podem unir os grupos humanos, porém de fato também separá-los, isolá-los ou confrontá-los. Podem despertar as massas e podem aliená-las. Podem ser para elas luz e clarividência, mas podem cair também na obsessão do fundamentalismo irracional. Podem comprometê-las na construção de um novo mundo, ou podem submergi-las na passividade e adormecê-las como “ópio do povo”, como denunciou Marx. Ou seja, são capazes do melhor e do pior, podem despertar as melhores e as piores forças da humanidade.

Se são força, pode-se dizer que também são freio, e que neste momento da história, quando acabam de entrar em contato umas com as outras, ainda estão desconcertadas e não reagiram adequadamente nem descobriram sua missão atual. Mesmo sendo verdade que as religiões possam unir os pobres, a verdade é que hoje, na maior parte dos casos, ainda os dividem. Por isso, as

⁶ J Beckford fala do “desfalecimento utópico da pos-modernidade” “Ecologie et religion dans les sociétés industrielles avancées”, em D Hervieu-Leger (ed), *Religion et ecologie*, pp 242ss, citado por Jose Maria Mardones *¿A donde va la religion?*, p 96

⁷ Citado por Leonardo Boff, *Choque e dialogo*, artigo de 09/05/2003 na pagina de Boff em *Servicios Koinonia* (<http://servicioskoinonia.org/boff>)

religiões passam a ser, para os movimentos de libertação, uma preocupação, um objetivo, uma tarefa, uma responsabilidade.

- Concretamente, entre os pobres é que elas têm sua maior audiência e vivência. E quase todas as religiões, de uma maneira ou de outra, têm uma especial “preferência” pelos pobres. Muitos pobres, muita religião. Mas, implica isso sempre a presença de um Deus libertador ou de uma religião emancipadora? Com frequência não. Aliás, com demasiada frequência as religiões olham os pobres como *objeto*: de seu amor, de sua benevolência, de sua beneficência, de sua caridade, porém não conseguem descobri-los como *sujeitos*; ou mesmo se opõem a que atinjam esta categoria. Preferem os pobres submissos, sem coragem, sem protagonismo histórico, sem voz própria, obedientes, manejáveis.

Será que muitas religiões ainda não têm de descobrir os pobres como sujeitos históricos? Será que têm sido muitas as que deixaram de optar pelos pobres como objetos de assistência, para optar por eles como sujeitos da história, para que tenham seu protagonismo, sua voz e sua oportunidade histórica? Não será o caso de muitas religiões precisarem descobrir que o verdadeiro culto só pode ser oferecido a um Deus de todos os seres humanos, cuja glória está em que os pobres vivam?⁸ Não necessitam ainda muitas religiões descobrirem sua missão libertadora e profética? Será que não deveriam fazê-lo ajudando-se mutuamente, dado que a libertação dos pobres jamais será assunto de uma só religião, mesmo numa pequena localidade?

- A essa altura da história vemos que é parte da tarefa de libertação do mundo (a libertação dos pobres é libertação do mundo) ajudar as religiões a amadurecerem e a se colocarem à altura da história atual, redescobrimdo sua própria essência e sua própria missão perante a libertação do mundo, como o assunto mais importante com que se confrontar, e ajudando-as a se colocarem em ação. A tarefa da libertação inclui a libertação das religiões: libertá-las de tudo o que as impede de serem elas mesmas libertadoras.

Esta tarefa da libertação das religiões inclui em primeiro lugar o chamado *intradiálogo*, do qual já falamos nas Unidades anteriores: a revisão, reinterpretção e reformulação de todo o patrimônio simbólico de cada religião,

⁸*Gloria Dei, homo vivens*, dizia santo Hilário de Poitiers, *gloria Dei, vivens pauper*, matizou Dom Oscar Romero

partindo da nova perspectiva do paradigma pluralista – pois todo exclusivismo/inclusivismo conduz à rivalidade e à dependência.

A tarefa da libertação das religiões também inclui o diálogo inter-religioso. Não esse diálogo entre religiões que se reduz a sucedâneo da preparação da missão para a conversão do outro, e sim o diálogo de vida, de mãos, de práxis, de transformação da história, de união dos pobres, de defesa da vida.⁹

Neste diálogo inter-religioso terá seu papel o diálogo oficial das religiões, ou seja, o diálogo entre os representantes das instituições religiosas, instituições que são apenas um aspecto das religiões em si mesmas. Porém, o diálogo principal será realizado pelas comunidades, com sua prática, com a reflexão teológica que dentro delas se produza, e a práxis inter-religiosa que os movimentos de libertação coloquem em marcha. O diálogo institucional somente dará passos empurrado pela marcha da história, pois não se há de esquecer que a dimensão institucional das religiões será, por sua própria natureza, a que mais fará oposição ao diálogo e à cooperação inter-religiosa.

As religiões devem descobrir que, na linha da metamorfose da religião,¹⁰ já em curso, e neste contexto humano necessariamente mundializado, o que se evidencia cada vez mais como sentido central da dimensão religiosa é a humanização das pessoas e das estruturas sociais. Tudo parece estar levando as religiões a se centrarem em seu papel humanizador. Não há tarefa mais importante para as religiões neste momento da história que a de redescobrir com nova luz e nova profundidade a sua missão humanizadora.

E se isso não é privativo ou peculiar de algumas religiões – trata-se de um desafio universal, transversal a todas elas –, não deviam elas percorrer este caminho sozinhas; pelo contrário, em diálogo mútuo, como tarefa compartilhada de renovação.

- O melhor diálogo é o que se realiza na prática viva do diálogo pela libertação dos pobres. A melhor forma prática de dialogar consiste em melhorar o mundo, em lutar pela libertação dos pobres, unindo-nos por esta Causa. O que vai além – o teórico e o doutrinal – pode, deve esperar.
- Atrevemo-nos a dizer que o melhor serviço das religiões ao mundo e aos pobres é o de se unirem. *Religiões do mundo, uni-vos!*

⁹Essas formas de diálogo explicitaremos na Unidade seguinte.

¹⁰Utilizamos este conceito na Unidade 19.

