

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
DOUTORADO EM TEOLOGIA

TIAGO DE FRAGA GOMES

**O LOGOS SE FEZ DIA-LOGOS: ECONOMIA DO LOGOS ENCARNADO E DIÁLOGO
INTER-RELIGIOSO EM BUSCA DA PAZ EM CLAUDE GEFFRÉ**

Porto Alegre
2020

PÓS-GRADUAÇÃO - STRICTO SENSU



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

TIAGO DE FRAGA GOMES

**O *LOGOS* SE FEZ *DIA-LOGOS*: ECONOMIA DO *LOGOS* ENCARNADO E DIÁLOGO
INTER-RELIGIOSO EM BUSCA DA PAZ EM CLAUDE GEFFRÉ**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Érico João Hammes.

Porto Alegre

2020

Ficha Catalográfica

G633L Gomes, Tiago de Fraga

O Logos se fez dia-logos : economia do Logos encarnado e diálogo inter-religioso em busca da paz em Claude Geffré / Tiago de Fraga Gomes . – 2020.

291 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Érico João Hammes.

1. Cristologia. 2. Revelação. 3. Diálogo inter-religioso. 4. Paz.
5. Claude Geffré. I. Hammes, Érico João. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

TIAGO DE FRAGA GOMES

**O LOGOS SE FEZ DIA-LOGOS: ECONOMIA DO LOGOS ENCARNADO E DIÁLOGO
INTER-RELIGIOSO EM BUSCA DA PAZ EM CLAUDE GEFFRÉ**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Aprovada com louvor, em 27 de março de 2020.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Érico João Hammes – PUCRS (Orientador)

Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior – PUCRS

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – PUCPR

Prof. Dr. Bernhard Grümme – Ruhr-Universität Bochum, Alemanha

PREFÁCIO

A presente pesquisa, apresentada ao Programa de Pós-Graduação (PPG) em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), realizada com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), foi elaborada sob orientação do Prof. Érico João Hammes, a quem agradeço pelo estímulo e pelas ótimas contribuições. Agradeço ao Prof. Bernhard Grümme, pela supervisão durante o Estágio de Doutorado Sanduíche na Katholisch-Theologische Fakultät da Ruhr-Universität Bochum (RUB), disponibilizando uma ótima infraestrutura de pesquisa, com acesso ilimitado às bibliotecas, com literatura vasta e em vários idiomas, e por compor a banca de defesa de tese. Agradeço ao Prof. Patrik Dzambo, por todo auxílio nas estruturas de pesquisa da RUB.

Agradeço ao coordenador do PPG em Teologia da PUCRS, Dom Leomar Brustolin, por todo apoio e incentivo à pesquisa; aos professores Nythamar de Oliveira e Luiz Carlos Susin, por comporem as bancas de qualificação e de defesa de tese; ao Prof. Rudolf Eduard von Sinner, por compor a banca de defesa de tese; aos professores, colegas e funcionários do PPG em Teologia da PUCRS, por compartilharem esse itinerário de pesquisa; à minha família, em especial meus pais, José Paulo e Maria Goreti, e meus irmãos, Diego e Terezinha, e aos meus amigos, dentro e fora da academia, por todo apoio; aos amigos Joelson Hagelin e Carmel Guilfoyle, pela revisão da tradução em inglês da presente pesquisa; ao povo de Deus da Diocese de Osório/RS, em especial a Dom Jaime Pedro Kohl e aos meus colegas de presbitério, pela colaboração durante todo o período de doutoramento; e a todos que rezaram e intercederam a Deus pela presente pesquisa, paz e bem!

“No princípio era o *Logos* e o *Logos* estava com Deus e o *Logos* era Deus. No princípio, Ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem Ele nada foi feito. [...] Ele era a luz verdadeira que ilumina todo homem. [...] E o *Logos* se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que Ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade. [...] De sua plenitude todos nós recebemos graça por graça” (*Jo* 1,1-3.9.14.16).

“Receber o *Logos* significa deixar-se plasmar por Ele” (*VD* 50).

RESUMO

A presente pesquisa de doutorado, seguindo o itinerário intelectual de Claude Geffré, visa abordar o tema do *Logos* que se fez *dia-logos* – o *Λόγος ἐγινε διάλογος* – com o intuito de trabalhar a questão da *economia do Logos encarnado* como fundamento cristológico para um *diálogo colaborativo* entre as religiões em busca da paz. O jogo de palavras *Λόγος* e *διάλογος* pretende sublinhar a perspectiva dialógica aberta pelo *Logos* eterno de Deus que se fez carne e revelou a natureza profunda do mistério divino por meio de um diálogo fraterno. Parte-se da premissa que diante do pluralismo religioso hodierno, uma hermenêutica pluralista da economia da revelação, a partir do *Logos* encarnado, fomenta um senso de alteridade e de mútua colaboração entre as religiões e fundamenta a edificação de uma cultura de paz e não violência. Propõe-se também que o recurso à figura de Jesus de Nazaré, como paradigma de pacificação, é uma alternativa pertinente para inspirar a resolução criativa e não violenta de conflitos na sociedade atual. A argumentação parte do *Logos* hermenêutico, fundamento metodológico de uma racionalidade hermenêutica em teologia e de uma leitura plural da economia da revelação cristã, segue com o *Logos* dialógico, condição para uma abertura dialógica entre as religiões, e conclui-se com o *Logos* colaborativo, disposição fundamental para um diálogo colaborativo entre as religiões em prol da edificação de uma cultura de paz e não violência.

Palavras-chave: Cristologia. Revelação. Diálogo inter-religioso. Paz. Claude Geffré.

ABSTRACT

The present doctoral research, following the intellectual itinerary of Claude Geffré, aims to address the theme of the *Logos* that was become *dia-logos* – ο Λόγος έγινε διάλογος – in order to work on the *economy of the incarnate Logos* as the Christological foundation for a *collaborative dialogue* between religions in search of peace. The play on words *Λόγος* and *διάλογος* intends to underline the dialogical perspective prompted by the eternal *Logos* of God who was become flesh and revealed the profound nature of the divine mystery through a fraternal dialogue. It is based on the premise that in the face of today's religious pluralism, a pluralistic hermeneutics of the economy of revelation, starting from the *Logos* incarnate, fosters a sense of otherness and of mutual collaboration between religions and underpins the building of a culture of peace and non-violence. It is also proposed that the use of the figure of Jesus of Nazareth, as a paradigm of pacification, is a pertinent alternative to inspire the creative and non-violent resolution of conflicts in today's society. The argument is based on the hermeneutic *Logos*, the methodological foundation of a hermeneutical rationality in theology and of a plural reading of the economy of Christian revelation. It follows with the dialogical *Logos*, a condition for a dialogical opening between religions, and concludes with the collaborative *Logos*, a fundamental disposition for a collaborative dialogue between religions in favor of building a culture of peace and non-violence.

Keywords: Christology. Revelation. Interreligious dialogue. Peace. Claude Geffré.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- AG: Decreto *Ad Gentes*.
- CDF: Congregação para a Doutrina da Fé.
- CTI: Comissão Teológica Internacional.
- CTIb: Documento *A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo*.
- CTIcr: Documento *O cristianismo e as religiões*.
- CTIcs: Documento *Comunhão e serviço*.
- CTIdt: Documento *Deus Trindade, unidade dos homens*.
- CTIeu: Documento *Em busca de uma ética universal*.
- CTIfi: Documento *Fé e inculturação*.
- CTIlr: Documento *A liberdade religiosa pelo bem de todos*.
- CTImt: Documento *Magistério e teologia*.
- CTIph: Documento *Promoção humana e salvação cristã*.
- CTIqc: Documento *Algumas questões referentes à cristologia*.
- CTIsf: Documento *O sensus fidei na vida da Igreja*.
- CTIsi: Documento *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*.
- CTItca: Documento *Teologia, cristologia, antropologia*.
- CTIth: Documento *Teologia hoje*.
- CTItr: Documento *Algumas questões sobre a teologia da redenção*.
- CTIup: Documento *A unidade da fé e o pluralismo teológico*.
- CELA: Conferência Evangélica Latino-Americana.
- CELAM: Conselho Episcopal Latino-Americano.
- CEISAL: Consulta Evangélica sobre Igreja e Sociedade na América Latina.
- CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.
- CV: Carta Encíclica *Caritas in Veritate*.
- DA: Documento *Diálogo e Anúncio*.
- DAp: Documento de Aparecida.
- DAS: Carta Encíclica *Divino Afflante Spiritu*.
- DCC: Documento *Do Conflito à Comunhão*.
- DCE: Carta Encíclica *Deus Caritas Est*.

DH: Declaração *Dignitatis Humanae*.
DI: Declaração *Dominus Iesus*.
DM: Documento *Diálogo e Missão*.
DP: Documento de Puebla.
DV: Constituição Dogmática *Dei Verbum*.
DVe: Instrução *Donum Veritatis*.
DVf: Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*.
DzH: Denzinger-Hünemann.
EG: Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*.
EN: Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*.
ES: Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*.
FR: Carta Encíclica *Fides et Ratio*.
GS: Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.
IBI: Documento *A interpretação da Bíblia na Igreja*.
IM: Bula Pontifícia *Incarnationis Mysterium*.
ISAL: Movimento Igreja e Sociedade na América Latina.
JLAIS: Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade.
LC: Instrução *Libertatis Conscientia*.
LG: Constituição Dogmática *Lumen Gentium*.
LS: Carta Encíclica *Laudato Si'*.
MD: Documento de Medellín.
NA: Declaração *Nostra Aetate*.
NE: Nota doutrinal sobre alguns aspectos da evangelização.
NJG: Notificação sobre o livro “Jesus symbol of God”.
NMI: Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*.
NTP: Notificação sobre o livro “Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso”.
PD: Carta *Placuit Deo*.
RH: Carta Encíclica *Redemptor Hominis*.
RM: Carta Encíclica *Redemptoris Missio*.
SD: Documento de Santo Domingo.
TMA: Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*.
UR: Decreto *Unitatis Redintegratio*.
UUS: Carta Encíclica *Ut Unum Sint*.
VD: Exortação Apostólica *Verbum Domini*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 LOGOS HERMENÊUTICO: de uma racionalidade hermenêutica a uma leitura plural da economia da revelação cristã	20
1.1 A REVELAÇÃO CRISTÃ COMO EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA.....	24
1.1.1 Teologizar pelo viés hermenêutico	32
1.1.2 Na contramão da ontoteologia.....	48
1.1.3 Proceder por aproximações interpretativas.....	59
1.2 A TEOLOGIA SOB UMA RACIONALIDADE HERMENÊUTICA	65
1.2.1 Do modelo dogmático ao modelo hermenêutico	68
1.2.2 Nova abordagem das relações entre Escritura e dogma	74
1.2.3 Releitura da tradição como ato de interpretação criativa	76
1.3 O NEOFUNDAMENTALISMO COMO UMA NECESSIDADE ANGUSTIANTE DE CERTEZA	78
1.3.1 No contraponto da renovação teológica	84
1.3.2 O fundamentalismo literalista no reverso de uma leitura histórico-crítica da Escritura	87
1.3.3 O integrismo doutrinal como recusa da hierarquia das verdades	91
1.4 POR UMA LEITURA PLURAL DA ECONOMIA DA REVELAÇÃO CRISTÃ.....	94
1.4.1 O encontro das religiões como sinal dos tempos.....	97
1.4.2 O pluralismo religioso no horizonte da reflexão teológica.....	100
1.4.3 A economia da revelação cristã numa perspectiva plural	107
2 LOGOS DIALÓGICO: a economia do <i>Logos</i> encarnado e a questão do diálogo entre as religiões	111
2.1 A ECONOMIA DA REVELAÇÃO CRISTÃ DIANTE DO PLURALISMO RELIGIOSO HODIERNO	114
2.1.1 O fenômeno do pluralismo religioso hodierno e o seu impacto imprescindível sobre o cristianismo	118
2.1.2 O significado das religiões no plano de salvação de Deus	122
2.1.3 A única mediação de Cristo e o valor mediador das religiões	129
2.1.4 As religiões do mundo e a manifestação do Reino de Deus	134
2.2 A ECONOMIA DO <i>LOGOS</i> ENCARNADO COMO SACRAMENTO DE UMA ECONOMIA MAIS VASTA	143
2.2.1 O paradoxo do cristianismo como religião não absoluta	145
2.2.2 O paradoxo cristológico como fundamentação para uma hermenêutica do diálogo inter-religioso.....	151
2.2.3 Um acabamento não totalitário	158
2.3 O DIÁLOGO ENTRE AS RELIGIÕES NA PERSPECTIVA DE UMA ALTERIDADE IRREDUTÍVEL	161
2.3.1 Ultrapassar a perspectiva apologética	164
2.3.2 A alteridade irredutível de cada tradição religiosa	170
2.3.3 A emergência de um ecumenismo planetário.....	173

3 LOGOS COLABORATIVO: o diálogo entre as religiões em prol de uma cultura de paz e não violência	180
3.1 INTOLERÂNCIA E VIOLÊNCIA RELIGIOSA COMO DEMONIZAÇÃO DO DIFERENTE.....	183
3.1.1 A relação entre violência e sacralização da verdade	184
3.1.2 Metafísica, violência e história do cristianismo	189
3.1.3 O outro visto como uma ameaça	194
3.2 O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO POR UMA CULTURA DE PAZ E NÃO VIOLÊNCIA	198
3.2.1 Por uma cultura de paz e não violência.....	202
3.2.2 A contribuição do diálogo entre as religiões para a paz e não violência	211
3.2.3 Um caminho para a paz e não violência à luz da cristologia	214
3.3 CRÍTICA À CULTURA DE VIOLÊNCIA E PROJEÇÃO DE ALTERNATIVAS DE PAZ.....	220
3.3.1 A resolução criativa e não violenta de conflitos	223
3.3.2 O compromisso com a paz e não violência através da promoção humana	226
3.3.3 O diálogo entre as religiões para a edificação de um <i>ethos</i> planetário de paz e não violência.....	233
CONCLUSÃO.....	241
REFERÊNCIAS	249

INTRODUÇÃO

A presente tese visa abordar o tema *o Logos se fez dia-logos (o Λόγος έγινε διάλογος): economia do Logos encarnado e diálogo inter-religioso em busca da paz em Claude Geffré*. Com o jogo de palavras *Λόγος* e *διάλογος* pretende-se sublinhar a perspectiva dialógica aberta pelo *Logos* eterno de Deus que se fez carne (*Jo* 1,14), assumindo a caducidade da natureza humana, a fim de revelar, com sabedoria e amor, a natureza profunda do mistério de Deus, por meio de um diálogo fraterno (*DV* 2). Além disso, a cristologia do *Logos* do prólogo de João (*Jo* 1,1-18) toma como ponto de partida o que Deus realizou desde o princípio e em todo lugar (*Jo* 1,1-3), apresentando Jesus Cristo como uma manifestação concreta e normativa dessa presença e atividade divina universal (*Jo* 1,16-18). Esse *Logos* encarnado é encontrado em Jesus pelos cristãos (*Jo* 1,12), mas também continua a ser encontrado em outros lugares do mundo em suas múltiplas manifestações na história humana. A cristologia do *Logos* permite abrir caminho para o diálogo inter-religioso, na medida em que situa a particularidade de Jesus de Nazaré na universalidade da autorrevelação de Deus. É o que Geffré chama de *economia do Logos encarnado*.

Segundo Geffré, a economia do *Logos* encarnado é sacramento de uma economia mais vasta, pois remete à economia do *Logos* eterno de Deus, a qual coincide com a história cultural e religiosa da humanidade. Geffré parte da premissa de que as múltiplas expressões do fenômeno religioso concorrem, cada uma à sua maneira, para uma melhor manifestação da plenitude imensurável e inesgotável do mistério divino, e que nenhuma das manifestações históricas de Deus – mesmo o acontecimento Jesus de Nazaré – podem ser consideradas como absolutas, na medida em que todas elas são constitutivamente contextualizadas, e, por isso, limitadas. Nesse sentido, o paradoxo da presença do eterno e universal em um contexto histórico e particular, convida o *intellectus fidei* a refletir seriamente sobre o *status* não absoluto do próprio cristianismo enquanto religião não exclusiva de todas as outras, pois a economia da revelação cristã, naturalmente imersa na imanência histórica, não é capaz de esgotar em si a totalidade das propriedades salutares inclusas nas outras tradições religiosas do mundo.¹

¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux, p. 366; *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 55; *Id. Ibid.*, p. 74; *Id. Ibid.*, p. 131.

Hermenêuticas dogmatistas fomentam perspectivas imperialistas e exclusivistas, que na prática, geram posturas violentas, e longe de remediarem o relativismo doutrinal, envenenam a fraternidade cristã e o relacionamento com as outras tradições religiosas, pois não vêem o outro como uma companhia na jornada do desvelamento do mistério divino, mas como uma ameaça à pretensão de verdade de uma pseudo-ortodoxia. É questionador quando o Papa Francisco afirma que “a maior parte dos habitantes do planeta declara-se crente, e isto deveria levar as religiões a estabelecer diálogo entre si, visando o cuidado da natureza, a defesa dos pobres, a construção de uma trama de respeito e fraternidade” (LS 201). Para Faustino Teixeira, torna-se cada vez mais evidente que, diante de uma realidade cada vez mais plural, em um sentido religioso, não há mais condições de se fixar em um único itinerário, sem prestar atenção à singularidade e à riqueza de outros caminhos.²

A questão de fundo é que há uma circularidade entre a demanda de paz na sociedade e a exigência de paz entre as religiões. Nesse sentido, o problema que guiará a presente pesquisa é o seguinte: em um mundo plural e globalizado, abalado por injustiças humanitárias e ecológicas que requerem um posicionamento consequente das religiões; partindo do próprio fundamento da fé cristã (*mistério da encarnação*) e em diálogo com o horizonte de expectativa do tempo atual (*pluralismo religioso*): como fundamentar de forma relevante um *diálogo colaborativo* entre as religiões em prol de uma *cultura de paz e não violência*?

Buscando responder a essa questão, a presente pesquisa parte das seguintes premissas: a) a *economia do Logos encarnado* permite uma *nova interpretação* da revelação cristã diante do *pluralismo religioso* hodierno, capaz de fundamentar um *diálogo colaborativo* entre as religiões em prol de uma *cultura de paz e não violência* a nível planetário; b) o cristianismo e as outras religiões precisam adotar de dentro de sua própria confessionalidade uma postura de paz e não violência; c) do ponto de vista cristão, retornar à essência da *fé cristológica* ajuda a *superar* a ideologia de um *pacifismo passivo* e a compreender a paz como um *evento/processo* que precisa ser edificado. Especificamente, pretende-se: a) *trabalhar* a relevância do método hermenêutico em teologia; b) *reinterpretar* a dinâmica da economia da revelação cristã diante do pluralismo religioso hodierno; c) *refletir* a partir da economia do *Logos encarnado*, que mesmo Cristo não esgota a plenitude do mistério de Deus; d) *meditar* sobre a unicidade do cristianismo, superando a ideia triunfalista cristã sobre as outras religiões; e) *propor* que não haverá paz social sem paz entre as próprias religiões, e isso só será possível através do diálogo e da colaboração mútua em prol da vida humana e do planeta.³

² Cf. TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões*, p. 188.

³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 15-18; KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial*, p. 7.

A partir da consideração de que os fins e os meios precisam se justificar mutuamente, como em um processo complexo, em prol de um *modus vivendi*, e que a paz só pode ser edificada de uma forma justa, através de meios não violentos, a presente pesquisa pretende alcançar os seguintes resultados: a) *resgatar* a dimensão hermenêutica constitutiva do fazer teológico; b) *superar* uma hermenêutica belicista e de conquista própria da teologia cristã do cumprimento; c) *fomentar* uma teologia cristã da paz e não violência aberta ao fenômeno plural das religiões; d) *apresentar* elementos teológicos que contribuam para o diálogo entre as religiões e para a educação para a paz e não violência no contexto hodierno; e) *aprofundar* o tema da paz e não violência em uma perspectiva cristã e inter-religiosa; f) *conscientizar* para uma resolução criativa e não violenta dos conflitos que se apresentam na convivência social.

A justificativa e a relevância da presente pesquisa – a sua originalidade – consiste em: a) *destacar* o excelente trabalho de Geffré – um dos principais teólogos hermeneutas dos últimos tempos, um expoente na formulação dos objetivos e métodos da teologia fundamental contemporânea⁴ – em defesa de um verdadeiro *avivamento teológico* nos campos da teologia hermenêutica, da economia da revelação cristã e do diálogo inter-religioso, e diante de um contexto de intolerância religiosa e de violência, *conectar* a estrutura geral de seu pensamento com a cultura de paz; b) *apresentar* uma *visão mais dinâmica da fidelidade ao conteúdo da revelação cristã* através do resgate da dimensão hermenêutica da fé, a fim de apontar para um novo modo de fazer teologia, no contraponto ao tradicionalismo de certas posturas teológicas fundamentalistas e integristas atualmente em alta no Brasil e no mundo; c) *propor* a partir da própria cristologia – mistério da encarnação, fundamento da fé cristã – uma *leitura plural da economia da revelação cristã* que sustente um *diálogo colaborativo* entre as religiões em prol de uma *cultura de paz e não violência*.

Geffré nasceu em Niort, França em 23 de janeiro de 1926. Ingressou nos Dominicanos em 1948, estudou filosofia e teologia na Le Saulchoir (1949-1955) e doutorou-se em teologia no Angelicum (1957), com a tese: *Pecado como injustiça e falta de amor*. Geffré lecionou na Le Saulchoir (1957-1968) e no Institut Catholique de Paris (1968-1996); dirigiu a École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem (1996-1999); e coordenou a coleção Cogitatio Fidei (1970-2004). Com a obra *Le cristianisme au risque de l'interprétation* (1983), Geffré ficou famoso no Brasil. Faleceu em Paris, França em 09 de fevereiro de 2017.⁵

⁴ Cf. RICHARD, Jean. La théologie comme herméneutique chez Claude Geffré et Paul Tillich, p. 70; HURTADO, Manuel. *A encarnação*, p. 166; TRACY, David. L'herméneutique de la désignation de Dieu, p. 49.

⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Profession théologien*, p. 59; *Id.* La possibilité du péché, p. 213-245; *Id.* Structure de la personne et rapports interpersonnels, p. 672-692; TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré, p. 46.

Geffré buscou inspiração em Charles de Foucauld, em sua forma de viver a fé e de fazer teologia na prática, conjugando busca mística de Deus e proximidade aos mais pobres. Foucauld, superando seu positivismo juvenil, consagrou-se inteiramente a Deus, lançando-se para além das conjunturas puramente conceituais, na direção de uma experiência encarnada do Deus vivo na atualidade. Na medida em que Foucauld intensificou a sua fé em Deus, compreendeu que não poderia fazer outra coisa a não ser viver para Ele, desejando atualizar o seu testemunho em um novo contexto histórico, não como repetição mecânica, mas como uma realização criativa. Foucauld tipifica o que a teologia hermenêutica de Geffré quer promover: que o signo está a serviço do sempre mais de Deus. Essa consciência foi fundamental para a teologia de Geffré como desabsolutização das mediações do pensamento racional metafísico e como inserção na história, relevando a importância da concretude particular. A intuição de partir do próprio mistério da encarnação para constituir um novo paradigma para a teologia cristã das religiões, tem aí o seu princípio. O empenho para tornar-se um servidor semelhante a Jesus de Nazaré, pondo a própria vida como pregação e como texto vivo ante a percepção alheia, faz de Foucauld um símbolo para a cristologia de Geffré: Jesus continua vivo e atual se o Evangelho se renovar na vida das pessoas, para além de toda obsolescência.⁶

Apesar disso, a escolha pela Ordem dos Dominicanos teve como principal motivo o desejo pela missão junto aos que estão longe da Igreja, seja pela incredulidade, ou mesmo pelo pertencimento a outra religião. A tradição dominicana atraiu Geffré justamente por sua vontade de conciliar fé e inteligência crítica. Para Geffré, essa é a única maneira de constituir ordens novos para o vinho sempre novo do Evangelho. O próprio Tomás de Aquino fez algo novo quando tomou a sério as questões colocadas à fé cristã por Aristóteles e pela razão grega. Geffré viveu a relevância dessa postura quando experimentou, do ponto de vista intelectual, a transição do medievo à modernidade, no tempo em que foi reitor na Faculdade Dominicana Le Saulchoir entre 1965 e 1968. No entanto, apesar de se distanciar gradualmente da teologia metafísica tomista, Geffré atribui ao próprio Tomás de Aquino o fundamento de sua liberdade interior nos momentos difíceis da prática teológica, partindo da convicção de que a lucidez crítica não compromete a espontaneidade da fé. Nesse sentido, Geffré não é tomista, mas *tomasiano*. Outra importante contribuição dominicana para o projeto teológico de Geffré foram as teses de Chenu a respeito do primado do dado revelado para a teologia enquanto fé *in statu scientiae* que pensa a autodoação divina em sua imersão histórica. Geffré

⁶ Cf. FOUCAULD, Charles. *Lettres à Henry de Castries*, p. 96-97; *Id. Méditation*, p. 119; *Id. A Henri Duveyrier 24 avril 1890*, p. 68; *Id. Carnets de Tamanrasset (1905-1916)*, p. 188-189; NADEAU, Marcel. *L'expérience de Dieu avec Charles de Foucauld*, p. 45; GEFFRÉ, Claude. *Passion de l'homme passion de Dieu*, p. 248.

reconhece que deve a Chenu a abertura de seu horizonte teológico e a consolidação de sua teologia como hermenêutica.⁷

A presente pesquisa é a quarta tese de doutorado defendida no Brasil que pretende percorrer o itinerário epistemológico de Geffré.⁸ A obra de Geffré possui um estilo breve, com belas fórmulas e sugestões eloquentes, exposta, em sua maior parte, em artigos, sendo, por isso, carregada de muitas repetições que reafirmam o seu posicionamento. No entanto, tem a vantagem de responder com vivacidade a muitas das urgências eclesiais e pastorais hodiernas, com textos cheios de intuições que tocam diretamente a temas controvertidos, porém, com a desvantagem de dificultar uma sistematização de sua obra como um todo. Contudo, a teologia de Geffré mostra-se muito expressiva, com um estilo bastante pertinente para as necessidades do tempo atual. Apesar de não ser estritamente sistemático, o trabalho teológico de Geffré é, sem dúvida, singular e relevante, em virtude da consistência, coerência e concisão com que aborda temas de especial candência para os âmbitos acadêmico, eclesial e social, sendo essa a sua originalidade. Em Geffré, a teologia como hermenêutica da fé revelada, busca responder ao desafio da experiência histórica hodierna, assumindo as implicações do pluralismo religioso como um paradigma novo e atual para o labor teológico. A inteligência da fé cristã é provocada a reinterpretar constantemente seus conceitos advindos da tradição e das Escrituras, a partir de uma indagação crítica dos esquemas interpretativos que a constituem, com o intuito de discernir novas compreensões, numa retomada criativa, e, conseqüentemente, elaborar indicativos de novas práticas.

Ancorada nesse legado intelectual, as hipóteses subjacentes ao movimento de argumentação da presente pesquisa são as seguintes: a) *fomentar* uma hermenêutica pluralista do diálogo entre as religiões a partir de um fundamento cristológico ajuda a cultivar um senso de tolerância e de alteridade, que desconstrói o axioma *se queres a paz, prepara a guerra*, substituindo-o pela afirmação *se queres a paz, promove uma cultura de paz*; b) uma *resolução criativa e não violenta* dos conflitos vividos em sociedade, que busque inspiração na postura pacificadora de Jesus de Nazaré, é uma alternativa válida para a reflexão teológica atual em prol da edificação de uma cultura de paz e não violência.

⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Profession théologien*, p. 8-10; *Id.* *Lé réalisme de L'incarnation dans la théologie du Père M-D Chenu*, p. 389-399; CHENU, Marie-Dominique. *Une école de théologie*, p. 130.

⁸ a) PANASIEWICZ, Roberlei. *A virada hermenêutica da teologia e o pluralismo religioso*: um estudo sobre a contribuição da teologia hermenêutica de Claude Geffré à teologia das religiões. Doutorado em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005. Publicada como: *Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré*. Paulinas; PUC Minas, 2007; b) SILVA, Carlos Antonio da. *Cristianismo e pluralismo religioso*: o face a face das religiões na obra de Claude Geffré. Doutorado em Teologia. PUC-Rio, 2009; c) SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré: a dialética do Cristo ontem, hoje e amanhã*. Doutorado em Teologia. FAJE, 2012.

O método *teórico-bibliográfico-analítico* empregado na presente pesquisa inspira-se no *modelo hermenêutico* idealizado por Geffré⁹, e procede da seguinte forma: a) *levantamento bibliográfico* primário e secundário (obras de/sobre Geffré) e complementar (textos bíblicos, teológicos, filosóficos e magisteriais); b) *leitura e interpretação* textual; c) *análise e sistematização* desses conteúdos; d) *proposição de uma prática* que incida sobre a realidade. Segue-se a dinâmica do *Logos que se fez diálogo* como o fundamento do *processo/sistema* que estrutura o fazer teológico em três movimentos: a) *Logos hermenêutico (ver/interpretar)*; b) *Logos dialógico (julgar/analisar)*; c) *Logos colaborativo (agir/propor uma prática)*.

Bento XVI afirma que *Jo 1,1-18* sintetiza toda a fé cristã (VD 5) e apresenta o diálogo como a forma de Deus se revelar (VD 6). O *Logos* é o Filho unigênito, consubstancial ao Pai, que se encarnou, tornando-se consubstancial à humanidade. Nesse sentido, a fé cristã não é a religião do livro, mas da Palavra de Deus (VD 7). No *Logos* eterno que se fez humano, a Palavra divina exprime-se verdadeiramente em palavras humanas (VD 11). Em João, o *Logos* é a segunda pessoa da Trindade que estabeleceu morada na história (*eskénosen*), armando sua tenda entre a humanidade. *Jo 1,1-18* faz recuar a origem de Jesus de Nazaré (*Logos énsarkos*) às profundezas eternas de Deus (*Logos ásarkos*). O *Logos* encarnado marca uma mudança radical no modo da comunicação divina: pessoal e próxima. O *paradoxo da encarnação* é o selo de autenticidade da existência cristã¹⁰, e como enfoque metodológico específico da cristologia de Geffré, justifica o recurso à cristologia do *Logos* na presente pesquisa.

O primeiro capítulo trabalhará a dinâmica do *Logos* hermenêutico, a partir do tema da racionalidade hermenêutica da teologia como premissa para uma leitura plural da economia da revelação cristã. O teologizar pelo viés hermenêutico, na contramão da ontoteologia, procede por aproximações interpretativas, buscando o valor permanente das formulações de fé. Isso requer uma atualização constante na forma de abordá-las. O paradigma hermenêutico, contraposto ao modelo dogmático, preconiza uma nova abordagem das relações entre Escritura e dogma, procedendo a uma releitura criativa da tradição. No entanto, surgem alguns contrapontos à renovação teológica, tais como o neofundamentalismo como uma necessidade angustiante de certeza, o fundamentalismo literalista no reverso de uma leitura histórico-crítica e o integrismo doutrinal como recusa da hierarquia das verdades. Uma leitura plural da economia da revelação cristã almeja contemplar o encontro entre as religiões como um sinal dos tempos, colocando o pluralismo religioso no horizonte da reflexão teológica.

⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 69-80; *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 84.

¹⁰ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João*, v. 1, p. 48; *Id. Ibid.*, p. 57; *Id. Ibid.*, p. 92; BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João*, p. 15; ARENAS, Octavio Ruiz. *Jesus, epifania do amor do Pai*, p. 49; KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*, p. 80-81.

O segundo capítulo abordará a dinâmica do *Logos* dialógico tomando como ponto de partida a relevância que a doutrina da economia do *Logos* encarnado tem para o diálogo entre as religiões. O estudo da economia da revelação cristã não pode ignorar o fenômeno do pluralismo religioso hodierno, aprofundando o significado das religiões no plano de salvação de Deus, sem perder de vista o sentido teológico da única mediação de Cristo e o valor mediador das religiões não cristãs para a manifestação do Reino de Deus. A economia do *Logos* encarnado como sacramento de uma economia mais vasta, se embasa no próprio paradoxo cristológico da manifestação do Absoluto na relatividade histórica, abrindo espaço para uma hermenêutica do diálogo inter-religioso a partir de uma visão não absoluta do próprio cristianismo, protagonizando, assim, um acabamento não totalitário da revelação. Como consequência, a visão cristã do diálogo entre as religiões prognostica uma perspectiva embasada na alteridade irreduzível, ultrapassando uma postura apologética e fazendo emergir a necessidade de empreender um ecumenismo planetário.

O terceiro capítulo terá como foco a dinâmica do *Logos* colaborativo, elaborando uma reflexão em vista do diálogo e da colaboração entre as religiões em prol de uma cultura de paz e não violência. Pretende-se ressaltar a influência exercida pelo pensamento metafísico sobre a teologia cristã e as consequências dramáticas que esse paradigma exerceu e ainda exerce na história das relações do cristianismo com as outras religiões. A intolerância e a anulação do valor de outras experiências religiosas, vinculadas à uma relação doentia entre violência e sacralização da verdade, foram responsáveis pela demonização do diferente e pela consequente disseminação da violência contra o outro, visto como uma ameaça à ortodoxia dos dogmas religiosos. Em Geffré, o diálogo entre as religiões, à luz da cristologia, visa desconstruir antigos preconceitos e construir pontes de relação. Isso pode ajudar a edificar uma cultura de paz e não violência. Pretende-se propor uma crítica à cultura de violência e projetar alternativas de paz através de uma resolução criativa e não violenta de conflitos, apontando para o compromisso com a paz e não violência pela via da promoção humana, na firme convicção de que o diálogo entre as religiões pode ajudar na edificação de um *ethos* planetário de paz e não violência.

A partir da dinâmica do *Logos* que se fez *dia-logos*, pretende-se propor um itinerário que vai de um *intellectus fidei*, hermenêutico e dialógico, à ação colaborativa. A reflexão sobre a irreduzibilidade da pluralidade religiosa desde a economia do *Logos* encarnado, leva a uma reinterpretação das verdades fundamentais do cristianismo e ressalta a sua dimensão kenótica constitutiva, abrindo, assim, uma perspectiva inclusiva e dialogal, com o intuito de fundamentar a necessidade de um engajamento em prol de uma cultura de paz e não violência.

1 LOGOS HERMENÊUTICO: de uma racionalidade hermenêutica a uma leitura plural da economia da revelação cristã

O primeiro capítulo, na dinâmica do *Logos* que se fez *dia-logos*, trabalhará a dimensão do *Logos* hermenêutico (*ver/interpretar*). A questão de fundo é a seguinte: o que significa conceber a teologia sob uma racionalidade hermenêutica e como isso influencia na leitura da economia da revelação cristã tendo em vista o fenômeno do pluralismo religioso hodierno? Buscando responder a essa questão, pretende-se trabalhar a relevância da metodologia hermenêutica em teologia e reinterpretar a dinâmica da economia da revelação cristã diante do pluralismo religioso atual. Por essa razão, o tema *de uma racionalidade hermenêutica a uma leitura plural da economia da revelação cristã* será desenvolvido em quatro momentos:

a) A revelação cristã, como experiência hermenêutica, fruto da iniciativa transcendente e gratuita do amor divino que se autocomunica, só pode ser percebida a partir da imanência das experiências humanas, no âmbito da historicidade, por meio da experiência de fé que a acolhe, expressa, interpreta e proporciona novas interpretações, constituindo-se em um evento perpetuamente contemporâneo que leva a fazer teologia na contramão da ontoteologia, procedendo por aproximações interpretativas, com o intuito de buscar o valor permanente das formulações de fé;

b) A teologia sob uma racionalidade hermenêutica, alinha-se ao compreender histórico da revelação, contraposto ao modelo dogmático, propiciando uma nova abordagem das relações entre Escritura e dogma e promovendo uma releitura criativa da tradição;

c) O neofundamentalismo, como uma necessidade angustiante de certeza, manifesta uma concepção insuficiente de fé, pois não compreende a dinâmica da Palavra de Deus imersa na contingência histórica, reagindo negativamente frente a um clima de relativismo generalizado, emergente de um contexto pluralizado, onde os fundamentos da verdade parecem ruir, caracterizando-se como uma espécie de nervosismo que almeja garantias, opondo-se, em nível exegético, a uma leitura histórico-crítica da Escritura, e fomentando, em nível dogmático, um integrismo doutrinal como recusa da hierarquia das verdades proposta pelo Concílio Vaticano II;

d) Uma leitura plural da economia da revelação cristã almeja contemplar o encontro entre as religiões como um sinal dos tempos, colocando o pluralismo religioso no horizonte da reflexão teológica, a fim de projetar o teologizar desde a hermenêutica, enquanto método, ao pluralismo, como paradigma, defrontando o núcleo fundamental da mensagem cristã com a experiência histórica hodierna.

O recurso à cristologia do *Logos* na presente pesquisa, conforme *Jo* 1,1-18, justifica-se devido à opção metodológica da cristologia de Geffré de partir do *Logos* eterno que entra na história para ressaltar o modo dialógico da comunicação divina e fundamentar uma leitura mais ampla da economia da revelação cristã. A revelação cristã tem no *Logos* encarnado a chave de interpretação do mistério divino que se manifesta à humanidade. Saldanha fala de uma única economia universal da salvação que vai do início ao fim, incluindo criação e redenção. Conforme *Jo* 1,1-18, toda a história da salvação, desde a criação, é realizada por Deus através do *Logos*. Desde antes da encarnação, o *Logos* divino se faz presente e atuante no mundo como fonte da vida (*Jo* 1,4) e como luz que ilumina a história humana (*Jo* 1,9-10), sendo o evento da encarnação (*Jo* 1,14), o ponto culminante da manifestação de Deus por intermédio de seu *Logos*.¹¹ Dupuis ressalta que “para a fé cristã, a encarnação significa o ingresso pessoal do Filho de Deus na história da humanidade e do mundo.”¹² Na visão de Brown, o evangelista João apresenta Jesus como um ser preexistente que vem a esse mundo desde o âmbito celeste, onde estava com o Pai.¹³ No entanto, Dupuis enfatiza que no mistério de Jesus Cristo, o *Logos* não pode ser separado da carne por ele assumida, mesmo que seja preciso distinguir a natureza divina do *Logos* e a existência humana de Jesus, pois, se a ação humana do *Logos énsarkos* é o sacramento universal da ação salvífica de Deus, a mesma não pode esgotar a ação do *Logos ásarkos*, abrindo, assim, uma pluralidade de interpretações.¹⁴

Em tempos de uma legítima disseminação das religiões na esfera pública, a teologia hermenêutica de Geffré busca responder ao desafio de uma leitura plural da economia da revelação cristã, com o intuito de reavivar o sentido genuíno da fé cristã e de ir ao encontro da experiência histórica contemporânea. Segundo Geffré, uma autêntica teologia hermenêutica precisa possuir uma nova sensibilidade dialogal e aceitar as provocações e questionamentos do contexto hodierno, a fim de ser capaz de corresponder aos seus desafios, dentre os quais, está a questão incontornável do pluralismo religioso que provoca a razão teológica a refletir sobre a singularidade da experiência cristã no contexto da diversidade irredutível das expressões religiosas. Geffré, pensador insigne da virada hermenêutica da teologia, propõe um diálogo entre os elementos característicos do *intellectus fidei* cristão e os recursos conceituais e simbólicos das múltiplas culturas e tradições religiosas do tempo atual.¹⁵

¹¹ Cf. SALDANHA, Chrys. *Divine pedagogy*, p. 161.

¹² DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 418.

¹³ Cf. BROWN, Raymond E. *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*, p. 191-207.

¹⁴ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 413.

¹⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne*, p. 3-4; *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 6; *Id. Crer e interpretar*, p. 30; *Id. Ibid.*, p. 131; *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 12; *Id. Ibid.*, p. 18; TRACY, David. *L'herméneutique de la désignation de Dieu*, p. 49.

Geffré sustenta que uma racionalidade hermenêutica em teologia visa reconhecer a pluralidade de testemunhos a respeito dos acontecimentos fundadores que estão no substrato dos textos sagrados das tradições religiosas, rompendo com a obsessão fundamentalista por uma mensagem pura e original e com a pretensão absolutista de uma dogmatização atemporal da verdade revelada. Além disso, toda nova interpretação conduz a uma nova prática e motiva a transformar a realidade vigente desde o sentido latente de uma fidelidade criativa, a qual nasce da convicção de que a fé é um acontecimento dinâmico e sempre atual que fermenta a história com a levedura da esperança escatológica. Geffré afirma que a teologia como hermenêutica anseia evitar um suicídio da inteligência, dando espaço para uma postura crítica, ao mesmo tempo em que confia na ação sempre viva e atualizadora do Espírito Santo na história. A reinterpretção constante das verdades fundamentais do cristianismo vem ao encontro do desafio paradigmático do pluralismo cultural e religioso que impregna o mundo contemporâneo. Esse pluralismo corresponde a um misterioso desígnio de Deus, cuja significação última escapa ao entendimento humano. A irredutibilidade e a irrevogabilidade plural das tradições religiosas são expressão das riquezas espirituais dispensadas por Deus à humanidade (AG 11). A valorização de um estatuto diferenciado como expressão da verdade, emerge a partir do reconhecimento de uma autêntica diversidade identitária de cada expressão religiosa enquanto tradução de uma vinculação particular e contingencial com o *mistério divino sempre maior*.¹⁶ Haight alega que o método hermenêutico em teologia confere maior vivacidade e atualidade à tradição cristã.¹⁷

Urge uma nova sensibilidade cristã para perceber as religiões do mundo como concretizações da vontade de Deus em alcançar toda a humanidade com seu plano de salvação, usando, para isso, dos meios disponíveis na experiência dos povos. Essa postura não invalida a mediação essencial que cabe a Jesus Cristo, antes, percebe as sementes do *Logos* na pluralidade das culturas e religiões, numa espécie de *valorização crística* das mesmas. Geffré aposta em um *inclusivismo pluralista*, o qual pretende enfatizar a *cristianidade* presente nas diversas tradições religiosas como expressões peculiares do mistério superabundante de Cristo

¹⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Le lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme*, p. 637; *Id. Crer e interpretar*, p. 47-48; *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 70; *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 59-61; *Id. Un nouvel âge de la théologie*, p. 56. A linguagem, o discurso e a interpretação têm o potencial de conduzir à prática, e consequentemente, são estopins que provocam uma série de acontecimentos, podendo assim, estimular a transformação da realidade. Nesse sentido, Ricoeur fala dos três níveis do ato discursivo: nível do ato *locucionário* ou propocional que corresponde ao ato de dizer, de enunciar; nível do ato *ilocucionário* ou aquilo que se faz enquanto se diz, ou seja, a postura ou a forma de dizer; nível do ato *perlocucionário* que diz respeito àquilo que se faz pelo fato de dizer, e que provoca uma espécie de estímulo, que por sua vez, produz certos resultados (Cf. RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*, p. 47-49). Por isso, toda ação discursiva – e se pode dizer o mesmo da ação interpretativa – não é isenta de consequências.