Não é com certeza o caso de se fundirem numa só, muito menos de formarem uma super-religião mundial.¹¹ Mas, com certeza é necessária alguma forma de união inter-religiosa: há que se criar organismos de contato, comunicação e organização mundial entre as religiões, e eventualmente investir nos que já existem. Este processo de organização mundial das religiões é parte do processo de libertação mundial dos pobres e do mundo. Tudo que se faça por ela, está-se fazendo pela libertação dos pobres.

- Destaquemos o papel especialmente relevante da teologia e, por sua vez, a necessidade de encontrar novos métodos e novos caminhos para ela. A nova teologia das religiões, ou teologia do pluralismo religioso, não é uma nova especulação para o entretenimento ou satisfação de mentes inquietas. Não é tampouco apenas o resultado inevitável do encontro das religiões entre si. É também uma parte, uma dimensão do processo de amadurecimento das religiões e das sociedades.

A teologia das religiões ou do pluralismo religioso, que está sendo elaborada em nossa época, pode ser interpretada como um *momento ideológico* desta luta histórica pela libertação da humanidade. Não fazemos teologia das religiões por interesse especulativo, e sim por interesse prático e movidos por um espírito libertador; “não para interpretar o mundo, e sim para transformá-lo”.¹² Não há nada mais prático que uma boa teoria, porque uma teoria madura e coerente desencadeia práxis histórica. As práticas sem componentes teóricos (práticas *cegas*) não chegam a modificar integralmente a história. As idéias movem o mundo; as reinterpretações mudam as mentes e os corações primeiro, transformando em seguida as mãos e os pés. Fazer teologia das religiões, propiciar o diálogo inter-religioso, defender o pluralismo, são práticas de uma militância para a mudança das mentes e dos corações, para fazer avançar a história. São militância para a libertação e podem ser vividas na espiritualidade da libertação.

- A teologia da libertação tem hoje, na teologia das religiões, um capítulo novo a desenvolver. Se do econômico e do estrutural se espalhou pelo cultural, pelo étnico e pela perspectiva de gênero, hoje é chamada a ampliar seu compromisso ao pluralismo religioso.

¹¹“Uma única religião não é – gosto de pensar nisso – nem provável nem sequer desejável” John Hick, *God Has Many Names*, p. 78

¹² Recordando a velha Tese 11 contra Feuerbach

A teologia da libertação que conhecemos no Ocidente é fundamentalmente cristã. Não é católica ou protestante, e sim ecumênica; nisso não houve problema desde o primeiro momento, e afortunadamente nos mantivemos firmes nesse ecumenismo fraterno. Porém, no contexto da mundialização, este ecumenismo acabou não se ampliando. Como dissemos em Unidades anteriores, a teologia da libertação se antecipou à superação de um ecumenismo cristão, criando sua própria visão, expressa pelo termo *macroecumenismo*. Pois bem, esse macroecumenismo hoje tem que assumir também a dimensão inter-religiosa, a do pluralismo das grandes religiões, das religiões do mundo.

Está por ser construída uma teologia da libertação inter-religiosa, comum para os pobres desta terra e para todos os seus aliados na esperança, mais além da religião que professem, qualquer que seja. O “Deus de todos os nomes”, libertador de todos os povos, tem de falar uma linguagem acessível a todos os pobres, seja qual for sua religião. A Boa Notícia do amor de Deus pelos pobres deve chegar a todos eles sem discriminação religiosa, e convocá-los à mesma tarefa libertadora, agora mundializada, acima das diferenças religiosas: *pobres do mundo, uni-vos! Religiões do mundo, uni-vos!*

II. Textos antológicos

- Hoje as religiões dividem a humanidade. No futuro deverão uni-la. (Donald Goergen, *La espiritualidad: retos para un futuro milenio*, p. 112)
- No mundo moderno, a religião é uma força central, talvez a força central que mobiliza as pessoas. O que em última análise conta não é a ideologia política nem os interesses econômicos, e sim as convicções de fé, a família, o sangue e a doutrina. É por essas coisas que as pessoas combatem e estão dispostas a dar sua vida. (Samuel Huntington)

III. Bibliografia

- ARMOUR, Rollin. *Islam, Christianity, and the West. A Troubled History*. Maryknoll: Orbis Books, 2003.
- ASETT. *Por los muchos caminos de Dios*. Quito: Verbo Divino, 2003.
- COBB JR., John B. *Transforming Christianity and the World. A way Beyond Absolutism and Relativism*. Maryknoll: Orbis Books, 2003.

- COSMAO, Vincent. *Transformar el mundo. Una tarea para la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- DIAZ-SALAZAR, Rafael. *Justicia global. Las alternativas de los movimientos del Foro de Porto Alegre*. Barcelona: Icaria/Intermón, 2002.
- HICK, John. *La metáfora del Dios encarnado*. Quito: Abya Yala, 2004, Capítulo 13.
- KNITTER, Paul; MUZAFFAR, Chandra (ed.). *Subverting Greed. Religious Perspectives on the Global Economy*. Maryknoll: Orbis Books, 2002.
- VELASCO, Rufino. *La Iglesia ante el tercer milenio*. Madrid: Nueva Utopía, 2002.
- VIGIL, José María (coord.). *Sobre la opción por los pobres*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- ———. “Fracasos globales del evangelio”. In: *Senderos 73*. São José de Costa Rica, ITAC, 2002, pp. 699-718.
- ———. “La opción por los pobres, lugar privilegiado para el diálogo entre las religiones”. In: ASETT. *Por los muchos caminos de Dios II*. Quito: Abya Yala, 2004.
- ———. “La opción por los pobres es opción por la justicia y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres”. In: *Theologica Xaveriana* 49. Bogotá: Universidad Xaveriana, 2004.

A prática do diálogo

Esta última Unidade de nosso curso está inserida, logicamente, na terceira parte da metodologia latino-americana, a que corresponde ao AGIR. Diante do pluralismo religioso, que podemos/devemos fazer? Vamos examinar as diversas possibilidades de ação, bem como as atitudes que devem acompanhar esta ação.

I. Para desenvolver o tema

Primeiro passo: o intradiálogo

O primeiro passo em todo diálogo é o que temos chamado repetidas vezes de *intradiálogo*. Antes de dialogarmos com qualquer religião é preciso dialogar com nós mesmos: examinar nossa atitude ante o pluralismo, sua possibilidade, sua necessidade, seu fundamento, e reexaminar conseqüentemente nossa própria fé religiosa, ressitua-la, mudar de paradigma (exclusivismo, inclusivismo, pluralismo) caso necessário; por fim, abrir-se a essa *reformulação total do cristianismo e de sua teologia* que o desafio assumido no pluralismo representa.

Somente um intradiálogo prévio removerá os obstáculos ao diálogo que trazemos dentro de nós mesmos (a pretensão exclusivista, a típica arrogância de quem crê não ter nada a aprender, o convencimento de que as outras religiões não têm valor semelhante ao da nossa, o entrenchearimento auto-satisfeito em nossa própria religião, os preconceitos teológicos), e nos disponibilizará a assumirmos um diálogo concreto e maduro.

Este intradiálogo não é apenas uma necessidade individual; é também uma necessidade comunitária. Uma excelente prática pastoral, que as comunidades (cristãs ou não) deveriam programar, é esta do intradiálogo, em forma de cursos ou cursinhos intensivos, oficinas, encontros etc. Por outro lado, os agentes de pastoral fariam bem em assumir estes temas como prioridade na educação da comunidade cristã: na pregação, no diálogo interpessoal, na formação inicial e na formação permanente, na catequese formal e na catequese litúrgica que acompanha a realização de toda ação cültica ou sacramental. Não deveriam perder ocasião de falar, oportuna ou mesmo inoportunamente, dos temas incluídos neste intradiálogo necessário. O tema do pluralismo e do diálogo está no ambiente, nos meios de comunicação, na rua, no inconsciente coletivo. O que falta é os agentes de pastoral saírem ao encontro das oportunidades (*kairós*) de um modo consciente, decidido, sistemático, e ajudarem as comunidades cristãs – e à sociedade inteira – a assimilar esta *mudança de paradigma* que está marcando uma nova etapa histórica.

A propósito, quais são as atitudes requeridas pelo diálogo?

Atitudes recomendadas no diálogo

Referimo-nos primeiramente à atitude dos que encaramos o tema do pluralismo como questão para a fé (não como simples curiosidade intelectual), e de quem entra em diálogo, não como forma de fazer caridade (para ajudar os outros), e sim como busca de fé (para ajudar não só os outros, mas a si mesmo, disponibilizando-se a ser ajudado).

O diálogo religioso tem que ser verdadeiramente diálogo, não ficção ou protocolo. Só será verdadeiro o diálogo quando os participantes estiverem em atitude de busca, abertos à verdade que possa surgir e surpreendê-los no decurso do diálogo. Quando alguém vai ao diálogo com condições preestabelecidas e verdades afirmadas *a priori*, inamovíveis, consideradas superiores a qualquer outra que o diálogo possa proporcionar, não estará dialogando verdadeiramente.

“Quando entrares num diálogo intra-religioso, não penses de antemão o que deves crer”, diz Raimond Panikkar.¹ Deves estar aberto a modificar tua fé à luz da verdade que se te manifestará no correr do diálogo. Esse diálogo é parte

¹*Il dialogo intrareligioso*, p. 12

de teu itinerário pessoal de busca em tua própria fé, e essa busca é sempre, por sua própria natureza, disposta a abraçar a verdade onde quer que esta se encontre. E o mesmo deve-se dizer do diálogo quando se dá em nível comunitário.

Para que seja real, o diálogo inter-religioso deve ser acompanhado de um diálogo intra-religioso; ou seja, deve começar por questionar a mim mesmo e por sugerir a relatividade de minhas crenças (que não é o mesmo que relativismo), aceitando o risco de uma mudança, de uma conversão, de uma perturbação de meus modelos tradicionais. *Quaestio mihi factus sum*, converti-me num problema para mim mesmo, dizia o grande africano Agostinho. Não se pode entrar na arena de um diálogo inter-religioso sem tal atitude autocrítica.²

Há quem tenha medo do diálogo inter-religioso (e do intra-religioso), imponha-lhe condições e anuncie as convicções que pretende manter a despeito de qualquer resultado. Por exemplo, o documento *Diálogo e anúncio*, do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso; mesmo sendo um dos documentos mais progressistas quanto ao tema na Igreja Católica, não deixa de manifestar seus temores e de colocá-los como condição prévia para o diálogo: afirma que se deve manter sempre a salvo a fé em Jesus Cristo como o único mediador entre Deus e o ser humano (cf. 1Tm 2,4-6), e que nele nos foi dada a plenitude da revelação (n. 48). Supõe que a identidade cristã de quem participa do diálogo “deve ser mantida intacta” (n. 49). Trata-se, em todo caso, de um diálogo que constitui a primeira parte da missão, cuja segunda parte é o anúncio, fruto do “dever incumbido à Igreja por mandado do Senhor Jesus, para que os seres humanos possam crer (nele) e ser salvos, sendo que esta mensagem é necessária, única e insubstituível” (n. 66). Evidentemente um diálogo com tais condicionamentos tem pouco de real e muito de formalidade, de interesse missionário, de aparência de diálogo como estratégia para entrar no anúncio unilateral sem chamar a atenção.

A busca da verdade há de estar acima da própria pertença a uma tradição religiosa ou outra (incluída a cristã). Se o diálogo é verdadeiramente busca da verdade, o sujeito deve estar disposto a abraçá-la onde quer que a encontre, ainda que deva abandonar suas convicções anteriores,³ ou que sinta abalados

²Raimon Panikkar, *Il diálogo intrareligioso*, p. 115.

³“No diálogo, os cristãos devem passar decididamente de uma atitude confessional a uma atitude, antes de tudo, de busca da verdade.” John Hick, *God Has Many Names*, p. 126.

os fundamentos de sua fé e necessite reconstruir todo o edifício de sua religião.⁴ Ou, ainda, que tenha de passar uma temporada “ao deus-dará”.