¹⁷ Cf. HAIGHT, Roger. *A dinâmica da teologia*, p. 275.

na história, apesar de suas inegáveis ambiguidades e contradições. Geffré está consciente que o cristianismo histórico não se constitui em uma mediação exclusiva de salvação, e que Deus pode atuar para além das mediações eclesiais, que, como tais, são sinais sacramentais que estão a serviço da ação divina, que é muito mais ampla.¹⁸ Para Villasenor, Cristo, como o sacramento universal da vontade de salvação de Deus para a humanidade, não exclui outras expressões possíveis desse desígnio.¹⁹

Segundo Geffré, a teologia como hermenêutica precisa levar a sério os apelos da experiência histórica contemporânea. É fato que a teologia do século XXI se encontra cada vez mais afrontada pelo desafio do pluralismo religioso. Sendo assim, está sendo questionado não simplesmente um ou outro ponto da fé cristã, mas a própria singularidade do cristianismo no concerto das religiões do mundo. Por isso, cada vez mais, a teologia é chamada a se posicionar diante do desafio do pluralismo religioso. Nesse contexto, surge o seguinte questionamento: como promover um diálogo sincero e aberto entre as religiões que preserve a igualdade de dignidade e a diferença de identidade entre elas, tendo em conta que para o cristianismo, Jesus Cristo não é simplesmente um fundador de religião, mas é o próprio Deus vivo encarnado, mediador universal entre Deus e os homens? Geffré vai ao âmago da questão, e, por isso, busca no próprio paradoxo do *Logos* feito carne o fundamento para um julgamento positivo das outras tradições religiosas, em sua própria identidade e diferença, percebendo no pluralismo religioso o paradigma da própria teologia e a confirmação da inevitável dimensão hermenêutica da mesma.²⁰ Carlos Silva afirma que na pessoa de Cristo realiza-se o paradoxo por excelência: a concretização da realidade transcendente em uma existência determinada.²¹

Considerar a unidade do desígnio divino de salvação em sua manifestação plural, corresponde, para Geffré, a não o encarcerar nos esquemas limitados de uma *teologia da salvação dos infieis*. Isso não significa que se deve sacrificar a unicidade e a universalidade salvífica do mistério de Cristo, mas que é preciso reinterpretar a sua singularidade, sem desmerecer a irredutibilidade dos valores soteriológicos de que são portadoras as outras tradições religiosas da humanidade.²² Como afirma Carlos Silva, “o cristianismo já nasce confessando a alteridade de um Deus que é sempre maior, que vai sempre além do que podemos apreender dele. A identidade cristã não se define como uma perfeição já

¹⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 30-33. A respeito disso, Geffré afirma que “a salvação é oferecida a todos os homens, e não só aos que creem em Cristo e entraram na Igreja” (*Id. Ibid.*, p. 302). O projeto salvífico de Deus é universal e ultrapassa as fronteiras do cristianismo histórico.

¹⁹ Cf. VILLASENOR, Rafael Lopez. *Paradigmas teológicos perante o diálogo inter-religioso*, p. 176.

²⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 26.

²¹ Cf. SILVA, Carlos Antonio da. *O paradoxo cristológico*, p. 393.

²² Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 134-135; *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 29-35.

conquistada, mas em termos de devir.”²³ Sendo assim, com o intuito de desenvolver o tema *de uma racionalidade hermenêutica a uma leitura plural da economia da revelação cristã*, o presente capítulo articula-se em quatro blocos de reflexão, interligados entre si: a revelação cristã como experiência hermenêutica; a teologia sob uma racionalidade hermenêutica; o neofundamentalismo como uma necessidade angustiante de certeza; por uma leitura plural da economia da revelação cristã.

1.1 A REVELAÇÃO CRISTÃ COMO EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA

Segundo Geffré, é possível falar de revelação em um sentido amplo, enquadrando nesse parâmetro muitas religiões que reivindicam para si a mensagem de um fundador ou Escrituras sagradas, e em um sentido estrito, referindo-se propriamente a uma revelação divina. Comumente, consideram-se as três grandes religiões monoteístas como religiões reveladas em sentido estrito. Nelas, a Escritura é a mediação pela qual a voz sem voz de Deus torna-se Palavra de Deus para a humanidade. O sentido estrito de revelação, iniciado com a religião de Israel, é algo peculiar na história das religiões. Seguindo nesse viés, o cristianismo nutrirá constantemente a consciência de uma tensão entre a autoridade da Palavra de Deus e a autoridade derivada da experiência humana como *fides ex auditu* que responde a uma Palavra inédita. Contudo, no contexto do racionalismo moderno, e especificamente durante a controvérsia antideísta, a teologia católica fomentou uma apologética supranaturalista, identificando a revelação com um corpo de verdades indemonstráveis que se somam às verdades acessíveis à razão²⁴, sem perceber, como afirma Costadoat, que a voz de Deus pronunciada nos *loci theologici*, precisa ser escutada e discernida.²⁵

Geffré salienta que esse corte da revelação em relação à história e à experiência humana, caracterizou a objetivação protagonizada pela crise modernista na teologia católica, com desdobramentos nas questões a respeito do método histórico-crítico e da autenticidade da consciência religiosa, ambas vistas pejorativamente pelo magistério eclesial, justamente pela compreensão de que as mesmas colocariam em xeque a transcendência da revelação. A insistência na contraposição ao imanentismo modernista e ao subjetivismo protestante, retardará o empenho por uma conciliação necessária entre revelação e experiência histórica,

²³ SILVA, Carlos Antonio da. O paradoxo cristológico, p. 401.

²⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. Révélation et expérience historique des hommes, p. 3-4. Analogamente, durante a década de 1920, houve na teologia protestante uma controvérsia à teologia liberal. Karl Barth, por exemplo, com sua teologia dialética, entra em contraste com o posicionamento de Rudolf Bultmann e dos liberais, identificando-se a uma neo-ortodoxia. A respeito disso, ver: BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*.

²⁵ Cf. COSTADOAT, Jorge. ¿Hacia un nuevo concepto de revelación?, p. 107.

optando-se, erroneamente, por uma concepção metafísica de revelação, e vendo a historicidade e a experiência de fé como brechas para a entrada do relativismo e do subjetivismo no fazer teológico. Felizmente, essas falsas oposições foram superadas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) e pela renovação da teologia fundamental. Atualmente, a partir de uma reflexão hermenêutica sobre a linguagem da revelação, compreende-se que, apesar da revelação ser fruto da iniciativa transcendente e gratuita do amor divino que se autocomunica, ela só pode ser percebida a partir da imanência das experiências humanas, no âmbito da historicidade, constituindo-se em um evento perpetuamente contemporâneo, superando-se, assim, a concepção de uma revelação como comunicação a partir do alto de um saber fixo uma vez por todas.²⁶ Costadoat sustenta que a consciência da historicidade caracteriza o giro antropológico e hermenêutico da teologia no século XX. O *aggiornamento*, o *ressourcement* e o *desenvolvimento doutrinal* fizeram a teologia direcionar o seu olhar, a partir das questões do presente, para as fontes do passado e para as perspectivas de futuro, a fim de lançar luzes para o diálogo com o tempo atual.²⁷

Segundo Geffré, nas religiões hierofânicas, a epifania do divino acontece pelo modo de manifestação, através da mediação das realidades do mundo natural, onde a imanência cósmica constitui-se em sinal do sagrado, e o culto religioso, está continuamente voltado para o passado, às divindades originárias, apesar de haver uma certa utopia em tom escatológico. Já na revelação judaico-cristã, privilegiam-se as mediações históricas e uma perspectiva de futuro, com ênfase na fala e na escrita, agregando à esfera da religião a prevalência da Palavra e da Promessa sobre o numinoso, e um horizonte soteriológico, como busca de sentido à marcha exodal da vida humana. Segue-se à ação de Deus, uma proclamação de seus feitos na história. A ordem da proclamação é indissociável dos eventos salvíficos. Para o cristianismo, isso é percebido no próprio evento Cristo, como plenitude da revelação, o qual é inseparavelmente Palavra e manifestação de Deus, ou seja, irrupção da transcendência invisível na imanência visível, concreta e historicamente situada.²⁸

A importância dada às mediações históricas na concepção de revelação, impede o cristianismo de ser identificado simplesmente como uma religião do livro (*CTIth 7*), como foi o caso por muito tempo do islã, que cultivou a crença em um livro caído pronto do céu,

²⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Révélacion et expérience historique des hommes*, p. 4-5; *Id.* *Du savoir a l'interpretation*, p. 52. O método histórico-crítico compreende basicamente: a crítica textual, a crítica das fontes, a crítica dos gêneros literários, o método comparativo, a história das tradições e a história da redação (Cf. VECCHIA, F. Dalla. *Método histórico-crítico*, p. 489). Em suma, a pesquisa histórico-crítica articula elementos históricos e filológicos na leitura e interpretação textual.

²⁷ Cf. COSTADOAT, Jorge. *¿Hacia un nuevo concepto de revelación?*, p. 106.

²⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Révélacion et expérience historique des hommes*, p. 5-6.

escrito por Deus e ditado ao profeta, sem relação com a experiência humana e as vicissitudes históricas.²⁹ O retorno às fontes bíblicas e patrísticas, no século XX, e em particular a constituição conciliar *Dei Verbum*, reafirmam uma compreensão cristã de revelação como evento da livre autocomunicação de Deus, por obras e palavras, que ocorre no âmbito da historicidade (DV 2), por meio da experiência de fé que a acolhe e a expressa. Somado a isso, a ênfase na natureza indireta da revelação, pelas teologias modernas da revelação, ajuda a dissipar a ilusão de uma revelação heterônoma e imediata, recebida passivamente. Para Geffré, a ação soteriológica divina é revelada nos eventos da história, constituindo uma história santa que só ganha significado e atinge a sua relevância na medida em que é acolhida e atualizada na experiência de fé do povo de Deus. Isso porque Deus não escreve um livro, mas uma história, de cujo testemunho interpretativo emergem as Escrituras.³⁰

A revelação mantém uma relação estreita com uma história da salvação. [...] Deus escreve uma história antes de falar. [...] A revelação como evento precede a revelação como palavra. A palavra profética é segunda em relação a um evento de salvação. Deus escreve uma história em vez de escrever um livro e no apogeu da revelação, isto é, da autocomunicação que Deus mesmo faz aos humanos, Jesus Cristo é ao mesmo tempo um evento histórico e um evento de palavra, aquele em quem se consuma definitivamente toda a revelação.³¹

Geffré assevera que é preciso levar a sério a mediação histórica da revelação e a sua necessária atualização pela consciência humana. Como experiência de fé que se torna uma mensagem interpretada em linguagem religiosa, a revelação é expressa em termos humanos, na dimensão da história em sua integralidade. Mesmo a experiência religiosa carece de

²⁹ Segundo Dupuis, “enquanto o cristianismo encontra a plenitude da revelação em Jesus Cristo, o islamismo a encontra na palavra de Deus encarnada no Corão” (DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 401). No entanto, atualmente não se pode mais conceber uma visão mitológica do islã, pois cresce o número de estudos de crítica literária do Corão e a respeito da tradição de fé que rege a comunidade muçulmana, atenuando preconceitos e fomentando esclarecimentos (Cf. PAGANELLI, Magno. O islã, o Corão e seus críticos, p. 62). Apesar de suas divergências teológicas, cristãos e muçulmanos são unânimes em conceber que a Palavra inefável de Deus se torna presente na história e pode ser conhecida por intermédio de Escrituras sagradas, podendo assim ser categorizados como crentes em estado hermenêutico, pois precisam ler e interpretar os seus textos sagrados para daí extrair leis, prescrições e sistemas doutrinários (Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 193). Como religiões da Palavra, cristianismo e islamismo consideram o livro da Escritura como um “sacramento da presença de Deus” (*Id. Ibid.*, p. 196) devido o seu *status sacramental* de sinal eficaz da Palavra ausente de Deus.

³⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Révélation et expérience historique des hommes*, p. 6-7. Segundo Geffré, nas origens da fé judaico-cristã, não há um livro ou texto fundador, mas uma comunidade crente e interpretante, que sob a ação do Espírito de Deus, põe por escrito a sua experiência vital do Deus que se revela na história (Cf. *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 176-177). Na compreensão judaico-cristã, a revelação refere-se, em um sentido lato, à ação de Deus na história, e em um sentido estrito, aos testemunhos proféticos suscitados por essa ação, os quais, posteriormente, tornar-se-ão Escritura. A revelação ocorre por intermédio do testemunho colocado por escrito, não havendo, por isso, uma revelação imediata, no sentido de uma palavra pronunciada por meio de mensageiro passivo. Portanto, os próprios acontecimentos históricos são “Palavras de Deus”, na medida em que constituem uma História da Salvação que vai se desdobrando economicamente (Cf. *Id. Ibid.*, p. 172-173). Não há como pensar a dinâmica da revelação judaico-cristã a não ser dentro das categorias da historicidade.

³¹ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 107-108.

imediatez, e como toda experiência humana, é congênita à interpretação de modelos e padrões de pensamento circunscritos à determinada tradição linguística e cultural.³² Experiência e interpretação formam um todo inseparável, ao ponto da interpretação colorir a experiência e a própria experiência influenciar a interpretação. O próprio cristianismo é concomitantemente uma experiência e uma mensagem. Em sua origem, está a experiência de um encontro entre Jesus de Nazaré e seus primeiros discípulos, e esta experiência foi interpretada e transmitida, desde os primórdios da Igreja, através dos séculos, até as gerações cristãs atuais. No evento original e originante da revelação cristã, há o testemunho de uma experiência de fé, que em si, já é uma interpretação, e que tem a vocação de gerar novas interpretações, a fim de que o evento Cristo seja sempre atual.³³

Geffré enfatiza que embora a experiência de Jesus – como evento salvífico e revelação definitiva, com um conteúdo transcendente – feita pelos primeiros discípulos ultrapasse a capacidade da experiência humana, pressupondo como *conditio sine qua non* a fé e um movimento pessoal de conversão, continua a ser uma experiência historicamente situada, e, portanto, já é uma experiência interpretativa que passou, posteriormente, por um longo processo de interpretações em diferentes veículos culturais com suas expressões de linguagem correspondentes, evocando uma pluralidade de testemunhos interpretativos. Nesse sentido, entende-se, por exemplo, a emergência de diferentes cristologias, como ocorre nos Evangelhos sinóticos ou na teologia de Paulo ou de João, como atualização da experiência cristã fundamental em diferentes contextos históricos, com suas expectativas e apelos específicos. Esse movimento constante de atualização pertence ao próprio processo da revelação e convida a articular as estruturas constantes da experiência cristã fundamental com as experiências históricas hodiernas, em sua determinação e contingência, a fim de possibilitar a expressão da vivacidade e eficácia da ação de Deus no hoje da história humana.³⁴

³² O ser humano conhece e reflete sobre Deus dentro dos limites de sua existência. Por isso, a historicidade é consubstancial ao ato teológico enquanto ato humano. Segundo Juscelino Silva, em virtude disso, “a relatividade é necessária à vida da teologia e ao seu futuro, porque uma teologia incompleta, em razão mesmo do seu objeto, é uma teologia em estado de aperfeiçoamento. Por outro lado, uma teologia concluída está morta” (SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 35). A epistemologia teológica está sob a égide da fugacidade temporal. Nesse sentido, é frágil, assim como todo conhecimento humano. A linguagem teológica está demarcada pelo limite de seus signos e a própria fisiologia da mente humana é limitada por uma estrutura que lhe permite percepções sempre aproximadas da verdade, porém, nunca a sua posse completa, pois o *noumenon* sempre lhe excede. Isso ocorre porque a razão humana é histórica, funcionando em consonância com determinada visão de mundo que prevalece de tempos em tempos.

³³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Révélation et expérience historique des hommes*, p. 7-8. Segundo Geffré, na perspectiva cristã, só é possível crer interpretando (Cf. *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 182). O cristianismo nasce como um ato de interpretação aberta suscitado por testemunhos, os quais são ocasião para novos atos interpretativos, pois, no que se refere às Escrituras, as mesmas “já são uma interpretação que nos leva hoje a um novo ato de interpretação” (*Id. Crer e interpretar*, p. 113), dando assim, continuidade à dinâmica histórica da revelação.

³⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Révélation et expérience historique des hommes*, p. 8-9.

Juan Luis Segundo ressalta que a fé expressa dogmaticamente, como qualquer outra mensagem humana, precisa ser bem interpretada. Isso supõe adentrar em sua mensagem, naquilo que tem de significação viva para hoje.³⁵ Tradicionalmente, o dogma expressa o que é consenso de fé em toda comunidade eclesial. Pannenberg afirma que *dogma* significa *opinião* ou *decisão*. Em *Lc 2,1* e *At 17,7* refere-se a editos imperiais, e em *At 16,4* designa as decisões conciliares. Enquanto instruções éticas ou fórmulas doutrinárias que contém *pretensão de verdade*, os dogmas são *ensinamentos consensuais oficiais e compromissivos* que visam manter a comunhão eclesial. Importa, sobretudo, o seu conteúdo. Porém, faz-se necessária uma boa formalização, e, como consequência, um progresso na formulação dogmática.³⁶

Segundo Pannenberg, em relação à mensagem dos dogmas, ao critério do consenso universal, soma-se a autoridade magisterial dos bispos e do papa, que, em virtude de seu ofício – como juízo inspirado e competente –, chancelam as *decisões vinculantes de fé*. Além disso, há um processo de recepção dos enunciados doutrinários oficiais pela totalidade dos crentes, como expressão, não da dependência de uma confirmação – como se a verdade fosse uma mera convenção, pois o consenso não é critério suficiente de verdade –, mas de uma adesão fiel à catolicidade da fé, que ultrapassa os termos de um jurisdiccionismo estrito. Contudo, é preciso frisar que no horizonte da formulação dogmática, há a normatividade da Escritura, expressa como *consensus de doctrina Evangelii* – consenso do ensinamento do Evangelho –, pois, o consenso eclesial, como resultado de um conhecimento da Escritura, tem caráter provisório, e por isso, precisa ser constantemente renovado. Sendo assim, o dogma, enquanto pretende apresentar sumariamente o conteúdo central e fundamental da Escritura, constitui-se como uma interpretação da mensagem da revelação divina.³⁷

Ladaria afirma que as formulações dogmáticas evoluem tendo em vista a compreensão da fé eclesial de cada época histórica.³⁸ O dogma, segundo Rahner, integra o processo de elaboração da doutrina cristã, sendo construído de acordo com a necessidade histórica, para explicitar e definir certos conteúdos doutrinários vinculantes para a fé eclesial. No entanto, por sua própria natureza, as proposições humanas são limitadas e impossibilitadas de expressar a totalidade da realidade referida³⁹, pois, como afirma Latourelle, a revelação é um acontecimento que está submetido às condições da história⁴⁰, sendo veiculada e recebida nas

³⁵ Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *O dogma que liberta*, p. 32.

³⁶ Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia sistemática*, v. 1, p. 34-37.

³⁷ Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia sistemática*, v. 1, p. 38-44.

³⁸ Cf. LADARIA, Luis F. *O que é um dogma?*, p. 94.

³⁹ Cf. RAHNER, Karl. *Sobre el problema de la evolución del dogma*, p. 51-92; *Id.* Reflexiones en torno a la evolución del dogma, p. 13-52; *Id.* ¿Que es un enunciado dogmático?, p. 55-82.

⁴⁰ Cf. LATOURELLE, René. *Teologia da revelação*, p. 466.

categorias de uma época. Deus é uma realidade não abarcável na sua grandeza e totalidade. Contudo, Deus mesmo deu-se a conhecer ao ser humano. Nesse sentido, segundo o axioma rahneriano, há em todo ser humano a possibilidade de Deus⁴¹, porém, é somente a partir da manifestação de Deus na economia, que se pode compreendê-lo em si mesmo na teologia.⁴² De fato, o Deus de Jesus Cristo não é buscado em si e por si, mas está intimamente ligado à realidade humana, sendo expresso na limitação da linguagem teológica.

A investigação do problema debatido, a crise vivida e a mensagem elaborada como resposta, estão no centro da *hermenêutica do dogma*. Geffré sustenta que os recursos imagéticos, simbólicos e conceituais de diferentes mundos culturais, são a condição de possibilidade para a pluralidade de testemunhos interpretativos do evento sempre atual da revelação. Não há tradição viva de transmissão da fé através de uma simples repetição passiva de uma mensagem materialmente idêntica a respeito de um passado inerte e cristalizado, mas sim, por uma reinterpretação criativa, sob a ação libertadora do Espírito Santo, no contexto de uma comunidade de fé. No entanto, a atividade hermenêutica não está isenta de riscos, como por exemplo, a tentação de adaptar a mensagem cristã aos interesses ou às tendências dominantes de uma dada cultura, sacrificando assim, a autoridade e o profetismo inerentes à experiência cristã. Por isso, é necessário identificar o núcleo fundamental e autêntico da experiência da fé cristã, percebendo criticamente as adaptações decorres das contingências históricas e culturais em que essa experiência se tornou mensagem.⁴³

Nesse sentido, Ellacuría defende que a dinâmica da revelação cristã é intrinsecamente histórica.⁴⁴ Esse dinamismo é mais facilmente percebido pela cultura contemporânea, afirma Heidegger, pois, segundo ele, a consciência contemporânea está marcadamente impregnada por um sentido profundo de historicidade.⁴⁵ Seguindo por esse viés, Geffré assegura que a revelação de Deus não é alheia às experiências e expectativas mais autênticas da consciência histórica, tais como a noção da autonomia de consciência, a dignidade da pessoa humana, a aspiração à felicidade, a concepção de vida em sociedade, o direito à liberdade religiosa e a aceitação do pluralismo. No coração da própria história é possível detectar, através dos sinais dos tempos, uma misteriosa comunicação do Espírito de Deus, a qual não é monopólio de nenhuma religião especificamente. Porém, na atualidade, diante da permanente violação dos direitos humanos e da contínua perpetração de injustiças sociais, os projetos mais otimistas de

⁴¹ Cf. RAHNER, Karl. *Theos en el Nuevo Testamento*, p. 114-115.

⁴² Cf. LADARIA, Luis F. *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 55.

⁴³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Révélation et expérience historique des hommes*, p. 9-10.

⁴⁴ Cf. ELLACURÍA, Ignacio. *Historicidad de la salvación cristiana*, p. 323-372.

⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 33.

construção de uma teologia da história podem se dar por vencidos, restando como alternativa, projetos cada vez mais limitados para um engajamento consequente e responsável. Nesse sentido, a redescoberta da dimensão messiânica e reinocêntrica do cristianismo será de grande ajuda na reinterpretação da experiência cristã de salvação em termos de potencial transformador e libertador, tanto em perspectiva histórica quanto escatológica.⁴⁶

Geffré enfatiza a relevância da historicidade da revelação e da estrutura hermenêutica da experiência de fé que a acolhe concretamente. Esse enfoque traz à tona a realidade da atualização sempre incompleta da Palavra de Deus, no sentido de que a inteligência que o ser humano tem de si mesmo e do mundo está sempre em construção. Além disso, a Palavra de Deus só falará no presente se ela se agregar aos *estados de consciência* hodiernos.⁴⁷ Porém, isso não significa que a fé apenas atende às expectativas das aspirações humanas, mesmo que legítimas, mas também as move e até as julga, pois não se pode sacrificar o conteúdo da revelação ao credível humano disponível, do contrário, a própria revelação perderia a sua dimensão escatológica, anulando a sua capacidade de despertar novas possibilidades de existência para o ser humano. A apropriação genuína da Palavra revelada precisa alimentar a vontade de criar um mundo novo através de novas práticas éticas e sociais. Essa apropriação segue ao menos três critérios: retorno às fontes textuais neotestamentárias, coerência com a tradição viva da Igreja e consciência da *recepção*⁴⁸ da mensagem cristã comunicada via

⁴⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Révélation et expérience historique des hommes*, p. 11-13. Segundo Geffré, toda religião, enquanto imersa na realidade histórica, não tem o monopólio da verdade sobre Deus, pois “a graça é oferecida a todos, segundo vias conhecidas só de Deus. Deus é maior do que os sinais históricos pelos quais ele manifestou sua presença” (*Id. Como fazer teologia hoje*, p. 310). Por isso, nenhuma religião especificamente possui a plenitude da verdade, já que isso estaria em uma contradição radical com a sua condição histórica, além de desrespeitar a transcendência de Deus sobre a própria história.

⁴⁷ Quando Geffré se refere aos *estados de consciência*, não visa a uma compreensão dos costumes em vigor, mas visa à “explicitação progressiva das legítimas aspirações da consciência humana que encontrou sua tradução oficial na carta dos direitos humanos” (GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 378), e que se reflete em muitas das conquistas dificilmente contestáveis da modernidade, tais como “a igualdade entre o homem e a mulher, o valor inviolável da vida humana neste mundo, independentemente do valor duma vida eterna, o respeito pela liberdade de consciência e o direito à liberdade religiosa, a dissociação entre sexualidade e procriação, o direito a um melhor bem-estar e não somente à saúde, a laicidade e a respectiva independência do Estado em relação à autoridade religiosa” (*Id. loc. cit.*). Dentre alguns dos exemplos típicos de releitura dos textos bíblicos em função dos estados de consciência hodiernos, pode-se citar a necessidade de reinterpretação de muitos dos textos vétero e neotestamentários estruturados dentro de uma cultura patriarcal e androcêntrica tendo em vista a consciência moderna da igualdade de gêneros masculino e feminino, e também, certos textos neotestamentários antijudaicos levando em consideração a experiência histórica do genocídio judeu no século XX e a reelaboração da teologia cristã sobre o judaísmo operada pelo Concílio Vaticano II. No entanto, é preciso lembrar de “interpretar uma passagem particular a partir da totalidade do texto e da centralidade de sua mensagem” (*Id. Ibid.*, p. 379). Isso é fundamental para que não se perca o foco da interpretação.

⁴⁸ A questão da *recepção* diz respeito ao processo complexo de apropriação e integração de determinado conteúdo doutrinal ou axiológico na vida pessoal e/ou comunitária, no contexto de uma cultura específica, não reduzível a um ato isolado, mas compreensível a partir de múltiplos acontecimentos ou desenvolvimentos no plano gnosiológico, ético e ortoprático, porém, sem formas pré-determinadas ou trajetórias definidas, sendo de difícil previsibilidade (Cf. CONGAR, Yves Marie-Joseph. La “réception” comme réalité ecclésiologique, p. 370; ROUTHIER, Gilles. *La réception d’un concile*, p. 71-73).

expressão cultural e experiencial concreta.⁴⁹ Conforme Torres Queiruga, a revelação cristã, entendida no seu justo dinamismo, não oferece resistência à história e à sua transformação. Sendo assim, é preciso evitar que o fazer teológico a deturpe recaindo em fórmulas ou esquemas conceituais de tipo intelectualista, sem ligação com a realidade histórica.⁵⁰

Segundo Geffré, a apropriação da mensagem da revelação cristã passou por um processo longo de inculturação, inspirando novas experiências cristãs e originando diferentes figuras históricas do cristianismo. Atualmente, do ponto de vista cultural e demográfico, há um enfraquecimento da preponderância e da dominação da figura histórica do cristianismo enraizada na cultura grego-romana, emergindo o problema da inculturação da mensagem cristã em diferentes expressões culturais, exatamente pelo fato de que as mesmas são inseparáveis de suas tradições religiosas arquetípicas. Já se percebe dentro da Igreja católica o começo de um policentrismo cultural, coincidente com o fim da era colonial e do imperialismo cultural do ocidente. Diante do desafio desse novo pluralismo ideológico, antropológico, cultural e religioso, a Igreja católica começa a reconhecer a possibilidade de um legítimo pluralismo teológico, litúrgico e ortoprático. A situação sociocultural ocidental atual, caracterizada por um avanço da racionalidade técnica, por uma progressiva secularização e por uma disseminação exponencial das tecnologias da informação, provoca o cristianismo a aprofundar mais seriamente a necessidade de uma inculturação.⁵¹ Nesse sentido, Habermas defende uma racionalidade hermenêutica que se endereça a garantir dentro das tradições culturais hodiernas uma autocompreensão de indivíduos e de grupos.⁵²

Geffré alerta que não há inculturação real sem um processo de reinterpretação criativa da mensagem cristã. Seria uma concepção bastante superficial e instrumental da linguagem acreditar que é possível traduzir o conteúdo da fé para outro campo semântico sem uma conseqüente reinterpretação do conteúdo. Além disso, abrir-se à possibilidade do pluralismo, significa admitir a sua legitimidade não só no campo da teologia, mas também, na ordem da confissão de fé, sem, no entanto, quebrar a unidade e a unanimidade da mesma. É preciso buscar uma unidade na pluralidade, e vice-versa. Não se trata apenas de almejar consensos irenistas, mas de favorecer as condições necessárias para uma experiência cristã que celebre a singularidade da mediação de Cristo, sem desqualificar outros modos misteriosos de busca do Absoluto. Seria demasiado simplista conceber que a proclamação da mensagem cristã

⁴⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Révélation et expérience historique des hommes*, p. 13-15.

⁵⁰ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 266.

⁵¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Révélation et expérience historique des hommes*, p. 15; *Id.* Athènes, Jérusalem, Bénarès, p. 113; *Id.* Pluralité des théologies et unité de la foi, p. 117-142; *Id.* Mission et inculturation, p. 408.

⁵² Cf. HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*, p. 222.

consequentemente conduziria à destruição das expressões religiosas não cristãs. Assim como no caso do judaísmo, outras grandes tradições religiosas podem ser pedagógicas quanto à descoberta do verdadeiro rosto de Deus, e o próprio cristianismo, fiel à sua condição exodal e à sua vocação evangélica, é chamado não só a dialogar, mas também, a fermentar os recursos espirituais, simbólicos e éticos das outras tradições religiosas. Essa dinâmica poderia propiciar novas experiências cristãs, e, até mesmo, engendrar uma espécie de policentrismo cristão, enraizado em várias culturas, que busque uma síntese original entre suas raízes bíblicas e ocidentais e as riquezas próprias das outras grandes tradições religiosas do mundo.⁵³

1.1.1 Teologizar pelo viés hermenêutico

Segundo Coreth, a palavra *ἡρμηνεύειν* significa *traduzir, esclarecer* ou *interpretar* enunciados cuja compreensão é complexa e cujo sentido não aparece de imediato, sendo necessária uma transposição de significado para outro horizonte de compreensão, através de uma operação *ad intra*, como confirmação do que foi compreendido, e de uma operação *ad extra*, como expressão de um significado. À desmitização bultmanniana como procedimento negativo de eliminação de enunciados com uma concepção longínqua e estranha, segue-se a interpretação existencial, como aspecto positivo do processo de interpretação, enquanto tradução de significado para a vida atual. Sendo a revelação um acontecimento de Palavra ou evento de linguagem, dos eventos narrados pelos textos da Escritura até a atual reflexão da fé, estende-se um arco hermenêutico, no qual a Palavra revelada é interpretada histórica e linguisticamente, superando-se o abismo entre a pretérita Palavra de Deus e a compreensão teológica hodierna.⁵⁴ Numa perspectiva heideggeriana, o esforço da teologia em traduzir os enunciados da fé revelada se baseia no axioma da linguagem como voz do ser, através da qual o ser historicamente se manifesta, como *pre-sença* ou *co-pre-sença*⁵⁵, e que simultaneamente se oculta. Apesar de se basear em um núcleo histórico, a narrativa teológica se apresenta querigmaticamente, focando em uma mensagem religiosa, e mesmo que fale da manifestação de Deus na história, este sempre a ultrapassa, deixando apenas rastros que o *re-velam*.

⁵³ Cf. GEFFRÉ, Claude. Révélation et expérience historique des hommes, p. 16; *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 218-219; *Id.* Athènes, Jérusalem, Bénarès, p. 118.

⁵⁴ Cf. CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*, p. 1-13; DOTOLO, Carmelo. “Hermenêutica”, p. 334. Para Grondin, o sentido etimológico da palavra *hermenêutica* remete a três orientações de significado: “expressar (dizer, falar), expor (interpretar, explicar) e traduzir (ser intérprete)” (GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 52), sendo a função específica do intérprete, esclarecer o sentido de determinado enunciado linguístico. Parte-se do pressuposto de que uma determinada mensagem necessita ser interpretada para ser compreendida.

⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, v. 1, p. 170.

Retomando o pensamento de Schleiermacher, considerado por Palmer como o pai da hermenêutica moderna⁵⁶, compreende-se que interpretar é a arte de encontrar o sentido de um determinado discurso entendido como ato da produção contínua de ideias.⁵⁷ Nessa empreitada, é preciso articular os momentos *comparativo* e *divinatório* desde a totalidade da linguagem, com o intuito de ir ao pensamento do autor, em uma espécie de *congenialidade*. Para Grondin, Schleiermacher pressupõe o equívoco como a realidade básica do esforço de compreensão.⁵⁸ Enquanto *ars interpretandi*⁵⁹ – arte da interpretação/compreensão –, a hermenêutica consiste na apreensão do encadeamento das ideias nas linhas e entrelinhas do discurso. O círculo hermenêutico da racionalidade teológica estende-se, assim, da vivência de um contexto vital, experienciado empiricamente ou por uma empatia viva, a uma compreensão elaborada por múltiplas informações. Dilthey, com sua perspectiva psicológico-histórica, parte de uma compreensão específica da circularidade hermenêutica, desde a qual, da particularidade complexa das palavras deve-se compreender o pensamento em sua totalidade.⁶⁰ Palmer reforça essa compreensão afirmando que “o todo recebe a sua definição das partes, e, reciprocamente, as partes só podem ser compreendidas em sua referência ao todo.”⁶¹ A partir disso, Coreth conclui que cada ato particular da ação salvífica de Deus na história aponta para um esclarecimento geral do próprio ser de Deus.⁶²

Coreth sustenta que a teologia, enquanto linguagem humana sobre Deus, parte de um substrato antropológico sobre o qual lança as bases para a sistematização de sua reflexão. O elemento humano, histórico, mundano e linguístico, é circunstanciado pelo horizonte de experiência e de compreensão hermeneuticamente predeterminado, porém, aberto a uma pluralidade de possibilidades. Deus é o horizonte último, indeterminado e ilimitado do ser humano, é a potência plenificadora de seu ser. Por isso, falar de Deus significa interpretar os anseios mais profundos do coração humano, e ao mesmo tempo, acolher as manifestações mais significativas de libertação econômico-soteriológicas do incondicionado que se *des-vela* no condicionado, ou seja, como absoluto que se mostra e se esconde no relativo contextual. Deus fala ao ser humano adequando-se às estruturas históricas de sua compreensão. A revelação de Deus é sempre uma *Palavra divina na palavra humana*. No entanto, não se pode identificar simplesmente um elemento qualquer da realidade humana ou histórica com o

⁵⁶ Cf. PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p. 103.

⁵⁷ Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica*, p. 42; *Id. Ibid.*, p. 70.

⁵⁸ Cf. GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 127.

⁵⁹ Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e crítica*, p. 99.

⁶⁰ Cf. DILTHEY, Wilhelm. O surgimento da hermenêutica (1900), p. 26; *Id. Ibid.*, p. 30.

⁶¹ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p. 124.

⁶² Cf. CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*, p. 14-20.

divino transcendente. A verdade absoluta e eterna transpassa pelas formas relativas e limitadas da cosmovisão humana. Por isso, nem tudo o que é transmitido como revelação de Deus pode ser transcrito *ipsis litteris* como a Palavra definitiva de Deus à humanidade. O infinito transcendente se realiza para a compreensão humana interpretativa por intermédio de parâmetros finitos, imanentes e intrahistóricos. Sendo assim, apesar de tender à verdade teológica incondicional, o ser humano teologiza desde a sua condicionalidade existencial histórico-linguística.⁶³

A revelação divina é a comunicação de uma ação libertadora e salvadora, na qual palavra e obras estão intimamente conectadas. Deus fala em seu operar e opera ao falar. O sentido da Palavra revelada só pode ser compreendido no contexto da economia salvífica, cuja plenitude está na Palavra que se fez carne e habitou entre nós (*Jo* 1,14). Segundo Dupuis, “a economia salvífica de Deus é uma só, da qual o evento-Cristo é ao mesmo o ponto culminante e o sacramento universal.”⁶⁴ Coreth afirma que a Palavra de Deus penetra ao modo humano a concretude do mundo humano, traduzindo o mistério inefável do desígnio divino para os parâmetros condicionados e mutáveis da capacidade humana de conhecer, compreender e assimilar. O mistério da encarnação do *Logos* é a plenitude de um grande processo de tradução da comunicação de Deus à humanidade. Esse mesmo mistério é o fundamento para os procedimentos subsequentes de tradução e interpretação da verdade teológica para a linguagem e a cultura dos povos em suas múltiplas expressões. Jesus Cristo é a expressão por excelência da estrutura fundamental do teologizar hermenêutico que reivindica pensar e interpretar a transcendência na imanência, o incondicionado no condicionado, a partir de um compreender histórico.⁶⁵

A verdade teológica está historicamente condicionada, segundo Bernhardt, ou seja, relacionada a um ponto de vista e ligada aos limites da linguagem, expressando uma visão parcial e seletiva da Verdade, sujeita à interpretação a partir do horizonte de compreensão do intérprete.⁶⁶ Dupuis alega que “qualquer compreensão humana da realidade divina é fragmentária e condicionada pelo tempo; o conhecimento de Deus permanece – até mesmo depois da sua revelação em Jesus Cristo – irremediavelmente imperfeito e provisório.”⁶⁷

⁶³ Cf. CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*, p. 191-192.

⁶⁴ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 415.

⁶⁵ Cf. CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*, p. 193; CORTESI, Alessandro. *Mística, política e dialogo interreligioso nella teologia di Claude Geffré*, p. 96-102. Segundo Geffré, os acontecimentos da história salvífica são interpretados e posteriormente escritos, tornando-se Palavra de Deus, lida e proclamada em uma comunidade crente (Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 368). O sentido último da Palavra de Deus é que ela seja acolhida para que a graça divina possa agir na vida das pessoas que crêem.

⁶⁶ Cf. BERNHARDT, Reinhold. *Christianity without absolutes*, p. 119.

⁶⁷ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 395.

Embora Jesus Cristo seja a plenitude da revelação, o vértice e o cume da Palavra de Deus revelada, o é qualitativamente e não quantitativamente, sendo o Novo Testamento o testemunho ou memorial de tal revelação.⁶⁸ Apesar do mistério de Deus ser absoluto, o conhecimento humano que se tem dele é relativo. No entanto, relativo não é sinônimo de inválido, mas significa que a compreensão humana capta um *Deus sempre maior* do que os seus parâmetros de mensuração. O próprio Jesus deixa uma *reserva escatológica* a respeito da verdade plena ainda por se desvelar no *ainda não* do *eschaton*.

Coreth defende que na medida em que a revelação de Deus se faz acessível através da palavra humana historicamente situada, precisa ser compreendida levando em consideração os resultados da pesquisa histórico-filológica, a qual visa o esclarecimento, não a respeito de verdades científicas, mas sobre a efetivação da mensagem de salvação desde os seus desdobramentos intrahistóricos, enquanto proclamação de uma novidade que penetra horizontes sempre novos de compreensão, sem, no entanto, esgotar a riqueza de seu sentido nos mesmos. Mediação e tradução de sentido para o mundo de compreensão atual é o problema mais grave de uma teologia hermenêutica da revelação⁶⁹, tendo em vista que um enunciado revelado possui ao menos dois aspectos fundamentais que estão em relação mútua: um *sentido imediato* que emana de sua origem histórica e um *sentido relativo* referente à situação hermenêutica atual. Da conjugação de ambos os sentidos, intermediados pela tradição eclesial e pela reflexão teológica, emerge o arco hermenêutico de uma compreensão viva que penetra na vida das pessoas de hoje. O princípio hermenêutico da tradição esclarece e desdobra positivamente o sentido dos enunciados revelados de outrora para o mundo de compreensão atual. Consciente desses aspectos, a teologia hodierna, enquanto *intellectus fidei*⁷⁰, tem a incumbência de interpretar e tornar acessível os conteúdos fundamentais da mensagem da fé revelada para o horizonte de compreensão atual, o qual não é pré-fixado, mas está em contínua transformação, ampliação e autossuperação, a fim de libertar o olhar da

⁶⁸ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 346.

⁶⁹ Segundo Gibellini, a fim de evitar um *tédio da palavra* ou um *envenenamento da linguagem*, é preciso orientar o fazer teológico em tempos de emergência de um emaranhamento de linguagens hiperespecializadas. Propagar a mensagem da revelação diante das perturbações linguísticas que assolam a comunicação atual, requer uma atenção especial do teólogo a respeito de quatro elementos fundamentais que compõem uma teoria geral da linguagem: *autorização* que capacita um sujeito a comunicar algo a alguém, no caso da linguagem da fé, é a experiência; *responsabilidade* a respeito do modo como se comunica algo, sem subtrair-se às exigências do tempo atual; *exigência de compreensão* ou de inteligibilidade sobre a mensagem transmitida; *entendimento* entre os interlocutores (Cf. GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, p. 78-80). A fim de que a linguagem da fé revelada preserve toda a sua potência comunicativa, precisa estar atenta a esses quatro elementos.

⁷⁰ A teologia como *intellectus fidei* busca proporcionar uma inteligência da revelação que seja acessível às pessoas de hoje. Para Libanio e Murad, o fazer teológico possui dois momentos internos: a) *auditus fidei*, momento da escuta, da recepção dos conteúdos da fé revelada; b) *intellectus fidei*, momento da reflexão, da especulação teórica sobre os dados coletados (Cf. LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*, p. 93-97).

razão para dimensões de sentido até então enclausuradas e inexploradas pelo *sensus fidei*. O teólogo como pessoa de seu tempo, porém, em uma autêntica abertura ao mistério divino, busca acolher a mensagem revelada e o seu mistério, relacionando-a com as condições de possibilidade de sua própria existência, deixando-se primeiramente atingir por ela, para então, interpretar e compreender aquilo que crê.⁷¹

O teólogo tem a arriscada tarefa de assumir os elementos da cultura de seu tempo que lhe permitam iluminar mais eficazmente um ou outro aspecto dos mistérios da fé (*DVe* 10). Para Gibellini, a práxis da interpretação é uma dimensão comum a todo trabalho teológico, pois, sem interpretar, não é possível compreender ou explicar os conteúdos da fé. A possibilidade do conhecimento humano a respeito do mistério divino revelado, se embasa em uma operação hermenêutica. O discurso humano sobre Deus articula-se desde a compreensão e a interpretação das fontes reveladas, e sistematiza-se através de um encadeamento de interpretações, as quais geram interpretações sucessivas. Toda interpretação ou precompreensão gera uma nova compreensão, e, por conseguinte, promove uma nova interpretação, constituindo, assim, a *circularidade hermenêutica* do ato de compreender.⁷² Segundo Geffré, na compreensão dos textos fundadores do cristianismo há uma interação entre o intérprete, com sua precompreensão, e o objeto textual a se interpretar.⁷³ Gibellini enfatiza que a precompreensão é a raiz do interesse, e o interesse é a força motriz da busca pelo conhecimento, o qual precisa ser acolhido em suas circunstâncias e questionado criticamente. Não existe um autêntico teologizar sem pressupostos. A tradição possui uma fecundidade hermenêutica imprescindível no ato ontológico originário da compreensão humana, isso devido à circunscrição histórica da mesma. A compreensão se atualiza no processo de interpretação, onde se verifica uma *fusão de horizontes* do intérprete e do passado a ser interpretado. Nesse sentido, para que a mensagem da revelação possa se atualizar e se tornar credível para o ser humano hodierno, ela precisa ser compreendida e interpretada.⁷⁴

Segundo Latourelle, a Sagrada Escritura narra a dinâmica da revelação como a livre decisão de Deus em intervir na história e se comunicar pessoalmente com a humanidade.⁷⁵ Nesse sentido, afirma Muñoz que todo falar sobre Deus, sob o ponto de vista cristão, ocorre a

⁷¹ Cf. CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*, p. 194-200.

⁷² Cf. GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, p. 57-60.

⁷³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Nouvelle pratique scientifique et pratique de la théologie*, p. 17.

⁷⁴ Cf. GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, p. 61-64. A *fusão de horizontes* descreve a dialética de participação comunicativa e de distanciamento entre perspectivas implicadas no ato interpretativo. Segundo Gadamer, é “a fusão de horizontes do compreender que faz a intermediação entre o texto e seu intérprete” (GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*, p. 555). O conceito de fusão de horizontes exclui, assim, a ideia de um saber total e único, referindo-se a uma tensão entre o próprio e o estranho, o próximo e o longínquo.