E tudo isso é assim porque o crente é pessoa, e porque o desafio do pluralismo religioso, para quem queira ver, afeta a própria fé. Não é um tema simplesmente teológico; é um desafio existencial que põe a pessoa novamente no processo de busca, como quando iniciou sua aventura pessoal de fé, no momento da conversão ou da passagem a uma fé pessoal adulta. Muitos crentes, sobretudo os “profissionais” da fé (presbíteros, religiosas, agentes de pastoral), com frequência se enrijecem em seu itinerário de busca da fé: já não buscam, não se sentem desafiados pelo pluralismo, não têm dúvidas de fé, aprenderam todas as respostas e as distribuem aos outros, como funcionários inacessíveis a toda crise de fé. Para estas pessoas o tema do pluralismo religioso é apenas mais uma nova teologia, uma nova teoria de que falar, não um desafio à fé nem à religião. Não nos referimos a elas.

Por sua vez, o diálogo inter-religioso oficial, promovido entre instituições religiosas, não é diálogo no sentido forte da palavra. É outra coisa: formalidades, trâmites, negociações, protocolos, investigações mútuas, pactos políticos... O verdadeiro diálogo acontece somente entre pessoas, não entre instituições. Para os diálogos oficiais valem todas essas cautelas, lógicas para as instituições. Por isso, ainda que as instituições religiosas tenham que “dialogar” – oxalá façam-no o quanto antes! – para o crente simples não é esse diálogo o único⁵ nem o mais importante. É mais urgente o diálogo do próprio crente com a comunidade cristã da qual faz parte (intradiálogo), o diálogo que as comunidades de distintas tradições religiosas possam realizar entre si, e mais importante ainda é o diálogo que os teólogos têm que realizar para abrir caminhos de compreensão, com novas propostas e paradigmas. O diálogo inter-religioso que vai ajudar as religiões não é aquele que as instituições e seus representantes vão realizar (ainda que seja conveniente e até necessário). É sobretudo o povo de Deus, os povos de Deus, os que devem dialogar entre si. “Deus tem direito a dialogar com Deus” por meio de seus povos (Pedro Casaldáliga).

⁴Recordamos uma vez mais a intuição de Paul Tillich, já no final de sua vida, sobre a necessidade de reconstruir toda a teologia a partir do diálogo com as outras religiões

⁵Deveria ser evidente que o diálogo das religiões não está confinado aos recintos das instituições ‘religiosas’. Nem é uma área especial de competência reservada aos chamados teólogos ou autoridades religiosas, menos ainda aos ‘expertos’ ou acadêmicos. Excluir a religião do foro público e tão letal como conceder poder político ao clero.” Raimon Panikkar, *Lincontro indispensabile Dialogo delle religioni*, p. 50

Para outros, finalmente, buscadores de espiritualidade atentos às transformações profundas de nosso tempo, o diálogo inter-religioso lhes parece “demasiado pouco, demasiado tarde”,⁶ pois não deixa de encerrar a espiritualidade nas categorias inadequadas e na visão limitada das religiões formais. Se efetivamente estamos num segundo tempo axial,⁷ um diálogo religioso que não faça caso da possibilidade de desaparecimento que paira sobre as religiões será “demasiado pouco, demasiado tarde”.

Que diríamos a estes buscadores inquietos? Que comungamos com sua inquietude. De fato, o diálogo inter-religioso não será a solução do problema que hoje pressiona as religiões. Certamente tal diálogo as ajudará a diminuir o atraso secular que acumulam no serviço ao ser humano contemporâneo, e isso é bom; porém, o desafio que a mutação ou metamorfose atual da consciência humana representa para as religiões é outro tema, está em outro nível, e não lhes será poupado pelo diálogo inter-religioso. É certo também que o que fará avançar o mundo não será apenas o diálogo religioso, e sim a superação da religião em favor da espiritualidade. Porém, em todo caso, o que procede é atender as duas frentes, sabendo que são independentes e que uma não vai dar conta da outra.

Formas de diálogo inter-religioso

Tornou-se clássica a classificação das formas de diálogo apresentada no citado documento *Diálogo e missão* (1984) nn. 28-35.⁸ São estas as formas de diálogo que ali aparecem:

- a) O *diálogo de vida*, no qual as pessoas de distintas religiões se esforçam por viver um espírito de abertura e de boa vizinhança, compartilhando alegrias e tristezas, problemas e preocupações humanas.
- b) O *diálogo das obras*, no qual as comunidades religiosas de distintas tradições colaboram em vista do desenvolvimento integral e da libertação do povo.
- c) O *diálogo dos intercâmbios teológicos*, no qual os teólogos aprofundam a compreensão de suas respectivas heranças religiosas e apreciam os valores espirituais uns dos outros.

⁶Diarmuid O’Murchu, *Reclaiming Spirituality*, p. 30

⁷Cf. Unidade 19

⁸Foram retomados pelo documento *Diálogo e anúncio* (n. 42) do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso, da Congregação para a Evangelização dos Povos (1991)

d) O *diálogo da experiência religiosa*, no qual as pessoas, radicadas em suas próprias tradições, compartilham suas riquezas espirituais; por exemplo, no tocante à oração e à contemplação, à fé e aos caminhos de busca de Deus ou do Absoluto.

Alguns autores adotam classificação semelhante, porém com outra nomenclatura, segundo a qual o diálogo pode ser catalogado em quatro níveis:⁹

- a) nível existencial: presença e testemunho;
- b) nível místico: oração e contemplação;
- c) nível ético: libertação e promoção do ser humano;
- d) nível teológico: enriquecimento e aplicação das tradições religiosas.

Em ambas as classificações, trata-se de quatro modos, não de quatro passos de um mesmo itinerário. Em cada lugar ou situação será possível ou conveniente um modo de diálogo ou outro, ou talvez seja prudente não realizar outro deles, deixando-o reservado para adiante. É evidente que o diálogo teológico não será em muitos casos o primeiro modo a ser realizado. Em cada situação deve-se optar pelo que as possibilidades concretas sugerirem.

A esses quatro tipos ou modos de diálogo acrescentaríamos o já citado *intradialógico* ou *preparação ao diálogo*, assim como o *diálogo oficial* das instituições de cada religião, mas que não devem substituir nem condicionar nenhuma das outras formas de diálogo inter-religioso.

Não se há de esquecer que, neste campo, como em muitos outros, a iniciativa de cada crente é livre para colocar em marcha qualquer atividade, contato, relação, atividade, projeto, e que quanto mais sejam os crentes ativos e comprometidos com este diálogo, mais e antes mudará este mundo para atitudes de paz e de conciliação. Somos todos convidados a participar.

II. Sugestões concretas para a prática¹⁰

a) Para uma atitude de pluralismo religioso

- Viver o diálogo religioso em primeiro lugar dentro de si mesmo e de sua própria comunidade, querendo escutar e aprender de outras religiões, estar aberto a conhecê-las, depor toda atitude de dogmatismo a

⁹Roberlei Panasiewicz, *Diálogo e revelação Rumo ao encontro inter-religioso*, p. 54

¹⁰*Agenda Latinoamericana 2003*, pp. 224-225

priori, acolher criticamente as queixas contra nossa religião, reconhecer seus limites e seus pecados, e aceitar a possibilidade de rever seus esquemas tradicionais. Praticar, pois, um diálogo religioso dentro de si mesmo e da comunidade, o intradiálogo.

- Estudar em sua comunidade (comunidade de base, círculo de estudo, paróquia, congregação...) o tema do pluralismo religioso. Organizar um curso, oficina, ciclo de reuniões de estudo ou uma série de palestras públicas. Estudar o macroecumenismo e o diálogo religioso. Retomar a bibliografia sobre diálogo e pluralismo religioso mencionada neste curso.
- Ser capaz de orar em um templo de outra confissão, de rezar uma oração de outra religião.
- Eleger uma religião (grande ou pequena) que lhe seja desconhecida, e dedicar-lhe estudo particular, durante alguns meses, para conhecê-la intelectual e cordialmente. Contatar pessoas dessa religião, entabular relação de diálogo ou de trabalho (alguma atividade conjunta) e cultivar sua amizade.
- Cultivar uma atitude de respeito e veneração pelas outras religiões. Não pensar nelas jamais como espaços vazios de salvação. Eliminar de seu próprio dicionário palavras e conceitos como “paganismo”, “religiões naturais”... Fazer um esforço para erradicar de si mesmo (inclusive em sua oração pessoal e na oração litúrgica) toda forma de falar que ignore a existência de outras religiões, outras formas de ver a Deus, outras expressões do sentido da existência humana. Entrar decididamente e sentir-se membro da comunidade humana universal, aberta, que leva em conta o pluralismo religioso e o avalia positivamente, que busca a comunhão de todos os seres humanos com Deus, porém sem destruir todos esses caminhos pelos quais Deus e os seres humanos se comunicaram ao longo de milênios.
- Contemplar a Deus cada vez mais como “Deus de todos os nomes”, o Deus que saiu ao encontro de todos os povos e que se encontra com todos os seres humanos por meio das religiões de seus povos.
- Converter-se ao Amor e ao Deus Pai e Mãe universal, assumindo sua identidade de filha/o de Deus e irmã/o de todos os seus irmãos e irmãs humanos, antes e acima de toda identidade e pertença a uma religião concreta.

- Entender sua missão (cristã ou no âmbito de qualquer outra religião) como serviço à Utopia de Jesus, que os cristãos chamam de Reino de Deus.
- Avaliar positivamente todas as religiões. Aceitar sinceramente sua multiplicidade, não como lamentável “pluralismo de fato”, e sim como positivamente querido por Deus, “pluralismo de direito”, de direito divino.
- Convencer-se de que todas as religiões são verdadeiras, têm sua verdade, são caminhos pelos quais Deus vem ao encontro da humanidade; e de que são também humanas e, por isso, limitadas e relativas, incompletas e com pecados históricos que as condicionam.
- Renunciar a todo afã de proselitismo: desejar sinceramente que os hindus sejam bons hindus, os muçulmanos sejam bons muçulmanos, os cristãos, bons cristãos... e que todo homem e mulher sejam santos no caminho religioso pelo qual Deus saiu ao seu encontro. Respeitar profundamente os que, com sinceridade, dizem que não encontram a Deus.

b) Para uma prática de diálogo religioso

- Elencar as comunidades de outras religiões existentes em seu bairro, cidade, região.
- Convidar sua comunidade para tomar a iniciativa de “sair ao encontro” e visitar alguma comunidade ou instituição de outra religião.
- Entrar de vez em quando em algum templo de outra religião, e participar de alguma de suas celebrações.
- Reconhecer na prática a existência de outros livros sagrados: conhecê-los, lê-los, acolhê-los, meditá-los, utilizá-los nas celebrações em sua comunidade.
- Na semana que antecede a Festa de Pentecostes, visitar outros ramos da família cristã (outras Igrejas). Celebrar conjuntamente a Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos.
- Estabelecer relações (pessoais, grupais, comunitárias) com pessoas, grupos, comunidades, entidades de outras religiões. Esforçar-se para que tais relações se estabeleçam e sejam positivas para os ambientes em que acontecem.
- Organizar em sua própria comunidade religiosa uma campanha para o diálogo inter-religioso: propô-lo primeiro às instâncias e grupos compe-

- tentes, programar com a comunidade visitas, diálogos, mesas-redondas, atividades sociais de apoio a grupos necessitados... Propor uma celebração inter-religiosa, que possa oportunamente converter-se em periódica.
- Tomar o pluralismo religioso como tema de estudo em sua comunidade religiosa.
 - Participar de comissões, organismos ou iniciativas ecumênicas e multirreligiosas; e ser nelas decidido partidário do diálogo e da aceitação do pluralismo. Plugar-se a iniciativas internacionais de diálogo e cooperação inter-religiosa.
 - Trazer para esta causa o grupo líder da comunidade em que vive (bairro, escola, associação ou movimento, capela, paróquia, congregação evangélica, círculo de amigos) e incentivar a programação de ações a esse respeito.
 - Assinar, individual ou coletivamente, alguma revista ou publicação que aborde os temas do diálogo e do pluralismo, com o enfoque que lhe seja mais adequado.
 - Praticar a “inreligiosação”: aproximar-se seriamente de outras experiências religiosas, proporcionando a si mesmo um conhecimento experiencial profundo de outra religião, principalmente a que esteja mais próxima do ambiente em que vive, ou também das grandes religiões da Ásia.
 - Entabular o chamado *diálogo de vida* entre comunidades de distintas religiões: diálogo que consiste na realização conjunta de ações em defesa da vida, de melhora da qualidade de vida no bairro, de atenção aos mais necessitados de nossa comunidade humana, sem distinção de crença.