⁷⁵ Cf. LATOURELLE, René. *Teologia da revelação*, p. 13.

partir do horizonte comunicativo da encarnação, pelo qual, em Jesus de Nazaré, Deus mesmo participou da história humana.⁷⁶ Para Gibellini, a teologia, como estudo da revelação de Deus veiculada pelos textos vétero e neotestamentários, os traduz e interpreta, a fim de compreendê-los e comunicá-los. Daí segue ser fundamental e imprescindível o procedimento hermenêutico em teologia. No entanto, esse não é um processo simples, é preciso se colocar em uma situação precisa e correta, articulada desde um princípio hermenêutico, indicador do lugar da verdade, e acompanhada e avaliada desde parâmetros precisos. Exemplo disso é a bola diante do jogador de futebol, ela faz o jogador reagir, permitindo que ele seja o que realmente é diante dos expectadores que vão interpretar e avaliar os efeitos de seu desempenho. Interpretar significa se deixar conduzir pelo texto. Ao mesmo tempo que o teólogo interroga a linguagem da fé, também deixa-se interrogar por ela. No ato de interpretar, o teólogo deixa-se interpretar à luz da própria interpretação, ou seja, chega a conhecer a si mesmo à luz da mensagem revelada. O próprio evento pascal é um fenômeno linguístico que nasce da pregação da comunidade cristã primitiva e é veiculado pelos textos do Novo Testamento, a partir dos quais, surge uma nova linguagem da fé que expressa uma nova compreensão da existência.⁷⁷

Geffré assevera que a boa tradução textual não pode se reduzir simplesmente a uma “transposição literal do mesmo conteúdo para uma língua compreensível. Às vezes é preciso ser infiel à materialidade do texto para ser mais fiel à intenção de sentido do texto.”⁷⁸ Por isso, uma boa tradução exige uma boa interpretação, pois trata-se de *traduzir* tendo em vista um novo contexto histórico. Sendo assim, “a continuidade não deve ser buscada na repetição mecânica da mesma mensagem doutrinal idêntica, mas na analogia entre dois atos de interpretação.”⁷⁹ Nesse sentido, o tradutor/intérprete tem a responsabilidade de buscar incansavelmente os “*equivalentes* entre o gênio próprio da língua de partida e o gênio próprio da língua de chegada.”⁸⁰ Caso faltem esses equivalentes, se faz necessário criar neologismos. No entanto, se isso não for possível, a fim de evitar mal-entendidos, é preferível manter as palavras originais do texto em questão, acrescentando, oportunamente, algum comentário apropriado. O que precisa ficar claro é que “o bom critério da boa tradução e, portanto, da boa interpretação, é que o texto se torne *interpretante* para o leitor ou o ouvinte.”⁸¹ A melhor interpretação é aquela que é mais fiel à capacidade reveladora de sentido que emerge da

⁷⁶ Cf. MUÑOZ, Ronaldo. *O Deus dos cristãos*, p. 17.

⁷⁷ Cf. GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, p. 65-70.

⁷⁸ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 182.

⁷⁹ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 375.

⁸⁰ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 376.

⁸¹ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 377.

própria obra. Em suma, é em virtude da tradução e interpretação da mensagem cristã original em função das novas culturas e dos novos regimes do espírito humano, em uma incessante dialética de continuidade e inovação – tradição – que há uma transmissão viva da fé.

Na visão de Faustino Teixeira, na dinâmica da sociedade global contemporânea, não há como escapar do processo permanente de mudanças que redefine as identidades e reinventa e ressemantiza a tradição, questionando as certezas de fé enrijecidas ou cristalizadas. Trata-se de reinterpretar criativamente a tradição, adequando-a à situação atual.⁸² Para que as palavras da fé continuem a ser para as pessoas de hoje um veículo de compreensão, e não de confusão, faz-se necessário o exercício constante da hermenêutica em teologia. Nesse sentido, Gibellini defende que a hermenêutica não é apenas uma tarefa específica da exegese bíblica, mas de toda a teologia. Do contrário, pode haver um bilinguismo, em que o discurso teológico e o discurso secular careçam de entrosamento comunicativo, ignorando-se mutuamente.⁸³ Tendo em vista isso, Hammes acredita que a teologia hermenêutica favorece um teologizar rigoroso, exigente e responsável.⁸⁴

Para Gibellini, toda a problemática teológica possui uma dimensão hermenêutica que lhe é essencial. O *Verbum scriptum*, enquanto evento originário da Palavra posteriormente textualizado, é o pressuposto fundamental da teologia cristã e requer uma abordagem hermenêutica que lhe dê a devida importância, a fim de conservar a sua vivacidade e potencialidade querigmática e existencial para as gerações hodiernas. As próprias dimensões histórica (*traditum*) e dogmática (*tradendum*) da teologia precisam ser aprofundadas e articuladas em seu sentido hermenêutico, para que o que foi ou precisa ser transmitido, possa ter uma perspectiva atualizante e propositiva na atualidade. Mais do que um *movimento analéptico* de retorno às fontes do passado, a teologia precisa arguir um questionamento existencial e profético a respeito das *possibilidades prolépticas* abertas pela mensagem da revelação.⁸⁵ Para Geffré, o testemunho profético da teologia tem um enraizamento histórico no qual se distinguem três pólos: memória, discernimento e produção. A teologia é profética quando *faz memória* da ação de Deus, *discerne* a situação presente e *produz* uma palavra inovadora que responda às necessidades das pessoas de hoje. Isso significa *reler e atualizar* a mensagem do Evangelho para a situação hodierna. A dimensão hermenêutica da teologia é imprescindível para o fomento de seu testemunho profético diante da sociedade atual.⁸⁶

⁸² Cf. TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso, p. 190.

⁸³ Cf. GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, p. 71-73.

⁸⁴ Cf. HAMMES, Érico João. *Hermenêutica e teologia*, p. 63.

⁸⁵ Cf. GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, p. 74-77.

⁸⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 228.

Segundo Tracy, teologizar pelo viés hermenêutico corresponde a reconhecer que toda teologia é de fato uma ação interpretativa historicamente situada que visa ser uma mediação entre a tradição que emerge do passado e os questionamentos vitais que despontam no presente, fazendo vir à tona ideias estranhas ou mesmo familiares. No entanto, o uso tradicionalista de tradição é empobrecedor e obtuso, pois não opera na fidelidade à finitude e à historicidade de toda tradição cultural.⁸⁷ A teologia de Geffré distancia-se da ingenuidade fundamentalista, para assumir uma postura aberta à interpretação da experiência de Deus que se manifesta na história. Juscelino Silva alega que a teologia hermenêutica de Geffré se coloca no contraponto de certa tradição teológica de cunho dogmatista que prevalece atualmente no Brasil, a qual, sob alegação de fidelidade, reduz a experiência do Deus vivo à pura intelectualidade metafísica, fabricando um ídolo conceitual preso à textualidade. A formulação dogmática corre o risco de se tornar idolatria conceitual quando serve apenas à manutenção do *status quo* institucional. É preciso tomar cuidado para que a ação do Deus da fé não seja bloqueada por uma inflação dogmatista. A consciência da limitação do fazer teológico abre espaço para deixar Deus ser Deus.⁸⁸

Tracy entende que o estatuto epistemológico da teologia sistemática possui uma dimensão normativa comum a toda forma de teologia. Isso não significa que haja uma compreensão sobre a normatividade da teologia que seja livre de ambiguidades. Para muitos, dentro e fora da teologia, a teologia sistemática, por lidar com questões dogmáticas, pode parecer tomar uma postura autoritária. Porém, isso só acontece quando a autoridade dos postulados dogmáticos é exercida heteronomamente, como obediência a normas exteriores. O significado profundo da teologia sistemática é exatamente o contrário, pois consiste em compreender a noção de autoridade emergente dos enunciados dogmáticos como uma realidade, desde a verdade revelada, para a mente e o coração daquele que experimenta, vivencia e reconhece, de forma pessoal, uma tradição religiosa específica. Quando se compreende autoridade apenas como um apelo à vontade obediente, aí o teólogo não terá mais nada a fazer, a não ser replicar um tradicionalismo, traindo assim, o próprio conceito vivo de tradição. Uma compreensão autoritária da teologia sistemática, degenera em ideologia dogmatista que impede o labor teológico de cumprir a sua função interpretativa com relação às verdades da fé. Nesse sentido, a teologia sistemática contemporânea, afinada às noções de historicidade e de contextualização, desconfia de perspectivas puramente metafísicas.⁸⁹

⁸⁷ Cf. TRACY, David. *The analogical imagination*, p. 99-100.

⁸⁸ Cf. SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 17.

⁸⁹ Cf. TRACY, David. *The analogical imagination*, p. 99.

Tracy assevera que a pretensão iluminista de se desvencilhar de todo preconceito, criando assim, uma aversão à toda tradição, não só é inaceitável, como se mostra insustentável para a teologia sistemática, exatamente por carecer de plausibilidade epistêmica. Não existe uma autonomia tão pura que não receba de alguma forma a influência da tradição. Para que o trabalho da teologia sistemática seja mais bem avaliado pelas pessoas de hoje, se faz necessário desconstruir uma concepção autoritarista de autoridade e ressignificar um conceito tradicionalista de tradição. Do contrário, a riqueza das tradições corre o risco de incorrer no enrijecimento heterônomo das ideologias, devido uma ávida busca por seguranças que almeja burlar o arriscado caminho da interpretação. No entanto, a tarefa hermenêutica é uma árdua empreitada pela qual vale a pena correr o risco. Toda experiência de compreensão está perpassada necessariamente pela linguisticidade. Não há um entendimento que não seja linguístico. Por isso, a linguagem não pode ser considerada meramente um instrumental para a compreensão, pois a compreensão emerge da própria experiência linguística, a qual traz consigo maneiras específicas de ver o mundo. No fundo, toda interpretação é uma experiência de compreensão que medeia certa tradição de linguagem e o evento de compreensão no presente histórico de sujeitos específicos. Toda interpretação é uma tradução subjetiva do passado trazida ao presente intersubjetivo, no anseio de compartilhar e publicizar uma mensagem que seja compreensível na interlocução, concebida como ato de entendimento ou evento de compreensão.⁹⁰

Segundo Tracy, toda teologia sistemática contemporânea pode ser compreendida como fundamentalmente hermenêutica. Na medida em que os teólogos forem assumindo de fato esse posicionamento metodológico, começarão a entender-se como mediadores, radicalmente finitos e históricos, entre uma determinada tradição religiosa e as comunidades científica e eclesial. Os teólogos são hermeneutas de eventos de revelação textualizados nos *clássicos* da tradição, e, enquanto tais, interpretam de maneira crítica a tradição em seu sentido pleno, não simplesmente repetindo ou descartando, mas elaborando uma reflexão apropriada aos anseios profundos da cultura atual na esfera pública.⁹¹ Aprofundando essa ideia, Caldas defende que a teologia, enquanto discurso contextual e público, precisa levar a sério o *Sitz im Leben* onde é formulada, confrontando os questionamentos emergentes da realidade com os dados da

⁹⁰ Cf. TRACY, David. *The analogical imagination*, p. 100-101. Segundo Gadamer, é apenas a partir da *Aufklärung* que o termo *preconceito* recebe um significado negativo. “Em si mesmo, ‘preconceito’ (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes da prova definitiva” (GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*, p. 407). Nesse sentido, hermeneuticamente falando, *stricto sensu*, preconceito não é sinônimo de uma opinião pejorativa ou sem exame crítico ou de um falso juízo.

⁹¹ Cf. TRACY, David. *The analogical imagination*, p. 104. Segundo Geffré, a noção de *clássico* designa as obras-primas, literárias ou pictóricas, que têm um alcance transcultural, sendo assim, objeto de uma interpretação perene e inesgotável (Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 240).

revelação bíblica e da tradição do pensamento cristão, a fim de dialogar com as diferentes áreas do conhecimento e discernir a relevância pública de suas asserções.⁹² Para Von Sinner, a teologia não pode se furtar a responder corajosamente aos desafios concretos da atualidade.⁹³ Sendo assim, Caldas afirma que a publicidade da teologia funda-se na escuta atenta e humilde do que a sociedade tem a dizer, sem com isso abrir mão do *proprium* do conteúdo da fé.⁹⁴

Geffré ressalta que a noção de texto clássico elaborada por Tracy, designa um texto que manifesta uma pluralidade de sentidos, e que, por isso, resiste a uma interpretação definitiva, além de ter um alcance universal para toda a comunidade humana, seja qual for a sua origem cultural. Assim como existem os clássicos da literatura universal, existem também os clássicos da literatura de cada tradição religiosa. Os textos clássicos fundadores do cristianismo são seguidos de interpretações tradicionais, as quais também se constituem em clássicos. A cada interpretação diferente, a mensagem cristã resiste a uma interpretação definitiva. Essa é a riqueza da postura hermenêutica em teologia diante dos textos fundadores do cristianismo e das tradições religiosas. No entanto, é preciso frisar que a importância de um texto fundador do cristianismo ou de uma tradição religiosa particular não se restringe apenas ao fato de ser um texto clássico. Há um diferencial em relação aos textos da literatura universal, os quais são fruto da genialidade e da engenhosidade humana. Os textos fundadores do cristianismo e de outras tradições religiosas são aceitos pelos sujeitos que os recebem e interpretam em nome de uma revelação, tendo em vista, como condição prévia, a atitude de fé pessoal e a autoridade moral da instituição religiosa que veicula e dá credibilidade para a aceitação destes mesmos textos.⁹⁵ O Papa Francisco afirma, nesse sentido, que “os textos religiosos clássicos podem oferecer um significado para todas as épocas, possuem uma força motivadora que abre sempre novos horizontes, estimula o pensamento, engrandece a mente e a sensibilidade” (EG 256). Contudo, a interpretação dos textos religiosos sempre tem um adendo em relação aos textos da literatura, desde que sejam recebidos sob essas condições.

Entretanto, enquanto intérpretes de textos clássicos da literatura religiosa, Tracy adverte que os teólogos precisam atentar-se para as notas constitutivas da *classicidade*: permanência e excesso de significado. Além disso, quando entram no mundo do clássico, os teólogos, como todos os intérpretes, necessitam preparar-se para adentrar na dinâmica do movimento textual de divulgação e ocultação da verdade. Esses são elementos imprescindíveis do labor teológico. No entanto, é inevitável que os teólogos iniciem as suas

⁹² Cf. CALDAS, Carlos. Desafios da teologia pública para a reflexão teológica na América Latina, p. 330-331.

⁹³ Cf. VON SINNER, Rudolf. Teologia pública no Brasil, p. 12.

⁹⁴ Cf. CALDAS, Carlos. Desafios da teologia pública para a reflexão teológica na América Latina, p. 343.

⁹⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 34-35.

atividades hermenêuticas com alguns preconceitos advindos de suas experiências vitais, pois como indivíduos, possuem temperamento particular, história afetiva e todo um arcabouço de necessidades e desejos. Porém, não agem sozinhos, pois estão imersos no seio de uma comunidade hermenêutica que os influencia, consciente ou inconscientemente, em suas interpretações. Todas essas questões precisam ser consideradas de forma crítica, pois a experiência dos clássicos religiosos é fundamentalmente a mesma de qualquer clássico. Toda expressão religiosa clássica suporá um caráter de evento em suas reivindicações paradigmáticas de realidade e de verdade. Do contrário, ocorrerá uma caricaturação da religiosidade autêntica: fanatismo, fundamentalismo, autoritarismo, ideologia endurecida, sentimentalismo nostálgico, etc. O fanático concede um valor absoluto à religião, combatendo violentamente tudo aquilo que contradiz a sua opinião ou crença. Essa é uma atitude que nega radicalmente a alteridade. Porém, se o caráter de evento for mantido e alimentado por uma hermenêutica crítica, tanto as pessoas religiosas quanto os intérpretes da religião, honrarão a verdade complexa e libertadora da experiência religiosa.⁹⁶

Ao se deparar com o fenômeno plural da experiência religiosa, Tracy ressalta a importância para a teologia do uso de uma *linguagem analógica*, a qual articula, na ordem das relações, *semelhanças nas diferenças*. A linguagem analógica em teologia auxilia na harmonização entre as diversidades com suas tradições particulares, esclarecendo o significado das relações em referência a um análogo primário, que na teologia sistemática cristã é o próprio evento Jesus Cristo, cuja mediação é chave hermenêutica de interpretação da realidade, articulando referências de realidades secundárias. No entanto, o teólogo precisa estar atento para não ceder à *tentação da assimilação*, reconhecendo que não há uma adequação total e unívoca entre os análogos referidos. É necessário reafirmar que as semelhanças permaneçam semelhanças na diferença, a fim de não incorrer em uma anulação das peculiaridades. É justamente isso que a teologia hermenêutica pretende evitar.⁹⁷ Segundo Dupuis, do ponto de vista filosófico, o pluralismo chama a atenção para a consciência histórica, dinâmica e temporal, com seus condicionamentos contextuais, superando assim a visão metafísica categorial estática e eterna do conhecimento humano.⁹⁸

Na reflexão atual atinente ao pluralismo cultural e religioso, Tracy sustenta que a teologia sistemática cristã é desafiada a não prescindir de um pluralismo de análises, incidindo em uma abertura genuinamente ecumênica ao reconhecimento das particularidades

⁹⁶ Cf. TRACY, David. *The analogical imagination*, p. 154-203.

⁹⁷ Cf. TRACY, David. *The analogical imagination*, p. 408-409.

⁹⁸ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 388.

irredutíveis em conversação. Essa abordagem requer um enfoque metodológico interdisciplinar, com a necessidade de práticas colaborativas entre teólogos, filósofos, antropólogos e pensadores da religião. No entanto, essa colaboração é ainda bastante tímida devido à paradigmática hiperespecialização privatizante e desconexa entre as áreas do saber. Uma imaginação analógica comum pode fazer emergir dessa realidade caótica, um cosmos harmônico entre as diferentes áreas do conhecimento, e, particularmente entre os próprios teólogos, em favor de uma abordagem mais condizente com a pluralidade do fenômeno das religiões. A intensificação de uma imaginação analógica, aponta para a multiplicidade de jornadas religiosas em sua concretude, cuja conjugação proléptica é um anseio no presente e uma exigência para o futuro.⁹⁹

Segundo Geffré, o teólogo precisa demonstrar a pertinência da mensagem revelada para a inteligência e a prática das pessoas de hoje. No entanto, nessa exigente empreitada, corre-se o risco da interpretação, que comporta a deformação ou a distorção da mensagem, ou até mesmo o erro. Contudo, o impulso de uma fé genuína leva ao movimento criativo de transmissão de uma mensagem, cujo sentido último destina-se, audazmente, à transformação da vida de seus destinatários. Por isso, enquanto inteligência da fé, a teologia é do começo ao fim um empreendimento hermenêutico que almeja atualizar o conteúdo da fé revelada, tornando-o relevante para a vida das pessoas de hoje. Geffré reconhece que dentre os autores que o influenciaram a compreender que a teologia tem a importante missão de correlacionar criticamente a tradição cristã fundamental com a experiência humana hodierna, estão os pensadores Schillebeeckx e Tracy.¹⁰⁰ Geffré faz juz a essa postura afirmando o seguinte:

Não posso reler a tradição cristã fazendo abstração do que, sem dificuldade, chamo de *estados de consciência* do homem contemporâneo. Mas significa também que não posso interpretar nosso mundo atual da experiência, com toda a sua ambiguidade, sem ser habitado pelo mundo da experiência cristã. Nós pertencemos à linguagem muito mais do que a possuímos, como pertencemos à história muito mais do que a dominamos. Como poderia o teólogo decifrar a experiência do homem contemporâneo, sem estar informado pelos efeitos conscientes ou inconscientes de séculos de tradição judaico-cristã? Esse processo de interação mútua, no qual não posso dissociar minha interpretação dos textos da tradição cristã de minha experiência atual, conduz necessariamente ao risco de interpretação *criativa* da mensagem cristã.¹⁰¹

Geffré compreende o fazer teológico como interpretação criativa da mensagem cristã, no sentido de uma retomada de aspectos fundantes, sob a forma de figuras históricas inéditas,

⁹⁹ Cf. TRACY, David. *The analogical imagination*, p. 447-449.

¹⁰⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 5-7; *Id. Un nouvel âge de la théologie*, p. 78. Schillebeeckx e Tracy influenciam Geffré sobretudo com os seguintes escritos: SCHILLEBEECKX, Edward. *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*; TRACY, David. *The analogical imagination*.

¹⁰¹ GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 7.

a fim de elaborar uma melhor inteligência da identidade cristã. Geffré resgata o conceito gadameriano de tradição como ponto de convergência dinâmica entre o passado e o presente, evitando entendê-la como mera transmissão passiva. Nesse sentido, Geffré desmistifica a ilusão de um sentido a ser procurado atrás do texto, sendo que o mesmo se encontra na frente, na interação entre o horizonte textual e o horizonte de compreensão atual do intérprete. Na linha de Ricoeur, Geffré entende que a correta interpretação deve levar em consideração tanto o mundo de compreensão do intérprete, quanto a objetividade inevitável do próprio texto, o que ajuda a não tirar conclusões precipitadas quando pretende-se proceder a uma atualização da mensagem cristã para o tempo atual. Essa postura auxilia também na compreensão da tradição como algo que precede a ação do intérprete e que resiste à elaboração de uma interpretação definitiva, detentora de todas as novidades possíveis. Para Geffré, sempre há algo novo a aprender da tradição.¹⁰²

No processo complexo de reinterpretação constante do cristianismo, para que o mesmo continue a falar algo de relevante para as pessoas de hoje, são necessárias criatividade e lucidez crítica. Além disso, o recurso do distanciamento ricoeuriano, pela via longa da compreensão, permite perceber as sedimentações históricas que se sucederam no encobrimento da mensagem original a interpretar e transmitir. Para que se possa discernir a cumplicidade entre o que é próprio da fé e o anseio doentio e secreto de domínio, se faz urgente uma suspeita metódica.¹⁰³ Para Geffré, esse procedimento só pode ser levado a cabo desde que haja o convencimento da novidade permanente da mensagem revelada, só assim, perde-se o medo dos questionamentos, travando-se um diálogo com os novos estados de consciência da humanidade contemporânea. A lucidez crítica não compromete, mas antes

¹⁰² Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 7-9; SCHILLEBEECKX, Edward. *Christ*, p. 30-78; GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p. 71. Segundo Ricoeur, é preciso deslocar “a ênfase da busca patética das subjetividades subterrâneas em direção ao sentido e à referência da própria obra” (RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*, p. 23). A autonomia do texto perante o autor corresponde ao fato de que a significação verbal do texto não depende mais da significação mental ou psicológica do autor, havendo, conseqüentemente, uma dissociação e uma emancipação do texto em relação ao autor. Na compreensão de Ricoeur, “o texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico como psicológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa situação nova: é o que faz, precisamente, o ato de ler” (*Id. Do texto à ação*, p. 119). Nesse sentido, a leitura é concomitantemente uma interpretação e uma revelação das tantas possibilidades contidas no texto, e o distanciamento em relação ao texto, configura-se como o esforço qualitativo por parte do leitor para superar a alienação cultural na qual está inserido, a fim de que o estranhamento do distanciamento favoreça a alteridade significativa do texto.

¹⁰³ Cf. RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*, p. 43-57. A hermenêutica de Ricoeur é “filha da distância” (KONINGS, Johan. A “*Verbum Domini*” e a hermenêutica bíblica, p. 30), pois afirma que o leitor de um determinado texto está distante do evento original em que a frase aconteceu. O recurso do distanciamento coloca-se “como condição necessária a uma justa apropriação do texto”, pois “uma vez produzido, o texto adquire certa autonomia em relação a seu autor”, começando, por assim dizer, “uma carreira de sentidos” (*IBI* II,A,1). A distância expressa a alteridade inerente ao mundo do texto, graças a qual “um texto escrito tem a capacidade de ser colocado em circunstâncias novas” (*IBI* II,B,1) que o iluminam de maneiras diversas.

ressalta a espontaneidade teologal da fé. A vocação do teólogo consiste em mediar a fé *in statu scientiae* e a vivência experiencial das pessoas do momento presente, com suas dúvidas e inquietações, atualizando a compreensão da Palavra de Deus e propondo práticas significantes para a vida das pessoas, pois a própria práxis é lugar de reinterpretação criativa diante dos apelos emergente da realidade vivida.¹⁰⁴

É importante ressaltar que na interpretação dos textos sagrados, Geffré compactua com a teoria da interpretação textual de Ricoeur, privilegiando antes o objeto textual do que a sua apropriação subjetiva, ou seja, busca-se evitar tanto o posicionamento de uma hermenêutica romântica e psicologizante na linha de Schleiermacher e Dilthey que privilegia a ideia de conaturalidade entre o leitor de um texto e seu autor, como do estruturalismo que visa prioritariamente a uma objetivação do texto¹⁰⁵, a fim de compreender, conforme o pensamento de Heidegger, o desdobramento da possibilidade de ser que emerge do texto.¹⁰⁶ Assim como Ricoeur afirma que “o texto é como uma partitura musical e o leitor como o maestro”¹⁰⁷, Geffré compreende que o mais importante no processo teológico hermenêutico é voltar-se não mais ao autor, mas ao sentido imanente ao próprio texto e ao mundo que se desdobra a partir da leitura, renunciando ao querer dizer do autor para ater-se na objetividade textual, pois o que o leitor tem em sua frente não é o autor, mas a materialidade do mundo do texto que mediatiza a verdade a compreender. Por isso, Geffré, em suas reflexões, centra-se na ideia de que o teólogo deve recorrer ao próprio texto, e não a outros subterfúgios, para retirar as informações que precisa em seu ofício de hermeneuta da fé revelada.¹⁰⁸

Enquanto que para Schleiermacher o lado psicológico da interpretação visa à compreensão do discurso como um ato de construção contínua de ideias, e para Dilthey a tarefa da filosofia hermenêutica consiste basicamente em compreender a vida do espírito revivendo-a como uma experiência íntima, Ricoeur alerta para o perigo de relegar a tarefa da

¹⁰⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 9-12.

¹⁰⁵ No sentido de uma abordagem desde a perspectiva da língua simplesmente considerada como sistema, onde cada elemento é definido em referência aos demais por relações de equivalência ou oposição, constituindo-se uma estrutura, conforme se percebe em: SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. A referida obra de Saussure, publicada originalmente em 1916, influenciará todo o século XX, sendo considerada como ponto de partida do estruturalismo – como abordagem geral – com suas variações diversas.

¹⁰⁶ Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e crítica*, p. 95; DILTHEY, Wilhelm. O surgimento da hermenêutica (1900), p. 31; HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, v. 1, p. 227-230. Com relação à interpretação textual, Geffré segue a linha da hermenêutica ricoeuriana. A partir do momento em que se considera que o texto como escrita se constitui como distanciamento – o qual é condição da interpretação (Cf. RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*, p. 59) –, há um afastamento tanto do estruturalismo quanto do romantismo hermenêutico. Sendo assim, “a tarefa hermenêutica fundamental escapa à alternativa da genialidade ou da estrutura” (*Id. Ibid.*, p. 55), estando vinculada ao *mundo do texto*.

¹⁰⁷ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*, p. 87.

¹⁰⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 47-49; RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*, p. 121; *Id. Interpretação e ideologias*, p. 45.

hermenêutica à intuição psicológica, compreendendo que a questão do *mundo do texto* vai mais além que as proposições de uma hermenêutica romântica.¹⁰⁹ Para Ricoeur, é preciso evitar a “ilusão romântica de um vínculo imediato de congenialidade entre as duas subjetividades na obra, a do autor e a do leitor.”¹¹⁰ Por isso, não é possível aceitar o irracionalismo de uma compreensão imediata. Ricoeur afirma que “a hermenêutica, tal como deriva de Schleiermacher e Dilthey, tendeu a identificar a interpretação com a categoria de compreensão e a definir a compreensão como o reconhecimento da intenção de um autor.”¹¹¹ No entanto, compreender um texto significa “revelar a possibilidade de ser indicada pelo texto.”¹¹² Importa descobrir “a *coisa do texto* que não pertence mais nem ao seu autor nem ao seu leitor”¹¹³, levando o intérprete ao limiar da reflexão. “A escrita torna o texto autônomo relativamente à intenção do autor.”¹¹⁴ O que é possível compreender não é o que está atrás do texto, o pretexto, mas o que está à frente do leitor: o mundo que o texto revela. Ricoeur afirma o seguinte: “o que deve ser interpretado, num texto, é uma *proposição de mundo*, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próprios. É o que chamo de o mundo do texto.”¹¹⁵ Por causa disso, há uma descontextualização e uma recontextualização a cada nova leitura em uma situação nova.

Geffré observa que desde que Saussure estabeleceu que o sentido textual jorra da articulação dos sinais em sistemas significantes, doravante, a verdadeira questão diz respeito à *produção de sentido* e de sua articulação no interior de um texto fechado e organizado como sistema significativo. Na visão de Geffré, a linguística de Saussure opera uma reviravolta copernicana que põe em causa a ideia de *uma verdade do texto* ou de um sentido literal a descobrir. Sendo assim, não existe um sentido textual a restituir. O sentido não está antes do texto, nem por baixo dele. Por isso, ler é produzir um sentido, mais do que simplesmente decifrar um sentido antecedente, deixando-se governar pela cadeia dos significantes. Geffré defende que o sentido está no jogo diferencial dos significantes textuais, nos quais se inscrevem tanto o autor quanto o leitor do texto. Deixar de lado um sentido metafísico *a priori*, desinstala o leitor de uma certeza definitiva e o engaja no ritmo de uma interpretação aberta e criativa. Aplicando essa postura à leitura teológica da Sagrada Escritura, Geffré afirma que o texto escriturístico, além de dar ocasião a uma pluralidade de interpretações, é

¹⁰⁹ Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica*, p. 42; DILTHEY, Wilhelm. *Introduction a las ciencias del espíritu*, p. 16; RICOEUR, Paul. *Da interpretação*, p. 24; *Id. Do texto à ação*, p. 119-120.

¹¹⁰ RICOEUR, Paul. *Da interpretação*, p. 34.

¹¹¹ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*, p. 34.

¹¹² RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*, p. 33.

¹¹³ RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*, p. 42.

¹¹⁴ RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*, p. 53.

¹¹⁵ RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*, p. 56.

pretexto para *interpretações inovadoras*. Consequentemente, é vão e desnecessário postular um sentido único e definitivo da Sagrada Escritura. O sentido está sempre na interpretação exodal, na marcha diferencial, no caminho, ou seja, no método.¹¹⁶

Sendo assim, se faz necessário passar de uma epistemologia a uma ontologia da compreensão¹¹⁷, assim como fez Heidegger. Segundo Ricoeur, “o compreender para Heidegger tem um significado ontológico. É a resposta de um ser arrojado no mundo que se orienta nele projetando suas possibilidades mais próprias.”¹¹⁸ Ricoeur toma a via heideggeriana da compreensão como possibilidade de ser¹¹⁹, afirmando que “interpretar é explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado *diante* do texto.”¹²⁰ Para Heidegger, vive-se sempre na busca de uma compreensão do ser, cujo sentido está envolto em obscuridade¹²¹, e que, por isso, como ser-aí, *Dasein*, é um ente que existe compreendendo, como “um poder-ser”¹²², aberto a inúmeros projetos e possibilidades. Ao mundanizar o compreender, Heidegger o despsicologiza. Nessa linha de pensamento é que Ricoeur propõe uma ontologia da compreensão mediada pelo texto, como superação de uma hermenêutica romântica.¹²³

A teologia hermenêutica centra-se na importância dada à textualidade como via mediadora da compreensão dos testemunhos da mensagem revelada. Geffré assume a tese de Ricoeur, segundo a qual, depois de constituído, o texto retém em si toda a intencionalidade do autor, sendo doravante independente da mesma, obtendo vida própria. Abre-se assim a possibilidade de múltiplas leituras do texto, em contextos diferentes de sua produção, sem que a interpretação fique à mercê de um sentido subliminar ou subentendido. Por isso, o texto faz advir um mundo, em cuja proposição é possível habitar e projetar as potencialidades do intérprete. É preciso apropriar-se da proposição de mundo que não está atrás do texto ou em uma intenção oculta, mas que está diante do texto, naquilo que por ele é desdobrado e revelado. Ricoeur afirma a necessidade de constituir uma ontologia da linguagem, pois a linguagem não é apenas um instrumento de comunicação intersubjetiva, mas, conforme Heidegger, é o dizer do ser do mundo e a morada própria de sua presença. Seguindo Ricoeur, Geffré conclui que compreender é compreender-se diante do mundo emergente do texto.¹²⁴

¹¹⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 34-40.

¹¹⁷ Cf. RICOEUR, Paul. *Da interpretação*, p. 11.

¹¹⁸ RICOEUR, Paul. *Da interpretação*, p. 32.

¹¹⁹ Cf. RICOEUR, Paul. *Da interpretação*, p. 33.

¹²⁰ RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*, p. 56.

¹²¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*, p. 29-30.

¹²² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, v. 1, p. 204.

¹²³ Cf. RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*, p. 29-42.

¹²⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 50-54; RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*, p. 23; *Id.* La métaphore et le problème central de l'herméneutique, p. 108; HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*, p. 121; *Id.* *Carta sobre o humanismo*, p. 38.

O desafio fundamental para a inteligência da fé cristã, segundo Geffré, consiste na capacidade de conciliar a sua anterioridade hermenêutica com a sua primazia teológica, tomando como ponto de partida um evento histórico fundador, que na sequência, é submetido a uma leitura propriamente teológica, dando-lhe um sentido arquetípico e teleológico. Assumir o modelo hermenêutico em teologia significa aceitar que não há pensamento fora da linguagem, e que a tradição na qual se está imerso, já oferece uma determinada gama de recursos interpretativos, a partir dos quais se apreende a realidade e se elaboram conceitos e esquemas teóricos. Teologizar desde a perspectiva hermenêutica corresponde a compreender-se inserido em certa tradição de linguagem que precede e acompanha toda interpretação e toda reflexão possível. A tradição é o grande horizonte de interpretação para refletir sobre os textos herdados do passado. Para Hammes, admitir a distância entre o texto e a verdade permite reconhecer que o texto aponta em direção à realidade, sem a substituir. Geffré vê a verdade em um sentido hermenêutico como algo jamais possuído. No entanto, é tarefa da teologia como hermenêutica da fé, discernir os elementos que constituem a experiência cristã fundamental e decantá-los do que seja próprio das linguagens nas quais essa experiência fundante foi traduzida, com seus códigos culturais específicos. Geffré compreende que esse é um trabalho arriscado que merece muito cuidado, a fim de evitar más compreensões ou mesmo equívocos anacrônicos. Porém, é um trabalho que vale o esforço, pois o seu resultado consiste em encontrar, para além dos significantes contingentes, o significado profundo que move à renovação constante da fé cristã, desde a sua essência fundadora, a fim de perpetuá-la em cada tempo e torná-la pertinente para a vida das pessoas.¹²⁵

1.1.2 Na contramão da ontoteologia

Enquanto o século XIX se concluiu com um aparente triunfo da tecnologia e das ciências experimentais, o século XX findou justamente com uma baixa de confiança nas mesmas e com um renovado interesse pela religião amplamente difundido na esfera pública. Vattimo alega que a nova visibilidade das religiões se deve em parte à derrocada dos regimes comunistas em muitas partes do mundo, assim como aos graves problemas ecológicos e bioéticos causados por uma aplicação sem discernimento axiológico das ciências naturais. A percepção de que nem tudo que é tecnicamente possível é eticamente aceitável, estimulou um

¹²⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 55-57; *Id. Crer e interpretar*, p. 36-37; *Id. La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, p. 180; *Id. Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne*, p. 23; HAMMES, Érico João. *Hermenêutica e teologia*, p. 61.

novo questionamento com relação aos rumos da vida humana no planeta, tendo as religiões um papel importante nessa reflexão. O iluminismo e o positivismo prognosticaram o fim das religiões na medida em que estas fossem perdendo espaço em um contexto social mais democrático e técnico-científico. No entanto, se percebe atualmente uma crescente influência das religiões no cenário internacional, não apenas como um fenômeno de comunicação de massas, mas como o resultado de uma crise das ideologias racionalistas modernas e de uma superação da crença positivista na linearidade e irreversibilidade do progresso da história. O desencanto do mundo, a desmistificação da vida e a eliminação dos mitos se voltaram contra si mesmos.¹²⁶ Na visão de Manfredo de Oliveira, essa é uma oportunidade para que as religiões ofereçam às pessoas motivações de resistência aos sistemas estruturais injustos e opressores que travam a efetivação de uma vida plena.¹²⁷

Vattimo acredita que a metafísica não termina com a descoberta da verdade mais verossímil, mas quando atinge o ponto mais alto do domínio universal técnico-científico e da vontade de poder, identificando o Ser verdadeiro com a objetividade presente, verificável e quantificável. O sujeito da modernidade tardia não deixa o mundo ser simplesmente o que é, mas o constrói ativamente, conforme os seus desejos e as suas necessidades. Porém, diante da verdade objetivante da metafísica, o próprio sujeito acaba por ser reduzido a um objeto manipulável. A teologia hermenêutica está ciente do caráter interpretativo de toda verdade, pois todo conhecimento da realidade é radicalmente delimitado e, por isso, debilitado, perpassando por uma multiplicidade de jogos interpretativos, dos quais, nenhum sujeito pode alvorar-se como sendo objetivamente privilegiado e absoluto em relação aos demais. No jogo das interpretações, é possível distinguir entre interpretações válidas e interpretações arbitrárias, as quais são sustentadas pela peremptoriedade objetiva de uma vontade soberana. A história da salvação segue no caminho inverso, pela desacralização da verdade absoluta. Deus sai de sua transcendência e se seculariza, adentrando a história, a fim de revelar um novo modo de ser, o qual se constitui em paradigma de liberdade para múltiplas expressões.¹²⁸

Segundo Geffré, com a aurora da modernidade, houve uma crise da linguagem sobre Deus. A teologia atual precisa ir além dos conceitos, a fim de reconquistar o nome de Deus, correr o risco de nomeá-lo, de invocá-lo e de chamá-lo pelo nome, pois Deus é mais que um conceito, é uma presença viva que se revela e se dá a conhecer, e em cada época é designado de maneira criativa, sendo a sua nomeação o cunhar de uma imagem, de um memorial. A

¹²⁶ Cf. VATTIMO, Gianni. *Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología*, p. 20-21.

¹²⁷ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A religião e o futuro da vida*, p. 87; *Id. A religião na sociedade urbana e pluralista*, p. 184.

¹²⁸ Cf. VATTIMO, Gianni. *Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología*, p. 23-26.

história dos nomes divinos é a história das imagens de Deus, não isentas de interesses ideológicos, revelando, dentre outras coisas, a situação histórica das pessoas diante do mistério divino. A linguagem teológica metafísica da cristandade está ligada a uma visão de mundo hierarquizada que tem Deus como fundamento absoluto, diferente da visão de mundo atual, embasada sobre o paradigma da historicidade que se define como devir, não mais remetendo a um princípio transcendente como a causa explicativa e ordenadora do mundo. O Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó (*Ex* 3,6), diferentemente do Deus conceitual da metafísica, é o Deus totalmente Outro que se revela na história, superando as expectativas humanas. É o Deus que vai além da disponibilidade e da utilidade, que precisa ser invocado pelo nome, como mistério de gratuidade. Por isso, a teologia tende a ser cada vez mais uma teologia *não metafísica, não autoritária e hermenêutica*, consciente que Deus sempre a excede.¹²⁹

Geffré sustenta que o cristianismo, desde a sua origem, recorreu às categorias gregas para exprimir a sua mensagem, e por sua vez, influenciou profundamente as categorias do pensamento e da linguagem ocidental. Desde a sua origem, o cristianismo é uma realidade inculturada. Não há um cristianismo abstrato. Há cristianismos concretos, que são fruto de experiências de fé em dadas culturas. O encontro do cristianismo com uma nova cultura, no fundo, é sempre o encontro entre duas culturas. O encontro do cristianismo com o helenismo foi decisivo para o futuro do próprio cristianismo, pois o uso das categorias gregas para tornar inteligíveis os mistérios do *Logos* encarnado e da Trindade divina, favoreceu a catolicização – universalização – da mensagem cristã. No entanto, essa dinâmica inclui o risco de identificar o núcleo da mensagem cristã com um conjunto de verdades desconectas dos recursos simbólicos neotestamentários e proto-querigmáticos da Igreja primitiva. Entretanto, a novidade cristã metamorfoseou os recursos conceituais do pensamento grego. Porém, não se pode denunciar apressadamente uma helenização do cristianismo sem a imediata afirmação de uma consoante cristianização do helenismo.¹³⁰

Geffré afirma que não há como negar que concomitantemente ao movimento de inculturação do cristianismo, há também uma cristianização da cultura. A aliança entre cristianismo e helenismo atingiu o seu ápice durante a eras patrística e medieval, a tal ponto que é possível falar tanto em uma helenização do cristianismo, quanto de uma cristianização do helenismo. Na época da Reforma, essa relação entra em um período de crise e de questionamentos. Atualmente, diante de uma redescoberta das raízes judaicas do cristianismo,

¹²⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *La prière des hommes comme mystère de gratuité*, p. 121-131; *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 145-149; *Id. Déclin ou renouveau de la théologie dogmatique?*, p. 27; *Id. Un nouvel âge de la théologie*, p. 50-61; SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 27.

¹³⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 342; *Id. Ibid.*, p. 366-367.

emerge novamente uma suspeita sobre o uso das categorias gregas na teologia cristã. Com a contestação do pensamento metafísico, em especial a crítica heideggeriana da ontoteologia, os pressupostos clássicos da teologia foram abalados. Desde então, não é mais evidente a identificação entre o Deus da revelação bíblica e o Ser absoluto da filosofia grega.¹³¹ Muitos teólogos já não se referem a Deus em termos de Ser, pois isso significaria subordinar a originalidade da revelação bíblica ao patrimônio do pensamento grego. Segundo Juscelino Silva, “Deus não é o Ser impessoal da filosofia clássica ou o Deus idolátrico da ontoteologia.”¹³² Alguns, influenciados pela filosofia levinasiana, referem-se a Deus menos em sentido de presença e identidade e mais como gratuidade e alteridade. Outros, reconhecem a natureza do Deus pessoal, revelado em Cristo, mas graças à experiência do Oriente, têm consciência, segundo Geffré, que “Deus tem vários nomes e que a Realidade indizível de Deus está sempre além dos nomes que podemos lhe dar”¹³³, retomando, assim, um sentido de mistério sagrado e de adoração em relação à nomeação de Deus.

O pensamento teológico metafísico entrou em uma grave crise desde a crítica kantiana transcendental. Desde então, concebe-se o acesso ao conhecimento de Deus apenas pelos postulados da razão prática, no plano das exigências éticas. O fomento de um antropocentrismo jesuânico coincide com a crítica heideggeriana sobre a obsolência do discurso ontoteológico a respeito de um Ser onipotente, onisciente e imutável. Segundo Geffré, a teologia cristã precisa ousar a não sacrificar os nomes de Deus recebidos pela revelação, não cedendo aos imperativos do teísmo metafísico, os quais erigem um Deus puramente conceitual, como uma espécie de ídolo intelectual.¹³⁴ “A essência oculta da metafísica tradicional é a onto-teo-logia, isto é, a explicação do ente por seu ser e do ser por um ente supremo.”¹³⁵ Nesse sentido, Marion afirma que onde o Ser supremo é afirmado, ao modo da ontoteologia, o Deus cristão desaparece. Por isso, a teologia precisa se libertar da idolatria do pensamento ontoteológico, buscando nas fontes da própria revelação o fundamento para a nomeação de Deus. Seguindo nesse viés, é possível entender a crítica

¹³¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. Thomas d’Aquin ou la christianisation de l’hellénisme, p. 23-42; *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 343; *Id. Un nouvel âge de la théologie*, p. 71-74.

¹³² SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 165.

¹³³ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 353.

¹³⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 150-151; HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*, p. 391-393. Para Kant, a religião tem sentido enquanto motivadora de uma boa conduta de vida. A fé tem uma importância prática enquanto inspiradora da atitude moral (Cf. KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*, VI, 196). Em Kant, a lei moral passa a ser o critério de validade e de averiguação da universalidade da própria religião, sendo possível afirmar que “a lei moral conduz, mediante o conceito de sumo bem, enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à religião, quer dizer, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, V, 233). Em suma, o juízo teológico kantiano moraliza o desvelar do fenômeno da religião, diluindo a religião no plano da moralidade.