c) *Para uma prática de luta pela paz*

- Realizar habitualmente em sua comunidade ou grupo uma análise da conjuntura mundial, continental e nacional.
- Refletir sobre a nova conjuntura mundial na qual, às agravadas injustiças tradicionais, soma-se agora uma nova consciência das tensões culturais e religiosas.
- Conectar-se com associações com preocupações pacifistas em sua cidade ou região.
- Participar de campanhas ou associar-se a instituições contra a tortura, pela defesa dos direitos humanos, pela defesa da natureza, pelo esta-

belecimento de um Tribunal Penal Internacional, pela concretização dos compromissos do Protocolo de Kyoto...

- Organizar em sua comunidade, grupo, bairro, uma semana de reflexão-ação interreligiosa pela paz.
- Tornar-se decidida e explicitamente antiimperialista, e engajar-se em favor da democratização do mundo, com atitudes de defesa de pessoas excluídas, marginalizadas ou submetidas a qualquer forma de injustiça.
- Não desligar o tema do diálogo religioso do tema da paz e da justiça, e colocar a opção pelo Deus dos pobres como a bússola de sua posição no diálogo.
- Acrescente suas próprias sugestões!

III. Bibliografia

- *Agenda Latino-americana 2003*, pp. 210-231.
- AMALADOSS, M. *Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- BARROS, Marcelo. “Panorama actual del diálogo inter-religioso”. In: *Agenda Latinoamericana 2003*, pp. 220-223.
- BEVERSLUIS, Joel (ed.). *Sourcebook of World's Religions*. Novato, Califórnia: New World Library, 2000.
- SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS. *Diálogo y misión*. Roma, 1984.
- TAMAYO, Juan José. *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta, 2004.

IV. Páginas na Internet

- *Center for the Study of World Religions*, Universidade de Harvard: instituto de pesquisa com o objetivo de compreender o significado da religião numa perspectiva mundial. www.hds.harvard.edu/cswr
- CoNexus Press: informação, livros, calendários, CD's e outros recursos sobre temas inter-religiosos. www.conexuspress.com
- Conselho para o Parlamento Mundial das Religiões: www.cpwr.org
- Elenco de mais de 700 organizações de diversas religiões que buscam ativamente a justiça e a paz: <http://interspirit.net/ifv.cfm>

- Fundação Ética Mundial (coordenada por Hans Küng): www.weltethos.org/dat_spa/indx_0sp.htm
- Comitê Internacional para o Conselho da Paz: www.peacecouncil.org/index.html.
- Congresso Online de Religiões: <http://interfaithcongress.org>
- Movimentos Religiosos: <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/welcome/welcome.htm>
- Iniciativa das Religiões Unidas: www.uri.org
- Religiões e crenças: http://dir.webring.com/rw?d=Religion_Beliefs.
- World Network of Religious Futurists: www.wnrf.org/cms/index.shtml

José Maria Vigil foi o teólogo que provocou a teologia latino-americana, obrigando-a a enfrentar a problemática do pluralismo religioso. O problema não é novo, porque já se apresentou no Novo Testamento. Porém não está na consciência da maioria dos católicos, nem sequer dos membros do clero. O livro dos Atos dos Apóstolos no famoso capítulo 17, no discurso de Atenas, evoca de modo positivo um poeta grego e o integra na mensagem missionária. Naquele tempo, entre poesia e religião as relações eram estreitas. Paulo havia retomado a visão bíblica tradicional no judaísmo da oposição radical entre a verdade e o erro, entre o verdadeiro Deus e os falsos deuses, mas sem mencionar nenhuma instituição concreta. Pois bem, em pouco tempo os cristãos entraram em contato com as religiões do mundo romano de modo concreto. Foi então necessário tomar atitude diante de pessoas e grupos concretos. Não era possível definir simplesmente como filhos do diabo e propagandistas do erro pessoas e grupos cujo valor humano merecia todo o respeito.

No mundo romano já havia uma ampla crítica à religião. Os filósofos gregos foram seus porta-vozes. Trataram de purificar a religião de todos os seus elementos vulgares, corruptos ou imorais... Menosprezaram os cultos populares em que se mesclavam magia, medo religioso, milagres, e pedido de milagres... enfim, o que chamamos religião popular. Não fizeram muitos esforços para reconhecer os elementos válidos que podiam existir nestas religiões. Simplesmente não podiam suportar religiões que não ofereciam ao seu desejo de saber a verdade e de adquirir uma verdadeira sabedoria de vida.

Os cristãos se inspiraram nesta distinção. Há uma religião dos filósofos que merece respeito, e da qual inclusive se pode aprender muito, e há religiões vulgares que são das classes baixas da sociedade e que vêm dos antigos cultos agrícolas dos diversos povos integrados no império: são puras superstições e

idolatria. Na alta Idade Média os missionários realizaram uma oposição radical aos cultos populares dos povos que ocuparam o antigo império romano. Respeitaram porém de forma constante a religião dos filósofos gregos. Na Idade Média clássica (século XIII) os filósofos pagãos alcançaram o ponto culminante da veneração e da imitação. Ao mesmo tempo na Espanha e na Itália do Sul houve muitos diálogos com teólogos muçulmanos e com rabinos judeus.