¹³⁵ GEFFRÉ, Claude. *Sentido e não-sentido de uma teologia não-metafísica*, p. 786.

nietzscheana da morte de Deus como a morte do Deus-ídolo conceitual da metafísica. O ídolo mais difícil de se libertar é o ídolo conceitual onto-teológico. O idólatra pensa já possuir a verdade, por isso, não aceita quem pensa diferente.¹³⁶ Sendo assim, Geffré defende que a tarefa permanente da teologia consiste em elaborar uma linguagem que se apoie nos conceitos fundamentais da revelação, buscando tornar os conteúdos da fé mais inteligíveis às pessoas de cada momento histórico e não renunciando à liberdade de dizer aquilo que a revelação lhe confia.¹³⁷ Nesse sentido, Hammes afirma que não se pode correr o risco de omitir de forma inconsequente a fragilidade e a provisoriedade inerentes ao discurso teológico enquanto discurso humano sobre Deus.¹³⁸

Para Geffré, não existe discurso teológico sem algum tipo de orientação ideológica. A concepção de um Deus onipotente e imutável da metafísica, legitima e sacraliza um *status quo* social conservador, beneficiando os interesses de um grupo privilegiado ou de uma classe social dominante em nome da fidelidade ao Evangelho. Na modernidade, certo discurso determinista e fatalista, justificador de desigualdades sociais, desapareceu. Atualmente, retoma-se o testemunho de Jesus que quis conscientizar a humanidade das imagens falsas de Deus. A vida de Jesus constitui-se em ortopraxis libertadora de uma idolatria metafísica opressora, revelando o verdadeiro sentido do Reino de Deus, desde um relacionamento privilegiado com o Pai, fonte da divindade. A partir da ortopraxia jesuânica, é possível elaborar um teísmo crítico, não conivente com as múltiplas formas de idolatria que instrumentalizam a experiência religiosa. Pensar Deus como advento de um apelo sempre novo é um desafio diante da tentação ontoteológica de conceitualizar Deus como um ser extramundano, estranho à realidade humana, ou mesmo como um Superego coletivo que atua como freio ético para as ações humanas.¹³⁹

Segundo Juscelino Silva, “a crítica à metafísica clássica trouxe a oportunidade de uma teologia histórica.”¹⁴⁰ Nesse sentido, para Geffré, faz-se necessário revigorar na atualidade os resultados da reviravolta histórico-crítica empreendida na ciência teológica nos últimos dois

¹³⁶ Cf. MARION, Jean-Luc. *L'Idole et la distance*, p. 34-35. Ao contrário da lógica ontoteológica, a verdade vinda de Deus não é imposta, mas proposta à razão. Segundo Juscelino Silva, “Deus não recorre à violência da suspensão da consciência humana para impor verdades eternas que estão fora da experiência humana” (SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 134), mas respeita a alteridade humana e os limites de seu desenvolvimento cognitivo. Por isso, caminha ao lado da humanidade, ajudando-a a significar a sua vida. “Na lógica da teologia hermenêutica não existe uma revelação de conteúdos definitivos, porque Deus não revela conceitos acabados vindos de um mundo paralelo” (*Id. Ibid.*, p. 135). Nesse sentido, a revelação divina na história é uma epifania que não esgota o seu conteúdo. Aceitar o dinamismo da revelação corresponde a desestimular a idolatria conceitual do discurso teológico.

¹³⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. Sentido e não-sentido de uma teologia não-metafísica, p. 790-791.

¹³⁸ Cf. HAMMES, Érico João. *Hermenêutica e teologia*, p. 58.

¹³⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 154-158.

¹⁴⁰ SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 253.

séculos, a fim de que as influências do pensamento metafísico sejam esclarecidas por uma reflexão que tome como ponto de partida a radicalidade de um genuíno realismo cristológico. Cabe à teologia interpretar a realidade de Deus a partir de um engajamento na realidade histórico-mundana, desde a dinâmica econômico-soteriológica, cujo ápice, vislumbra-se com a mensagem libertadora do Reino de Deus anunciada por Jesus de Nazaré, *Logos* encarnado, revelação plena do mistério divino na concretude da história humana. Jesus Cristo, como universal concreto, une misteriosamente Deus e realidade, sem confusão identitária, sem idolatria, mas como uma iconografia do Deus invisível, que torna próxima a Presença onipresente, sem, no entanto, anular a distância da transcendência divina. Teologizar partindo da realidade cristológica corresponde a articular, respeitando as devidas instâncias, as dimensões diferenciais e concomitantes de um mesmo Deus velado em sua transcendência e universalidade e revelado na especificidade de uma eventualidade teândrica situacional.¹⁴¹

A originalidade do Deus da revelação judaico-cristã é a de revelar-se numa história, na contingência, no concreto. Devemos procurar pensar a relação entre o *Logos* eterno e o evento particular Jesus Cristo. E isso será sempre escândalo para a razão. Essa revelação histórica, que torna Deus tão próximo do homem, é também a que traz mais dificuldade aos nossos contemporâneos. Como pretender que o cristianismo, enquanto religião histórica, tenha o monopólio da verdadeira relação com o Absoluto? E, sobretudo, como fazer a salvação de todos os homens depender desse evento particular, contingente, que é Jesus Cristo? E, no entanto, não é escamoteando a particularidade histórica de Jesus que teremos alguma possibilidade de assegurar sua universalidade. Ele não é manifestação privilegiada do Absoluto na história. Ele é o próprio Absoluto tornado histórico. É impossível deduzir o tornar-se-homem de Deus a partir de uma ideia *a priori* de Deus como Absoluto. Devemos aceitar o escândalo da encarnação na incondicionalidade da fé.¹⁴²

Para Geffré, a ideia de um Deus encarnado é um escândalo para a razão especulativa. Com Hegel, compreende-se que a realidade concreta é o fundamento racional e a condição de possibilidade existencial de uma universalidade genuína. Hegel alega que a universalidade existe somente de uma maneira concreta. O universal precisa se encarnar para realizar o seu ser. O contingente e o histórico são assim a condição de possibilidade do universal e do inteligível. Segundo Geffré, é a partir da encarnação que o universal passa a existir de fato na concretude da história, ou seja, o universal efetiva-se no concreto. A teologia enquanto ciência hermenêutica não pode furtar-se ao estatuto da concretude histórica. O concreto, o histórico e o contingente são os condicionantes de inteligibilidade que ligam a racionalidade humana ao mistério divino revelado. Ao contrário da crítica racionalista da *Aufklärung* do século XVIII, o fato cristão da encarnação não só é possível de ser pensado, como faz pensar. O Deus revelado por Jesus, escapando à lógica da identidade aristotélico-tomista, manifesta a

¹⁴¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 159.

¹⁴² GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 160.

sua transcendência, ultrapassando a oposição entre imutabilidade e engajamento histórico, sem, por isso, deixar de ser Deus. A própria obra da criação e da redenção só é possível enquanto a unidade inefável de Deus não se contradiz com a sua *relacionalidade trinitária* como intercâmbio comunal. A encarnação do *Logos* como existência em uma realidade distinta de sua essência imutável corresponde à expropriação de um Deus que está eternamente em processão, saindo de si ao encontro do outro. Desse sair de si, na economia, é possível a teologia, como conhecimento e nomeação de Deus. Nesse sentido, a verdade teológica é relacional antes de ser dogmatizada.¹⁴³

Moltmann afirma que a unidade trinitária “não é uma unidade fechada em si mesma, exclusiva, mas uma unidade aberta, convidativa e integradora.”¹⁴⁴ Essa concepção sobre Deus contribui para a superação de uma ontoteologia. No Deus trinitário, segundo a tradição latina, a diferença pessoal se dá na relação, sem destruir a unidade: o Pai gera, o Filho é gerado, o Espírito procede de um e de outro. As distinções derivam das relações e as relações acontecem no seio da única essência divina. Assim, é possível conciliar a *trindade pessoal* com a *unidade essencial*. Não há concorrência entre alteridade e comunhão. Deus é uno sem confusão pessoal e trino sem divisão substancial. Para Bruno Forte, a pericorese prosopopaica é o “vínculo da vida eterna divina no mútuo relacionar-se e inabitar-se das Pessoas.”¹⁴⁵ Supera-se, assim, um monoteísmo monárquico universal e passa-se a uma *concepção triunitária comunal do mistério divino*. A essência divina como amor não exclui as diferenças pessoais, pois “o verdadeiro amor nunca anula as diferenças.”¹⁴⁶ Em Deus, mesmo o agir *ad extra* é um agir pericorético, a partir do dinamismo vivo da unidade divina; ou seja, é *opus amoris* que nunca é indiferença. Cláudio Ribeiro frisa que “a visão trinitária cristã é fonte de alteridade, comunhão, de abertura ao transcendente e de despertar do sentido de acolhida.”¹⁴⁷ A densidade ontológica própria das Pessoas, se funda na única subsistência divina. Bruno Forte acredita que “a pessoa é tanto mais pessoa quanto mais na sua absoluta originalidade se comunica.”¹⁴⁸ A essência comum não anula as personalidades peculiares. A comunhão acontece na diferença. Em uma visão cristã, Deus é mistério de comunhão que tende a sair de si, de sua autossuficiência, suscitando diferenças. Por isso, é possível reconhecer as manifestações diferenciais do Espírito de Deus na história humana.

¹⁴³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 161-163; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 216-218.

¹⁴⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 268.

¹⁴⁵ FORTE, Bruno. *A Trindade como história*, p. 84.

¹⁴⁶ FORTE, Bruno. *A Trindade como história*, p. 142.

¹⁴⁷ RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *Religiões e paz*, p. 930.

¹⁴⁸ FORTE, Bruno. *A Trindade como história*, p. 151.

A relacionalidade trinitária, segundo Geffré, corresponde a uma recusa simbólica da concepção unitária da preponderância do único, segundo a lógica da identidade, e postula as diferenças como mediação a partir da qual se vive e se edifica a unidade/comunhão. O Deus do monoteísmo cristão pode ser compreendido como *vida diferenciada na comunhão*, pois é em si mesmo não identidade absoluta, mas comunhão na diferença. Deus é mistério de comunhão e de comunicação; é abertura, é partilha que compartilha e transborda, fazendo Aliança com a humanidade, na transitoriedade histórica. É preciso pensar a transcendência de Deus segundo a lógica do amor, e não segundo a lógica ontoteológica. Mais do que o Ser necessário, imutável e infinito, Deus é amor, cuja transcendência se reveste, paradoxalmente, de uma humildade kenótica, no âmbito da contingência e da finitude, a fim de alcançar os seres criados e incluí-los em suas relações de comunhão e de vida. Esse Deus exodal, que sai de si, é, ao mesmo tempo, transcendente e imanente ao mundo. Não se identifica com o Um metafísico, oposto à multiplicidade cósmica. É um Deus triuno, Ser de comunhão, profundamente relacional, que não fica apático às dores e sofrimentos da humanidade¹⁴⁹, mas as assume para si, compartilhando radicalmente de seus dramas existenciais. Portanto, a comunhão trinitária leva a valorizar a unidade nas diferenças e as diferenças na unidade.¹⁵⁰

Ladaria compreende que a essência radical da unidade trinitária é o amor que tende a se comunicar ao outro gratuitamente, constituindo comunhão em unidade e distinção. A unidade das pessoas divinas acontece no amor, e sem alteridade, não poderia haver verdadeiro amor, pois o amor não pode tender à uniformidade, nem eliminar ou reduzir as diferenças. O amor em Deus faz emergir a distinção *ad intra* e *ad extra*, sendo a causa da existência das criaturas como algo distinto de Deus, ou seja, o amor se dirige ao outro edificando o nós pelo transbordamento da própria plenitude. A essência divina é comunhão que subsiste no *intercâmbio pericorético* entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, correlativamente dando e recebendo uns dos outros. Deus é a vida em comunhão de pessoas que têm o seu ser a partir do outro e para o outro.¹⁵¹ Por isso, distinção não significa separação. A ideia de unidade em Deus se dá na pluralidade, vinculada pela doação, na alteridade radical. Deus é mistério relacional e comunional, gênese transcendente e arquetípica da comunhão humana; é modelo de relacionamentos saudáveis e gratuitos que respeitam identidades e valorizam a diversidade. A concepção trinitária de comunhão fomenta relações que respeitam a alteridade irreduzível

¹⁴⁹ Vê-se em *Ex* 3,7-8: “Eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo”; e em *Mt* 9,36: “Ao ver a multidão teve compaixão dela, porque estava cansada e abatida como ovelhas sem pastor.” O Deus judaico-cristão se compadece das dores da humanidade.

¹⁵⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 202-203; *Id. Ibid.*, p. 226-227.

¹⁵¹ Cf. LADARIA, Luis F. *A Trindade*, p. 78-155.

do outro, prescindindo de toda conceituação uniformizadora e totalizante. Nesse sentido, Geffré afirma que a irreducibilidade de cada identidade em sua diferença não permite conceber uma universalidade englobante¹⁵², e Heim enfatiza que na dinâmica trinitária o cristianismo encontra o paradigma da relação entre particularidade e universalidade.¹⁵³

Duquoc acredita que a simbólica trinitária integra *ad intra* diferenças relacionais. As imagens do Pai, do Filho e do Espírito Santo evocam essa compreensão.¹⁵⁴ Nesse sentido, Juscelino Silva ressalta que o Deus trinitário não é o mesmo Deus autocontemplativo do pensamento metafísico.¹⁵⁵ Para Geffré, o Deus ontoteológico é o Deus da identidade, da coincidência consigo mesmo, cuja perfeição não é afetada por nenhuma alteridade. Já o Deus trinitário é diferente em si mesmo e suscita diferenças, implicando em uma abertura à alteridade, e, conseqüentemente, à liberdade das relações *ad extra* com a humanidade e com o universo. O Deus ontoteológico, concebido como fundamento transcendental da natureza, perdeu o seu lugar na história recente do mundo, tornando-se uma hipótese desnecessária em virtude da virada raiocêntrica da modernidade. Contudo, a morte da deidade metafísica não conduz necessariamente ao materialismo existencial ou ao moralismo da religião, mas pode ser uma boa oportunidade para redescobrir o Deus revelado por Jesus, substituindo-se, a um teísmo metafísico, um *teísmo cristico*¹⁵⁶, que conforme Evilázio Teixeira, não pode ser contido pela efemeridade dos conceitos metafísicos.¹⁵⁷

Segundo Geffré, o Deus anunciado por Jesus desafia a crença metafísica no destino, revelando-se como boa nova. No reverso de um fatalismo ontoteológico, o Deus jesuânico é libertador e caminha com seu povo. Como antidesestino, desfataliza a história em geral e de cada pessoa. O próprio universo enquanto criação de Deus passa a ser entendido não como algo acabado, mas como campo de possibilidades, onde o próprio ser humano atua como colaborador de Deus. Diante da imprevisibilidade dos acontecimentos da história, a liberdade humana passa a ser investida de maior responsabilidade, pois é através dela que Deus age no mundo. O Deus proclamado pelo Nazareno não é o Deus ideal e imutável, do qual o mundo e a história são apenas manifestações reflexas, mas é o sempre novo que se dá a conhecer, estabelecendo promessas e abrindo perspectivas de futuro. A própria ressurreição de Jesus aparece como antidesestino, vitoriosa sobre a morte e sobre as forças negativas da história.¹⁵⁸

¹⁵² Cf. GEFFRÉ, Claude. *Un salut un pluriel*, p. 33.

¹⁵³ Cf. HEIM, S. Mark. *Salvations*, p. 167-168.

¹⁵⁴ Cf. DUQUOC, Christian. *Dieu différent*, p. 119.

¹⁵⁵ Cf. SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 168.

¹⁵⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Pai, nome próprio de Deus*, p. 56.

¹⁵⁷ Cf. TEIXEIRA, Evilázio Borges. *A fragilidade da razão*, p. 122-123.

¹⁵⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 165-167.

O Deus de Jesus, segundo Moltmann, é anti-ontoteológico. Não é uma entidade metafísica, alheia às situações mundanas, mas a sua justiça responde aos gritos dos sofredores da história, superando a mesquinhez das questões meramente especulativas. Em Jesus Cristo, Deus se faz solidário com as vítimas do mal, a fim de que o mal não pronuncie a última palavra, e espera que a humanidade corresponda aos seus apelos, colaborando na luta contra as forças do anti-Reino.¹⁵⁹ Por isso, ao invés de apenas discorrer sobre Deus, Geffré afirma que a teologia precisa ser uma instância hermenêutica que interpreta os desígnios da economia da salvação, com o intuito de motivar as pessoas a se engajarem na causa divina libertadora. A retomada da centralidade cristológica, impulsiona a teologia cristã a empreender uma superação da predominância exclusiva do logocentrismo grego e a propor uma reflexão crítica desde as fontes da revelação, encorajando as pessoas a se desistalarem de seu comodismo e a assumirem o compromisso da fé. A superação de uma conceituação puramente ontoteológica, faz pensar no fundamento de um operar transformador da realidade. A incidência da transcendência na transitoriedade imanente, manifesta a intervenção histórica de Deus em favor de seu povo, como intercâmbio dialogal de uma graça edificante, cuja dinâmica dialogal vence o anonimato e instaura relações novas de liberdade e amor, na contramão da objetivação e da impessoalidade ontoteológica.¹⁶⁰

Geffré salienta que na época clássica da teologia cristã medieval, a linguagem da fé vincula-se a uma representação de mundo estável e hierarquizada, fundada sob a regência divina e providencial do Ser Supremo. Após a virada raiocêntrica e antropocêntrica da modernidade, e, particularmente a partir da *Aufklärung*, o próprio ser humano erige-se como medida para pensar todas as realidades conhecíveis, inclusive os símbolos e as imagens da transcendência expressos pela religião. Desde então, levantam-se cada vez mais suspeitas em relação ao discurso cristão tradicional, sedimentado na Antiguidade e no Medievo Ocidental. Já em fins do século XIX e no alvorecer do século XX, não é mais possível pensar a fé de maneira ingênua, sem confrontá-la com os mestres da suspeita, ou seja, com a crítica marxista da religião como ideologia, com a crítica nietzscheana do cristianismo como doença sob o signo do ressentimento, e com a crítica freudiana das ilusões da consciência. A teologia cristã atual não pode se furtar a uma postura crítica e ponderada em sua abordagem sobre a fé. Entretanto, uma leitura teológica da condição filial inaugurada por Jesus, não segue a lógica do pensamento metafísico de um ideal nostálgico como plenitude do Ser, nem alimenta uma economia de desejos arcaicos de proteção ou de poder, projetados pela imagem psicanalítica

¹⁵⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Le Dieu crucifié*, p. 199.

¹⁶⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 168-178; *Id. Un nouvel âge de la théologie*, p. 76-78.

de um Pai idealizado como concorrente do ser humano. Teologizar pelo viés da filiação jesuânica, significa respeitar a alteridade de um Deus designado como Pai, que fomenta nos seres humanos, filhos no Filho, uma perspectiva de autonomia e responsabilidade histórica, substituindo a relação ontoteológica de submissão senhor-escravo, por uma relação de paternidade-filiação, baseada na confiança. O resgate do significado teológico da figura revelada de um Deus diferenciado como Pai, Filho e Espírito Santo, fornece uma nova plataforma de relacionamento entre os seres humanos e a transcendência, e ajuda a exorcizar os ídolos conceituais da ontoteologia.¹⁶¹

A situação histórica atual, designada por alguns autores como modernidade tardia, cria, entre outras coisas, alguns questionamentos para a fé cristã. Em um mundo definido como história, como devir, o tempo passa a reger os ritmos do cotidiano em uma cadência cada vez mais acelerada. O mundo da vida passa a ser reificado e mercantilizado pela racionalidade instrumental, e até mesmo os conteúdos da fé e da experiência religiosa passam a ter como referencial o próprio sujeito. O mundo, agora dessacralizado e desencantado, não remete mais necessariamente a Deus, mas à própria liberdade criativa do ser humano. Em um contexto em que a civilização técnica se universaliza, a secularização se radicaliza e todos os setores da realidade se racionalizam, a pergunta por Deus parece opor-se ao direito de autonomia humana. O ser humano entregue a si mesmo torna-se a norma de seu agir, vivendo doravante em um mundo sem mistério, disponível à sua dominação. Entretanto, foi a própria fé bíblica que operou o movimento de dessacralização e desdivinização do mundo. A noção de um Deus criador iniciou a dessacralização do mundo antigo, repleto de deuses. O Deus de Israel não se encarrega da harmonia do cosmos, mas o entrega a si mesmo e ao domínio humano (*Gn* 1,28). Os profetas lutaram contra a tentação de sacralizar algo que não fosse o nome de Deus. Com a encarnação do Filho de Deus, supera-se definitivamente a oposição entre sagrado e profano. Porém, é preciso diferenciar uma secularização legítima – distinção entre Deus e mundo e reconhecimento da autonomia da razão humana – de uma ilegítima – atitude humana anticriatural e autodivinizadora. Em suma, o Deus bíblico não justifica uma teologia abstrata e neutralista, mas uma teologia da história, a partir da qual o ser humano pode, por aproximações interpretativas, compreender, se inserir e transformar o mundo.¹⁶²

¹⁶¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 179-182; *Id. Ibid.*, p. 208-209.

¹⁶² Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 209-211; *Id. Ibid.*, p. 236; *Id. Ibid.*, p. 242-243; *Id. Ibid.*, p. 253; *Id.* La teología europea en el ocaso del eurocentrismo, p. 298; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e racionalidade moderna*, p. 77-78; *Id.* O tempo na modernidade e na contemporaneidade, p. 103-123; FREIRE, José Célio. *O lugar do outro na modernidade tardia*; GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*; GOMES, Tiago de Fraga. *Perspectivas para a fé cristã diante da modernidade tardia*, p. 242-245.

1.1.3 Proceder por aproximações interpretativas

O fazer teológico, na visão de Geffré, parte do dado revelado, interpretando-o, a fim de elaborar conceitos e sistematizar uma compreensão a respeito da realidade divina. Enquanto inteligência hermenêutica do ato de fé, a teologia situa-se na tensão entre *anamnese* e *profecia*, tomando como base a fé transmitida por testemunhas credíveis, consciente da necessidade de atualizá-la para a compreensão atual. É insuficiente pensar a teologia como um prolongamento legitimador dos interesses ideológicos e institucionais do magistério, ou como uma tradução da linguagem eclesial oficial em uma linguagem mais adaptada, como se houvesse um núcleo doutrinal imutável, cuja roupagem linguística devesse apenas ser transmutada. A teologia parte de uma interrogação fundamental que verte do centro mesmo da fé revelada, a qual não se possui de imediato, mas vai se tornando acessível por aproximações sucessivas. Traduzir as verdades tradicionais da fé requer um exercício criativo de reinterpretação que supere uma concepção instrumental da linguagem, sem perder de vista a dimensão radicalmente histórica de toda verdade.¹⁶³ Para Juscelino Silva, a primazia do dado revelado conserva uma assimetria necessária entre Deus e as formulações teológicas e foca na experiência de salvação expressa pelas mesmas, pois a fé, quando é desvinculada do sobrenatural que lhe legitima, perde a sua vitalidade e morre.¹⁶⁴

Segundo Geffré, o labor teológico parte de textos – os quais são atos de interpretação histórica –, distanciando-se dos mesmos, como um novo ato de interpretação. O valor permanente das formulações de fé requer uma atualização constante, pois a reprodução mecânica pode produzir contrassensos e confusões. Além disso, as comunidades de fé, enraizadas em experiências históricas, culturais e sociopolíticas específicas, legitimam uma pluralidade de confissões de fé como resposta às interrogações humanas de cada tempo. A própria verdade do Evangelho não é apenas um *corpus* doutrinal absoluto, mas uma verdade dinâmica, adveniente, jamais possuída, tendo, por isso, um caráter inesgotável. Sendo assim, o teólogo precisa de liberdade para executar a sua missão de maneira crítica e coerente, com atenção não só às heresias progressistas, mas também às conservadoras. Consequentemente, é inevitável que o objeto material da teologia seja traduzido em uma diversidade de linguagens, superando-se, assim, o paradigma da linguagem cultural unitária.¹⁶⁵

¹⁶³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 89-92; *Id. Profession théologien*, p. 93-94.

¹⁶⁴ Cf. SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 30-31.

¹⁶⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 93-100; *Id. Un nouvel âge de la théologie*, p. 46; EUFRÁSIO, Thiago De Moliner; GOMES, Tiago de Fraga. *Fides quaerens intellectum*, p. 166; MÜLLER, Enio. *Sobre a verdade do Evangelho*, p. 84.

Na base do fazer teológico, está a verdade revelada, veiculada por testemunhos, posteriormente escriturados. O testemunho é um processo de interpretação em que convergem criativamente evento e sentido, experiência e linguagem, havendo uma irreduzibilidade dos acontecimentos históricos a fatos brutos. O próprio evento da ressurreição de Cristo só é acessível através da linguagem da fé pascal. Segundo Pagola, “a partir da experiência da ressurreição de Jesus, seus seguidores começam a fazer uma releitura da sua vida inteira. Aquela vida surpreendente e cativante que conheceram de perto e cuja memória guardam viva no coração adquire agora uma profundidade nova.”¹⁶⁶ O testemunho articula palavra e evento, e remete à liberdade e à intenção significativa da testemunha e à capacidade cognitiva do interlocutor/destinatário. Para Geffré, interpretar um testemunho corresponde a interpretar uma interpretação. Por isso, a teologia é uma ciência hermenêutica. Entretanto, enquanto a teologia joanina considera o testemunho como uma experiência ocular ou auricular imediata, a teologia lucana refere-se ao testemunho como um relato de verdades das quais se está convencido. Porém, em ambos os casos, há uma convicção íntima e irrecusável como fonte da expressão pública do testemunho. Por isso, testemunhar é reviver/reproduzir na palavra a experiência de um evento/acometimento. Na teologia paulina, a testemunha está sempre implicada no que diz e visa sempre um interlocutor no qual quer despertar uma decisão pessoal. Nesse sentido, não há fé pascal sem testemunhas e sem linguagem, e é apenas quando um evento real se torna evento de palavra, nomeado e interpretado por uma rede de significações, que ele passa a integrar a história humana. Como o testemunho humano é diferente de uma fotografia ou de uma estenografia do que se passou, só é possível conhecer um evento/acometimento procedendo por aproximações interpretativas.¹⁶⁷

Pires e Oliveira consideram que a verdade enquanto construto, precisa ser pensada como aproximação compreensiva e não como apropriação epistêmica definitiva.¹⁶⁸ A teologia necessita cultivar o senso de uma posse sempre relativa da verdade, ciente de que a mensagem cristã é suscetível a múltiplas recepções no decurso dos tempos, resistindo a uma interpretação definitiva. Como afirma Breton, a verdade cristã é relativa em um sentido relacional. Outras verdades religiosas podem apontar para aspectos do próprio cristianismo que até então seriam despercebidos por serem a expressão de uma particularidade histórica.¹⁶⁹ Sendo assim, para Geffré, uma boa atitude intelectual em teologia consiste em evitar a tentação do pensamento metafísico enquanto representação conceitual de Deus, adotando uma

¹⁶⁶ PAGOLA, José Antônio. *Jesus*, p. 528.

¹⁶⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 105-121.

¹⁶⁸ Cf. PIRES, Anderson Clayton; OLIVEIRA, Cláudio Ivan de. *A hermenêutica da compreensão*, p. 665.

¹⁶⁹ Cf. BRETON, Stanilas. *Unicité et monothéisme*, p. 16-17.

atitude mais modesta que procede por aproximações sucessivas, pelo caminho da interpretação. A verdade reivindicada pela teologia não está na ordem da adequação formal, mas sim, pela via ontofânica da linguagem, conforme o segundo Heidegger e o segundo Ricoeur, na ordem da manifestação do ser, em devir. Por isso, a verdade teológica não se restringe a uma perspectiva unívoca, mas, na dinâmica das múltiplas interpretações possíveis, concebe-se como interpretação balbuciante da plenitude da verdade – a qual coincide com o próprio mistério divino.¹⁷⁰

A interpretação correta da mensagem cristã é favorecida, segundo Geffré, pela boa situação hermenêutica, baseada na correlação crítica entre a experiência precedente da comunidade cristã primitiva e a experiência histórica das pessoas de hoje, com seu respectivo horizonte de expectativa. A compreensão teológica atual é indissociável da recepção da memória do passado e de um projeto de futuro. A protologia e a escatologia tensionam a teologia a viver o presente histórico com vivacidade e profetismo, sem perder as raízes da fé, cultivando o terreno da esperança, a fim de gerar frutos na caridade, expressa na concretude histórica. A mensagem cristã, no fundo, é uma experiência de fé que se torna mensagem. Por isso, a pesquisa histórica e a crítica literária podem auxiliar na compreensão da pluralidade de linguagens em que a experiência cristã fundamental foi sendo traduzida, com o intuito de tornar o seu conteúdo comunicável aos esquemas de pensamento hodiernos. Não há fé viva sem atualização constante da experiência cristã fundamental pela via da interpretação. Sendo assim, é preciso discernir entre as estruturas constantes da mensagem cristã fundamental e os elementos contingentes onde a mesma foi se efetivando, com o intuito de operar uma apropriação atualizante da mensagem cristã como verdade salutar e existencial que incita a uma mudança de mentalidade e de vida em seus interlocutores. Em suma, a boa interpretação da mensagem cristã visa ineludivelmente a uma dimensão ortoprática, pois tem como objetivo primário a manifestação concreta de um superávit de sentido que a revelação cristã comporta para a vida das pessoas e da sociedade atual.¹⁷¹

¹⁷⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 37-39; HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*, p. 272; AGÍS VILLAVARDE, Marcelino. *La hermenéutica de Paul Ricoeur en el marco de la filosofía contemporánea*, p. 88-89.

¹⁷¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 40-43. A dimensão escatológica da mensagem cristã põe o olhar da teologia na esperança de uma *novidade possível*, diminuindo a influência de uma leitura excessivamente arqueológica da fé. A fé sustentada na esperança liberta-se das heranças autoritárias, ciente de que a promessa do Deus que vem não se esgota nas realizações históricas do passado e do presente, permanecendo superior a todos os acabamentos, como *abertura ininterrupta ao futuro*. A esperança cristã age inquieta no coração da história, não se estabilizando ao *mais do mesmo do já aí*, mas abrindo-se expectante às possibilidades de transformação da *novidade do ainda não*. Sendo assim, toda transformação e toda revolução, em um sentido autêntico, têm como base de atividade um horizonte escatológico, compreendido como liberdade para a novidade que permite ultrapassar a fatalidade do *sempre foi assim*.

Geffré questiona o fato de que muitas vezes se tem mais liberdade para interpretar os textos da revelação do que os próprios textos da tradição dogmática. Isso se constitui como um paradoxo inaceitável, pois a tradição é em si mesma um ato de transmissão da fé apostólica, o qual é imprescindível de um ato de interpretação. A verdade revelada só pode ser conhecida e compreendida através de aproximações interpretativas pela via da tradição, que veicula o legado da fé, e toda tradição, no fundo, não está em contradição com o conceito de *produção* ou mesmo de *inovação*. Sendo assim, é necessário operacionalizar uma *recepção ativa* que encontre os signos conceituais correspondentes entre a mensagem que se pretende transmitir e a compreensão dos interlocutores circunscritos a determinado horizonte de compreensão. Além disso, para que a mensagem cristã continue vigorosa e atrativa ao seu ideal original, é necessário empreender um diálogo fecundo entre os testemunhos pretéritos e o horizonte de expectativa emergente no presente histórico, ao qual se pretende comunicar.¹⁷²

Aproximar-se da verdade teológica pela via hermenêutica, corresponde a inserir-se no devir histórico, onde o evento sempre atual da revelação é transmitido criativamente pela tradição, sem ser esgotado. Segundo Geffré, compreender hermeneuticamente a revelação de Deus significa concebê-la, não como uma recepção passiva de um passado inerte e cristalizado, mas como um processo dinâmico, tensionado pela expectativa escatológica. Não há uma invariante quimicamente pura a comunicar, há sim um conteúdo vivo que precisa ser retomado criativamente em seu sentido originário, a fim de que seja atualizado e recebido. O *distanciamento*, antes de ser obstáculo à interpretação, é na realidade, *condição para um novo ato de interpretação* da mensagem originária da revelação, em vista das condições existenciais hodiernas. Quem interpreta, atualiza; quem atualiza, renova; quem renova, inova. A fim de perseguir esse ideal epistêmico, Geffré elege quatro princípios fundantes na metodologia hermenêutica em teologia: *jogo da pergunta e da resposta*; interpretação das formulações dogmáticas à luz de uma *leitura crítica da Escritura*; *correlação crítica* entre experiência cristã fundamental e experiência histórica atual; reinterpretação que pode levar à *reformulação*: questão do hilemorfismo linguístico-dogmático – a atualização do conteúdo material requer uma inovação na linguagem formal.¹⁷³

¹⁷² Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 65-66; *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 95; *Id. Ibid.*, p. 102; *Id. La crise de l'herméneutique et ses conséquences pour la théologie*, p. 76.

¹⁷³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 67-80; *Id. Le réalisme de L'incarnation dans la théologie du Père M-D Chenu*, p. 396. Körtner afirma que para compreender é preciso perguntar. No princípio de toda interpretação, há um questionamento. A pergunta é a premissa de toda compreensão. O texto encerra inúmeras possibilidades de sentido. Sendo assim, na dinâmica de uma compreensão multívoca e permanente, interpretações divergentes podem ser legítimas, pois os processos de compreensão ocorrem no âmbito da historicidade, em sua inserção social e cultural (Cf. KÖRTNER, Ulrich H. J. *Introdução à hermenêutica teológica*, p. 10-13). A respeito do *jogo da pergunta e da resposta*, ver: RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*, p. 19.

Geffré acredita que para compreender corretamente o alcance e o significado de um enunciado dogmático – enquanto resposta a um problema preciso (*CTIup* 10) –, é necessário, primeiramente, forjar hipoteticamente a sua situação hermenêutica originária a partir do jogo da pergunta e da resposta, levando em consideração o questionamento que está por trás da resposta elaborada e estabelecida pela formulação dogmática, pois, a mesma, só pode ser bem compreendida em relação à questão histórica que a provocou. Geffré enfatiza que todo texto é uma resposta a uma pergunta, e a pergunta sempre está incluída no próprio texto. Por isso, é importante entender a pergunta para compreender a resposta. A compreensão de sentido emerge da fusão de horizontes entre o texto, com seu conteúdo objetivo, condicionado pelo sistema de representações conceituais de uma época, e o hermeneuta, com sua capacidade interpretativa, enraizada em esquemas de compreensão.¹⁷⁴

O segundo passo metodológico da teologia hermenêutica de Geffré é a reinterpretação das formulações dogmáticas à luz de uma leitura crítica da Escritura. A teologia católica tridentina pré-Vaticano II privilegiou a leitura da Escritura a partir da tradição dogmática eclesial posterior. Geffré propõe uma inversão epistêmica: reinterpretar os enunciados dogmáticos a partir da leitura histórico-crítica atual da Escritura, tomando em consideração o consenso da exegese contemporânea, pois a Escritura tem uma primazia normativa em relação às escrituras ulteriores suscitadas pela tradição cristã. O Concílio Vaticano II (*DV* 10) e a Comissão Teológica Internacional (*CTImt* I,3) lembram que o magistério não está acima da Palavra de Deus, contida na Escritura e na tradição da Igreja, mas está a serviço dela, pois a Palavra de Deus tem a primazia (*CTIth* 9). Além disso, Geffré alerta que, a partir da consideração dialética entre fé e história, é preciso revisitar muitas das teses clássicas da dogmática cristã, a fim de que estas sejam revistas com um olhar crítico, no intuito de discernir se estão ou não em coerência com a revelação bíblica ou se há apenas uma adequação especulativa conveniente com algum sistema teológico específico.¹⁷⁵

O terceiro passo metodológico da teologia como hermenêutica é a correlação crítica entre experiência cristã fundamental e experiência histórica atual.¹⁷⁶ Não se trata de reduzir o conteúdo da mensagem cristã à capacidade de recepção do ser humano atual, mas de confrontar a mensagem revelada com a evolução dos estados de consciência da humanidade, pois, “a verdadeira tradição é feita de retomadas criativas.”¹⁷⁷ No entanto, Juscelino Silva afirma que a tradição como retomada criativa “não deve reduzir a experiência de Deus ao

¹⁷⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 70.

¹⁷⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 72-74.

¹⁷⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 5.

¹⁷⁷ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 75.

conhecimento noético, bem como a experiência de Deus não deve sucumbir no exagero subjetivista. Há um limite entre a inflação intelectualista da fé e o excesso subjetivista.”¹⁷⁸ Toda recepção precisa levar em conta a capacidade de discernimento, os esquemas de pensamento e as legítimas aspirações individuais e coletivas daqueles que acolhem determinada mensagem. Geffré adverte que “não se trata de adaptar a mensagem cristã ao *ethos* da sociedade moderna sob o signo da permissividade e, deste modo, trair o próprio conteúdo do Evangelho.”¹⁷⁹ O que se espera é que haja um verdadeiro diálogo entre o conteúdo da fé revelada e as conquistas irreversíveis dos novos estados de consciência da humanidade hodierna, como, por exemplo, a questão dos direitos humanos, a razão democrática, o direito à liberdade religiosa e o pluralismo cultural e religioso. Sendo assim, a questão da recepção é condição *sine qua non* para avaliar a pertinência do labor teológico.

O quarto passo do teologizar por aproximações interpretativas diz respeito ao fato de que a reinterpretação das formulações dogmáticas pode levar a reformulações. Geffré chama a atenção para a questão do hilemorfismo linguístico-dogmático, segundo o qual, a alma da linguagem não pode ser dissociada de seu corpo textual, pois a linguagem é o lugar do sentido, e mudando a linguagem, muda-se o sentido do que é afirmado. Esse é um passo bastante arriscado. Por isso, requer um discernimento cuidadoso. Porém, é preciso prestar atenção ao fato de que a simples repetição das mesmas fórmulas dogmáticas acaba gerando contrassensos ou confusões, sendo necessário alterar a formulação para ser fiel à finalidade permanente de uma determinada afirmação de fé. Nesse sentido, não é possível permanecer em uma visão puramente instrumental da linguagem, pois a mesma não é um veículo passivo de uma intencionalidade onipotente. Além disso, não há uma invariância de sentido que independa das expressões linguísticas.¹⁸⁰ Para Panasiewicz, a fidelidade ao sentido da fé requer, muitas vezes, que se reformulem os enunciados ou fórmulas que a veiculam. A mudança de formulação pode ser necessária para *re-situar* e *re-interpretar* uma verdade de fé, a fim de atualizá-la.¹⁸¹ Não se trata de adaptar, mas de reinterpretar em vista de uma fidelidade criativa ao que é revelado economicamente na história. No fundo, Geffré acredita ser possível e necessário “salvaguardar a unanimidade na fé numa diversidade de expressões”¹⁸² como ressonância de um legítimo pluralismo teológico no âmbito simbólico-ecclesial.

¹⁷⁸ SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 246.

¹⁷⁹ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 76.

¹⁸⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 77-79.

¹⁸¹ Cf. PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 86-87.

¹⁸² GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 79.

1.2 A TEOLOGIA SOB UMA RACIONALIDADE HERMENÊUTICA

A teologia sob a égide de uma racionalidade hermenêutica não se constitui, segundo Geffré, como uma corrente teológica entre outras, mas como o próprio destino da razão teológica no contexto contemporâneo. O *intellectus fidei* com uma orientação hermenêutica, alinha-se a um compreender histórico da revelação, que leva em consideração as precompreensões inerentes aos conhecimentos tramitados pelas tradições de linguagem, evitando, assim, uma simples adaptação da mensagem cristã aos imperativos da cultura histórica predominante, com o intuito de reconstruir e atualizar as estruturas constantes da experiência cristã em seus aspectos fundamentais. Toda compreensão da fé, em última instância, precisa ser uma reinterpretação criativa do evento sempre contemporâneo da revelação, a fim de que a mesma continue a dizer algo de relevante para as pessoas de hoje. Geffré entende a teologia como hermenêutica em um sentido forte e crítico, como uma dimensão interior à própria razão teológica, a qual caracteriza uma maneira nova de fazer teologia. Essa é a premissa para falar em uma virada hermenêutica da teologia. Apesar de uma racionalidade hermenêutica – enquanto leitura interpretativa dos textos – acompanhar o labor teológico desde as suas origens, apenas no final do século XX a teologia vai começar a se distanciar da ontologia clássica e das filosofias do sujeito ou da consciência, considerando o ser em sua realidade linguística. Esse é um processo que inicia com a emergência do método histórico-crítico nas ciências bíblicas e que se estende a toda teologia. Nesse sentido, a virada hermenêutica da teologia é indissociável do que se pode chamar de virada linguística.¹⁸³

O método da teologia hermenêutica, segundo Juscelino Silva, não pode prescindir da historicidade.¹⁸⁴ Por muitos séculos a razão teológica foi identificada com um compreender metafísico da realidade. Atualmente, alinha-se a um compreender histórico, ao estilo de Heidegger e de Gadamer, e a um compreender hermenêutico, ao estilo de Ricoeur.¹⁸⁵ O modelo clássico tomista da teologia, toma como ponto de partida a compreensão aristotélica de ciência que procede por princípios necessários ou axiomas. Tomás de Aquino identifica esses primeiros princípios com as verdades fundamentais da mensagem cristã, condensadas nos artigos da fé.¹⁸⁶ Compreendida dessa forma, a teologia almeja ser uma inteligência da fé que explica a ordem última do universo, com a pretensão de ser a rainha das ciências. Com o

¹⁸³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 23-30; *Id.* La révélation hier et aujourd'hui, p. 96; *Id.* Le tournant herméneutique, p. 79-85.

¹⁸⁴ Cf. SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 251.

¹⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, v. 1, p. 47-52; GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*, p. 400-458; RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*, p. 47.

¹⁸⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica II/II*, q. 1, a. 7.

despontar da modernidade, declina uma compreensão axiomática a respeito do conhecimento do cosmos e passa a vigorar uma compreensão empírica ou histórica da ciência. Desde então, segundo Geffré, a teologia deixa de ser compreendida como um discurso sobre Deus e passa a conceber-se como um discurso que reflete sobre a linguagem humana sobre Deus. Nesse contexto, para que a teologia seja considerada legitimamente como uma ciência, precisa empreender, metódica e criticamente, um conhecimento ordenado de seu objeto, distanciando-se das posturas positivistas e cientificistas que se inclinam a uma espécie de objetivismo científico, tendo em vista o horizonte da revelação que não deixa cair no subjetivismo do próprio pesquisador. Essa ruptura epistemológica ajuda a entender a pertinência do modelo hermenêutico em teologia, cuja crítica auxilia a ciência teológica a se despojar de toda pretensão ao absolutismo, ou até mesmo, de toda tendência ao relativismo.¹⁸⁷ Hammes está de acordo que a teologia, segundo o modelo hermenêutico, compreende-se como um discurso racional que remete a uma verdade irreduzível a qualquer apreensão histórica.¹⁸⁸

Para Geffré, com Heidegger, inaugura-se uma nova era na teologia cristã. Doravante, abalada em seus fundamentos metafísicos, ela é convidada a um discernimento crítico, emergente de suas fontes reveladas. A crítica da ontoteologia sobre o destino da teologia cristã no século XX e no início do século XXI, não pode ser subestimada, sobretudo, em três âmbitos: necessidade de repensar o processo do pensamento objetivador de Deus, pois a teologia não é uma conversa sobre Deus, mas uma resposta ao Deus que se revela na história; a desconstrução radical da teologia pelas teologias pós-modernas; a atualidade da teologia hermenêutica como teologia não-metafísica, porém, explorando os recursos da ontologia da linguagem, como esboçado pelo último Heidegger, e refletindo sobre o conceito de verdade como manifestação, tendo em vista os discernimentos de Ricoeur e de Jean Ladrière.¹⁸⁹ Além disso, Geffré colhe também as contribuições de Jüngel, que medita sobre a diferença de um Deus que se diz na história, e de Bouillard, que pensa a história não só como um lugar teológico, mas como uma dimensão consubstancial ao próprio ato teológico, o qual, para ser verdadeiro, precisa ser atual, distinguindo entre o absoluto de uma proposição de fé e a variedade de representações conceituais e de sistemas teológicos em que esta se encarna, a fim de conciliar verdade e história sem cair no relativismo.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 31-33; *Id. Un nouvel âge de la théologie*, p. 47.

¹⁸⁸ Cf. HAMMES, Érico João. *Hermenêutica e teologia*, p. 57.

¹⁸⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Profession théologien*, p. 11-13; HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, v. 1, p. 218-226; *Id. A caminho da linguagem*, p. 126-127; RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*, p. 124; LADRIÈRE, Jean. *L'espérance de la raison*.

¹⁹⁰ Cf. JÜNGEL, Eberhard. *Dieu mystère du monde*; GEFFRÉ, Claude. *La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard*, p. 213-214; *Id. La théologie fondamentale d'Henri Bouillard revisitée*, p. 171-180.