Quando os missionários puderam embarcar nas caravelas portuguesas, chegaram à Índia e à China. Os jesuítas descobriram que havia na Índia, tal como na China, concepções religiosas muito elevadas, semelhantes à religião dos filósofos gregos. Aplicaram a doutrina medieval, fazendo a distinção entre as religiões filosóficas e as religiões populares consideradas como magia, superstição e obra do diabo.

Os missionários que chegaram à Américas, em geral, identificaram as religiões dos indígenas como religiões populares, vulgares, inspiradas pelos demônios. Alguns poucos descobriram alguns elementos de uma sabedoria e de uma religião mais elevada, em alguns círculos religiosos. Mas na prática não prevaleceram. A estratégia dos reinos de Espanha e Portugal era diferente: tudo o que não era da Igreja católica era erro, corrupção, imoralidade. Os missionários foram obrigados a impor a religião das monarquias conquistadoras, que entendiam o cristianismo como a ideologia do seu Estado e do seu Império. A Igreja ficou prisioneira da colonização e do sistema imperial que se impôs aos povos conquistados.

O mesmo aconteceu no século XIX, com a conquista do resto do mundo pelas novas potências europeias, Inglaterra, França, Alemanha, Bélgica, Holanda, Itália. A conquista se deu por uma colaboração estreita entre as Igrejas cristãs e os Estados conquistadores. A luta contra as religiões tradicionais era parte da conquista em nome da civilização ocidental.

Definiu-se uma teoria da missão que era reflexo da conquista. Os missionários podiam ser heróicos e o foram muitas vezes, dadas as condições tão difíceis da vida em países inóspitos no século XIX. Eram porém servidores do sistema e o sistema impedia o conhecimento da verdade das religiões tradicionais dos povos conquistados. A doutrina oficial era que se tratava de povos primitivos que era preciso civilizar. Dizia-se que era preciso evangelizar e civilizar ao mesmo tempo. Civilizar, no entanto, era integrar ao sistema colonial.

A afirmação da superioridade ocidental era tão forte, que não permitia ver além da teoria ideológica dos conquistadores. Ainda que na Europa houvesse um conflito bem grave entre a Igreja católica, que rejeitava toda a modernidade, e os Estados, que estavam criando esta modernidade, na conquista do mundo os inimigos se aliaram.

No século XX apareceram alguns precursores, como o padre V. Lebbe na China, que procuraram mudar a mentalidade dos missionários, separando a missão da conquista pela chamada civilização ocidental; mas foi somente com o Vaticano II que a Igreja tomou uma atitude mais positiva. Um texto conciliar, entretanto, não é suficiente para mudar uma mentalidade alimentada durante tantos séculos. Ainda naquele tempo, a maioria dos missionários não estavam preparados para entender o problema.

Veio então a descolonização. A Igreja pôde libertar-se dos laços com as potências conquistadoras. No entanto, depois dos Estados coloniais entrou como sucessor o grande império econômico do Ocidente, tomado como sistema econômico único. A Igreja está estreitamente associada ao sistema econômico imperial. Há colaboração em todos os níveis: no Vaticano, nas nações, nos Estados, nos municípios. Por conseguinte, a missão, que ainda estava associada à conquista pelas nações, continua alimentando um complexo de superioridade como representante do Ocidente e de todo o seu modo de viver. A Igreja aparece como parte do sistema ocidental com sua cultura e suas estruturas. As Igrejas formam elites que se fazem propagandistas do modo ocidental de viver. Ainda que poucos tenham consciência do fato. Se se pergunta aos católicos se se sentem representantes de uma civilização determinada, por certo ficariam horrorizadas: para eles é evidente que a Igreja é puro evangelho e não tem nenhuma associação com o Império ocidental. Todo o resto da humanidade, porém, vê claramente que existe uma associação.

Desde a Idade Média o tema da salvação se tornou o tema principal da doutrina da missão. Tratava-se de salvar as almas. A salvação era a entrada no céu e a garantia de aí poder entrar um dia. Este direito se adquiria pelos sacramentos da Igreja. Daí a imensa preocupação pelo batismo: o batismo era a salvação, e os que não eram batizados estavam condenados ao inferno. Por isso a angústia de tantos missionários que deviam ver tantas almas perdidas caminhando para o inferno... Dizem os historiadores que os famosos doze franciscanos que vieram de Extramadura, para evangelizar e converter os pa-

gãos, batizaram quatro milhões de indígenas em uns vinte anos... Para eles o essencial era batizar. A explicação do Evangelho viria mais tarde; mas graças ao batismo sua salvação estava garantida.

Depois do Vaticano II já não é possível tratar a salvação desta forma. Os estudos bíblicos já não o permitem. No evangelho, a salvação já está presente aqui na terra, não como um bilhete de entrada para o céu, mas como transformação do mundo desde agora, ainda que de modo imperfeito e sempre precário. Na salvação estão os que seguem o caminho de Jesus: amar o próximo, que é o modo concreto de amar a Deus. Quem ama já está salvo. A única regra é o amor. Se se pergunta se os chineses se salvam, a resposta é: os chineses que praticam o amor ao próximo já estão salvos. Se amam, estão salvos. A salvação entrou no mundo com eles. A missão consiste em revelar isto. As religiões servem à medida que ensinam a amar. Se não o fazem, são nocivas porque subtraem energias humanas de seu fim verdadeiro.

Nenhuma religião é perfeita e, sobretudo, nenhuma religião salva, porque só o amor salva, o amor aos oprimidos, excluídos, aos que não têm poder nem riqueza e vivem sem nada. Há muitos elementos nas religiões que ajudam a manter o sistema de dominação e opressão.

A Igreja católica lutou muito contra o paganismo das religiões populares. Como sempre acontece, neste combate contra o inimigo, incorporou muitos elementos do inimigo. Incorporou muitos elementos das antigas religiões pagãs. Isto fez da Igreja não uma instituição com missão universal, mas, em vez, uma religião particular do antigo império romano e dos seus sucessores. Ela é uma das particularidades em meio a outras.