Geffré possui uma base filosófica e teológica bastante sólida: inspira-se em Bouillard para construir uma teologia fundamental como hermenêutica da Palavra de Deus e da existência humana; compartilha com Ricoeur a opinião de que não há verdade fora da linguagem – sendo, por isso, mediada por sinais, símbolos e textos – e que é preciso superar uma leitura fundamentalista da Escritura, e, conseqüentemente, uma concepção imaginária de revelação como insuflação divina de significado, centrando-se no mundo do texto, desde o qual se desvela um ser novo em relação à experiência cotidiana, engendrando em cada ser humano uma nova possibilidade existencial; compreende com Gadamer que é a partir da pertença à mesma tradição que deu origem aos textos que é possível interpretá-los, e defende uma fusão de horizontes do texto e do intérprete – situado no presente histórico –, emergindo daí um novo horizonte; semelhante a Heidegger, projeta uma função ontofânica da linguagem no substrato de uma teologia da Palavra de Deus, superando, assim, uma concepção puramente instrumental da linguagem teológica.¹⁹¹

Assim como Ricoeur e Certeau, Geffré concebe o conceito de tradição como o coração de toda experiência histórica; como passado, que, ao mesmo tempo em que é experimentado, é também recebido e interpretado.¹⁹² Sendo assim, o teólogo sistemático precisa gozar, em âmbito dogmático, da mesma liberdade que o exegeta bíblico usufrui na interpretação das Escrituras. Essa abertura da teologia dogmática é a base para buscar consensos que salvaguardem a unanimidade da fé em uma diversidade de formulações.¹⁹³ O modelo dogmático de teologia, prevalente, sobretudo, a partir do Concílio de Trento (1545-1563), no clima da Contra-Reforma, preocupa-se, predominantemente, com a afirmação da ortodoxia doutrinal, fomentando, conseqüentemente, uma postura apologética.¹⁹⁴ Esse modelo, avesso ao diálogo com outras formas de pensamento emergentes, opta pelo caminho da autodefesa e do enclausuramento, defendendo um tradicionalismo inerte, um legalismo moral e um dogmatismo autoritário que instrumentaliza a Escritura. A seguir, pretende-se analisar as conseqüências e os desdobramentos de um modelo hermenêutico em teologia.

¹⁹¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Profession théologien*, p. 14-16; *Id.* La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard, p. 215; *Id.* La théologie fondamentale d'Henri Bouillard revisitée, p. 174-175; *Id.* *Como fazer teologia hoje*, p. 46; RICOEUR, Paul. *Do texto à ação* p. 40; *Id.* A identidade narrativa e o problema da identidade pessoal, p. 2; *Id.* *Escritos e Conferências 2*, p. 30; GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p. 67; HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*, p. 350.

¹⁹² De acordo com Ricoeur, toda narrativa do passado, ao mesmo tempo em que o recebe, também o interpreta (Cf. RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 366). A tradição enquanto retomada viva do passado no presente, está implicada no paradoxo da presença da ausência (Cf. *Id.* A marca do passado, p. 331). Para Certeau, o discurso histórico refere-se a uma relação com aquilo que está ausente, é “um discurso que organiza uma presença faltante” (CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise entre ciência e ficção*, p. 188). Portanto, no presente histórico projeta-se expectativas sem ser destituída a alteridade não assimilável do passado.

¹⁹³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Profession théologien*, p. 17-18.

¹⁹⁴ Cf. VILANOVA, Evangelista. *Para compreender a teologia*, p. 186.

1.2.1 Do modelo dogmático ao modelo hermenêutico

Nos últimos anos, houve, segundo Geffré, um deslocamento de compreensão da teologia dogmática, como saber constituído, para a teologia hermenêutica, como interpretação plural, ficando ainda mais claro a função hermenêutica de toda a teologia como atualização do sentido da mensagem cristã para o pensamento e a linguagem das pessoas de hoje. Dentre as causas desse deslocamento, está o aprofundamento da noção de revelação. Atualmente, compreende-se que a revelação designa a ação de Deus na história e a experiência de fé do povo de Deus, e que a Palavra de Deus não se identifica com a letra da Escritura¹⁹⁵ ou dos enunciados dogmáticos, pois ambos são testemunhos parciais da plenitude da Palavra de Deus que é de ordem escatológica. A própria Escritura já é uma interpretação. E a própria resposta de fé, que em seu aspecto cognitivo também é um conhecimento interpretativo marcado pelos condicionamentos históricos de sua época, também faz parte do conteúdo da revelação. No fundo, a revelação só atinge o seu sentido e a sua atualidade na fé que a acolhe, sendo a teologia, uma inteligência interpretativa do próprio conteúdo da fé. Entender a teologia como uma atividade hermenêutica significa tomar a sério a historicidade da verdade revelada e do próprio ser humano enquanto sujeito que interpreta e edifica significações de sentido.¹⁹⁶

A emergência do método histórico-crítico e a evolução do problema hermenêutico auxiliaram a teologia a se autocompreender como hermenêutica da revelação e a superar a tendência ao positivismo histórico, consciente de que não pode haver reconstrução do passado sem reinterpretação no presente. A desconstrução do modelo de pensamento metafísico pela ontologia fenomenológica heideggeriana e pela crítica nietzschiana das ideologias no Ocidente cristão, foram importantes na reflexão sobre a pretensão absolutista do discurso teológico, apontando para a sua provisoriedade. Na medida em que a teologia vai tomando consciência de sua situação hermenêutica, a partir da consideração da contextualidade de toda linguagem e da pluriformidade das manifestações da verdade na concretude do real, vai assumindo uma postura mais modesta, interrogativa e menos prepotente.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Geffré compreende a Escritura como um testemunho interpretativo, inspirado pela fé, a respeito da ação de Deus que adentra na história. É preciso “evitar idolatrar a letra da Escritura como se ela fosse a própria Palavra de Deus. A Escritura é um testemunho que remete para o mistério inacessível da plenitude da Palavra de Deus” (GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 183). Para Dupuis, a Palavra de Deus é dinâmica; não está confinada à letra da Escritura; e persiste com seu poder criativo, impulsionando a história da salvação à sua consumação (Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 407). Sendo assim, a letra da Escritura tem uma função iconográfica – e não idolátrica – com relação à Palavra de Deus.

¹⁹⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 17-18. *Id.* A teologia fundamental como hermenêutica, p. 9-33; *Id.* *Un nouvel âge de la théologie*, p. 60.

¹⁹⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 19-22; HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, v. 1, p. 66-69; NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*, p. 233; *Id.* *Genealogia da moral*, p. 148.

Atualmente, a hermenêutica não é apenas uma disciplina isolada dentro da ciência teológica, mas toda a teologia passa a se compreender como uma ciência hermenêutica. Porém, na prática, a teologia hermenêutica muitas vezes é considerada como um paradigma justaposto ao modelo dogmático, segundo o qual, a teologia é vista como um comentário do dogma e a Escritura é muitas vezes utilizada como instrumento de ratificação para as teses dogmáticas previamente estabelecidas pelo magistério, ocorrendo uma inversão da hierarquia de autoridade nas fontes da teologia. Nesse modelo, a teologia corre o risco de incorrer em ideologia a serviço do magistério, reproduzindo e legitimando o seu discurso institucional, como ortodoxia monopolizadora da verdade, relegando a um segundo plano a sua missão crítica e profética. Segundo Geffré, na teologia contemporânea, o modelo dogmático cede lugar ao modelo hermenêutico. No entanto, a teologia não deixa de ser dogmática, mas passa a levar a sério a historicidade constitutiva de toda verdade, inclusive da verdade revelada, esforçando-se por atualizar o conteúdo da mensagem cristã para a compreensão das pessoas de hoje.¹⁹⁸ No entender de Juscelino Silva, “cai o esquema da teologia do alto, a dogmática, e nasce o da teologia de baixo, da qual a teologia hermenêutica é uma expressão.”¹⁹⁹ Nesse sentido, Panasiewicz afirma que é a partir de uma *ratio theologica* como *compreensão histórica*, e não mais como *especulação*, que se compreende a teologia como hermenêutica.²⁰⁰

O modelo hermenêutico em teologia caracteriza-se basicamente pelos seguintes aspectos: teologizar como um *fenômeno de reescritura* a partir de escrituras anteriores suscitadas por testemunhos interpretativos, sob a inspiração do Espírito Santo, compreendidos dentro do campo hermenêutico aberto pelo evento Jesus Cristo, empreendendo uma correlação crítica entre a experiência cristã fundamental e as experiências das comunidades cristãs hodiernas; atualizar como *fidelidade criativa* identificada com um compreender histórico, que diferentemente da razão metafísica especulativa, é simultaneamente *anamnese* e *profecia*, precedida por um evento fundador que é atualizado, produzindo novos textos e novas figuras históricas; buscar a *significação sempre atual da Palavra de Deus* em função das experiências históricas hodiernas; almejar uma *nova inteligência da mensagem cristã* na dinâmica da circularidade hermenêutica entre Escritura e dogma – ambos, testemunhas da plenitude da Palavra de Deus –, respeitando a autoridade última da Escritura.²⁰¹

¹⁹⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 63-68; *Id.* As correntes atuais da pesquisa teológica, p. 52.

¹⁹⁹ SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 253.

²⁰⁰ Cf. PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 75.

²⁰¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 68-69. Geffré afirma que “uma Palavra de Deus que não é contemporânea do ouvinte de hoje já não é mais a Palavra de Deus. É uma *letra* do passado” (*Id. De Babel a Pentecostes*, p. 374). Geffré está convicto que é da dinâmica da Palavra de Deus ser “espírito e vida” (*Jo* 6,63) a seus interlocutores. Sendo assim, a teologia é chamada a ser uma inteligência atualizadora dessa vivacidade.

No contexto da chamada crise modernista, a irrupção dos métodos históricos abalou o sistema fechado e autoritário do modelo dogmático em teologia. Em um primeiro momento, infelizmente, houve uma ruptura entre a verdade historicista dos exegetas e a verdade racionalista dos dogmáticos. A teologia dogmática acabou se enclausurando dentro da *societas perfecta* eclesial, isolando-se da sociedade secular em vias de rápida modernização, constituindo um discurso monolítico que se recusou a acolher o pluralismo ideológico e cultural emergente nas sociedades liberais. Nessa ambiência, o pluralismo teológico foi reprimido em nome de uma ortodoxia cada vez mais rígida, tanto que até o descortinar do Concílio Vaticano II, a questão do pluralismo nem entrou em pauta no ensino teológico, sendo exclusivo o ensino de um tomismo anacrônico, desconectado do espírito de Tomás de Aquino, o qual esteve em profundo diálogo com as questões pertinentes de seu tempo. Assim, a teologia escolástica da época barroca fortaleceu um modelo dogmático de teologia que valorizou mais a autoridade do magistério do que da própria Escritura.²⁰²

Após o Concílio Vaticano II, a teologia assumiu uma postura dialógica diante de seus interlocutores e de suas novas racionalidades inseridas em um mundo multicultural, doravante tomando como ponto de partida não mais exclusivamente o pensamento aristotélico-tomista como nos tempos da teologia escolar. Como recepção do espírito conciliar no fazer teológico, Geffré propõe uma revisão de todo edifício teológico tradicional. A teologia ao estilo hermenêutico passa a se confrontar com a necessidade de uma constante atualização de sentido da experiência cristã originária, em convergência com o horizonte de expectativa hodierno, inclinando-se a repensar o estatuto da verdade cristã para além de um dogmatismo absolutista previamente constituído. A teologia passa a contestar uma concepção de verdade como mera reprodução ou adequação do conceito à realidade, em sentido metafísico, próprio da teologia dogmática clássica. Essa revolução epistemológica vivida pela teologia pós-conciliar, segue a linha de pensamento de Heidegger, de um compreender hermenêutico histórico-linguístico; de Gadamer, que faz da tradição o lugar da interpretação, e não simplesmente da transmissão passiva; e de Ricoeur, que toma a sério a objetividade dos textos em suas condições de produção e interpretação.²⁰³

²⁰² Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 70-71. A recusa ao tomismo não implica em rejeição ao Aquinate, pois o mesmo é quem inspira esse procedimento. O Saulchoir empenhou-se em deixar o tomismo sem, no entanto, abrir mão de Tomás de Aquino. Segundo Juscelino Silva, “trata-se de uma tentativa de avançar a teologia católica através de um câmbio paradigmático: sair do cesarismo metafísico e adotar o modelo histórico” (SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 36). Com isso, pretende-se proceder com a mesma liberdade e atualidade de Tomás de Aquino em sua abertura às questões de sua época.

²⁰³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 72-75; *Id.* Dessacralização e santificação, p. 95; HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, v. 1, p. 82; GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*, p. 421-422; RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*, p. 118.

As pesquisas empreendidas pela teologia fundamental moderna foram relevantes, segundo Geffré, para uma nova compreensão da relação entre verdade e história, propiciando à teologia distanciar-se de uma concepção metafísica da verdade, a qual arrefece um senso de descontinuidade, de diferença, de pluralidade e de alteridade. Esse novo posicionamento epistemológico do labor teológico foi importante para repensar a tradição, não mais como reprodução de um passado inerte e mumificado, mas como produção criativa, em vias de constante renovação.²⁰⁴ A teologia, como todo discurso científico em sentido lato, possui uma racionalidade hermenêutica, fundada em uma cosmovisão historicamente circunscrita. Nesse sentido, Juscelino Silva sustenta que “a teologia hermenêutica nasce da tríplice vinculação do espírito humano: Deus, história e a situação concreta da comunidade de fé.”²⁰⁵ Sendo assim, a verdade teológica é proclamação emergente do seio da história e, ao mesmo tempo, interpelação à mesma.

A criatividade interpretativa da teologia hermenêutica anseia favorecer uma compreensão sempre nova do cristianismo, a fim de possibilitar práticas cristãs significativas e relevantes para o tempo atual, prescindindo da tentação dogmatista de conferir um selo de eternidade a alguma figura histórica da religião cristã, porém, sem deixar de lado a sua dimensão escatológica, como futuro que guia a esperança histórica no presente. Na visão de Geffré, a consciência da contingência do mundo e da fragilidade e limitação da ciência humana, leva a teologia a repensar toda pretensão totalizadora recorrente em seus discursos, pois a projeção puramente especulativa do mistério divino, nada mais é que o resultado da megalomania do desejo humano em rejeitar sua própria finitude. Aqui convém lembrar a crítica do ateísmo antropológico de Feurbach que denuncia o Deus da teologia metafísica como a projeção conceitual dos ideais humanos em um ser supremo.²⁰⁶ Geffré adverte que esse é o resultado da cumplicidade entre o desejo humano de conhecimento e de poder absoluto – inerente ao pensamento metafísico – e a inclinação predominante da teologia clássica cristã a dogmatizar.²⁰⁷

²⁰⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 76-77. Segundo Juscelino Silva, em relação ao modelo dogmático, a teologia de Geffré enseja um deslocamento no horizonte epistêmico do *intellectus fidei*, compreendendo que “o locus de referência da teologia não é pretérito; é escatológico” (SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 37), no sentido de que, referindo-se ao conteúdo material da revelação cristã, mesmo o que foi, refere-se ao que virá a ser.

²⁰⁵ SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 251.

²⁰⁶ Feuerbach afirma que “a religião é a consciência do infinito; assim, não é e não pode ser nada mais que a consciência que o homem tem da sua essência não finita, não limitada, mas infinita” (FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*, p. 36). Para Feuerbach, “o ser absoluto, o Deus do homem é a sua própria essência” (*Id. Ibid.*, p. 38). Em suma, Feuerbach compreende a ideia de Deus como a projeção exterior maximizada do desejo humano de perfeição e de plenitude.

²⁰⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 78-79.

Ao invés de almejar uma verdade dogmaticamente inabalável, a teologia hermenêutica não se deixa encantar pela necessidade patológica de uma certeza infalível, por isso, não se enclausura em suas seguranças, lançando-se na desafiante busca interpretativa da verdade, cuja originalidade se vislumbra dinamicamente nas fontes da revelação cristã, as quais não se fecham para a ambiência plural do conhecimento humano. Segundo Geffré, quando a teologia respeita a dimensão hermenêutica da linguagem da revelação, empreende um esforço para torná-la mais inteligível e significativa para a compreensão hodierna, tendo em vista que a estrutura da linguagem e a reflexão que a compreende são dimensões complementares de um processo interpretativo contínuo, inacabado e provisório. Geffré defende que o foco do fazer teológico hermenêutico consiste em uma reflexão viva do mistério de Deus – a partir de significantes sempre inadequados – e nunca em um simples ideal de sistematização conceitual a respeito do mesmo.²⁰⁸

Para Geffré, a verdade cristã é evento-advento de Deus que se desvela ao ser humano na medida em que este a acolhe em uma atitude de abertura. Deus mesmo se dá a conhecer à humanidade pela ordem do testemunho que se traduz em enunciados de fé, sobre os quais trabalha o teólogo. A verdade cristã revelada torna-se conhecida no desenrolar do evento da enunciação – *ex auditu* – como manifestação que não se reduz à objetividade do saber teórico, mas que aponta para a dinâmica escatológica do *já e ainda não, na e para além* da história. Sendo assim, a linguagem teológica não pode conduzir apenas a elucubrações especulativas puramente teóricas, mas precisa levar a um engajamento prático no coração do mundo, a fim de se encarnar em figuras históricas sempre novas e desembocar em práticas significativas em nível eclesial, social e político. A verdade referida pelo teólogo está muito mais no nível doxológico, confessional e ético, do que propriamente da verificação experimental, e, enquanto tal, exerce uma função crítica em relação ao ser e ao agir pessoal na sua relação com o mistério divino. Em suma, não se pode pensar a verdade teológica a partir de um acesso imediato e instantâneo, mas sim, pela via do distanciamento processual e gradativo da história, levando em consideração a limitação e a relatividade da cognição humana. Mesmo que os enunciados da fé cristã sejam verdadeiros ontem, hoje e sempre (*Hb* 13,8), a sua compreensão depende da capacidade de significação e de interpretação do espírito humano em um dado momento histórico. Por isso, toda formulação dogmática tem uma ligação direta com o contexto que a provocou – geralmente uma situação de crise que exige posicionamento.²⁰⁹

²⁰⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 80-81.

²⁰⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 82-84; *Id.* Le problème théologique de l'objectivité de Dieu, p. 255.

Conforme Panasiewicz, a respeito da apreensão da verdade, se a pretensão for *absoluta*, um irá impor aos outros a forma correta de compreender a verdade; se for *relativa*, cada um ficará com a sua compreensão da verdade; se for *relacional*, quanto mais houver trocas de experiências, maior será a compreensão da verdade. Em um sentido relacional, quanto mais as religiões dialogarem entre si, mais ampla será a compreensão que cada uma terá do mistério divino. À luz da *kênosis* de Deus em Jesus Cristo, que na encarnação e na cruz despoja-se de sua condição superior para abrir-se à relação, o cristianismo é convidado a não se fechar em si mesmo, mas a abrir-se ao diálogo. Esse *Absoluto relacional* que está na raiz da fé cristã refere-se à limitação humana em compreender Deus e exalta o valor da identidade e da alteridade no contexto da pluralidade e da diferença, pois cada uma das religiões percebe o mistério absoluto de Deus de maneira limitada e parcial. No fundo, toda experiência de revelação é inadequada na medida em que remete a um *Deus sempre maior*.²¹⁰

Segundo Geffré, é preciso renunciar a uma concepção de verdade como adequação que se transmite como um depósito fixo, pois a verdade revelada é um permanente advir, entregue ao risco da história e da liberdade interpretativa sob a inspiração do Espírito Santo. A teologia tem a responsabilidade de mostrar a continuidade descontínua da tradição cristã em sua criatividade produtiva de novas figuras históricas. Não há como separar a verdade cristã revelada de seus lugares de vinda. A compreensão da verdade revelada passa pelo crivo de uma comunidade interpretativa.²¹¹ Geffré concorda com Habermas que o conhecimento da verdade é o resultado de um processo argumentativo e intersubjetivo de consenso.²¹² Geffré afirma que o campo hermenêutico da experiência de fé eclesial constitui o *consensus fidelium* como inerente à experiência fundamental da comunidade cristã primitiva e das experiências ulteriores das comunidades de fé. Sendo assim, o teologizar precisa se constituir na concordância correlacional entre a experiência dos textos fundadores e a experiência coletiva das comunidades de fé marcadas pelos estados de consciência de cada tempo histórico. Por isso, a teologia hermenêutica não é adogmática, mas adogmatista, pois renuncia à pretensão mitológica de elaborar uma teologia universal, consciente da particularidade do teologizar em sua fidelidade à encarnação da mensagem revelada em cada realidade concreta, preservando, assim, o caráter testemunhal da verdade em sua correspondência à vida real e pluri-situacional dos sujeitos históricos.²¹³

²¹⁰ Cf. PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 166-167.

²¹¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 85-86.

²¹² Cf. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 437.

²¹³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 87-88.

1.2.2 Nova abordagem das relações entre Escritura e dogma

A teologia hermenêutica, segundo Geffré, concede um novo tratamento às fontes da revelação, empreendendo uma nova abordagem das relações entre Escritura e dogma. Geffré considera a Escritura como uma coletânea inspirada de testemunhos que remetem a eventos históricos, cuja leitura, dentro da mesma tradição em que o texto foi escrito, produz significações diversas. Por isso, a mensagem da Escritura nunca é um dado do qual basta se apropriar, e a transmissão de sua mensagem não é a repetição de um saber constituído, mas a atualização sempre nova da mensagem revelada. Sendo assim, o teólogo não pode simplesmente apelar à Escritura para justificar ou confirmar os ensinamentos do magistério. Antes, é a própria leitura da Escritura que conduz a uma reinterpretação dos enunciados dogmáticos. Para Geffré, é preciso evitar identificar tanto a Escritura quanto o dogma com a Palavra de Deus, pois ambos testemunham a apropriação progressiva do mistério divino revelado pela comunidade eclesial. Nesse sentido, como hermenêutica atualizante da Palavra de Deus, a teologia é a busca constante pelos sinais de Deus que se manifestam na linguagem como *ontophania* – manifestação de ser – e, portanto, como lugar teológico.²¹⁴

Geffré alerta que é preciso renunciar tanto à ilusão positivista de uma objetividade textual, quanto à pretensão romântica de uma *congenialidade*²¹⁵ entre leitor de hoje e autor do passado. A compreensão dos textos da Escritura passa pela ascese da leitura, na qual as potencialidades do texto vêm à tona à consciência do leitor. Nesse sentido, toda leitura importante desperta novas expectativas e abre novos horizontes, constituindo-se em uma possibilidade de transformação do leitor. O que é relevante na leitura da Escritura, diz Geffré, é o novo ser que o leitor se torna enquanto se expõe ao texto. Além disso, Geffré enfatiza que uma hermenêutica que se atém ao mundo do texto e não à ideia metafísica de um sentido já existente na intencionalidade de um querer dizer do autor, ajuda a ultrapassar uma concepção imaginária de revelação. Geffré pretende evitar uma concepção de inspiração verbal como

²¹⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 23-29; *Id. Un nouvel âge de la théologie*, p. 62-63. Segundo Geffré, a vivacidade da Palavra de Deus está vinculada à sua atualização interpretativa, a qual ocorre em dois momentos distintos, porém, interconectados: consideração da natureza da Escritura em sua constituição dialética entre os fatos/eventos testemunhados e o fenômeno de escritura; tradição interpretativa contextualizada e aberta para as situações sempre novas (Cf. *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 174). Sendo assim, só é possível acolher a Palavra de Deus em sua vivacidade na medida em que se conjuga *fidelidade e inovação* no processo de atualização da sua mensagem.

²¹⁵ Sobre a questão da *congenialidade* entre o leitor de hoje e o autor de um texto do passado, Schleiermacher concebe que a tarefa da hermenêutica consiste na repetição do processo criador de sujeitos que compartilham uma genialidade. Trata-se de uma experiência romântica do todo participado por indivíduos afins (Cf. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María. *En los orígenes de la hermenéutica contemporánea*, p. 34). Essa visão psicologista da atividade hermenêutica é compartilhada também por Dilthey.

*ditado divino*²¹⁶, reafirmando com o Concílio Vaticano II que “para escrever os livros sagrados, Deus escolheu homens, que utilizou na posse das faculdades e capacidades que tinham, para que, agindo Deus neles e por meio deles, pusessem por escrito, como verdadeiros autores, tudo aquilo e só aquilo que Ele quisesse” (DV 11), ou seja, ao lado da autoria divina da Escritura, está a autoria humana, o que faz da Escritura uma obra de caráter teândrico. A Palavra inacessível de Deus se torna presente na palavra humana através de textos elaborados por autores condicionados por suas capacidades mentais e linguísticas – essa dinâmica aponta para o mistério da encarnação do *Logos* na humanidade de Jesus.²¹⁷

Dupuis afirma que a Escritura judaico-cristã contém a Palavra de Deus pronunciada em palavras humanas²¹⁸, e que, por isso, nem todo o conteúdo da Escritura é Palavra de Deus ou pode esgotar tudo o que Deus tem a dizer.²¹⁹ Geffré confirma esse posicionamento salientando que “a Palavra ausente de Deus é sempre mediada por textos”²²⁰, através dos quais “se torna Palavra de Deus para os homens.”²²¹ Nesse sentido, a Escritura é a colocação por escrito dos testemunhos prestados aos eventos libertadores de Deus na história. A passagem da oralidade para a Escritura manifesta o distanciamento entre o evento bruto e o testemunho interpretativo. No momento em que o testemunho interpretativo é colocado por escrito, torna-se patrimônio durável da comunidade interpretante, sendo esse o ponto inicial do processo da tradição. Sendo assim, da mesma forma como é possível e necessário empreender uma interpretação das Escrituras fundadoras do cristianismo, com senso crítico, buscando perceber as inúmeras possibilidades abertas pela experiência interpretativa, com maior razão é preciso reler criteriosamente as formulações dogmáticas expressas pela tradição, pois seria paradoxal ter uma liberdade menor para interpretar os textos dos enunciados dogmáticos do que para interpretar os textos da Escritura. Portanto, a teologia como ciência hermenêutica da experiência cristã fundamental tem a tarefa de interpretar não apenas as Escrituras fundadoras do cristianismo, mas também os escritos da tradição, em especial, as formulações dogmáticas, a fim de atualizar a mensagem da revelação cristã para o tempo atual.²²²

²¹⁶ Segundo Geffré, os fundamentalistas geralmente entendem os textos da Escritura como ditados diretamente pelo Espírito aos hagiógrafos – considerados transmissores passivos da Palavra de Deus (Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 104). Essa questão foi superada pela exegese moderna e pelo magistério oficial da Igreja. A respeito disso, ver: GOMES, Tiago de Fraga. *Hermenêutica teológica e teologia da revelação em Claude Geffré*, p. 68-69.

²¹⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 44-46; *Id. Ibid.*, p. 106; *Id. Lé réalisme de L’incarnation dans la théologie du Père M-D Chenu*, p. 394.

²¹⁸ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 342.

²¹⁹ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 344.

²²⁰ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 47.

²²¹ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 169.

²²² Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 25; *Id. Ibid.*, p. 47-48.

1.2.3 Releitura da tradição como ato de interpretação criativa

Geffré relê a tradição não como uma repetição linear de formulações imutáveis, mas como um ato de transmissão que opera pela constante renovação. Geffré retoma o conceito de tradição reabilitado por Gadamer após a *Aufklärung*, segundo o qual, não há compreensão efetiva sem inscrição em uma dada tradição. Para a CTI, tradição é algo vivo e vital – um processo contínuo – que deixa de ser tradição quando se fossiliza (*CTIth* 26). No entanto, Geffré compreende que a teologia cristã não é uma ação divina – *ex nihilo* –, mas humana. Por isso, necessita de uma precedência. Só é possível construir algo novo a partir de algum fundamento sólido e utilizando-se de materiais prévios disponíveis. Nesse sentido, pode-se afirmar que o cristianismo é *tradição* porque vive de uma origem dada, mas também é *produção* porque essa origem é interpretada criativamente, levando a práticas novas.²²³

Para Geffré, a teologia cristã vive da retomada criativa de suas origens, e a distância que a separa de seu evento fundador – Jesus Cristo –, longe de ser um obstáculo, é ocasião para um novo ato de interpretação. O fazer teológico referenciado na dialética entre *continuidade* e *ruptura* da tradição, direciona-se menos pela repetição de um dizer de outrora, e mais por uma retomada criativa e inovadora, a fim de elaborar um dizer de hoje, tendo em vista os questionamentos atuais. A teologia não tem a pretensão de repetir um evento do passado – integrismo –, mas sim, reinterpretá-lo de maneira nova, em consonância com as necessidades dos novos contextos, em coerência com uma concepção de verdade como *admir permanente*, em sentido bíblico-escatológico. Por isso, a interpretação é uma necessidade que brota da própria natureza da fé cristã, visto que o seu objeto é uma verdade viva, transmitida pela mediação da história, necessitando, assim, de uma atualização incessante. A fonte, a norma e o critério da experiência cristã primitiva é o próprio Jesus que vive na história. Não há como anunciar um Jesus vivo apenas adaptando uma doutrina tradicional à mentalidade hodierna, é preciso que haja uma reinterpretação criativa que evoque novas linguagens da fé. As definições dogmáticas precisam ser interpretadas à luz de uma leitura crítica da Escritura e em função das experiências humanas atuais. Em suma, ter uma fé crítica e responsável significa produzir uma nova interpretação da mensagem cristã transmitida pela tradição.²²⁴

²²³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 33; *Id. Ibid.*, p. 58-59; GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p. 67; *Id. Verdade e método*, p. 442. Segundo Geffré, a tradição mantém sua vitalidade na medida em que obedece à dialética entre *continuidade* e *inovação* (Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 181). Nesse sentido, a tradição está paradoxalmente sob o signo da *retomada preservativa* e da *ruptura criativa*.

²²⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 58-59; *Id. Ibid.*, p. 214-217; *Id. Un nouvel âge de la théologie*, p. 84-85.

Geffré fala de um conflito moderno entre hermeneutas e dogmatistas. Os hermeneutas são aqueles que aderem a um discernimento histórico-crítico da tradição, os dogmatistas são os que almejam confirmar uma posição prévia, já tomada, buscando apenas um apoio na Escritura e na tradição para legitimar a autoridade do magistério. Geffré defende a prática de uma *hermenêutica crítica* que se interroga sobre as *condições de produção* dos textos do passado, e que se preocupa com a *reapropriação/atualização* para hoje da verdade pertencente à tradição, com atenção aos diferentes sentidos que os significantes textuais podem assumir no decorrer das épocas. Além disso, na releitura da tradição, Geffré afirma que é de fundamental importância questionar de maneira crítica a tradição que deu origem aos sistemas teológicos, sem descuidar das múltiplas inclinações ideológicas vigentes em cada tempo e lugar. A interpretação da tradição visa sempre à transformação do ser e do agir humano pela atualização constante da forma como se percebe e se acolhe as fontes da fé cristã fundamental. A razão teológica, como raciocínio histórico e ortoprático, visa proceder a uma perene renovação do sentido dos textos da tradição. A interpretação da tradição, longe de conduzir a um saudosismo nostálgico, produz uma tensão desestabilizadora, mexendo com os fundamentos do conhecimento e conduzindo a uma prática transformadora. Geffré defende uma renovação do conceito de *tradição como inovação constante*, no limiar da continuidade e da ruptura, a fim de insistir na dimensão libertadora da hermenêutica teológica da tradição e de evitar as tentações do integrismo doutrinal e do fundamentalismo literalista.²²⁵

As mudanças contextuais, segundo Amaladoss, muitas vezes contestam as certezas da fé codificadas em épocas passadas, pleiteando uma reinterpretação das tradições.²²⁶ Geffré ressalta que é preciso propor novas interpretações relevando a situação concreta dos sujeitos, a fim de conduzir à ação e à transformação de suas práticas. A interpretação da tradição insere-se, nesse sentido, em uma dialética constante entre teoria e prática, em mútua fecundação, onde a prática em si mesma já é uma matriz de sentido e não simplesmente um campo de aplicação da teoria. Com isso, Geffré pretende enfatizar, para além de uma doutrina completamente constituída e acabada, a realidade dinâmica da teoria teológica como atualização criativa e constante que visa incidir na realidade. No entanto, faz-se necessário prescindir de todo pragmatismo teológico, salvaguardando a dimensão especulativa e crítica inerente à teologia, sem a qual, se perde o sentido doxológico da verdade cristã. Geffré quer evitar, assim, toda forma de manipulação e de instrumentalização da *ratio theologica*.²²⁷

²²⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 49-52; *Id. Ibid.*, p. 54-55; *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 196.

²²⁶ Cf. AMALADOSS, Michael. *Pela estrada da vida*, p. 164.

²²⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 55-57.

1.3 O NEOFUNDAMENTALISMO COMO UMA NECESSIDADE ANGUSTIANTE DE CERTEZA

O fundamentalismo religioso é um fenômeno moderno que surge como reação às influências da globalização e às dissonâncias cognitivas do pluralismo, as quais, provocam desorientação, insegurança e incerteza quanto à plausibilidade de uma inserção racional do sujeito no mundo. Quando o relativismo se torna intenso, o absolutismo volta a fascinar.²²⁸ Contudo, quando se fala em fundamentalismo²²⁹, de modo geral, a referência básica é o fundamentalismo bíblico, como interpretação literalista dos textos da Escritura²³⁰ e pertinácia na recusa a acolher os resultados do método histórico-crítico e de outras abordagens científicas de interpretação literária.²³¹ Há, também, o fundamentalismo das correntes de pensamento, denominado por Geffré como integrismo doutrinal, o qual, sacraliza determinada tradição doutrinal, em âmbito dogmático ou teológico, e ignora a diferença essencial entre os ensinamentos que estão no núcleo da própria fé e as teorias teológicas instauradas no plano do debate livre. No fundo, em ambos os casos, permanece a questão a ser refletida a respeito da relação entre a contingência da palavra humana, em sua limitação e caducidade, e o absoluto da Palavra de Deus, em sua transcendência.²³²

Na Niagara Bible Conference (1878-1897), Estados Unidos, o termo *fundamentalismo* parece ter sido usado pela primeira vez por exegetas protestantes, em referência aos elementos fundamentais da fé cristã, como reação ao modernismo e ao liberalismo doutrinal da época, a fim de definir alguns elementos fundamentais para o ensino cristão, baseados na inerrância verbal e na infalibilidade da Escritura. Essa tendência perpetua-se ainda hoje pela corrente criacionista americana, compartilhada no meio popular por muitas Igrejas evangélicas de

²²⁸ Cf. TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso, p. 195; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. O cristianismo diante dos desafios da globalização econômica e cultural, p. 116; CARRANZA, Brenda. O Brasil, fundamentalista?, p. 152.

²²⁹ Segundo Cássio da Silva, o fundamentalista quer extirpar as dúvidas de sua consciência, pois, no fundo, não as suporta. Nesse sentido, a essência da atitude fundamentalista diz respeito à “busca de valores e verdades simples, coerentes, unitárias, imutáveis, universalmente válidas e que excluem os pontos de vista discordantes” (SILVA, Cássio Murilo Dias da. Crítica bíblica, p. 39), a fim de não haver brechas para questionamentos.

²³⁰ Cf. LIMA, Anderson de Oliveira. O imaginário religioso fundamentalista e a narratividade bíblica, p. 402.

²³¹ O fundamentalismo, basicamente, associa-se à reafirmação da infalibilidade da Escritura e à postura defensiva do cristianismo em relação à modernidade (Cf. ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus*, p. 190-272). Em geral, os fundamentalistas bíblicos tomam a totalidade dos dados expostos nos textos da Escritura como fatos históricos e verdades divinamente reveladas. Para Fitzmyer, “a leitura fundamentalista da Bíblia é um entendimento literalista do texto bíblico, que considera sua forma final como a expressão *verbatim* da Palavra de Deus e a vê como clara, simples e sem ambiguidade. Normalmente recusa-se a usar o método histórico-crítico ou qualquer outro suposto método científico de interpretação” (FITZMYER, Joseph A. *A Bíblia na Igreja*, p. 66). Em suma, o literalismo bíblico desconsidera as ambiguidades das traduções, as mediações ideológicas das tradições e ignora a maior parte dos resultados dos estudos bíblicos modernos.

²³² Cf. GEFFRÉ, Claude. La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme, p. 636.

estirpe pentecostal e por alguns movimentos carismáticos no interior da Igreja católica.²³³ No meio acadêmico, essa pretensão é alimentada por alguns exegetas, como, por exemplo, Claude Tresmontant e Jean Carmignac, que rejeitam o consenso moderno da datação tardia dos Evangelhos, pleiteando, inclusive, a existência de um escrito hebraico anterior ao grego²³⁴, no intuito de encontrar uma equivalência nostálgica com a palavra original do ensinamento de Jesus, como se isso garantisse uma continuidade com a própria afirmação de Deus. Ambas posturas supracitadas, afundam raízes no pressuposto protestante da teoria da inspiração verbal das Escrituras e têm semelhanças com o fundamentalismo muçulmano, uma vez que para o islã, a revelação consiste essencialmente no milagre da descida do livro incriado como a própria Palavra de Deus em língua árabe.²³⁵

Para Panasiewicz, os fundamentalistas possuem uma concepção ingênua da Escritura. Há um desconhecimento da história e um esquecimento da ação do Espírito Santo. Como consequência, rejeita-se a instância hermenêutica da Escritura. Os fundamentalistas vêem o texto bíblico como uma espécie de ditado do Espírito Santo ao hagiógrafo – como se o mesmo fosse anulado em suas faculdades psíquicas e gnosiológicas –, sendo este apenas um instrumento passivo a transmitir a Palavra transcendente de Deus. Essa é a típica concepção de *inspiração verbal*, segundo a qual, cada palavra humana contida nos livros sagrados é uma transcrição exata da Palavra de Deus, resultando em um texto pretensamente inerrante, como se todas as sombras da imanência histórica fossem miraculosamente apagadas. Desconsidera-se a pluralidade dos relatos antecedentes à construção dos textos, como se as experiências historicizadas dos fatos brutos fossem unívocas. Com essa fixação na literalidade metafísica do texto, compreende-se a interpretação como um pecado grave, pois há um grande receio de

²³³ Cf. PAINE, Scott Randall. Fundamentalismo ateu contra fundamentalismo religioso, p. 11; SOUSA, Bertone de Oliveira. Pentecostais, fundamentalismo e laicidade no Brasil, p. 78-82; TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso, p. 197. O fundamentalismo americano, também conhecido como *criacionismo*, defende a infalibilidade da Escritura. Arraigado no puritanismo e nos movimentos de *despertar*, recusa a teoria darwinista da evolução e participa da ideologia americana triunfalista, quase messiânica. Em 1919, foi criada nos Estados Unidos uma associação fundamentalista com o intuito de definir os fundamentos da fé cristã. Desde então, de um movimento rural, sectário e rudimentar, evoluiu para uma corrente mais liberal intelectualmente, sendo, ao mesmo tempo, altamente espiritual e carismática (Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 86-88).

²³⁴ Cf. TRESMONTANT, Claude. *Le Christ hebreu*; CARMIGNAC, Jean. *La naissance des évangiles synoptiques*.

²³⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme, p. 637-638. Segundo Geffré, a equivalência cristã do Corão não está na Bíblia, mas no próprio Cristo, pois a revelação corânica consiste “no milagre pelo qual Deus fez ditar palavra por palavra o Corão pelo Arcanjo Gabriel ao Profeta Maomé. [...] Para o islã, o Profeta Maomé não é o autor do Corão, nem mesmo no sentido em que dizemos que tal escritor bíblico é um autor inspirado que escreveu sob a moção do Espírito Santo. Ele é apenas um transmissor passivo. O autor é o próprio Deus e Maomé é definido como *o selo da profecia*, porque o Corão que lhe foi ditado constitui o livro perfeito, incomparável, inimitável. [...] O Corão foi ditado por Deus em sua literalidade, portanto não pode conter contradições ou erros, e não basta dizer que o Corão é *inspirado* como dizemos que a Bíblia é inspirada” (*Id. Crer e interpretar*, p. 108-110). Para o islã, o Corão é expressão direta do livro subsistente na transcendência do próprio Deus.

perder a fé com a entrada da hermenêutica na recepção das Escrituras, como se a interpretação protagonizasse uma espécie de corrupção da mensagem sagrada. Anulam-se, assim, a polissemia linguístico-textual, os pressupostos hermenêuticos dos leitores e a percepção das perícopes dentro do conjunto maior dos textos inspirados. Tudo isso devido à falsa ideia de um recuo do texto até a fonte imediata dos fatos/acontecimentos. Essa atitude revela um completo desconhecimento da temporalidade historiográfica que separa a história vivida da história escrita. Além disso, há a negação da mediação da comunidade crente e interpretante e um total esquecimento do papel inspirador do Espírito Santo como verdadeira fonte da Escritura. Tudo isso engessa o texto bíblico em uma transmissão inerte e mecânica, como se a Escritura não fosse capaz de continuar a inspirar novas interpretações e de se atualizar de maneira inédita na vida de seus leitores, graças a ação do mesmo Espírito que a inspirou.²³⁶

Enquanto o meio protestante tende mais para a tentação do fundamentalismo bíblico, como afirmação da infalibilidade das Escrituras, o meio católico inclina-se mais para o integrismo doutrinal, como busca do fundamento da fé na autoridade infalível do magistério. No entanto, segundo Geffré, em ambos os casos, a posição fundamentalista é uma forma de suicídio do pensamento crítico.²³⁷ No caso da tradição católica, o retorno às fontes bíblicas foi incentivado em 1943 pela encíclica *Divino Afflante Spiritu* – legitimação do método histórico-crítico e dos gêneros literários – e em 1993 pelo documento *A interpretação da Bíblia na Igreja* – rejeição da leitura fundamentalista da Escritura.²³⁸ A redescoberta do texto bíblico no século XX pelos católicos, incentivou novas traduções da Bíblia e levou ao aparecimento de inúmeros círculos bíblicos de reflexão no meio popular. Porém, a ausência de uma pedagogia adequada impediu os fiéis de fazer um real aprofundamento em questões mais técnicas dessas novas traduções, permanecendo-se, muitas vezes, em uma leitura tipológica e moral da Escritura, como aplicação pragmática e imediatista do sentido dos textos bíblicos para a vida cristã atual, com inevitáveis equívocos exegéticos e anacronismos históricos.²³⁹

²³⁶ Cf. PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 70-73.

²³⁷ Para Geffré, o fundamentalismo desemboca em um “suicídio da inteligência” por causa de “uma concepção insuficiente da inspiração e da inerrância, e também de um desconhecimento da natureza da historicidade dos eventos relatados na Bíblia” (GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 116).

²³⁸ O Papa Pio XII afirma que “o exegeta católico, para corresponder às hodiernas exigências dos estudos bíblicos, ao expor a sagrada Escritura [...] use com a devida prudência [...] examinando quanto possa ajudar a verdadeira e genuína interpretação a forma ou gênero literário empregado pelo hagiógrafo” (DAS 21). A Pontifícia Comissão Bíblica sustenta que “a leitura fundamentalista parte do princípio de que a Bíblia, sendo Palavra de Deus inspirada e isenta de erro, deve ser lida e interpretada literalmente. [...] O problema de base dessa leitura fundamentalista é que, recusando levar em consideração o caráter histórico da revelação bíblica, ela se torna incapaz de aceitar plenamente a verdade própria da Encarnação. [...] A abordagem fundamentalista é perigosa, pois ela é atraente para as pessoas que procuram respostas bíblicas para seus problemas” (IBI I,F).

²³⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme*, p. 638; *Id. Crer e interpretar*, p. 96.