O desafio é: o que existe no evangelho que vale para todos, que é novidade para todos e o caminho de salvação para todos? Que não se diga que é todo o sistema católico o que é novidade, porque muitos elementos vêm de religiões muito antigas. O sistema católico integra um infinidade de elementos de outras religiões, de culturas bem definidas e limitadas que constituem uma barreira que impede o acesso à universalidade... A associação da Igreja com o império romano e os impérios que o sucederam fazem ver que a Igreja pertence a um mundo particular, uma fase histórica particular, e está prisioneira desta particularidade.

A Igreja é missionária. Mas, missionária do que? O que é que a leva à humanidade? Os próprios católicos não estão muito seguros, não sabem bem

qual é a mensagem que têm de anunciar. Por isso o desafio do pluralismo das religiões é um dos desafios primordiais dos tempos atuais. Será preciso pensá-lo muito, e sobretudo abrir as mentes e os corações dos cristãos para que se libertem de tantas coisas que não são cristãs no sentido de universais, mas que pertencem a uma época histórica do cristianismo e que de fato não proclamam o essencial. A Igreja nunca falou tanto da missão e nunca foi tão silenciosa. A imensa maioria dos católicos sabe somente fazer propaganda de sua instituição, mas não sabe anunciar o Evangelho. Este é o desafio.

José Maria Vigil nos provocou, e nos obriga a tomar consciência da necessidade de buscar uma resposta. O problema é inevitável. Ali estão as religiões por um lado. Por outro lado já não se pode identificar a instituição católica com o evangelho de Jesus Cristo. Então é necessário buscar a relação entre o evangelho de Jesus Cristo e as demais religiões. Sabemos que os primeiros que devem se converter são os que se dizem cristãos e praticam o culto cristão. José Maria Vigil oferece um ensaio de solução que não é uma elaboração teológica definitiva, porém obriga a estudar o problema. Encontrará opositores principalmente entre os que ignoram a evolução da teologia nos últimos 50 anos. No Brasil a discussão teológica não está muito adiantada. Na realidade o problema é mais difícil. No Brasil as outras religiões são as religiões africanas antigas e as religiões dos índios. Estas são muito menos conhecidas em profundidade que as grandes religiões asiáticas. São religiões que não têm escritos e portanto não têm ortodoxia. São religiões da vida, da convivência comunitária, não são religiões racionalizadas. A tarefa é mais difícil ainda porque a comparação se revela complicada: são tão diferentes do cristianismo que não se sabe por onde iniciar uma comparação. Será enfim a tarefa do século XXI. José Maria Vigil nos apresenta uma iniciação muito útil porque oferece uma síntese de tudo o que os teólogos disseram até agora a respeito do pluralismo religioso. O debate começou e tem de avançar.

José Comblin

Bibliografia complementar em Língua Portuguesa

a) Documentos

- CNBB. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 1991. (Estudos da CNBB 62)
- CNBB. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil*. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 1993. (Estudos da CNBB 69)
- CNBB. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil*. Vol. 3. São Paulo: Paulus, 1994. (Estudos da CNBB 71)
- CNBB. *A Igreja e os novos grupos religiosos*. São Paulo: Paulus, 1993. (Estudos da CNBB 68)
- CNBB. *Guia para o Diálogo Católico-Judaico no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1986. (Documentos da CNBB 46)
- CNBB. *Guia para o Diálogo Inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1987. (Documentos da CNBB 52)
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituições, decretos e declarações*. São Paulo: Paulus, 2005.
- CONSELHO PONTIFÍCIO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e anúncio*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*. São Paulo: Paulinas, 2002.

b) Livros e artigos

- AMALADOSS, Michael. *Pela estrada da vida*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus. Fundamento no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 1998.
- BIZON, José (org.). *Diálogo Católico-Judaico no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.
- BIZON, J.; DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo (org.). *Diálogo Inter-religioso - 40 Anos da Declaração Nostra Aetate 1965-2005*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BIZON, J.; DRUBI, R. (org.). *Ecumenismo: 40 anos Decreto Unitatis Redintegratio - 1964-2004*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2004.
- BOSCH, David J. *Missão transformada: mudança de paradigma na Teologia da Missão*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- CATÃO, Francisco. “O diálogo inter-religioso e o ecumenismo.” In: *Falar de Deus: considerações sobre os fundamentos da reflexão cristã*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- CONGAR, Yves. *Igreja e Papado*. São Paulo: Loyola, 1997.
- DUQUOC, Cristian. “O cristianismo e a pretensão à universalidade”. In: *Concilium* 155, 1980, pp. 62-73.
- ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. (org.). *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FEDERAÇÃO DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DA ÁSIA. “Documento de síntese e teses sobre o diálogo inter-religioso”. In: *Sedoc* 281, 2000, pp. 38-73.
- GOTO, Tommy Akira. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004.
- KNITTER, Paul. “O cristianismo como religião verdadeira e absoluta”. In: *Concilium* 156, 1980, pp. 19-33.
- KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- ———. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas: Verus, 2004.
- LE GALL, Robert; RINPOCHE, Jigme Lama. *Diálogo entre Budismo e Cristianismo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- LIBANIO, João Batista. “Extra Ecclesiam nulla salus”. In: *Perspectiva Teológica* 8, 1973, pp. 21-49.

- MIRANDA, Mário de França. “Diálogo inter-religioso e fé cristã”. In: *Perspectiva Teológica* 77, 1997, pp. 31-52.
- PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte: Com Arte/Face-Fumec, 1999.
- PEDREIRA, Eduardo Rosa. *Do confronto ao encontro: uma análise do cristianismo em suas posições entre os desafios do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- Queiruga, Andrés Torres. *O diálogo das religiões*. São Paulo, 1997.
- ———. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo, Paulus, 1995.
- ROMERO, César J. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro: Loyola/PUC-RIO/CNBB, 2003.
- SWIDLER, Leonardo. *Cristãos e não-cristãos em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). *Diálogo de pássaros*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- ———. “A teologia do pluralismo religioso em questão”. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 235, 1999, pp. 591-617.
- ———. “O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio”. In: *Convergência* 375, 1999, pp. 433-448.
- ———. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- ———. *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- WOLFF, Elias. *Ministros do diálogo: o diálogo ecumênico e inter-religioso na formação presbiteral*. São Paulo: Paulus, 2004.