Geffré acredita que o fundamentalismo é o efeito paradoxal do nascimento de uma leitura crítica da Bíblia. Infelizmente, muitos devotos sem cultura teológica e exegética, descobrem com espanto que a historicidade, por exemplo, dos Evangelhos, não é aquilo que outrora espontaneamente acreditavam, rejeitando o fato de que os mesmos não são simplesmente o relatório cronológico detalhado dos fatos, gestos e ensinamentos de Jesus. O que para alguns é libertador, para outros é algo escandaloso. Isso acontece quando é ignorada a dimensão imanente das Escrituras e é supervalorizada a sua dimensão transcendente, como se a Escritura *ipsis litteris* fosse um sacramento do encontro imediato com Deus. Para esses últimos, a exegese que data tardiamente os Evangelhos, que questiona a autenticidade dos autores sagrados e que prognostica uma multiplicidade de tradições subjacentes aos escritos bíblicos, não seria uma exigência da própria fé – que respeita o regime encarnacional da Palavra de Deus –, mas uma ameaça perniciosa para a mesma.²⁴⁰

Segundo Geffré, a angústia fundamentalista manifesta uma concepção insuficiente de fé, pois não compreende a dinâmica da Palavra de Deus imersa na contingência histórica. No fundo, a duplicidade dos relatos da criação e os múltiplos testemunhos da ressurreição de Cristo são aceitos a contragosto. Mesmo que a fé não esteja na contramão da racionalidade, e mesmo que os Evangelhos, por exemplo, testemunhem uma série de fatos históricos sobre a vida de Cristo e a realidade da ressurreição, porém, a credibilidade desses eventos ultrapassa a competência da investigação histórica, tendo como base a fé dos apóstolos veiculada pelo testemunho da comunidade cristã primitiva. A leitura fundamentalista da Escritura rejeita a dimensão hermenêutica de toda leitura textual, pois não aceita a pluralidade de interpretações, alegando, sob o pretexto de uma revelação, que os textos inspirados devem ter um significado unívoco e diretamente acessível. Essa é uma problemática que afeta de modo especial as três religiões monoteístas, nas quais existe uma tensão entre a presença de uma Escritura sagrada, escrita em hebraico, grego ou árabe, e a ausência metahistórica da Palavra de Deus.²⁴¹

O próprio texto dos Evangelhos é um ato de interpretação da comunidade cristã primitiva, emergente no seio de uma multiplicidade de testemunhos sobre a vida e as palavras de Jesus, à luz do evento pascal. Para Geffré, enquanto os fundamentalistas cultivam um desejo nostálgico por um livro quimicamente puro que veicule a Palavra original provinda direto da boca de Deus, deve-se levar a sério a profundidade de uma narrativa lenta, elaborada e repleta de hesitações e divergências. Além disso, na base da religião cristã, não há apenas um texto, mas o senso de fé de uma comunidade que acredita e interpreta sob a ação do

²⁴⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme, p. 639.

²⁴¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme, p. 639-641.

Espírito Santo. Diferente da concepção muçulmana de revelação, que considera o texto original do Corão como a transcrição pura da Palavra de Deus ditada ao Profeta, para o cristianismo, seus textos fundadores têm a vocação de serem traduzidos. E quem diz tradução, diz concomitantemente interpretação. Diferente do espírito de Babel, fomentado pelo fundamentalistas, que pretende substituir a única torre por um único livro com um único idioma, o Espírito de Pentecostes prognostica a unidade da fé e o mistério da comunhão teândrica expressas em uma pluralidade de línguas em sua alteridade irreduzível.²⁴²

O fundamentalismo convida a uma reflexão sobre a natureza da verdade atestada pelas Escrituras. Segundo Geffré, em sua radicalização da inerrância bíblica, os fundamentalistas muitas vezes historicizam aquilo que não reivindica historicidade, desconsiderando as dimensões simbólicas e figurativas das narrativas. A inerrância bíblica, como é atestada pelo magistério católico, não pretende isentar a Bíblia de erros históricos e científicos, mas visa assegurar a autenticidade e a relevância salutar da verdade religiosa veiculada pelos textos sagrados. É preciso superar uma concepção ingênua de inspiração, pela compreensão de que as palavras narradas nas Escrituras não foram ditadas diretamente por Deus, mas são fruto de relatos inspirados que narram eventos testemunhados como atos salvíficos da parte de Deus. Há uma liberdade interpretativa, tanto por parte dos hagiógrafos, como por parte das pessoas de fé que lêem atualmente os fatos narrados pelas Escrituras. A Palavra de Deus contida nas Escrituras continua viva, não, porém, como uma Escritura que caiu pronta do céu – sendo assim necessário sacralizar a sua literalidade através de uma fidelidade estenográfica –, pois o que é sacro nas Escrituras é o seu conteúdo e não a sua letra.²⁴³

Os textos fundadores do cristianismo não transmitem apenas fatos, mas uma interpretação teológica sobre os mesmos, como é o caso, segundo Geffré, dos quatro Evangelhos, os quais reenviam constantemente à verdade sobre a vida e a mensagem de Jesus Cristo e seu mistério pascal. Por isso, é importante distinguir *fato bruto* e *fato elaborado*. Os fatos relativos à vida de Jesus Cristo são fatos elaborados teologicamente, mesmo que estejam enraizados em fatos brutos, ou seja, fatos históricos, os quais são inacessíveis. A intenção das narrativas neotestamentárias é despertar para o significado da fé em Cristo. O conteúdo do texto dos Evangelhos exige, para além de uma crítica histórica, um entendimento teológico, no qual fé e história entram em um jogo recíproco e incessante, relacionando dialeticamente a

²⁴² Cf. GEFFRÉ, Claude. La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme, p. 641-642.

²⁴³ Cf. GEFFRÉ, Claude. La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme, p. 642-644. Para Geffré, do ponto de vista católico, a *inerrância bíblica* pretende salvaguardar a *verdade salutar* testemunhada pela revelação bíblica, ou seja, o que é útil e necessário à salvação da pessoa humana, sem a pretensão de fornecer a chave dos segredos da ciência (Cf. *Id. Crer e interpretar*, p. 117).

única realidade do Jesus da história e do Cristo da fé. Nesse sentido, os leitores atuais dos Evangelhos são convidados a aderir à dinâmica circular entre fé e história, a fim de buscar adentrar na profundidade do mistério de Cristo, inseparavelmente homem e Deus.²⁴⁴ Para Panasiewicz, o reconhecimento dessa dinâmica hermenêutica não descaracteriza a experiência cristã, muito menos invalida ou coloca em crise a fé em Cristo, mas atesta o quão marcantes foram os eventos fundadores do cristianismo, a tal ponto que possibilitaram a superação de muitos desafios e a busca para transformar a experiência feita em palavra escrita, para que esses eventos fossem acessíveis a outras pessoas de outras épocas históricas.²⁴⁵

Geffré acredita que as diversas formas de neofundamentalismo são uma espécie de reação a um clima de relativismo generalizado, onde os fundamentos da verdade parecem ruir. Sendo assim, o neofundamentalismo pode ser caracterizado como uma procura angustiante por certeza, uma espécie de nervosismo que almeja garantias. Percebe-se na recorrência da atitude fundamentalista uma busca obstinada, ou mesmo desesperada, por um fundamento seguro, devido ao medo de perder-se por falta de referenciais identitários. Por isso, a tendência comum dos fundamentalistas consiste em negar qualquer aspecto de relatividade que possa haver na redação das Escrituras ou mesmo na elaboração da mensagem dogmática. Como consequência, afirma-se o paradigma teórico da metafísica como fuga ou negação de fato da historicidade, e nutre-se o mito de uma redação atemporal dos textos fundadores da fé, como se a fonte de credibilidade dos mesmos se localizasse em um não-lugar, no sentido de que esses textos fossem elaborados em uma espécie de ausência de duração, em uma dimensão fora do tempo. No fundo, a ideologia fundamentalista pretende reduzir as complexidades, almejando uma simplicidade, que, de fato, é ilusória. No entanto, a atitude de fé não é um absurdo, mas é digna de credibilidade, pois toma por base a revelação de Deus na história, veiculada por uma pluralidade de testemunhos credíveis, porém, não demonstráveis empiricamente. Em suma, a tese dos fundamentalistas é demasiadamente idealista e pseudocientífica, e está na contramão da renovação teológica, ou seja, posiciona-se no reverso de uma leitura histórico-crítica.²⁴⁶

²⁴⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme*, p. 644-645. Para Geffré, “os fundamentalistas têm a tendência de historicizar o que não tem pretensão de historicidade. Pode-se fazer distinção entre um *fato bruto* e um *fato elaborado*. Ora, na maior parte do tempo, os fatos que dizem respeito à vida de Jesus são fatos elaborados teologicamente, mesmo que enraizados em fatos históricos. O fato histórico, no que ele tem de único e inacessível, e o fato elaborado não têm a pretensão de ser a descrição do evento tal como se passou. [...] Sempre há distância entre o fato bruto e o fato elaborado” (*Id. Crer e interpretar*, p. 105). Em síntese, os fatos *históricos* são sempre fatos *reconstruídos* ou *elaborados*.

²⁴⁵ Cf. PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 83.

²⁴⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 25; *Id. Ibid.*, p. 101-103.

1.3.1 No contraponto da renovação teológica

A pessoa humana, no fundo, anseia por fundamentos que lhe garantam segurança quanto ao seu ser e agir. A destruição ou perda de referências pode significar um caos identitário. Em tempos de crise, especialmente durante os processos em curso nas grandes viradas históricas, se faz necessário recompor os princípios norteadores da vida. Nesse contexto, dois dinamismos distintos podem ser assumidos pelos sujeitos: o primeiro é o processo comum empreendido a nível pessoal e social, e consiste na reconstrução dos valores paradigmáticos em perspectiva de avanço ou progresso; o segundo refere-se ao fundamentalismo e diz respeito à resistência às mudanças pela fixação no *status quo* ou pela tentativa de restauração de um passado perdido. Portanto, o fundamentalismo caracteriza-se como uma contrapartida conservadora à racionalidade crítica e um refúgio afetivo quando a identidade é abalada e a religião torna-se burocrática.²⁴⁷

O fundamentalismo nasce como reação aos valores emergentes da modernidade, tais como: antropocentrismo humanista, racionalidade técnico-científica, pluralismo de ideologias e pensamento utópico-revolucionário. O fundamentalista comporta-se como um opositor da renovação teológica em nome de um conservadorismo tradicionalista, imunizando-se contra as dúvidas e as críticas advindas da razão e incluindo-se em uma minoria pura e fiel que se gloria em relação aos “outros”, muitas vezes considerados como infiéis, ou mesmo, como inimigos, em torno dos quais se polariza a própria identidade. Em geral, o fundamentalista trata dos assuntos de fé com simplismo, excluindo em larga escala pontos de vista divergentes e opondo-se fortemente ao diferente, podendo, assim, incidir no fanatismo da opinião única e da rejeição ao diálogo como forma de pseudoafirmar-se. Entre os pecados cometidos pelos fundamentalistas, é possível destacar os seguintes: rejeição da instância hermenêutica na compreensão antropológica – cultural, histórica e literária – da Palavra revelada; restrição imanentista do mistério às fórmulas dogmáticas; inversão de valores, atribuindo-se menor relevância a valores centrais e maior importância a valores acidentais, gerando muitas dissensões; negação da liberdade de consciência.²⁴⁸

²⁴⁷ Cf. ROXO, Roberto Mascarenhas. *Fundamentalismo*, p. 7; LIMA, Anderson de Oliveira. *O imaginário religioso fundamentalista e a narrativa bíblica*, p. 403; VALADIER, Paul. *Crise da racionalidade, crise da religião*, p. 289.

²⁴⁸ Cf. MARTY, Martin. *O que é fundamentalismo*, p. 14; ROXO, Roberto Mascarenhas. *Fundamentalismo*, p. 9-16. Segundo Panasiewicz, “o nascimento do movimento fundamentalista se insere no centro da modernidade. A modernidade foi o emergir da consciência autônoma, da consciência histórica e do espírito crítico” (PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 57). Esse novo cenário histórico possibilitou o desenvolvimento de novos métodos de leitura crítica das Escrituras, os quais, infelizmente, foram recepcionados e interpretados de forma pejorativa por movimentos cristãos de cunho puritano e conservador.

Paradoxalmente, o fundamentalismo é um movimento antimodernista que atua no chão da modernidade. Os fundamentalistas ao mesmo tempo em que criticam os valores veiculados pela modernidade cultural e tecnológica, usufruem das suas facilidades, sem peso na consciência. A reação fundamentalista incorpora elementos tipicamente modernos, tais como: o *individualismo*, dando a este uma dimensão soteriológica, independente da comunidade eclesial, considerada apenas como um meio de edificação e de salvação dos indivíduos preocupados prioritariamente com a própria alma; o *racionalismo científico*, buscando confirmar as asserções de fé com provas ou elucubrações de cunho científico, porém, abordadas de maneira simplista e instrumental; uso de *recursos tecnológicos* buscando beneficiar a disseminação dos ideais fundamentalistas com a máxima eficácia possível, a fim de conquistar cada vez mais adeptos.²⁴⁹

O fundamentalismo é basicamente uma contracultura que nasce no auge da crise da modernidade com suas incertezas. Na medida em que colapsa a crença moderna da certeza absoluta na racionalidade técnico-científica, emerge o fundamentalismo religioso como a tentativa de repor ao indivíduo em crise as bases para o seu projeto de vida. No fundo, a intenção do fundamentalista é recuperar valores que supostamente são positivos, tais como: a família, a honra, a moral e os bons costumes. No entanto, perverte esses valores quando se utiliza da violência e do terror para anular as ideias contrárias e alcançar os seus objetivos. Dentre as características mais marcantes do fundamentalismo religioso, citam-se as seguintes: discurso desprovido de fundamentação racional ou científica; entendimento dos dogmas da fé como realidades fixas e imutáveis, ignorando-se o contexto histórico de sua constituição e definição; literalismo bíblico; proselitismo militante. Os fundamentalistas são antimodernos que nascem e vivem no seio da modernidade, querendo influenciar as pessoas e a sociedade como um todo com a sua visão e os seus ideais, os quais são tremendamente sedutores para quem busca respostas simples para problemas complexos.²⁵⁰

O fundamentalismo seduz. Seduz porque oferece um fundamento epistêmico sólido – o saber certo, a verdade incontestável sobre a qual se pode construir o esplêndido edifício racional da ciência e da técnica. Seduz, porque oferece fundamento existencial seguro – a identidade fixa, que fundamenta o sentido da vida, uma autoridade suprema pseudoautônoma que nos livra da liberdade de viver sem Deus e contra Deus. Seduz, porque propicia um fundamento religioso inabalável – um deus controlável, não-arbitrário, sempre-presente, um *Da-sein*, mero existente entre os existentes.²⁵¹

²⁴⁹ Cf. DUBIEL, Helmut. O fundamentalismo da modernidade, p. 19-20; VOLF, Miroslav. O desafio do fundamentalismo protestante, p. 131.

²⁵⁰ Cf. COSTA, Otávio Barduzzi Rodrigues da. Das relações entre a modernidade e o fundamentalismo religioso, p. 234-237.

²⁵¹ ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Hermenêutica fundamentalista, p. 19.

É preciso dar uma atenção especial para esse fenômeno, pois se percebe cada vez mais, a nível de Brasil e de América Latina, que fundamentalistas, tanto católicos quanto protestantes, estão se envolvendo na política, e sua militância, em muitos casos, têm colocado em risco muitas das conquistas já consolidadas na área da democracia e dos direitos humanos. Os meios de comunicação, utilizados por muitas pessoas de forma acrítica, têm facilitado e favorecido a propagação de ideias fundamentalistas, conquistando muitos adeptos. A tentação de querer encontrar uma explicação para as agruras do cotidiano, com o intuito de estabelecer respostas estáveis em um mundo instável e caótico como o atual, talvez seja uma das grandes razões para o avanço fundamentalista. É irônico pensar que o fundamentalismo seja, ao mesmo tempo, o produto e a resposta para a instabilidade emergente no seio da sociedade moderna. Duas atitudes talvez possam ajudar a superar os aspectos negativos desse fenômeno: propor um retorno aos fundamentos constitutivos da identidade de cada grupo social, político ou religioso, cuidando que estes não contradigam as conquistas árduas da democracia, dos direitos humanos e do respeito às culturas e à liberdade religiosa; refletir sobre os limites da racionalidade técnico-científica e resgatar os saberes saqueados pela modernidade, tais como: a erudição histórica; a filosofia; a teologia; as éticas, as práticas e as crenças religiosas; as mitologias; os códigos culturais e sapienciais de povos originários.²⁵²

No contraponto da renovação teológica, os movimentos fundamentalistas surgem como uma recusa em acolher os resultados da exegese crítica e das pesquisas científicas, semelhante a uma *reação pendular*, que vai de um extremo ao outro, oscilando de uma postura crítica para uma atitude justaposta às mudanças que questionam os fundamentos tradicionais da fé. A atitude fundamentalista instaura na consciência humana um desequilíbrio entre as instâncias da fé e da razão, interpretando-as, muitas vezes, como se fossem contraditórias. A fim de prevenir esse posicionamento extremista, o Papa João Paulo II defende que não é possível renunciar à fé em nome de um racionalismo puro, ou dispensar a razão para alimentar um fideísmo dogmático ou espiritualista. Nem só a razão, nem só a fé. Para *crer* é preciso *entender* (FR 16-23) e para *entender* é necessário *crer* (FR 24-35). É imprescindível superar o drama da separação entre fé e razão (FR 45-48), compreendendo-as como duas dimensões complementares para que o espírito humano empreenda sua busca pela verdade. Nesse sentido, Geffré defende que os resultados de uma análise crítica da Escritura e da doutrina dogmática, antes de serem uma ameaça à fé, são, na realidade, libertadores.²⁵³

²⁵² Cf. COSTA, Otávio Barduzzi Rodrigues da. Das relações entre a modernidade e o fundamentalismo religioso, p. 240-241.

²⁵³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 83-85.

O fundamentalista opõe-se ao senso crítico e fomenta um jeito obtuso de viver a fé e assumir a doutrina, cuidando mais da letra dos dogmas e das normas que de seu espírito e de sua inserção no processo cambiante da história. Esquece-se que para atualizar a essência de um enunciado linguístico é preciso interpretar a verdade que lhe é essencial. Diante de um contexto cada vez mais plural e desafiante do ponto de vista da conciliação entre múltiplas visões de mundo, a afirmação de um único ponto de vista, sem discussão ou discordância, no fundo, remete ao anseio de um fundamento absoluto e de uma verdade indefectível. O fundamentalista deseja proteção, por isso, quer se preservar das contraposições, pois não quer correr o risco de se perder, colocando em xeque a sua versão da verdade, que, na sua visão, deve ser a única universalmente válida. O fundamentalista opta por ficar em sua zona de conforto ao invés de ficar à mercê do erro e do insucesso. Para o fundamentalista, a vitória já está garantida, basta permanecer fechado e protegido em sua própria verdade.²⁵⁴

1.3.2 O fundamentalismo literalista no reverso de uma leitura histórico-crítica da Escritura

O fundamentalismo literalista pretende, segundo Geffré, encurtar a distância entre a letra da Escritura e o seu evento-fonte. Para o fundamentalismo literalista, a Escritura só contém a Palavra de Deus na medida em que é a forma escrita dos eventos narrados, entendendo a história e o tempo como fatores de degradação em relação a uma autenticidade originária. Por isso, rejeita o consenso da exegese moderna, como, por exemplo, a datação tardia dos Evangelhos, no afã de reduzir ao máximo a distância entre a pregação de Cristo e os escritos neotestamentários. Os fundamentalistas ignoram a complexidade do processo de elaboração dos livros escriturísticos, pois imaginam serem fiéis a uma Escritura que seria apenas o eco da Palavra de Deus. Nessa lógica, os escritos mais autênticos são os mais antigos e os que não sofreram acréscimos posteriores, como se fosse possível uma certeza histórica absoluta e como se não houvesse um possível progresso na compreensão da revelação.²⁵⁵

²⁵⁴ Cf. BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo*, p. 25; PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 51-52.

²⁵⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 89-92. A respeito disso, Geffré afirma que “a maioria dos exegetas, tanto católicos como protestantes, situam o primeiro escrito evangélico, isto é, o de Marcos, por volta do ano 70, os escritos de Mateus, Lucas e Atos dos Apóstolos nos anos 80-90 e o Evangelho de João em 90. Se quisermos recuar um pouco mais, vamos encontrar como primeiros escritos a Epístola de Paulo aos tessalonicenses, por volta de 50-51, e as duas epístolas aos coríntios e as epístolas aos filipenses e aos romanos entre 54 e 57. Há exegetas que questionam a autenticidade de algumas cartas de Paulo, mas ninguém questiona a autenticidade das epístolas aos romanos e aos gálatas e das duas epístolas aos coríntios. Mas pode-se discutir sobre as chamadas epístolas do cativo, e sabe-se que a Epístola aos hebreus não é de Paulo” (*Id. Ibid.*, p. 91).

Forçosamente não é o mais primitivo que é o mais autêntico como testemunho da Palavra de Deus. A constituição do Novo Testamento como ato de revelação da primeira comunidade cristã prolongou-se por um período de uns trinta ou quarenta anos. O que resultou por escrito no final deste processo não é menos importante do que o que foi escrito no começo. Mas alguns exegetas recusam os dados mais comprovados porque, para eles, a oralidade é como que investida de um poder muito maior do que a escrita. Eles desejariam encontrar um escrito primitivo que fosse exatamente a estenografia da palavra viva de Deus.²⁵⁶

Para aqueles que nutrem um desejo obsessivo por uma pureza originária, Geffré chama a atenção para o fato de que “é impossível termos acesso direto à palavra viva de Jesus. Sempre a encontramos por meio dos textos e é por isso que podemos interrogar-nos sobre um método exegético que quer centrar tudo no que se chama sentido *literal*”²⁵⁷, pois a linguagem é uma mediação necessária, e quem diz linguagem, diz necessariamente interpretação em relação ao evento narrado. Para Geffré, é preciso reconhecer que o conhecimento humano possui necessariamente uma instância hermenêutica, sem gozar de um acesso direto ou imediato à verdade. Por isso, a boa interpretação “é aquela que consegue encontrar as justas equivalências entre dois mundos de pensamento dos quais as línguas são apenas a expressão.”²⁵⁸ Segundo Juscelino Silva, a grande questão para Geffré é a má compreensão das mediações da Palavra de Deus, como se estas fossem apenas receptáculos passivos de uma atividade divina mágica e transcendente que prescindiria da dinâmica da economia salvífica.

A recusa fundamentalista em face da exegese contemporânea é a negação da distância do texto bíblico em relação aos eventos fundadores aos quais as palavras do texto enviam. A distância hermenêutica é evitada através de uma afirmação autoritária. [...] A afirmação fundamentalista da verdade apoia-se no preconceito não crítico da infalibilidade da Escritura na letra do texto. [...] A lógica fundamentalista não suporta a historicidade da Escritura, porque considera que a Escritura escapa à história e ao relativismo, é redigida no tempo da eternidade. Porém, esta inflação literal não tem respaldo na tradição hermenêutica clássica ou filosófica. Não existe este texto quimicamente puro, que represente a verdade suprema, porque para a tradição judaico-cristã antes da palavra existe o evento. O evento suscita a palavra, desde então ele é hermenêutico, interpretação.²⁵⁹

Segundo Geffré, não pode ser considerado um desprestígio ao texto sagrado e à fé cristã aceitar a sua vocação histórica e hermenêutica, pois, apesar de seu conteúdo referir-se ao divino, o mesmo é carregado na fragilidade de vasos de argila (2Cor 4,7). Para a fé judaico-cristã, Deus não escreveu um livro, mas sim, conviveu com a humanidade e se fez história.²⁶⁰ Deus se revela nos eventos da história. Juscelino Silva afirma que “as palavras não são fotos de um acontecimento. Elas são capazes apenas de representá-lo, a partir da

²⁵⁶ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 92.

²⁵⁷ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 93.

²⁵⁸ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 94.

²⁵⁹ SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 122-123.

²⁶⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Esquisse d'une théologie de la révélation*, p. 180-186.

perspectiva do intérprete.”²⁶¹ Geffré salienta que a revelação não é um corpo de verdades noéticas e atemporais, caídas prontas do céu, sem relação alguma com as mediações humanas.²⁶² Crer significa fazer a experiência da revelação como um dom, na concretude da história. Quem crê, não crê simplesmente em proposições, mas crê em Deus que se automanifesta em uma história significativa. Nesse sentido, para Juscelino Silva, “a Escritura é a sinalização gráfica que leva a razão humana a Deus”²⁶³, e não a uma formulação doutrinal. No fundo, teologizar, mais do que simplesmente estudar, refletir e discursar, significa responder a esse Deus que se revela na história e que sempre a excede.

Para Pace e Stefani, o fenômeno do fundamentalismo literalista pode ser discernido a partir de quatro princípios: *princípio da inerrância*: pelo fato do livro sagrado não conter erros, precisa ser assumido em sua totalidade de sentido e de significado, não sendo possível assumir algumas partes e desprezar outras; *princípio da historicidade*: parte do pressuposto de que a razão humana é incapaz de interpretar e atualizar a mensagem religiosa contida no livro sagrado, por isso, a verdade textual precisa ser considerada em sua originalidade, mantendo-se a materialidade da letra; *princípio da superioridade*: toma como ponto de partida a ideia de que a lei divina é superior à lei humana, por isso, deduz-se do livro sagrado um modelo de sociedade perfeita a ser executado pela sociedade civil; *princípio do mito fundador da identidade de um grupo ou povo*: estabelece uma coesão unânime entre crentes de um mesmo sistema doutrinal, mobilizando-os, a fim de concretizar na imanência da história, o que é estabelecido pelo livro sagrado como um ideal transcendente a ser seguido e posto em prática, sejam quais forem as intempéries contextuais.²⁶⁴

Em âmbito católico, o *retorno às fontes* bíblicas, patrísticas e litúrgicas, aliado ao debate em torno da *nouvelle théologie*, e subsequentemente com a recepção conciliar, rendeu muitas polêmicas em relação à teologia tradicional, de cunho escolástico. Geffré lembra que em um primeiro momento, os cristãos católicos não estavam preparados para uma leitura direta da Escritura, pois não a conheciam, a não ser pelas leituras parciais da liturgia dominical. Nos grupos bíblicos das décadas de 1950, 1960 e 1970, os cristãos católicos puderam descobrir a historicidade dos livros bíblicos, e compreender, por exemplo, que os Evangelhos não são relatos precisos das palavras e dos gestos de Jesus, e que os evangelistas tinham, sobretudo, uma intenção teológica, e não propriamente historiográfica. Para alguns, no entanto, a leitura crítica da Escritura pareceu contrária a um movimento de conversão e de

²⁶¹ SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 142.

²⁶² Cf. GEFFRÉ, Claude. *Esquisse d'une théologie de la révélation*, p. 174.

²⁶³ SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 143.

²⁶⁴ Cf. PACE, Enzo; STEFANI, Piero. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*, p. 20-21.

união imediata com Deus, tornando-se, assim, uma pedra de tropeço para a fé. No entanto, Geffré afirma que é preciso distinguir os momentos e as modalidades de leitura e interpretação da Escritura. Há um tempo para rezar e contemplar – essa é uma prerrogativa do contexto litúrgico, onde a Escritura é encarada como um sacramento privilegiado do encontro com Deus – e há um tempo para elaborar hipóteses, interrogar-se sobre a autenticidade deste ou daquele versículo ou de determinado autor – esse é o momento crítico do trabalho analítico da exegese científica. É fundamental distinguir ambos os momentos, em sua importância própria. Porém, os fundamentalistas não possuem esse discernimento.²⁶⁵

Geffré destaca a pretensão do fundamentalismo literalista de um recuo histórico até as fontes imediatas dos textos, como se os mesmos fossem apenas um suporte da atividade oral, ou seja, uma mera estenografia. Essa atitude revela uma incompreensão da historicidade dos textos da Escritura, uma negação da mediação da comunidade crente e interpretante e um desconhecimento do papel do Espírito Santo – verdadeira fonte motivadora e inspiradora da Escritura. Geffré resgata o significado da Escritura como Palavra de Deus enquanto memória da ação de Deus na história, compreendida, por isso, como história de salvação, na qual os fatos são recontados e colocados por escrito por aqueles que se deixam guiar pelo seu Espírito. A Escritura é elaborada por uma comunidade crente que reatualiza em sua memória os eventos que foram e são experienciados como eventos de salvação da parte de Deus. Geffré questiona as reivindicações basilares do fundamentalismo literalista a partir da afirmação de que o cristianismo, antes de mais nada, é uma *experiência que se tornou mensagem*, e, por isso, desde a sua origem, trata-se de uma releitura interpretativa dos eventos fundadores da fé. Por trás dos escritos, há tradições orais que perpassaram gerações. Por isso, é preciso compreender o auxílio fornecido pela crítica histórica para a superação de certo positivismo bíblico que considera a Escritura como o lugar infalível da verdade, para que, no seu lugar, se dê espaço à dinâmica da revelação que respeita a experiência de fé da comunidade crente e a intervenção do Espírito. Para Geffré, a ação interpretativa não corrompe a mensagem original da Escritura, antes, é imprescindível para que a mesma subsista e continue viva.²⁶⁶

²⁶⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 97-100; *Id.* La teología europea en el ocaso del eurocentrismo, p. 297. A *nouvelle théologie* diz respeito ao movimento de renovação teológica iniciado na França, cujos principais expoentes foram, primeiramente, os dominicanos Chenu e Charlier, e na sequência, os colaboradores das coleções *Sources Chrétiennes* e *Théologie*. As proposições mais relevantes desse movimento são: oposição ao intelectualismo escolástico e denúncia da separação entre teologia e cultura moderna. A *nouvelle théologie* está ligada ao movimento de retorno às fontes bíblicas, patrísticas e litúrgicas, que no plano eclesial, foi incorporado aos documentos do Concílio Vaticano II. Em suma, a *nouvelle théologie* reivindica uma teologia atual que dialoga com o mundo contemporâneo (Cf. RAURELL, Frederic. “Nouvelle théologie”, p. 532-533).

²⁶⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 113-115. Segundo Konings, a Escritura foi elaborada “pelo” e “para” o povo de Deus, sob a inspiração do Espírito Santo, e somente na comunhão deste povo é possível compreender a revelação de Deus (Cf. KONINGS, Johan. A “Verbum Domini” e a hermenêutica bíblica, p. 38).

A própria história, segundo Geffré, é uma reconstrução. Quem reconstrói os fatos do passado não pode ressuscitá-los sem interpretá-los. A história como historiografia é uma escritura permanente. Na contramão do positivismo histórico, é preciso entender a história narrada não como uma ciência exata, nos moldes das ciências da natureza, mas como um compreender hermenêutico que narra a partir de uma intencionalidade. No caso da Escritura, parte-se da consciência de uma relação com Deus e tem-se como escopo a afirmação de uma mensagem religiosa de salvação. No fundo, a Escritura, como evento de Palavra, parte da pretensão de uma interpenetração entre imanência e transcendência, veiculando tradições e valores, os quais interpelam a uma decisão pessoal e coletiva, incidindo, conseqüentemente, em uma ortopraxia. A consciência e a distinção dessas instâncias tornam-se fundamentais para a elaboração da *síntese circular* entre fé e história, pois a fé age como princípio hermenêutico, ao mesmo tempo em que é precedida por fatos e experiências que a fecundam. Ler a Escritura desde a perspectiva da história da salvação é algo libertador, pois revela que o *leitmotiv* que conduz os hagiógrafos não é a exatidão dos detalhes históricos, mas o significado profundo dos testemunhos de fé que desvelam uma realidade sempre viva para aqueles que crêem.²⁶⁷

1.3.3 O integrismo doutrinal como recusa da hierarquia das verdades

Em matéria de doutrina, há outra forma de fundamentalismo, também conhecido em âmbito católico, segundo Geffré, como *integralismo* ou *integrismo* doutrinal, o qual pretende sacralizar a tradição dogmática da Igreja, colocando no mesmo plano de prioridade todos os ensinamentos eclesiais, recusando-se a aceitar a *hierarquia das verdades* defendida pelo Concílio Vaticano II (UR 11) como um princípio orgânico prudencial que mune o fazer teológico contra a tentação das generalizações/simplificações apressadas em questões doutrinárias e axiológicas. A hierarquia das verdades concebe o conjunto da fé cristã como um todo orgânico, cujas partes estão em relação vital com seu centro, o mistério pascal de Cristo, e ajuda a discernir entre o que é substancial e o que é acidental na mensagem cristã.²⁶⁸

²⁶⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 118-127.

²⁶⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 53; *Id. Ibid.*, p. 88-89. O termo *integrismo* surge no final do século XIX na Espanha e indica uma corrente política cujo objetivo consistia em impregnar toda a vida social com um catolicismo intransigente, recusando-se a aceitar as distinções entre sagrado e profano, religioso e secular, laico e confessional (Cf. FOUILLOUX, Étienne. *Integrismo católico e direitos humanos*, p. 11). De modo geral, o integrismo refere-se à resistência de certos católicos conservadores a se adaptar às condições da sociedade moderna, especialmente em questões doutrinárias. Geffré emprega o termo *integrismo* para designar o movimento doutrinal que, em âmbito católico, se recusa a aceitar as orientações teológico-pastorais do Concílio Vaticano II, enquanto que o termo *integralismo* refere-se ao movimento católico de resistência à modernidade iniciado nos primórdios do século XX. Sendo assim, o integrismo diz respeito a um conflito interno, *ad intra*, em relação à própria Igreja, e o integralismo refere-se a um conflito externo, *ad extra*, em relação à sociedade.

Na história do cristianismo, por pressões internas e externas, o integrismo doutrinal foi instrumentalizado como recurso belicoso na reafirmação da institucionalidade. Prova disso foram os conflitos mal resolvidos pelo catolicismo romano na época da *controvérsia modernista*.²⁶⁹ Geffré afirma que durante o século XIX, o magistério se declarou contra muitos valores disseminados pela modernidade. Por uma incompreensão ao estado de consciência da época, considerava que “a razão das Luzes minava a autoridade da revelação e da tradição, e o surgimento das sociedades democráticas contestava diretamente o princípio hierárquico da sociedade-Igreja.”²⁷⁰ Essa incompreensão histórica levou o Papa Pio IX a publicar em 8 de dezembro de 1864 a Encíclica *Quanta Cura* contendo um apêndice intitulado *Sílabo* que condena as pretensões sacrílegas da modernidade (*DzH* 2901-2980).²⁷¹

Na medida em que a Igreja de Roma vai se sentindo cada vez mais acuada e agredida, em virtude de uma crise política, ocasionada pelo processo de unificação da península italiana conhecido como *risorgimento*, as posturas vão se acirrando por parte do magistério que chega a convocar um concílio ecumênico para discutir sobre as ameaças à sua autoridade. Nesse clima extremamente conflituoso, o Concílio Vaticano I (1869-1870) promulga em 18 de julho de 1870 a Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*, afirmando os dogmas do primado e da infalibilidade pontifícia.²⁷² O Concílio Vaticano I não foi concluído oficialmente por causa da tomada de Roma em 20 de setembro de 1870. Com a tomada de Roma, o Papa Pio IX se declara prisioneiro no Vaticano.²⁷³ Essas crispações políticas levaram a um acirramento dos ânimos, gerando atitudes de fechamento institucional e reafirmação doutrinal.

²⁶⁹ A controvérsia modernista – entre o final do século XIX e o início do século XX – pode ser interpretada como a consequência de uma inaptidão ao diálogo entre o magistério católico e a razão crítica emergente da época das Luzes, convertendo-se em uma postura conservadora diante dos avanços da modernidade em questões teológicas e doutrinárias, em virtude da possibilidade de um “conflito entre a autoridade da razão e a autoridade de uma revelação sobrenatural” (GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 240). O termo modernismo aparece pela primeira vez na Encíclica *Pascendi Dominici Gregis* sobre as doutrinas modernistas publicada em 8 de setembro de 1907 pelo Papa Pio X (*DzH* 3475-3500). Como consequência da publicação dessa encíclica, o próprio Papa Pio X formulou o *juramento antimodernista*, conforme o *Motu Proprio Sacrorum Antistitum* de 1º de setembro de 1910 (*DzH* 3537-3550), obrigatório para o clero católico, o qual só foi abolido pelo Papa Paulo VI em 1967, como recepção do espírito conciliar, dinamizando uma renovação da teologia católica.

²⁷⁰ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 213.

²⁷¹ Segundo Geffré, diante dos desafios que a modernidade impõe, é possível ter, ao menos, três atitudes: *atitude antimoderna*: tradicionalismo ou integrismo; *atitude liberal*: juntar os recursos positivos da religião e da modernidade; *atitude profética e mística*: reinterpretar o cristianismo em função da cumplicidade entre o Evangelho e as aspirações da modernidade (Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 218). Contudo, infelizmente, na época da controvérsia modernista, a atitude do magistério eclesiástico foi antimoderna.

²⁷² Sobre o *primado pontifício*, a *Pastor Aeternus* afirma: “se, portanto, alguém disser não ser por instituição do próprio Cristo, ou de direito divino, que o bem-aventurado Pedro tem perpétuos sucessores no primado sobre a Igreja universal; ou que o Romano Pontífice não é o sucessor do bem-aventurado Pedro no mesmo primado: seja anátema” (*DzH* 3058). Sobre a *infalibilidade pontifícia*, defini que o Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra*, “em virtude da assistência divina prometida a ele na pessoa do bem-aventurado Pedro, goza daquela infalibilidade com a qual o Redentor quis estivesse munida a sua Igreja quando deve definir alguma doutrina referente à fé e aos costumes” (*DzH* 3074).

²⁷³ Cf. DUGGAN, Christopher. *Historia de Italia*, p. 164.

Foi preciso deixar “baixar a poeira”, esperar pelo momento em que novamente fosse possível estabelecer uma reflexão equilibrada e ponderada, não motivada por fatores políticos. Geffré afirma que “após a crise modernista e após um longo período de tateamentos pontuados de tentativas de restauração, foi preciso aguardar o Vaticano II para proceder a discernimentos”²⁷⁴ sobre a importância da secularização, da liberdade de consciência e da laicidade do Estado como garantia da pluralidade – inclusive religiosa – na esfera pública. A Igreja volta a assumir, como *perita em humanidade*²⁷⁵, as esperanças e as angústias das pessoas de seu tempo (GS 1), consciente de viver e caminhar na história (GS 4). No entanto, a *Dei Verbum* começa bem afirmando que “aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade” (DV 2). Porém, ao dizer que “não se há de esperar nenhuma outra revelação pública antes da gloriosa manifestação de nosso Senhor Jesus Cristo” (DV 4), evoca os fantasmas do passado de uma revelação como algo pretérito e cristalizado, pronto e fechado, que daí por diante viverá apenas de memória. Torres Queiruga afirma, nesse sentido, que Cristo é a plenitude da revelação, porém, está totalmente entregue à dinâmica da história.²⁷⁶ Portanto, ao relacionar a dimensão definitiva da revelação em Cristo com um pensamento romântico-restauracionista, a *Dei Verbum* ainda está sob o risco de suscitar e sustentar ufanismos teológicos fundamentalistas e integristas.

Entretanto, de práticas integristas *ad extra*, anteriores ao Concílio Vaticano II, passa-se no pós-concílio, a tendências integristas *ad intra*. Ao assumir muitos dos valores da modernidade cultural, a Igreja católica provoca a reação de vários de seus representantes oficiais, como é o caso do cismático Dom Lefèbvre, que após condenar o Concílio Vaticano II como a causa da crise interna da Igreja, funda a Fraternidade Sacerdotal São Pio X, com sede na Suíça. Lefèbvre acusa a liderança da Igreja de Roma de ser neomodernista e neoprotestante por compactuar com o Concílio Vaticano II.²⁷⁷ Outros movimentos de orientação tradicionalista também reagem negativamente às inovações conciliares, embora sem romper oficialmente com a Igreja: Opus Dei, na Espanha; Comunione e Liberazione, na Itália; Catholic Traditionalist Movement e Orthodox Roman Catholic Movement, nos Estados Unidos. Em suma, ao fomentar um conservadorismo doutrinal enrijecido, o integrismo impede a elaboração de uma compreensão integral da economia da revelação cristã.²⁷⁸

²⁷⁴ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 213.

²⁷⁵ Sobre a questão da Igreja considerada *perita em humanidade*, ver o discurso do Papa Paulo VI pronunciado na sede da Organização das Nações Unidas em 4 de outubro de 1965 (DzH 4420-4425).

²⁷⁶ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 281.

²⁷⁷ Cf. POULAT, Émile. Intégrisme. In: *Encyclopaedia Universalis* [en ligne].

²⁷⁸ Cf. PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 62-64.

1.4 POR UMA LEITURA PLURAL DA ECONOMIA DA REVELAÇÃO CRISTÃ

O projeto teológico de Geffré vai da hermenêutica enquanto método ao pluralismo como paradigma, com o intuito de defrontar o núcleo fundamental da mensagem cristã com a experiência histórica hodierna. Geffré se distancia de uma teologia da salvação dos infiéis, e defende, de forma otimista, uma releitura de toda dogmática cristã, considerando os recursos noéticos e experienciais das outras tradições religiosas. Segundo Geffré, mesmo que o Concílio Vaticano II tenha inaugurado um novo período na teologia católica a partir de um julgamento positivo das religiões não cristãs, no entanto, não chegou a considerá-las como possíveis caminhos de salvação. Geffré se pergunta, no contraponto da Declaração *Dominus Iesus* – que jaz sob a lógica da absolutização do cristianismo –, se a um pluralismo de fato corresponderia um pluralismo de princípio. Geffré, juntamente com Schillebeeckx, Dupuis e outros teólogos, inquieta-se diante da consideração de que o pluralismo religioso seja simplesmente uma consequência da cegueira culpável dos seres humanos ao longo dos séculos ou um sinal do fracasso da missão cristã. Isso seria um absurdo.²⁷⁹

Para Geffré, a referência à doutrina patrística do *Logos spermátikos* não é suficiente para caracterizar a dinâmica da história da salvação como a busca de Deus pelo ser humano e vice-versa. Isso se vislumbra na verdade, na bondade e na santidade que caracteriza muitos dos elementos doutrinários, simbólicos e rituais que constituem as religiões não cristãs. Partindo da concepção cristã de uma convergência entre cristocentrismo e teocentrismo – conforme a CTI, teocentrismo e cristocentrismo se postulam mutuamente (*CTItca* I,1) –, é possível conciliar, graças ao paradoxo da encarnação, um pluralismo inclusivo com uma cristologia normativa – sem ser absolutista – para toda a humanidade. A superação da ideologia do implícito cristão – próprio da teologia do cumprimento – aponta para o respeito ao enigma da alteridade das religiões não cristãs, em sua diferença irreduzível, e ao próprio significado das múltiplas vias para Deus. A *Dominus Iesus* – ainda presa ao dilema entre absolutismo e relativismo, inerente à lógica aristotélica, que pensa o oposto como falso – não se atenta para o sentido de uma verdade relacional que, conforme o paradigma trinitário, desvela nas diferenças, uma verdade muito mais ampla, complexa, profunda e enriquecedora.²⁸⁰

²⁷⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Profession théologien*, p. 18-19; BERTEN, Ignace. *Die Christologie Claude Geffrés*, p. 76-82. A Declaração *Dominus Iesus* manifesta um recuo teológico em relação à Encíclica *Redemptoris Missio* do Papa João Paulo II e ao Documento *Diálogo e Anúncio* do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso e da Congregação para a Evangelização dos Povos (Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 275). Para Geffré, “a declaração reinterpreta o *juízo positivo*, pronunciado pelo concílio, sobre as religiões não cristãs, em função de um eclesiocentrismo e de um cristocentrismo dependentes de uma teologia pré-conciliar” (*Id. loc. cit.*).

²⁸⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Profession théologien*, p. 20-21.

Sobre a relação entre o cristianismo e as religiões não cristãs, Schineller elenca quatro categorias: cristologia exclusiva ou eclesiocentrismo; cristologia inclusiva ou cristocentrismo; cristologia normativa ou teocentrismo crístico; cristologia não normativa ou teocentrismo indeterminado. A esse propósito, Amato distingue: Cristo contra as religiões; Cristo nas religiões; Cristo acima das religiões; Cristo com as outras religiões.²⁸¹ Essas categorias traduzem três posicionamentos básicos – exclusivismo, inclusivismo e pluralismo – e duas mudanças de paradigma – do eclesiocentrismo ao cristocentrismo, e do cristocentrismo ao teocentrismo.²⁸² Küng ainda simplifica isso dizendo: nenhuma religião é verdadeira; apenas uma religião é verdadeira; todas as religiões são verdadeiras; uma religião é verdadeira de cuja verdade participam todas as outras.²⁸³

Ao modelo inclusivista do cristocentrismo, Dupuis propõe os modelos do logocentrismo e do pneumatocentrismo. Fazendo alusão a Irineu de Lião, Dupuis refere-se à presença universal no mundo e na história do *Logos* e do *Pnêuma* como as duas mãos de Deus. Segundo Dupuis, logocentrismo e pneumatocentrismo remetem-se um ao outro em uma única economia salvífica. Assim como o *Logos* preexistente, o Espírito não conhece limites no espaço e no tempo, pois sopra onde quer (*Jo* 3,8), atuando continuamente na história, inclusive fora dos limites estritos do cristianismo. Apesar da independência hipostática das Pessoas do *Logos* e do Espírito, as ações de ambas não constituem economias paralelas, mas são complementares e inseparáveis, integrando uma única economia da salvação. A influência cósmica do Espírito não pode ser separada da ação universal do *Logos* em sua preexistência ou mesmo enquanto Cristo ressuscitado. Sendo assim, uma cristologia pneumatológica transpõe melhor a centralidade, a unicidade e a universalidade do mistério de Cristo.²⁸⁴

Para D’Costa, a pneumatologia permite integrar a particularidade histórica do evento Cristo com toda a história religiosa da humanidade, e a teologia trinitária contribui para reconciliar a ênfase exclusivista da particularidade de Cristo com a ênfase pluralista da atividade universal de Deus na história.²⁸⁵ Nesse sentido, se faz necessário um descentramento da Igreja e um recentramento no mistério de Jesus Cristo, a fim de evitar um maximalismo eclesiológico exclusivista. O dilema entre ser cristocêntrica ou teocêntrica não se abate sobre a teologia cristã, pois é teocêntrica ao ser cristocêntrica e vice-versa. Segundo DiNoia, é preciso superar a alternativa entre inclusivismo/cristocentrismo e pluralismo/teocentrismo,

²⁸¹ Cf. AMATO, Angelo. *Gesù e le religioni non cristiane*, p. 65-69.

²⁸² Cf. SCHINELLER, J. Peter. *Christ and Church*, p. 545-566.

²⁸³ Cf. KÜNG, Hans. *What is true religion?*, p. 231-250.

²⁸⁴ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 273-277.

²⁸⁵ Cf. D’COSTA, Gavin. *Cristo, Trinità e pluralità religiosa*, p. 89; *Id. Ibid.*, p. 102.

pois, no fundo, ambos os paradigmas minimizam as diferenças alheias. Por isso, mais do que uma teologia para o diálogo, é necessário elaborar uma teologia em diálogo. Acolher positivamente a pluralidade significa admitir a legitimidade das múltiplas manifestações de fé, evitando tanto o absolutismo quanto o relativismo nas chaves de interpretação das mesmas. A afirmação da própria identidade não se dá pela contraposição a outros pontos de vista, mas pela efetuação da alteridade, no âmbito da convivência.²⁸⁶

Segundo Tillich, o encontro do cristianismo com as outras religiões implica basicamente em três atitudes: *rejeição de tudo* o que se encontra no outro: considera falsa a religião rejeitada, impossibilitando a comunicação entre as posições contraditórias; *rejeição e aceitação parcial* das afirmações do outro: é mais tolerante que a posição anterior; *união dialética de aceitação e rejeição mútuas*: essa atitude predomina na história do cristianismo como um todo, embora isso não seja uma opinião unânime.²⁸⁷ A esse propósito, Panikkar classifica cinco posicionamentos: *exclusivista*, considera que apenas a sua religião é a verdadeira; *inclusivista*, enxerga valores positivos e verdadeiros fora da própria tradição; *paralelista*, acredita que não é possível descartar a reivindicação religiosa do outro, nem assimilá-la completamente, sendo plausível assumir que credos diferentes caminhem paralelamente, encontrando-se apenas no *eschaton*, ao final da peregrinação humana; *interpenetratista*, crê que cada experiência religiosa é interpenetrada pelas crenças alheias, incluindo-as implicitamente; *pluralista*, por renunciar à toda pretensão de absolutização, mantém um diálogo aberto com as outras tradições religiosas.²⁸⁸

Para Knitter, Jesus é *verdadeiramente* a revelação salvadora de Deus na medida em que não é a *única*, pois a dinâmica da encarnação delimita-a, não anulando a possibilidade de outras vias de revelação. No entanto, cada experiência particular do mistério divino não pode ser diluída em um grande esquema, do contrário, sua identidade e seu poder de transformação seriam anulados. Há elementos tão diversos entre as religiões – denominados por Greisch como *heterogeneidade irreduzível dos jogos de linguagem*²⁸⁹ – que em certos momentos não é possível haver *nem discordância e nem concordância*, apenas *respeito e reverência*, só então, abre-se a possibilidade de um *aprendizado novo*. Para Knitter, Deus faz uso da diversidade dos sistemas culturais e linguísticos das religiões para se revelar.²⁹⁰ A seguir, pretende-se refletir sobre o pluralismo religioso e a sua relevância para a economia da revelação cristã.

²⁸⁶ Cf. DINOIA, Joseph A. *The diversity of religions*, p. 111-127.

²⁸⁷ Cf. TILLICH, Paul. *Christianity and the encounter of the world religions*, p. 29-31.

²⁸⁸ Cf. PANIKKAR, Raymond. *The intrareligious dialogue*, p. 5-11.

²⁸⁹ Cf. GREISCH, Jean. *L'âge herméneutique de la raison*, p. 145.

²⁹⁰ Cf. KNITTER, Paul. *Jesus and the other names*, p. 21; *Id. Ibid.*, p. 37; *Id. Ibid.*, p. 40-42; *Id. Ibid.*, p. 72; *Id. Introducing theologies of religions*, p. 104; *Id. Ibid.*, p. 154; *Id. Ibid.*, p. 197; *Id. Ibid.*, p. 201-202.

1.4.1 O encontro das religiões como sinal dos tempos

A experiência histórica contemporânea, marcada pela globalização, traz à tona a realidade incontornável do pluralismo religioso, que, segundo Danner, faz a teologia cristã repensar muitos de seus paradigmas tradicionais.²⁹¹ Geffré enfatiza que diante da passagem da modernidade à pós-modernidade – como transição para uma hermenêutica do testemunho – e de uma consciência cada vez mais apurada da relatividade da religião cristã no concerto das religiões do mundo, entra em xeque a questão da identidade cristã em sua pretensão à unicidade e à universalidade. O que pode parecer uma ameaça à exclusividade do cristianismo, torna-se uma oportunidade para que o cristianismo retome a essência de sua vitalidade original como religião do Evangelho. Nesse sentido, uma teologia do pluralismo religioso proporciona uma atualização orgânica da teologia cristã, recalibrando questões pendentes, em vista de uma maior fidelidade aos seus princípios fundamentais.²⁹²

Torres Queiruga percebe que há uma *tensão constitutiva* entre a plenitude da revelação em Cristo e o desdobramento dessa plenitude na história.²⁹³ A ideia de Cristo como plenitude da história da salvação perpassa todo o Novo Testamento. Na Carta aos Hebreus afirma-se: “muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas” (*Hb* 1,1-2). Em Mateus, Jesus diz: “não penseis que vim revogar a Lei e os profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento” (*Mt* 5,17). Em João, Jesus aparece como o *Logos* de Deus “cheio de graça e de verdade” (*Jo* 1,14), do qual, “de sua plenitude, todos nós recebemos graça por graça. Porque a Lei foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo” (*Jo* 1,16-17). Entretanto, Miranda afirma que o Concílio Vaticano II é otimista em relação à salvação dos não cristãos, afirmando que a salvação de Cristo é oferecida à toda humanidade.²⁹⁴ A CTI reafirma a ideia que Deus quer salvar a todos (*CTIcr* 28), porém, sustenta que o *Logos* encarnado ilumina toda a humanidade (*CTIcr* 36), sendo a causa da mediação única da vontade salvífica universal de Deus (*CTIcr* 37).

²⁹¹ Cf. DANNER, Leno Francisco. Um fundamento para o ecumenismo, p. 71.

²⁹² Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 6-7; *Id.* Théologie chrétienne et dialogue interreligieux, p. 80. Geffré afirma que a unicidade da mediação de Cristo, quando não é considerada em um sentido absolutista, não anula o fato de que as outras tradições religiosas podem “exercer um papel mediador da salvação, na medida em que são portadoras da presença oculta do mistério de Cristo” (*Id. De Babel a Pentecostes*, p. 303), pois o mesmo Espírito Santo que age na Igreja que é Corpo de Cristo (*Rm* 12,5; *1Cor* 12,27) e comunidade em êxodo “toda voltada para o advento do Reino de Deus” (*Id. Ibid.*, p. 305), também age “no coração dos homens e na história dos povos, nas culturas, e nas religiões” (*Id. Ibid.*, p. 303).

²⁹³ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 247.

²⁹⁴ Cf. MIRANDA, Mário de França. O encontro das religiões, p. 10.

Geffré lembra que a teologia católica testemunhou no período pós-conciliar “um equilíbrio mais delicado entre um cristocentismo *constitutivo* para a salvação de todo ser humano e um pluralismo *inclusivo*, isto é, o reconhecimento dos valores salutares dos quais as outras religiões podem ser portadoras.”²⁹⁵ Cláudio Ribeiro chama isso de *inclusivismo constitutivo*, o qual defende que a salvação pode ser acessível a todos, considerando, porém, que Cristo é a causa dessa salvação.²⁹⁶ Geffré não pretende substituir o cristocentrismo por um teocentrismo indeterminado, mas conciliar a universalidade do mistério de Cristo com um pluralismo inclusivo, a partir da economia do *Logos* encarnado, como sacramento de uma economia mais vasta, que se estende a toda história da humanidade.²⁹⁷ Tillich sublinha a perspectiva dos Padres da Igreja que enfatizam a presença universal, em todas as culturas e religiões, do *Logos*, como princípio da auto-manifestação divina e preparação para o advento central da pessoa concreta de Jesus Cristo, mesmo que por um tratamento dialético – rejeição e aceitação simultâneas – das outras religiões.²⁹⁸ Nessa perspectiva, Geffré defende que a história humana, desde as suas origens, não cessa de ser fecundada pelas sementes do *Logos* e os dons do Espírito, contendo, por isso, elementos salvíficos irrevogáveis.²⁹⁹

Geffré formula uma teologia cristã das religiões que pensa o significado das diferentes vias para Deus dentro do único desígnio criador e salvador, a fim de reelaborar o inclusivismo da *teologia do cumprimento* em virtude da *pluralidade irredutível* das tradições religiosas. Apesar disso, ainda pode ser enquadrado dentro da lógica da *teologia da realização* ou do *cumprimento/acabamento*, porém, critica e amplia essa concepção, afirmando que os valores positivos das outras religiões encontram o seu acabamento não no cristianismo histórico, mas no mistério universal de Cristo. Geffré não pretende reinterpretar a singularidade cristã, mas enriquecer a compreensão do mistério divino a partir das luzes testemunhadas pelas diversas religiões como reflexos do *Logos* que ilumina toda a humanidade.³⁰⁰ Geffré quer expandir o conhecimento do mistério divino pela ampliação da consciência de suas múltiplas manifestações históricas³⁰¹, pois, como afirma Dupuis, todo conhecimento humano do Absoluto é relativo, e, portanto, necessitado de ampliação.³⁰² Nesse sentido, a teologia cristã das religiões de Geffré oferece a oportunidade de alargar a percepção do horizonte da própria economia da revelação cristã.

²⁹⁵ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 8.

²⁹⁶ Cf. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *Pluralismo e religiões*, p. 364.

²⁹⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 8.

²⁹⁸ Cf. TILLICH, Paul. *Christianity and the encounter of the world religions*, p. 34-35.

²⁹⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 8.

³⁰⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 8-9.

³⁰¹ Cf. SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 44.

³⁰² Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 389.

Cláudio Ribeiro afirma que apesar das inúmeras ambiguidades presentes na sociedade atual, em nível social, político, econômico e cultural, é gritante a convivência paradoxal entre a liberdade democrática de expressão e o crescimento da intolerância e do fundamentalismo religioso.³⁰³ Segundo teóricos como Augé, Sébastien Charles e Lipovetsky, esse diagnóstico permite pensar em uma *sociedade de excessos*³⁰⁴, na contramão da *virtude equilibrada* e da *ponderação entre extremos* em um sentido aristotélico.³⁰⁵ Para Geffré, diante da recrudescência do fanatismo religioso é preciso superar um *pessimismo estéril*, focando nas possibilidades positivas do diálogo entre as religiões em uma atitude de contraste que convida a repensar a relação não só com o sagrado, mas com o próximo, que, apesar de suas razões, também está em busca de uma razão maior para a sua vida.³⁰⁶ Nesse ínterim, Panasiewicz afirma que “a palavra *diálogo* começa a se destacar como uma nova exigência para a reflexão teológica”³⁰⁷, por despertar uma nova sensibilidade em face aos valores humanos e espirituais emergentes nas diversas tradições culturais e religiosas da humanidade.

Há atualmente em cada religião, segundo Geffré, pessoas dispostas a ultrapassar suas querelas ancestrais, renunciando a uma vontade de dominação, a fim de se pôr a serviço da humanidade. Cada vez mais as religiões têm consciência de sua responsabilidade na construção de um mundo mais humano, justo e pacífico. Porém, “nem tudo são rosas”. Há resistências, tidas como inaceitáveis pelo estado de consciência da sociedade hodierna. Na contramão da vontade de diálogo, renascem integristas, considerados escandalosos para os observadores atentos das religiões. Geffré interpreta as atitudes de intolerância e violência por motivos religiosos como não majoritárias e contraditórias em relação ao espírito da época atual. Prova disso é que quando ocorrem atentados terroristas ou atos violentos que maltratam ou matam em nome de Deus ou de algum ideal religioso, isso gera indignação na consciência coletiva. Geffré defende que quando as religiões são fiéis à sua mensagem fundamental, não se desviando por ideologias radicalistas ou extremistas, elas podem ser consideradas importantes para amenizar a violência da história, tendo assim, um papel social relevante para a pacificação dos conflitos e o cuidado do planeta.³⁰⁸ O Papa Paulo VI enfatiza, nesse sentido, a importância de um diálogo honesto que evite um senso de conquista (ES 59). Essa atitude colabora no estabelecimento de um *ethos* social de paz e não violência.

³⁰³ Cf. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Teologia, pluralismo e alteridade ecumênica, p. 111.

³⁰⁴ Cf. AUGÉ, Marc. *Não lugares*, p. 27-41; CHARLES, Sébastien. *Cartas sobre a hipermodernidade*, p. 22; LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal*, p. 331.

³⁰⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II, 6.

³⁰⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 13.

³⁰⁷ PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 99.

³⁰⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 23.

Diante dos perigos da modernidade técnico-instrumental e do aumento de extremismos ideológico-políticos, Geffré acredita que os valores promovidos pelas religiões tornam-se mais urgentes do que nunca, pois servem de sinal para a conservação e o desenvolvimento da diversidade das culturas e ajudam a discernir o que converge para a edificação do humano autêntico. Por isso, as religiões têm diante da humanidade uma vocação perene e inalievável como *instâncias de sabedoria* que lembram que o ser humano não se define exclusivamente pelos vínculos de poder e de domínio, mas, principalmente, pelas relações de fraternidade, solidariedade e amor, e pelo aprendizado da cultura, da criatividade, da meditação e da contemplação.³⁰⁹ Tillich defende que a religião, como estado de apreensão por uma preocupação final, contém a resposta para a questão do sentido da vida, qualificando todas as outras preocupações como preliminares.³¹⁰ Sendo assim, o encontro entre as religiões é uma urgência humana vital, e como tal, precisa compor o horizonte da reflexão teológica.

1.4.2 O pluralismo religioso no horizonte da reflexão teológica

O pluralismo religioso, situado no horizonte do fazer teológico atual, convida, segundo Geffré, a reinterpretar algumas das verdades fundamentais do cristianismo, além de exercer a função de um novo paradigma teológico.³¹¹ O surgimento de novos paradigmas é provocado, segundo Kuhn, pelas novas demandas sociais.³¹² Após séculos de uma teologia endógena e autorreferencial, Libanio acredita que o Concílio Vaticano II abriu os horizontes da teologia católica para uma perspectiva mais ampla, descentrada da Igreja e recentrada no Reino de Deus que se manifesta nos “sinais dos tempos” (GS 4), significando oficialmente o fim de uma postura absolutista e eclesiocêntrica.³¹³ Geffré ressalta que pela primeira vez na história das teologias cristãs e dos atos solenes do magistério católico, nutre-se uma atitude de estima e de respeito em relação às outras tradições religiosas.³¹⁴ Para Panasiewicz, a relevância dada à questão do pluralismo religioso pelo Concílio Vaticano II, “desinstala a Igreja católica de sua posição tradicional e de sua certeza absoluta ante a concepção de revelação e de salvação”³¹⁵, dispondo-a a tomar mais a sério e a refletir sobre a realidade do pluralismo religioso.

³⁰⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 24-25.

³¹⁰ Cf. TILLICH, Paul. *Christianity and the encounter of the world religions*, p. 4-5.

³¹¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 131. Para Geffré, o pluralismo religioso é o grande horizonte da teologia atual. Nota-se na experiência histórica contemporânea a coexistência entre secularização, ateísmo, indiferença religiosa e retorno pluriforme do religioso (Cf. *Id. Ibid.*, p. 134; *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 27).

³¹² Cf. KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*, p. 218.

³¹³ Cf. LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II*, p. 145-146.

³¹⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 132.

³¹⁵ PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 100.

A Declaração *Nostra Aetate* do Concílio Vaticano II, apesar de ser um texto ainda bastante tímido do ponto de vista teológico, tem um alcance ético considerável a respeito das relações do cristianismo com as outras religiões, cujos desdobramentos doutrinários são vislumbrados, por exemplo, no encontro de Assis, em 27 de outubro de 1986. Esse encontro teve basicamente duas intenções: ressaltar a dimensão espiritual e religiosa da paz e esfatizar a corresponsabilidade de todas as religiões em sua edificação; despertar nos líderes religiosos a sua responsabilidade em ajudar as crenças pessoais e comunitárias a se traduzirem na construção efetiva da paz, superando toda forma de instrumentalização da religião como elemento de conflito, sem cair no relativismo ou no sincretismo – como busca de um consenso religioso irenista ou de uma negociação pragmatista das convicções de fé.³¹⁶

Sendo assim, Geffré afirma que é preciso refletir sobre o pluralismo religioso, pois, apesar dos gestos geralmente comunicarem mais do que palavras, podem causar equívocos quando compreendidos erroneamente.³¹⁷ Exemplo disso é a declaração de Lefèbvre sobre o encontro de Assis. Lefèbvre, crente de estar defendendo a verdadeira tradição, parte de uma visão preconceituosa e bastante limitada da ação do Espírito Santo na economia da salvação para criticar a postura do Papa João Paulo II nessa ocasião, qualificando-a como um escândalo sem precedente por encorajar falsas religiões a rezar a falsos deuses.³¹⁸ O pluralismo religioso precisa ser levado a sério pela reflexão teológica, a fim de evitar esse tipo de incompreensão.

Geffré propõe pensar se a um *pluralismo de fato* corresponde um *pluralismo de princípio*, ou seja, se a vitalidade das religiões não cristãs se deve “à cegueira e ao pecado dos seres humanos, a um certo fracasso da missão cristã, ou se este pluralismo religioso corresponde a uma vontade misteriosa de Deus.”³¹⁹ O Concílio Vaticano II deixa essa questão em aberto, afirmando que as divergências religiosas tanto podem significar a desorientação do espírito humano (LG 16), quanto as riquezas que Deus outorgou aos povos (AG 11). Também a Escritura, no Antigo Testamento, não oferece grande auxílio para entender essa questão. A narrativa de Babel (Gn 11,1-9), por exemplo, interpreta a diversidade das línguas, e, portanto, das culturas e religiões³²⁰, como um sinal ambíguo diante do desígnio unitário de Deus.

³¹⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 133; *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 29; *Id. Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, p. 75; AMALADOSS, Michael. *Prier ensemble sur la paix*, p. 105-116; TEIXEIRA, Faustino. *O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural*, p. 88; *Id. O paradigma de Assis*, p. 122-133; *Id. O diálogo inter-religioso*, p. 135-136.

³¹⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 133.

³¹⁸ Cf. LEFÈBVRE, Marcel. *Declaração contra a Reunião de Assis*.

³¹⁹ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 135.

³²⁰ Segundo Tillich, a religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião (Cf. TILlich, Paul. *Teologia da cultura*, p. 232). Nesse sentido, Geffré afirma que “quem diz pluralidade das culturas diz também pluralidade das religiões” (GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 137). Sendo assim, acolher e valorizar outra cultura pode significar também acolher e valorizar outra religião, e vice-versa.

No entanto, no Novo Testamento, por ocasião da atividade pastoral de outros líderes religiosos, Jesus ressalta que “quem não é contra nós é por nós” (*Mc* 9,40), dando a entender que o Reino de Deus é superior às vinculações religiosas; Pedro declara que “Deus não faz acepção de pessoas, mas que, em qualquer nação, quem o teme e pratica a justiça, lhe é agradável” (*At* 10,34-35); e Paulo afirma que Deus “quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade” (*ITm* 2,4). O Concílio Vaticano II afirma que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de participarem no mistério de Cristo “por um modo só de Deus conhecido” (*GS* 22), pois, em última instância, a economia da salvação mergulha no mistério insondável do próprio Deus. Segundo Coste, na medida em que há abertura à experiência do Espírito Santo, é possível ser alcançado pela salvação de Deus.³²¹ Seguindo essas intuições, Geffré infere que “o pluralismo religioso pode pois ser considerado como um destino histórico permitido por Deus cujo significado último nos escapa.”³²² Sendo assim, acolher a pluralidade das manifestações do sagrado corresponde, nesse sentido, a receber a ação multiforme do Espírito de Deus que age incessantemente na história da humanidade – nas culturas e religiões.

Para Geffré, a pluralidade de formas religiosas favorece uma manifestação mais rica do mistério de Deus. As diferenças religiosas, longe de contradizerem ou reduzirem o desígnio divino da salvação, antes, traduzem de forma mais ampla o desejo de Deus de estabelecer aliança com o ser humano. Geffré chega a falar de uma *pluralidade insuperável* de caminhos que conduzem a Deus, convidando a teologia a perscrutar o ensinamento que emana da economia da revelação, a fim de reconhecer, para além de ambiguidades, erros e perversões, que elementos positivos há nas diversas tradições religiosas que favoreçam uma experiência profunda de salvação, até mesmo em termos de graça e justificação. Geffré reconhece a presença do *Logos spermátikos* na sabedoria dos filósofos e de suas culturas – e religiões – como manifestação do *Logos* divino e prefiguração da plenitude da revelação no Cristo encarnado. No entanto, essa ação divina transborda por caminhos misteriosos, sendo possível encontrar elementos soteriológicos nas próprias tradições religiosas. Não é o caso de relativizar o cristianismo em sua singularidade ou de negar a unicidade da mediação de Cristo, mas sim, de compreender a religião cristã de maneira menos totalitária. Geffré fala de uma unicidade relacional do mistério de Cristo em relação às outras religiões.³²³

³²¹ Cf. COSTE, René. *Théologie de la liberté religieuse*, p. 491.

³²² GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 136.

³²³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 138-142; *Id.* La place des religions dans le plan du salut, p. 78-97; *Id.* La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux, p. 351-369. Sobre isso, ver: GOMES, Tiago de Fraga. A economia do Verbo encarnado e o diálogo entre as religiões em Claude Geffré, p. 312-316.

Em Dupuis, unicidade e universalidade em Cristo não são nem relativas, nem absolutas, mas constitutivas, enquanto relacionais, na medida em que são compreendidas na perspectiva da historicidade, como condição de possibilidade de sua efetuação.³²⁴ A esse propósito, a CTI ressalta que a universalidade da graça salvífica é realizada pela mediação única e universal de Cristo (*CTIb* 46), e Geffré sustenta que Cristo é *normativo* e *constitutivo* para a salvação: normativo, porque é a norma e a referência da revelação; constitutivo, porque é a causa da salvação de toda a humanidade. Portanto, Geffré é inclusivista por acreditar que todas as religiões salvam pela mediação misteriosa de Cristo, mas é pluralista por defender que os elementos intrínsecos das próprias religiões favorecem a salvação de seus membros.³²⁵

A respeito disso, Knitter afirma que o Concílio Vaticano II é um divisor de águas na atitude da Igreja católica diante das outras religiões. Porém, permanecem resíduos de ambiguidade quanto à compreensão da eficácia soteriológica – verdade e graça – das outras religiões.³²⁶ Segundo Rahner, o Concílio Vaticano II não oferece uma resposta explícita para a questão dos não cristãos receberem ou não a salvação dentro das suas próprias religiões.³²⁷ Por isso, Maurier chega a afirmar que a eclesiologia conciliar ainda continua sendo egocêntrica.³²⁸ Porém, Dupuis defende que a intenção do Concílio Vaticano II, no que tange às outras religiões, é promover novas atitudes de compreensão, estima, diálogo e cooperação entre cristãos e não cristãos, reunindo a maioria mais ampla possível nas decisões, sem, por isso, adentrar em questões teológicas mais intrincadas.³²⁹

De fato, o Concílio Vaticano II defende que o desígnio universal de salvação radica na bondade e providência divinas (*AG* 3). Cristo morreu por todos (*Rm* 8,32), sendo assim, todos são chamados a participar da mesma vida divina, sendo o Espírito Santo a causa eficiente que possibilita à toda humanidade se associar de maneira misteriosa ao mistério pascal de Cristo (*GS* 22). Mesmo aqueles que, sem culpa, ignoram o Evangelho de Cristo e a sua Igreja – mas buscam a Deus com sinceridade de coração, praticando o bem –, também podem alcançar a salvação (*LG* 16). Por conseguinte, tudo o que há de bom no coração e na mente das pessoas, assim como nos ritos e nas culturas dos povos, não pode perecer, mas precisa ser purificado, elevado e aperfeiçoado para a glória de Deus e a felicidade humana (*LG* 17).

³²⁴ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 391-392. Em notificação à presente obra de Dupuis, a CDF expõe algumas ambiguidades quanto à universalidade da mediação salvífica de Cristo (*NTP* I,2), à unicidade e plenitude da revelação de Cristo (*NTP* II,3-4), à ação salvífica universal do Espírito Santo (*NTP* III,5) e ao valor e à função salvífica das tradições religiosas (*NTP* V,8).

³²⁵ Cf. GOMES, Tiago de Fraga. *Hermenêutica teológica da revelação*, p. 169.

³²⁶ Cf. KNITTER, Paul. *No other name?*, p. 124.

³²⁷ Cf. RAHNER, Karl. *Sul significato salvifico delle religioni non cristiane*, p. 425-426.

³²⁸ Cf. MAURIER, H. *Lecture de la déclaration par un missionnaire d’Afrique*, p. 133-134.

³²⁹ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 224-227.

A discussão sobre o pluralismo religioso se intensificou na teologia católica após o Concílio Vaticano II, seguindo basicamente duas vias: a primeira, em continuidade com a teologia da salvação dos infiéis, considera inútil uma teologia das religiões, alegando que antes do concílio já se fala da salvação das pessoas de boa vontade além das mediações visíveis da Igreja – sendo assim, não leva a sério o desafio que as outras tradições religiosas trazem para a reflexão cristã a respeito do plano salvífico de Deus; a segunda, evitando uma linguagem exclusivista, adota uma postura mais inclusiva e relacional, e interpreta o pluralismo religioso como uma expressão da universalidade do mistério de Cristo. Diante disso, percebe-se claramente como a teologia pós-conciliar oscilou oficialmente do exclusivismo para o inclusivismo. Geffré alerta para o fato de que esse movimento despertou reações tanto positivas quanto negativas. Dentre as positivas, nota-se um progresso equilibrado da reflexão e da prática em prol do diálogo entre as religiões. No viés negativo, ao menos duas tendências se destacam: a inclinação do teocentrismo radical para um relativismo igualitarista e planificador, que anula e paralisa as diferenças; e a volta de um exclusivismo absolutista, como atitude de fechamento diante dos excessos do relativismo pluralista.³³⁰

Quando se fala em teologia cristã das religiões, segundo Rossano, não se trata apenas da questão dos não cristãos enquanto tais, ou da possibilidade de justificação e salvação destes, mas do valor das religiões não cristãs enquanto meios legítimos e eficazes de relação com Deus³³¹, ou, como afirma Brakemeier, como possíveis caminhos de salvação.³³² Para Geffré, a teologia atual não pode se furtar a refletir sobre a articulação entre a função mediadora das religiões com a única mediação de Cristo (*ITm 2,5*), tendo como horizonte a vontade salvífica de Deus para toda a humanidade (*ITm 2,4*). Alguns passos já foram dados com o Concílio Vaticano II, tais como a distinção entre Igreja e Reino de Deus (*LG 5*) e o reconhecimento do desígnio divino de salvação presente e atuante nas outras religiões (*NA 1*). No entanto, permanece em aberto a questão das religiões não cristãs como vias de salvação – o que é diferente de vias paralelas de salvação – enquanto participações na universalidade do mistério ontológico de Cristo presente e atuante na história. Geffré pretende ultrapassar a perspectiva do inclusivismo tradicional – que encaminha necessariamente ao cristianismo histórico – em vista de um inclusivismo pluralista que capta as virtualidades do mistério de Cristo se manifestando de maneira nova nas culturas e religiões.³³³

³³⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 29-30.

³³¹ Cf. ROSSANO, Pietro. *Le religioni non cristiane nella storia della salvezza*, p. 131.

³³² Cf. BRAKEMEIER, Gottfried. *Fé crista e pluralidade religiosa*, p. 27.

³³³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 31. A respeito disso, ver: GOMES, Tiago de Fraga. *Hermenêutica teológica da revelação*, p. 185-190.

Dupuis afirma que é preciso conjugar a unicidade singular de Cristo e a universalidade do mistério salvífico, a fim de propor uma teologia das religiões aberta. Sendo assim, a unicidade e a universalidade de Cristo são constitutivas – significado salvífico para toda a humanidade – e relacionais – em relação aos vários itinerários de salvação dentro de um único plano abrangente de Deus ou de uma única economia salvífica para toda a humanidade.³³⁴ Segundo Geffré, para que se possa afirmar tanto a universalidade do mistério de Cristo, como único mediador entre Deus e os homens, quanto o valor salutar das outras tradições religiosas, é preciso renunciar a uma teologia metafísica que enfraquece o vínculo entre o *Logos* eterno e o Jesus da história, a fim de voltar ao próprio centro da mensagem cristã – Deus que se manifesta na particularidade histórica de Jesus de Nazaré –, desde o qual é possível compreender a questão da unicidade de Cristo em sua singularidade relacional. A plenitude da revelação em Cristo não suprime o que há de verdade nas outras religiões. Geffré defende um *universalismo crístico* que difere da pretensão à universalização institucional totalizante da teologia cristã do cumprimento, pois, o Reino de Deus, instaurado por Cristo, é maior que o cristianismo e transcende todas as religiões, sendo assim, a vocação histórica do cristianismo, não consiste simplesmente na extensão quantitativa dos cristãos, mas, em diálogo com as pessoas de boa vontade – inclusive as que pertencem a outras culturas e religiões –, refere-se ao testemunho do Reino de Deus que vem, pois a salvação é oferecida a todos, não cabendo a ninguém erigir-se como alfanegário da graça divina.³³⁵

Dupuis enfatiza que cada experiência religiosa tem suas ênfases e especificidades. Por exemplo, as religiões místicas, através da meditação, cultivam a ínstase, como a busca do Absoluto desconhecido no interior, enfatizando a apófase ou negação de si, enquanto que as religiões proféticas, pela oração, cultivam o êxtase, enfatizando a catáfase ou proposição de um projeto de vida, como o encontro com o Deus totalmente outro que impulsiona a sair de si, indo ao encontro do outro. Cristo está presente e atuante em cada experiência religiosa genuína, tanto na negação de si, quanto no encontro com o outro, pois ambos são aspectos radicalmente cristológicos.³³⁶ Além disso, Geffré percebe que cada figura religiosa guarda algo de irredutível, suscitado pelo Espírito de Deus.³³⁷ Por isso, o encontro fecundo e criativo do cristianismo com os valores próprios das outras culturas e tradições religiosas pode gerar novas configurações no próprio cristianismo.³³⁸

³³⁴ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 419-421.

³³⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 32-37.

³³⁶ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 335.

³³⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 38.

³³⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Double appartenance et originalité du christianisme*, p. 127-128.

Segundo Geffré, o tempo atual, caracterizado por um policentrismo cultural, desafia a teologia cristã a ultrapassar o face a face com Atenas e Jerusalém, a fim de considerar um *tertium quid* não ocidental, nem judeu, nem grego. A própria dinâmica do Evangelho rompe com as barreiras culturais e provoca a repensar um novo jeito de fazer teologia, com o intuito de promover um cristianismo mundial e policêntrico, que supere preconceitos e incompreensões históricas, e protagonize uma fecundação mútua entre os recursos tradicionais cristãos e as riquezas das culturas não ocidentais. Mesmo que não haja simplesmente uma teologia mundial, pois toda teologia se faz em contexto, é fundamental que se encoraje uma intercomunicação entre teologias, a fim de fomentar o advento de uma teologia inter-religiosa em nível global que prescindia tanto de uma pura regionalização, quanto da indiferenciação unidimensional, combinando o pensar global com o agir local.³³⁹

Em suma, a questão do pluralismo religioso – designada por Faustino Teixeira como o desafio de acolher a *dignidade da diferença*³⁴⁰ –, é, para Geffré, um dos grandes temas que estão no horizonte da teologia atual e umas das maiores motivações para revisitar os principais temas da dogmática cristã. Segundo Geffré, não basta interpretar as tradições religiosas não cristãs segundo a lógica da *preparação evangélica* ou do *cristianismo anônimo*, é preciso proceder a uma mudança paradigmática – sem comprometer um cristocentrismo constitutivo – que leve suficientemente a sério a alteridade irreduzível das outras tradições religiosas, através de um *pluralismo inclusivo*. Para Geffré, é indispensável que a teologia cristã reconheça os valores próprios das religiões não cristãs e assuma o risco da questão da pluralidade das vias para Deus. Sendo assim, Geffré enfatiza a necessidade de uma reflexão teológica que vislumbre a economia da revelação cristã numa perspectiva plural.³⁴¹

³³⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 39-42; *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 212; *Id. Ibid.*, p. 307. A respeito disso, ver: HAMMES, Érico João. Um só Deus e muitas religiões, p. 134.

³⁴⁰ Cf. TEIXEIRA, Faustino. O imprescindível desafio da diferença religiosa, p. 185.

³⁴¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 43-49. Segundo Geffré, para a *teologia do acabamento*, as religiões não cristãs são apenas *preparações evangélicas* para o estabelecimento do cristianismo, considerado a única religião verdadeiramente revelada (Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 46). Essa teologia está ainda presente na eclesiologia do Concílio Vaticano II, o qual afirma que tudo o que de bom e verdadeiro se encontra nas religiões não cristãs, são, na realidade, *preparações evangélicas* (LG 16-17) que apontam para uma incorporação ao cristianismo histórico, pois Cristo leva ao seu acabamento os valores positivos das quais as outras religiões podem ser portadoras (Cf. *Id. Ibid.*, p. 326). A teologia do acabamento pode ser enquadrada, nesse sentido, dentro da perspectiva do *inclusivismo cristológico*. Já o conceito de *cristão anônimo*, cunhado por Rahner, indica as pessoas de boa vontade, crentes ou não crentes, que vivem na prática, valores atematicamente cristãos (Cf. RAHNER, Karl. *Cristianesimo e religioni non cristiane*, p. 536-537; *Id. Los cristianos anónimos*, p. 540; *Id. Curso fundamental da fé*, p. 360-361). Para Rahner, isso acontece “sob o influxo de uma disposição e de uma aspiração existencial sobrenatural” (*Id. O homem e a graça*, p. 60) que atua como uma capacidade pré-ordenada à transcendência que torna o ser humano um ser *capax Dei*, e, portanto, *capax Christi*. Nessa concepção, as religiões não cristãs poderiam ser consideradas como opções anônimas por Cristo, sendo a missão do cristianismo histórico tornar essa anonimidade implícita em um nominal explícito.

1.4.3 A economia da revelação cristã numa perspectiva plural

A *Dominus Iesus* afirma que a ação salvífica de Cristo se estende para além dos limites visíveis da Igreja, a toda humanidade (DI 12). Por isso, a teologia é chamada a meditar sobre o significado das outras religiões no plano salvífico de Deus (DI 14), sem deixar de afirmar o carácter definitivo e completo da revelação de Cristo (DI 5). Contudo, a DI 4 considera que o pluralismo religioso *de princípio* ou *de direito* é de índole relativista. Geffré esclarece que esse posicionamento é na realidade uma reação ao relativismo de alguns teólogos que chegam a sacrificar a unicidade da mediação de Cristo e a relativizar a plenitude da revelação cristã sob o pretexto de facilitar o diálogo inter-religioso. No entanto, para Geffré, a reflexão sobre o pluralismo religioso de princípio ou de direito tem uma grande relevância na teologia da revelação, pois amplia o horizonte da teologia cristã atual sobre a economia da salvação. Trata-se de ir além de uma compreensão linear da história da salvação, a fim de perscrutar uma economia do mistério divino como história ontológica, cujas origens remontam ao próprio Cristo enquanto princípio e plenitude dos tempos.³⁴²

Geffré não pretende negar o carácter completo e definitivo da revelação de Deus em Cristo ou sugerir que essa revelação necessite ser completada pelo conteúdo das outras tradições religiosas. O que de fato Geffré afirma é que a forma como o conteúdo da verdade cristã se expressa, enquanto emoldurada pela linguagem humana, é limitada. No entanto, Geffré acredita que é preciso uma reflexão mais aprofundada sobre a origem e a meta da pluralidade de vias para Deus à luz da vontade de salvação universal de Deus, esclarecendo que isso não nega, nem mesmo invalida, o carácter definitivo da revelação cristã, a inspiração das Escrituras, o dogma de Calcedônia – que define a unidade pessoal entre o *Logos* de Deus e Jesus de Nazaré –, a unicidade da mediação de Cristo e a universalidade de seu mistério. Segundo Geffré, a questão nevrálgica situa-se em um problema semântico: o conceito de *pluralismo de princípio* ou *de direito* não consegue traduzir satisfatoriamente a dimensão profunda do que é problematizado quando se faz referência ao *mistério* da pluralidade de vias para Deus, oculto, desde os séculos em Deus, e manifestado em Cristo (*Ef* 3,6-11). Sendo assim, infelizmente, esse conceito ainda é fonte de incompreensões entre o magistério católico oficial e os teólogos que excedem as fronteiras estritas do inclusivismo institucional.³⁴³

³⁴² Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 49-50. Para Faustino Teixeira, é preciso indagar sobre um pluralismo religioso de princípio ou de direito, situado – além das conjunturas contingentes – no próprio desígnio de Deus (Cf. TEIXEIRA, Faustino. O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural, p. 90-91).

³⁴³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *L'avenir du dialogue interreligieux après Dominus Iesus*, p. 8-13; *Id. Profession théologique*, p. 113-114; *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 51.

A *Redemptoris Missio* dá um passo significativo na recepção conciliar afirmando que “é através da prática daquilo que é bom nas suas próprias tradições religiosas, e seguindo os ditames de sua consciência, que os membros das outras religiões respondem afirmativamente ao convite de Deus e recebem a salvação em Jesus Cristo” (RM 29). Segundo Geffré e Faustino Teixeira, essa asserção se constata no fato de que a história humana sempre foi a história da busca do ser humano por Deus e da busca de Deus pelo ser humano. Por isso, é preciso conhecer, respeitar e valorizar um sentido de mistério emergente nas doutrinas, nos ritos e nas atitudes morais que constituem as grandes tradições religiosas, e questionar a pretensão cristã de se estabelecer como mediação exclusiva e revelação única, universal e absoluta. Para Schlette, a história humana é também história da salvação, e as religiões, são autênticos caminhos de salvação queridos por Deus. Toda a história é o lugar do desvelamento da glória de Deus e da sua ação salvífica e transformadora, não havendo uma separação entre história da humanidade e história da salvação. A história da salvação, enquanto relacionamento salvífico entre Deus e a humanidade, já ocorre desde as origens. Por conseguinte, Geffré afirma que uma teologia cristã das religiões tem como desafio trabalhar a ação universal de Deus, sem, no entanto, comprometer a unicidade da mediação de Cristo.³⁴⁴

Em Cristo, Alfa e Ômega (Ap 22,13), mediador único e universal (DI 5), Deus age nas culturas e religiões como em vias *derivadas* ou *participadas* de salvação. Segundo Geffré, é possível conciliar um *crístocentrismo constitutivo* e um *pluralismo inclusivo*, sem cair em um *teocentrismo indeterminado*. Para isso, é preciso distinguir entre a universalidade da religião cristã – que não se realiza de fato – e a universalidade do mistério de Cristo em sua natureza ontológica e eterna – evitando identificar, pura e simplesmente, a dimensão concreta, histórica e contingente de Jesus com a sua dimensão crística e divina, pois, em uma mesma pessoa, há duas naturezas, sem divisão, porém, sem mistura e sem confusão. Apenas assim, será possível preservar o mistério inacessível de Deus, que escapa à toda identificação, e, ao mesmo tempo, afirmar a união desse mistério absolutamente universal com a realidade absolutamente concreta de Jesus de Nazaré.³⁴⁵ Essa distinção entre as naturezas divina e humana e a afirmação de sua unidade na pessoa de Jesus Cristo, possibilita uma abertura dialogal do cristianismo em relação às outras religiões, pois diferencia o *princípio jesuânico* de limitação e o *princípio crístico* de ilimitação – que corresponde ao próprio *Logos* de Deus.

³⁴⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. “Révélation et révélations”, p. 1415; *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 52-56; *Id. Réflexions théologiques sur le pluralisme religieux*, p. 106-107; *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 213; TEIXEIRA, Faustino. A substância católica e as religiões, p. 32; SCHLETTE, Heinz Robert. *As religiões como tema da teologia*, p. 54; *Id. Ibid.*, p. 57; *Id. Ibid.*, p. 67. A respeito disso, ver: GOMES, Tiago de Fraga. *Hermenêutica teológica da revelação*, p. 208-209.

³⁴⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 57-59.

Para Duquoc, a dinâmica da encarnação, enquanto manifestação do mistério absoluto de Deus em Cristo – inserido na particularidade de um condicionamento histórico – obsta a tentação de absolutização do cristianismo.³⁴⁶ Além disso, segundo Geffré, assim como a revelação testemunhada pelo Novo Testamento não esgota as riquezas do mistério de Cristo e a própria mensagem de Cristo possui uma natureza escatológica que será levada à plenitude pela ação do Espírito (*Jo* 16,13), da mesma forma a verdade cristã não é nem exclusiva e nem inclusiva de toda verdade, mas é *singular e relativa* – não em um sentido relativista, mas relacional – à verdade portada pelas outras religiões. A unicidade da mediação de Cristo é mais ampla que o cristianismo histórico, e, até mesmo, que a própria economia do *Logos* encarnado, pois, mesmo essa, é o sacramento de uma economia mais vasta. Uma consciência mais viva da *particularidade histórica* do cristianismo leva a pensar sobre a sua *originalidade não imperialista* e sobre o *enigma da pluralidade irreduzível* das religiões – que na *pedagogia da diferença* proporciona uma reinterpretação criativa da própria identidade cristã.³⁴⁷

Em relação aos números 9 e 10 da *Dominus Iesus*, Geffré professa uma única economia salvífica que contempla e mantém unidas a ação do *Logos* eterno de Deus antes, durante e depois da sua encarnação. A respeito dos números 13, 14 e 15 da mesma declaração, Geffré reafirma o significado e o valor singular e único da unicidade e da universalidade salvífica do mistério de Cristo para toda a humanidade. É preciso frisar a respeito dos números 16 e 17 da declaração em questão que em nenhum momento Geffré põe em dúvida a sacramentalidade salvífica da Igreja católica, mas a situa para além de um ponto de vista individualista ou intimista (*PD* 13), na dimensão da historicidade. Geffré interpreta a atuação de Deus na história a partir da lógica encarnacional, com o intuito de reduzir a influência do pensamento totalitário no cristianismo. Para Geffré, a identidade cristã está fundada em uma *ausência originária* que necessita de complemento para realizar o seu próprio acabamento. Nesse sentido, segundo Juscelino Silva, *assumir-se em falta e em busca de complemento* é uma demonstração de coragem e de fidelidade por parte do próprio cristianismo, o qual não é uma totalidade fechada, mas uma religião vocacionada a ultrapassar-se a si mesma, enquanto alicerçada na *universalidade concreta* do *Logos* encarnado, que vincula misteriosamente Deus e realidade – transcendência e imanência –, porém, sem uma identificação completa entre ambas. A consciência dessa dinâmica paradoxal é o segredo para evitar a idolatria e a prepotência do discurso teológico.³⁴⁸

³⁴⁶ Cf. DUQUOC, Christian. *Dieu différent*, p. 126-127.

³⁴⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 59-66; *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 213.

³⁴⁸ Cf. SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 87-88.

Segundo Geffré, Babel (*Gn 11,1-9*) simboliza a edificação orgulhosa da torre única, rival da unicidade de Deus. Esse relato condena a ambição idolátrica de uma humanidade monolítica sob o signo de uma única língua, que no afã por poder, exerce uma soberania de domínio, anulando as diferenças. Como perspectiva justaposta, Pentecostes (*At 2,1-11*) traduz a docilidade humana à ação do Espírito de Deus que se manifesta na pluralidade das línguas e das culturas. Pentecostes lembra que Deus criou o ser humano plural, como homem e mulher, plasmados à sua imagem e semelhança, para viver na diversidade, como *imago Trinitatis*, destinados a suscitar a comunhão que se realiza em meio às diferenças. Para Geffré, Pentecostes permite pensar que a pluralidade das línguas e das culturas é necessária para uma tradução mais plena das riquezas do mistério multiforme de Deus³⁴⁹, que, conforme Torres Queiruga, é uma tarefa humana sempre inacabada.³⁵⁰

A diversidade de expressões do mistério divino, através das culturas e das religiões, constitui o que Geffré chama de *história da salvação diferenciada*, coexistente com a história espiritual da humanidade, ou seja, uma economia da salvação que supera uma visão linear e cronológica da história, para abraçar uma história ontológica, cuja origem e fim situam-se na própria ação do *Logos* divino. Para Geffré, desde que há humanidade, há uma *revelação geral* que se particulariza segundo uma *economia diversificada*, tendo como meta uma salvação. Portanto, é preciso respeitar e valorizar as diferenças irreduzíveis de cada uma das religiões, dentro dos contextos e das globalidades sistêmicas que as constituem. Em suma, o fomento de uma leitura plural da economia da revelação cristã, fundamentada na própria dinâmica do *Logos* encarnado, favorece o diálogo entre os cristãos e os crentes de outras religiões, evita a propagação de um senso de domínio entre as religiões e incentiva a promoção de uma cultura de paz e não violência, na certeza de que ambas as religiões, embora trilhando caminhos diversos, situam-se em uma história comum, enriquecida por uma pluralidade de itinerários.³⁵¹

³⁴⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 67. Sobre isso, ver: GOMES, Tiago de Fraga. O pluralismo religioso no horizonte de um ecumenismo planetário em Claude Geffré, p. 94-95.

³⁵⁰ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. O diálogo das religiões, p. 22.

³⁵¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 68-70; *Id. Ibid.*, p. 264; *Id. Ibid.*, p. 276-277.

2 LOGOS DIALÓGICO: a economia do *Logos* encarnado e a questão do diálogo entre as religiões

O segundo capítulo, na dinâmica do *Logos* que se fez *dia-logos*, trabalhará a dimensão do *Logos* dialógico (*judgar/analisar*). A questão de fundo é a seguinte: partindo de uma leitura plural da economia da revelação cristã e tendo em vista que a economia do *Logos* encarnado, enquanto sacramento de uma economia mais vasta, não anula a alteridade irreduzível das outras religiões, como fundamentar o diálogo entre as religiões partindo do próprio cerne da fé cristã? Buscando responder a essa questão, pretende-se refletir a partir da economia do *Logos* encarnado que mesmo Cristo não esgota a plenitude do mistério de Deus, e meditar sobre a unicidade do cristianismo, superando a ideia triunfalista cristã sobre as outras religiões. Por essa razão, o tema *a economia do Logos encarnado e a questão do diálogo entre as religiões* será desenvolvido em três momentos:

a) A economia da revelação cristã alarga seu horizonte de compreensão na medida em que defronta-se com o fenômeno do pluralismo religioso atual, pois as outras religiões fornecem elementos que aprofundam as riquezas do próprio mistério cristão. Refletir sobre o significado das religiões no plano de salvação de Deus, ajuda a superar o luto mal resolvido, herdado da derrocada da cristandade medieval, e a abdicar do triunfalismo cristão, a fim de afirmar a universalidade do mistério de Cristo – e não do cristianismo histórico – e de reconhecer uma certa *cristianidade* da qual cada pessoa desse mundo participa, em virtude do desígnio criador e salvador de Deus para a humanidade;

b) A economia do *Logos* encarnado, como sacramento de uma economia mais vasta, se embasa no paradoxo cristológico da manifestação do Absoluto na relatividade histórica, propiciando uma hermenêutica do diálogo inter-religioso que prescindia de uma visão absoluta do próprio cristianismo. Ampliar a percepção das manifestações do mistério divino, despoja o cristianismo de sua pretensão totalizadora e abre-o à nomeação histórica da experiência de Deus em Jesus Cristo à luz do Espírito Santo, respeitando as inúmeras manifestações de Deus na vastidão da economia salvífica;

c) O diálogo entre as religiões na perspectiva de uma alteridade irreduzível, busca reconhecer, escutar e interpretar as religiões em sua diferença, a fim de ultrapassar uma postura apologética e edificar um ecumenismo planetário. A alteridade é essencial tanto na revelação cristã, quanto em outras culturas e religiões, e reveste-se de grande importância para a integralidade do humano. A disposição em deixar-se transformar pelo diálogo, proporciona ao cristianismo e às outras religiões um intercâmbio de dons e um enriquecimento mútuo.

O *Logos* divino é ontologicamente *dialógico* (Jo 1,1-18). Para Feuillet e Boismard, o *Logos* que age em toda a história humana é o Cristo em sua existência pré-terrena, possuindo, assim, uma força iluminadora universal incomparável, derivada de sua divindade.³⁵² O *Logos* joanino resgata a unidade do plano de salvação de Deus que abraça a totalidade da história. As alianças cósmica e mosaica, por exemplo, conservam a sua atualidade como o resultado da atuação do *Logos*, única fonte da luz divina que ilumina toda humanidade (Jo 1,4.9). O *Logos* que assume a natureza humana em Jesus Cristo, torna-se o ponto de convergência e a chave interpretativa de todo processo da autocomunicação divina. Porém, a dinâmica encarnacional da economia salvífica de modo algum obscurece a presença e a ação permanente do *Logos* divino na história. Conforme afirma O’Leary, a contingência da encarnação do *Logos* e a universalidade de sua manifestação caminham de mãos dadas na economia salvífica.³⁵³

Em Jesus Cristo, há uma profunda e misteriosa comunhão no nível ontológico da unicidade da pessoa, designada como *communicatio idiomatum*, segundo a qual, lembra Bruno Forte, as propriedades humanas são atribuídas ao sujeito divino e a humanidade deste sujeito divino apresenta-se como verdadeiro sacramento de Deus. Por isso, o humano pode veicular, mas não conter, absorver ou exaurir, o divino que infinitamente o transcende.³⁵⁴ A pessoa divina do *Logos*, segundo Dulles, não se esgota nos elementos de sua aparição histórica, pois esta lhe confere limitações inevitáveis.³⁵⁵ Torres Queiruga sustenta que Deus não despeja na humanidade os esplendores de sua onipotência, mas em Jesus, assume e compartilha uma forma simples, que por si só é a Boa Nova. A confluência dessa linha dupla em Jesus – Deus para o homem e o homem para Deus – define o núcleo de seu mistério.³⁵⁶ Para Daniélou, a originalidade irreduzível do cristianismo está contida na dinâmica dialógica da encarnação do *Logos* divino, como movimento de Deus para o ser humano, que revela a intimidade do mistério intratrinitário e convida a humanidade à participação na vida divina.³⁵⁷

A economia do *Logos* encarnado, por meio da qual o Deus invisível fala aos homens como a amigos (DV 2), confere uma perspectiva dialógica à história da salvação e favorece o reconhecimento dos limites inerentes ao cristianismo histórico e à própria humanidade de Jesus. Segundo Geffré, o *Logos* que se fez *dia-logos* é o sacramento de uma ação mais ampla

³⁵² Cf. FEUILLET, André. *Le prologue du quatrième évangile*, p. 166-167; BOISMARD, Marie-Émile. *Le prologue de Saint Jean*, p. 43-49.

³⁵³ Cf. O’LEARY, Joseph Stephen. *La vérité chrétienne à l’âge du pluralisme religieux*, p. 280.

³⁵⁴ Cf. FORTE, Bruno. *Teologia da história*, p. 111. A respeito disso, ver: LUTERO, Martinho. Debate sobre a divindade e a humanidade de Cristo [1540], p. 277.

³⁵⁵ Cf. DULLES, Avery. *Models of revelation*, p. 190.

³⁵⁶ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a cristologia*, p. 18-20.

³⁵⁷ Cf. DANIELOU, Jean. *Saggio sul mistero della storia*, p. 128-131; *Id. Il mistero della salvezza delle nazioni*, p. 17.

do mistério divino. Essa dinâmica convoca a ir ao encontro do outro, do diferente, vendo-o como um colaborador na missão de testemunhar os valores do Reino de Deus no mundo. Geffré acredita que isso será possível na medida em que as religiões assumirem a sua missão como *mudança de mentalidade*, em prol da descentralização de si, em benefício do Reino de Deus e do humano autêntico, produzindo, assim, uma transformação recíproca, sem proselitismos.³⁵⁸ Coste afirma que é preciso questionar-se sobre o desafio constante de viver a plenitude e a dinamicidade da própria fé respeitando a liberdade das outras tradições religiosas e estabelecendo caminhos para o diálogo.³⁵⁹

O que Cristo inaugurou em relação à Antiga Aliança judaica, segundo Brill, não tem a ver imediatamente com um novo culto, um novo sacerdócio e um novo templo, mas está mais para uma radicalização da Lei mosaica e do profetismo veterotestamentário do que para uma ruptura radical.³⁶⁰ A grande novidade cristã, para Geffré, está no espírito novo com que se assumem as antigas categorias da religião bíblica. Na prática, a missão junto aos não judeus provocou o discernimento daquilo que é especificamente cristão. Geffré chega até mesmo a se questionar sobre o que é mais importante no cristianismo, se é um conjunto de ritos, práticas e representações – elementos estruturalmente comuns a todas as religiões – ou o poder inovador e imprevisível do Evangelho. Diante disso, percebe-se como o diálogo com as outras religiões pode ajudar o cristianismo a se ater ao que é realmente essencial e relevante na mensagem do Evangelho. Geffré acredita que o encontro do cristianismo com as outras religiões permite descobrir traços comuns entre as religiões e faz pensar naquilo que o cristianismo tem de original, mas que não consegue explicar por si mesmo. Nesse sentido, as religiões não cristãs podem fornecer ao cristianismo a possibilidade de uma reinterpretação enriquecedora do mistério insondável de Deus e da relação do ser humano com a transcendência. Por isso, uma compreensão mais ampla da economia da revelação cristã passa pela possibilidade de uma teologia cristã do pluralismo religioso.³⁶¹

Sendo assim, com o intuito de desenvolver o tema *a economia do Logos encarnado e a questão do diálogo entre as religiões*, o presente capítulo articula-se em três blocos de reflexão, interligados entre si: a economia da revelação cristã diante do pluralismo religioso hodierno; a economia do *Logos* encarnado como sacramento de uma economia mais vasta; o diálogo entre as religiões na perspectiva de uma alteridade irreduzível.

³⁵⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 306; *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 256.

³⁵⁹ Cf. COSTE, René. *Théologie de la liberté religieuse*, p. 454-455.

³⁶⁰ Cf. BRILL, Alan. *Judaism and other religions*, p. 17.

³⁶¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. From the theology of religious pluralism to an interreligious theology, p. 45-59; *Id. A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso*, p. 25; *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 220-221.

2.1 A ECONOMIA DA REVELAÇÃO CRISTÃ DIANTE DO PLURALISMO RELIGIOSO HODIERNO

Diante do pluralismo religioso hodierno, lança-se um novo olhar sobre a economia da revelação cristã, ampliando horizontes, ultrapassando fronteiras, rompendo paradigmas. Para Panasiewicz, “o cristianismo, em contato com as diferentes tradições religiosas, tem a possibilidade de, maieuticamente, dar à luz novas dimensões do mistério de Cristo sempre presentes, mas nem sempre assimiladas e discernidas.”³⁶² Nesse sentido, as outras religiões podem fornecer elementos para aprofundar as próprias riquezas do mistério cristão. Bingemer acredita que cada vez mais a teologia cristã dá-se conta que todo falar de Deus é sempre radicalmente inadequado³⁶³, pois, como assegura Locht, o conhecimento humano é limitado e suas descobertas são constantemente postas em xeque. Por isso, é preciso tomar consciência que o cristão é sempre um peregrino que não pode estacionar nas certezas definitivas.³⁶⁴

Segundo Geffré, a distinção entre universalidade de Cristo e relatividade histórica do cristianismo, possibilita um novo olhar sobre a dinâmica salvífica para além das fronteiras do cristianismo histórico. Trata-se de superar a tentação absolutista cristã veiculada pela *ideologia unitária* – imposição de uma verdade una e universal a respeito da transcendência –, arraigada no sonho não realizado da cristandade, iniciada no início do século IV, momento em que foi inaugurado o período césaro-papista, caracterizado pelo domínio de um único Deus e de um único império concomitante às fronteiras da Igreja. Promovido à religião do Estado, o cristianismo passa de perseguido a perseguidor, colocando o aparelho político a serviço de seus ideais expansionistas. Entre os séculos XI e XV, de Gregório VII aos papas de Avignon, a cristandade ocidental atinge o seu apogeu. Durante esse período, foi conveniente para o cristianismo utilizar o poder e a influência que obteve diante da sociedade civil em nome de interesses religiosos. Quando a política imperial favorecia a unidade e a expansão da Igreja, parecia natural usar o braço secular contra heréticos e cismáticos. Justificava-se essa atitude em virtude da verdade absoluta – *doutrina da verdade obrigatória* – revelada em Cristo, necessária para a salvação de todos. No entanto, atualmente, percebe-se como é decisivo não absolutizar o que é relativo, tendo apenas Deus como absoluto³⁶⁵, pois, como afirma Nogueira, a diferença cristã repousa na afirmação de um absoluto relacional.³⁶⁶

³⁶² PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 136.

³⁶³ Cf. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Alteridade e vulnerabilidade*, p. 57.

³⁶⁴ Cf. LOCHT, Pierre. Para definir a identidade cristã, p. 123.

³⁶⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 317-321.

³⁶⁶ Cf. NOGUEIRA, Luiz Eustáquio dos Santos. *O cristão desafiado pelas religiões*, p. 54.

Com a Revolução Francesa, questiona-se radicalmente o paradigma da cristandade. Porém, o século XIX registra a inúmeros movimentos de restauração ancorados nos ideais da cristandade medieval com sua ideologia universalista. Sanchez assevera que só tardiamente a Igreja católica reconheceu e compreendeu de forma positiva as mudanças irreversíveis que estavam em curso com o fim da cristandade ocidental.³⁶⁷ Para Geffré, com o retorno às fontes e a renovação da teologia no início do século XX, prepara-se o terreno para a grande guinada protagonizada pelo Concílio Vaticano II, manifestando-se, assim, uma nova forma da Igreja se colocar diante das outras religiões. A Igreja passa a se considerar como o povo de Deus em marcha pelos caminhos da história, que convive em uma sociedade laica, democrática e pluralista, onde se respeita a liberdade de consciência e de crenças religiosas, ciente de que Deus fala à humanidade não só pelas Escrituras e pelos textos da tradição dogmática, mas pelos *sinais dos tempos*.³⁶⁸ Em suma, a Igreja assume uma atitude de escuta e de diálogo diante do que Duquoc chama de uma *disseminação legítima das religiões*.³⁶⁹

O fim da ideologia universalista da cristandade teve, segundo Geffré, dois desfechos: o *dualismo*, como radicalização das distinções entre temporal e espiritual, secular e religioso, profano e sacro – justificadas com pessimismo por um espiritualismo sectário e com otimismo pela teologia da secularização –, abandona a história a si mesma; e o *messianismo*, como crença utópica na transformação da história, com recorrências em vários períodos históricos. No século XX, a teologia política europeia e as teologias da libertação latino-americanas, africanas e asiáticas, contribuíram para a redescoberta da dimensão messiânica da religião, recusando-se a aceitar tanto o dualismo pessimista, condenatório do mundo e indiferente quanto à história profana, quanto o dualismo otimista, restrito a uma concepção privada da religião. Ambas as formas de dualismo, sob o pretexto de que a religião não deve se envolver em política, ignoram a contribuição das religiões em questões sociais. Os teólogos políticos e da libertação resgatam a dimensão profética da religião, vendo a opressão social não como uma fatalidade, mas como um produto da história. A pregação de Jesus, por exemplo, o levou à morte porque ele foi fiel à imagem de um Deus libertador que desaloja os poderosos de seus tronos e exalta os fracos (Lc 1,52). A libertação histórica humana é, portanto, parte integrante da salvação veiculada pelas religiões.³⁷⁰ Porém, é preciso que a religião assuma uma atitude de serviço, renunciando à pretensão de dominação sobre o meio social.

³⁶⁷ Cf. SANCHEZ, Wagner L. Igreja católica e liberdade religiosa, p. 124.

³⁶⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 321-323.

³⁶⁹ Cf. DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*, p. 29.

³⁷⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 323-325; *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 242-249. Sobre isso, ver: TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 389-393; METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*, p. 8-13; MARTINS, Alexandre Andrade. *Introdução à cristologia latino-americana*, p. 47-51.

Faustino Teixeira afirma que a espiritualidade cristã, assim como toda prática religiosa autêntica, exige “uma sintonia fina com o tempo”³⁷¹, como exercício vital de transformação da realidade. Para Torres Queiruga, “Deus se manifesta enquanto ajuda a transformar o mundo; o critério decisivo não é a ‘ortodoxia’, mas a ‘ortopraxis’”³⁷², ou seja, a revelação cristã – e a experiência religiosa em geral – não é uma simples *epifania teórica*, mas um *impulso existencial* que motiva a transformar o presente tendo por base uma promessa. Segundo Bruno Forte, o pessimismo histórico, baseado em um absolutismo ideológico, exclui a possibilidade do *novum* em curso na história.³⁷³ Por isso, Geffré alerta que é preciso desfazer-se do luto mal resolvido ocasionado pela derrocada da cristandade medieval e reavivado por um saudosismo cristão imperialista, inconformado com a perda do controle ideológico-moral da sociedade ocidental – pela divisão das Igrejas cristãs em virtude da Reforma Protestante e pela emancipação político-cultural a partir do advento da razão moderna –, responsável pela ilusão deturpada de uma falsa universalidade do cristianismo histórico, contrária à prática de Jesus. Portanto, a superação do triunfalismo cristão passa pela afirmação da universalidade do mistério de Cristo, a partir da perspectiva de uma particularidade cristã engajada, na *lógica do mistério da encarnação* – que torna o cristianismo uma religião naturalmente dialogal.³⁷⁴

Miranda afirma que a dimensão universalizante da fé cristã não corresponde à absolutização do cristianismo histórico.³⁷⁵ Geffré adverte que houve na teologia cristã durante muitos séculos a tendência de conferir ao cristianismo e à Igreja católica uma universalidade pertencente apenas a Cristo. Por isso, para superar esse equívoco, é preciso voltar ao essencial da mensagem cristã, ou seja, ao mistério paradoxal da encarnação, como presença do Absoluto de Deus na particularidade histórica de Jesus de Nazaré. Isso impede o cristianismo de se arvorar como via de salvação exclusiva de todas as outras. É justamente em nome do Absoluto do mistério de Cristo, como centro da história, que não se pode absolutizar o cristianismo, reconhecendo a sua particularidade no concerto das religiões do mundo. Por conseguinte, ao mesmo tempo em que se enfatiza a contingência histórica do cristianismo, é fundamental afirmar a dimensão universalizante da fé cristã, isto é, uma certa *cristianidade* da qual cada pessoa desse mundo participa em virtude do desígnio criador e salvador de Deus para a humanidade³⁷⁶, pois Deus quis *recapitular/plenificar* tudo e todos em Cristo (*Ef* 1,10), por caminhos misteriosos e não monopolizáveis.

³⁷¹ TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso, p. 208.

³⁷² TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 98.

³⁷³ Cf. FORTE, Bruno. *Teologia da história*, p. 20-21.

³⁷⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 325-327.

³⁷⁵ Cf. MIRANDA, Mário de França. *Religiões particulares e paz universal, a contribuição cristã*, p. 194.

³⁷⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 328-329.

Segundo Bruno Forte, Deus se manifesta e se autocomunica economicamente à humanidade no dinamismo da história.³⁷⁷ A partir da lógica da encarnação, conforme Torres Queiruga, é possível afirmar que a captação da revelação de Deus na história é um processo que não se dá sem pressupostos.³⁷⁸ Por isso, apesar da mensagem cristã ter uma vocação universal, Geffré sustenta que ela precisa se encarnar na diversidade das culturas, pois não existe um cristianismo quimicamente puro, sem ser inculturado. Mesmo que a fé cristã seja, na sua essência, transcultural, ela só existe, de fato, enquanto vivida e transmitida em determinado veículo sócio-cultural. Nesse sentido, a economia do *Logos* encarnado convida o cristianismo a favorecer um encontro entre os valores do Reino de Deus e as concepções e convicções de cada cultura. Sendo assim, cada ato de inculturação precisa ser, concomitantemente, dialógico e transformador. Além disso, a irredutibilidade dos elementos específicos de cada cultura transforma cada ato de inculturação em possibilidade de uma *irrupção inovadora* – enquanto propicia a epifania de novas faces do mistério divino, e, até mesmo, de figuras inéditas da identidade cristã –, porém, para que o cristianismo seja fiel à sua vocação universal, sem incorrer, no entanto, em um processo de absolutização de suas pretensões, precisa discernir entre os componentes fundamentais de sua mensagem e os elementos culturais contingentes aos quais se associa historicamente.³⁷⁹

Diante do pluralismo cultural e religioso hodierno, Duquoc assegura que é preciso interpretar a economia da revelação cristã, acautelando-se de uma visão global ou totalitária, a fim de manter-se em uma escuta respeitosa das singularidades³⁸⁰, pois, como afirma Geffré, apesar da mensagem cristã se dirigir à toda humanidade, ela não é um espectro transcendente ou uma ideologia abstrata que paira acima da diversidade das culturas e religiões, mas se efetiva pela mediação histórico-cultural e se dirige a interlocutores concretos, condicionados por contextos específicos e por capacidades cognitivas limitadas. Por ser necessariamente encarnada, a mensagem cristã é sempre historicizada e circunscrita. Portanto, desde que não se feche em si mesma e que haja uma abertura aos valores do Reino de Deus – comumente estilizados por um humanismo autêntico –, nenhuma cultura é incompatível com a revelação cristã.³⁸¹ Nesse sentido, o encontro com outras culturas e religiões impacta profundamente, e sob vários aspectos, o cristianismo.

³⁷⁷ Cf. FORTE, Bruno. *Teologia da história*, p. 40-44.

³⁷⁸ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 189-190.

³⁷⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 332-334.

³⁸⁰ Cf. DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*, p. 100.

³⁸¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 359; *Id. Ibid.*, p. 365.

2.1.1 O fenômeno do pluralismo religioso hodierno e o seu impacto imprescindível sobre o cristianismo

O fenômeno do pluralismo religioso é uma realidade proeminente no mundo hodierno, conforme Bingemer.³⁸² Tendo em vista que uma justa avaliação das outras religiões supõe um estreito contato com elas (DA 14), a diversidade religiosa, segundo Cláudio Ribeiro, lança novos desafios à teologia cristã. Sua complexidade requer esforços de compreensão e de discernimento, aos quais, cabe ressaltar a noção bíblica de alteridade, a visão trinitária cristã e a valorização da pluralidade no quadro da questão cristológica.³⁸³ Faustino Teixeira alega que a situação planetária atual, marcadamente intercomunicativa, provoca uma nova percepção do significado da multiplicidade das religiões.³⁸⁴ Miranda ressalta que o encontro com outras religiões oferece ao cristianismo outros horizontes de leitura de seu patrimônio de fé, favorecendo a emergência de cristianismos inculturados e plurais.³⁸⁵ Para Geffré, a teologia cristã precisa acolher o pluralismo religioso, e, em função deste, reinterpretar a própria singularidade cristã, a fim de favorecer uma nova compreensão do mistério de Deus.³⁸⁶

Para Faustino Teixeira, o pluralismo religioso é um componente inevitável e crescente do panorama mundial. Trata-se de uma realidade intransponível e irrevogável que desafia as religiões ao exercício criativo do diálogo.³⁸⁷ Segundo Lorscheiter, basta um breve olhar sobre a cultura atual para constatar a presença iniludível de um pluralismo em termos de religião, seja a nível global, de modo geral, ou mesmo, com contornos bastante específicos em cada continente e país.³⁸⁸ Aliás, conforme Miranda, a multiplicidade religiosa é um fato tão antigo quanto a própria humanidade.³⁸⁹ Sendo assim, na perspectiva de Rolim, o pluralismo religioso, enquanto realidade imprescindível, convida a lançar um olhar atento para a peculiaridade de cada experiência religiosa, incluindo a própria de quem vê, não só como observador, mas como crente em meio a muitas crenças.³⁹⁰ É preciso olhar o outro e a si mesmo, sem condenações, direcionando o olhar não apenas ao ideal, aos retratos imaginários configurados pelas projeções conceituais, mas ao real, considerando a realidade concreta e multifacetada, cuja prática, paradoxalmente, questiona, muitas vezes, a própria teoria.

³⁸² Cf. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Faces e interfaces da sacralidade em um mundo secularizado*, p. 312.

³⁸³ Cf. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *Um olhar sobre o atual cenário religioso brasileiro*, p. 54; *Id.* *Bases teológicas cristãs para o discernimento do pluralismo religioso*, p. 211; *Id.* *Pluralismo e religiões*, p. 213; *Id.* *Fé e pluralismo religioso*, p. 31; *Id.* *O princípio pluralista*, p. 241.

³⁸⁴ Cf. TEIXEIRA, Faustino. *A teologia católica face ao pluralismo religioso*, p. 1738.

³⁸⁵ Cf. MIRANDA, Mário de França. *A configuração do cristianismo num contexto pluri-religioso*, p. 385.

³⁸⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Le christianisme comme religion de l'évangile*, p. 90.

³⁸⁷ Cf. TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo inter-religioso*, p. 119-122.

³⁸⁸ Cf. LORSCHHEITER, Ivo. *Apresentação*, p. 5.

³⁸⁹ Cf. MIRANDA, Mário de França. *A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil*, p. 63.

³⁹⁰ Cf. ROLIM, Francisco C. *Pluralismo religioso no Brasil*, p. 53-54.

Segundo Hortal, uma das características da religiosidade plural contemporânea é que a prática religiosa não é mais uma atividade hereditária, mas encontra-se na ordem da opção. A fragmentação religiosa é um fenômeno crescente, diminuindo a fidelidade às instituições religiosas tradicionais. O foco está cada vez mais na experiência subjetiva devido a dois fatores preponderantes: o individualismo e a insegurança existencial.³⁹¹ Carvalho acredita que a religião como espaço do exercício da autonomia da vontade e da capacidade de decisão, tem como desafio substituir as grandes respostas metafísicas ou a herança familiar e comunitária pela noção de experiência, focada nos sujeitos que as empreendem.³⁹² Acrescenta-se a esses fatores o contexto neoliberal atual – dentro do qual está imerso o universo religioso – que segue a tendência da economia de mercado, caracterizada pela lei da oferta e da procura.

A busca pelo efêmero e pelo descartável, mais do que pelo durável, determina não só o comércio de bens e de serviços, mas afeta também o *mercado religioso*, evitando-se os compromissos de longo prazo, em prol da moda do momento. Segundo Hortal, da mesma forma como se impulsiona o *do it yourself* – capacidade de construir o próprio artigo de consumo a partir de peças compradas separadamente –, assim ocorre no campo religioso: cada um monta a própria religião e o faz à medida das necessidades do momento. Sendo assim, muitas vezes, o credo pessoal não se determina mais pela doutrina desta ou daquela religião, mas pela escolha pessoal, que nem sempre é coerente ou harmônica.³⁹³ Atrás dessa procura pelo transcendente, há, no fundo, a reação a uma racionalidade puramente imanentista, imposta pela modernidade. O ser humano pós-moderno tenta escapar dos horizontes estreitos aos quais foi submetido. No entanto, como é possível explorar esse anseio pelo sagrado de forma positiva e edificante, prescindindo de ideologias alienantes, a fim de ir ao encontro das ânsias mais profundas nas quais se debatem muitas das pessoas de hoje? Esse é um desafio que não pode ser ignorado, tanto pelo cristianismo, quanto pelas outras tradições religiosas. Nesse sentido, Miranda sustenta que a realidade plural hodierna, em termos de religião, interpela de forma inédita o próprio âmago da fé cristã:

Nunca o cristianismo conviveu em tal proximidade com as outras religiões; nunca teve ele tal consciência dos limites de sua particularidade histórica; nunca sentiu-se ele tão contestado em sua reivindicação de ser a religião universal. E a consciência desta situação atinge cada vez mais seus adeptos, não sendo privilégio de sua elite. Este desafio significa que a existência e a compreensão que tem o cristianismo de si próprio não pode mais prescindir das outras religiões. Ele se concentra e se dramatiza na exclusividade da pretensão salvífica cristã.³⁹⁴

³⁹¹ Cf. HORTAL, Jesus. As novas tendências religiosas, p. 204-205; *Id. Ibid.*, p. 212.

³⁹² Cf. CARVALHO, José Jorge de. Tendências religiosas no Brasil contemporâneo, p. 22-23.

³⁹³ Cf. HORTAL, Jesus. As novas tendências religiosas, p. 213.

³⁹⁴ MIRANDA, Mário de França. A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil, p. 68.

O Concílio Vaticano II, mesmo reconhecendo elementos de verdade e de santidade nas outras religiões (NA 2), não quis pronunciar um juízo teológico a respeito de sua legitimidade soteriológica. Entretanto, segundo Miranda, nos últimos anos, intensificou-se a discussão sobre o sentido das religiões na história da salvação, tendo em vista a abertura fundamental do ser humano à transcendência e a ação universal do Espírito de Deus.³⁹⁵ Para Faustino Teixeira, essa questão é impactante, porque leva a refletir sobre a essência da mensagem cristã.³⁹⁶ Como afirma Miranda, postular que a verdade definitiva de Deus está em Cristo, não corresponde a afirmar que o cristianismo histórico possui a plenitude da verdade, pois toda experiência humana do Absoluto é sempre contextualizada, limitada e relativa, e, por consequência, todo conhecimento humano de Deus é provisório. Sendo assim, é possível conceber que outras religiões possam conter experiências autênticas de Deus.³⁹⁷ Faustino Teixeira afirma que a graça de Deus é universal e a sua dinâmica gratuita não pode ser controlada humanamente.³⁹⁸ Miranda sustenta que as religiões, por serem experiências tematizadas do encontro humano-divino, remetem, de variadas maneiras, ao Mistério, sem contê-lo em sua infinitude.³⁹⁹

Segundo Torres Queiruga, “*desde sempre e em toda parte os seres humanos acreditam que Deus se manifesta a nós*. Assim o comprovam as religiões, os mitos e os ritos da humanidade, que pressupõem sempre uma comunicação real entre Deus e o homem.”⁴⁰⁰ O cristianismo, enquanto religião, só tem razão de ser enquanto leva o ser humano a um relacionamento salvífico com Deus. Esta é a razão última de sua doutrina, de seus ritos, de sua moral e de sua organização institucional. Miranda enfatiza que a fé cristã, enquanto expressa em uma linguagem, concretizada em uma práxis, celebrada e articulada em uma comunidade, busca no contexto sociocultural o material necessário para estar presente na história.⁴⁰¹ Assim como toda religião humana, o cristianismo está sujeito às variações contextuais, e, por isso, é preciso tomar cuidado para não absolutizar o que é relativo, não dogmatizar o que é cultural e não fetichizar o que é histórico. Toda experiência humana de fé é sempre interpretada e interpretante em referência a um sentido radical que emerge na consciência e a transcende, porém, não sem antes provocar a uma prática correspondente. Enquanto imerso na dinâmica histórica, o cristianismo se realiza em um contexto cada vez mais plural e complexo, que precisa integrar, sem anular, múltiplas experiências de fé e expectativas de vida.

³⁹⁵ Cf. MIRANDA, Mário de França. A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil, p. 70-71.

³⁹⁶ Cf. TEIXEIRA, Faustino. O imprescindível desafio da diferença religiosa, p. 181.

³⁹⁷ Cf. MIRANDA, Mário de França. A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil, p. 73-75.

³⁹⁸ Cf. TEIXEIRA, Faustino. Diálogo inter-religioso, p. 166.

³⁹⁹ Cf. MIRANDA, Mário de França. A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil, p. 75.

⁴⁰⁰ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 170.

⁴⁰¹ Cf. MIRANDA, Mário de França. A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil, p. 84.

Miranda acredita que o pluralismo cultural e religioso atual provoca o cristianismo a ampliar a sua concepção sobre a vivência da fé, não como uma totalidade uniforme, mas como uma comunhão na diversidade de experiências, com suas expressões correspondentes. Nesse sentido, na medida em que há espaço no interior do cristianismo para múltiplas expressões de fé, este estará capacitado para se apresentar como uma alternativa plausível e pertinente no seio de uma sociedade pluralista e diferenciada.⁴⁰² Para Giddens, o cristianismo estará em condições de propor uma oferta de sentido consistente e relevante para a vida das pessoas de hoje, na medida em que for capaz de propiciar uma abertura dialogal que encare os desafios emergentes do mundo globalizado contemporâneo⁴⁰³, dispondo, assim, segundo Swidler, ao aprendizado da diversidade, o qual supõe alteridade e empatia.⁴⁰⁴ Essas são condições fundamentais para uma vivência da fé em âmbito plural.

A missão de anunciar o Reino de Deus a todo ser humano e ao ser humano todo, e a necessidade de conversão, enquanto mudança de mentalidade, pela prática do amor a Deus e ao próximo (*CTIph* IV,a), fazem dos cristãos servos da humanidade. No entanto, a vocação universal da revelação cristã não justifica a pretensão totalizadora do cristianismo enquanto religião histórica, antes, é um questionamento dirigido ao próprio cerne da experiência cristã em sua particularidade que a provoca a radicalizar a sua atitude de humildade diante da ação do Espírito de Deus no coração do mundo. A atitude colonialista e de conquista empreendida pela Igreja católica durante séculos, não impediu que as outras religiões continuassem vivas e florescendo, e que a pluralidade religiosa continuasse a se intensificar. Em virtude disso, Geffré afirma que as pessoas de hoje “têm uma consciência muito mais viva da relatividade histórica do cristianismo, ao passo que conhecem melhor as riquezas das outras tradições religiosas.”⁴⁰⁵ A própria história se encarregou de revelar, através dos sinais dos tempos – como é o caso da pluralidade irreduzível das religiões – que o cristianismo, em sua radicalidade, não se constitui como uma religião de dominação, mas de serviço ao mundo, e que por isso, partindo da relatividade histórica de suas origens – mistério da encarnação –, cada vez mais fortalece-se a consciência que o diálogo e a colaboração com todas as pessoas de boa vontade é preferível à submissão e ao domínio pela imposição da ideologia do pensamento único, sendo necessário perscrutar e aprofundar melhor o significado das religiões no plano de salvação de Deus.

⁴⁰² Cf. MIRANDA, Mário de França. *A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil*, p. 88.

⁴⁰³ Cf. GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita*, p. 13.

⁴⁰⁴ Cf. SWIDLER, Leonard. *Cristãos e não cristãos em diálogo*, p. 80-83.

⁴⁰⁵ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 316.

2.1.2 O significado das religiões no plano de salvação de Deus

Como o cristão precisa agir diante do chamado a ser o próximo das pessoas que atravessam a sua trajetória histórica?⁴⁰⁶ Faustino Teixeira afirma que o amor ao próximo, como afirmação da vida em toda a sua diversidade, é o critério fundamental que rege a conduta de Jesus, ao mesmo tempo em que sinaliza a dinâmica de proximidade do Reino de Deus. Uma teologia da revelação cristã que interpreta a dinâmica da revelação divina sob o regime do dom a partir da economia do *Logos* encarnado, proclama a universalidade salvífica de Deus pela via do amor, encarando como soberbas as hermenêuticas soteriológicas que fomentam a lógica da concorrência e da dominação entre as religiões. No caso do cristianismo, por exemplo, considerar Jesus como a plenitude da revelação, em um sentido qualitativo e não quantitativo, significa ampliar a compreensão do espaço histórico das manifestações de Deus, interpretando cada religião como mediação relativa de relação com o Mistério Absoluto. Portanto, é necessário renunciar tanto uma universalidade de conquista, quanto um nivelamento das experiências religiosas. Isso será possível na medida em que se assumir a perspectiva da alteridade e se evitar o entrincheiramento solipsista das afirmações identitárias, exclusivistas e integristas⁴⁰⁷, as quais, como afirma Torres Queiruga, precisam ser substituídas pela lógica da gratuidade.⁴⁰⁸ Segundo Cláudio Ribeiro, cada religião tem uma proposta salvífica que precisa ser respeitada e que pode se reinterpretar a partir do confronto dialógico e criativo com outras perspectivas de fé.⁴⁰⁹ Para Ulloa e Mariano, é preciso superar uma autorreferencialidade arrogante, a fim de produzir os frutos do Espírito (*Gl* 5,16-26).⁴¹⁰

Segundo Carlos da Silva, o posicionamento equidistante assumido por Geffré, tanto de um inclusivismo eclesiocêntrico, quanto de um teocentrismo radical, torna a sua teologia palatável.⁴¹¹ Geffré interpreta o significado das religiões no plano de salvação de Deus como um inclusivista, porém, acolhe criticamente influências de teólogos pluralistas, tais como Paul Tillich, Paul Knitter, John Hick, Raymond Panikkar e Jacques Dupuis. Geffré aprofunda, de modo especial, a noção de Cristo como universal concreto, de Nicolau de Cusa, pois acredita que ao invés de recorrer a um teocentrismo generalizante, é preferível aprofundar o próprio

⁴⁰⁶ Cf. ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro de; MORAIS, Augusto Lívio Nogueira de. Viu, sentiu compaixão e cuidou dele (*Lc* 10, 33-34), p. 429-432.

⁴⁰⁷ Cf. TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões*, p. 19; *Id. Ibid.*, p. 83; *Id. Ibid.*, p. 98; *Id. Ibid.*, p. 100; *Id. Ibid.*, p. 190; *Id. Ibid.*, p. 218.

⁴⁰⁸ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Autocompreensão cristã*, p. 191.

⁴⁰⁹ Cf. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *Pluralismo e religiões*, p. 354.

⁴¹⁰ Cf. ULLOA, Boris Agustín Nef; MARIANO, Rafael Willian. O amor ao próximo como caminho para a verdadeira liberdade segundo *Gl* 5,13-26, p. 562-565.

⁴¹¹ Cf. SILVA, Carlos Antonio da. *Cristianismo e pluralismo religioso*, p. 196.

mistério da encarnação, o que permite compreender a singularidade do mistério de Cristo em sua unicidade, sem que esta conduza o cristianismo a uma visão hegemônica em relação às demais religiões. Jesus, ao afirmar “quem me vê, vê o Pai” (*Jo* 14,9), constitui-se em um paradoxo, pois identifica-se com o Deus pessoal, o qual é inacessível e escapa a toda identificação. Como ícone de Deus, o *Logos* encarnado não identifica seu elemento histórico e contingente com sua dimensão crística e divina, do contrário, seria um ídolo. Na lógica da encarnação, a transcendência divina não anula, nem absolutiza, a imanência histórica em sua particularidade concreta, e vice-versa. Por isso, Deus pode agir na relatividade histórica sem anulá-la ou dissolver-se nela. A encarnação, como identificação da transcendência de Deus a partir da humanidade concreta de Jesus, é o traço distintivo do cristianismo, mesmo que muitas vezes seja motivo de escândalo para outras religiões. A economia do *Logos* encarnado, como sacramento de uma economia mais vasta, a do *Logos* eterno de Deus, que coincide com a história religiosa da humanidade, favorece o encontro com o outro, pois não absolutiza nenhuma particularidade histórica⁴¹², mas, segundo Carlos da Silva, aponta iconograficamente para além de si mesma.⁴¹³ Nesse sentido, Cláudio Ribeiro afirma que é necessário revisitar e aprofundar a questão cristológica no âmbito da teologia cristã do pluralismo religioso.⁴¹⁴

Retomando Hick, Geffré afirma que a reflexão sobre a relação iconográfica de Jesus com o mistério divino favorece uma abertura a outras formas possíveis de identificação com a Realidade última do universo, desfazendo-se de posturas autocentradas e exclusivistas. Assim como não há uma adequação total entre a Escritura e a Palavra ausente de Deus, de forma semelhante, a humanidade particular de Jesus não esgota a plenitude inexprimível do mistério de Cristo. Geffré não quer criar uma cisão entre o Jesus da história e o Cristo da fé, por isso, não deixa de afirmar a unicidade indubitável da pessoa de Jesus Cristo e a realidade imprescindível da encarnação. Para ele, há mais no *Logos* de Deus do que na humanidade de Jesus. Porém, é enquanto o *Logos* de Deus é inseparável da humanidade de Jesus de Nazaré, que ele é universal. A sua particularidade é condição de possibilidade de sua universalidade.⁴¹⁵ É preciso aceitar o paradoxo da encarnação, interpretando-o, segundo Haight, como possibilidade dialógica, empática e autocrítica⁴¹⁶, pois, ao aprofundá-lo, se esclarecerá melhor a identidade cristã em sua diferença e se apontará para a desabsolutização do cristianismo enquanto religião histórica.

⁴¹² Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 162-164.

⁴¹³ Cf. SILVA, Carlos Antonio da. O paradoxo cristológico, p. 396.

⁴¹⁴ Cf. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Pluralismo e religiões, p. 360.

⁴¹⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 165-166; *Id.* La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux, p. 352; HICK, John. *Teologia cristã e pluralismo religioso*, p. 30.

⁴¹⁶ Cf. HAIGHT, Roger. *O futuro da cristologia*, p. 186.

Juscelino Silva afirma que a ênfase no paradoxo da encarnação torna o cristianismo menos autossuficiente, preservando-o da tentação imperialista em relação às outras religiões.⁴¹⁷ Nesse sentido, não há contradição, segundo Carlos da Silva, entre a proclamação de Jesus como o *Logos* de Deus encarnado e a aceitação do pluralismo religioso.⁴¹⁸ Geffré sustenta que enquanto religião da encarnação, o cristianismo é paradoxal. Na mesma medida em que o cristianismo reivindica ser a religião da revelação final, exclui toda pretensão à incondicionalidade da parte de uma via de revelação particular, pois nenhuma revelação histórica tem condições de abarcar a totalidade do conhecimento sobre Deus. Toda religião, enquanto circunstanciada, é marcada pela provisoriedade. As diferentes configurações assumidas pelo cristianismo através dos séculos não conseguem manifestar plenamente a essência da mensagem cristã. Sendo assim, é partindo do próprio centro da mensagem cristã, que é possível fundamentar o caráter dialogal do cristianismo.⁴¹⁹

Panikkar afirma que a vocação da fé cristã à universalidade não pode ser confundida, por exemplo, com uma visão monocultural, como muitas vezes ocorreu na história do cristianismo⁴²⁰, pois a dinâmica da revelação cristã aponta, segundo Torres Queiruga, para a não-monopolização de um Deus sempre maior.⁴²¹ Geffré está convicto que a economia do *Logos* encarnado exorciza do cristianismo toda pretensão totalitária, enquanto não anula os valores irreduzíveis das outras religiões. Geffré recorre à meditação sobre o valor simbólico da cruz para sublinhar a dimensão kenótica inerente ao cristianismo. Para Geffré, Cristo só aparece como uma figura universal, não mais como propriedade do grupo particular dos judeus do primeiro século, na medida em que, sacrificando-se na cruz, através da ressurreição, supera os limites de sua particularidade. No entanto, é preciso restringir essa analogia ao campo da economia da revelação, conforme a própria intenção de Geffré. Tendo em vista isso, a cruz lembra que é preciso renunciar a um particularismo prepotente, a fim de acolher a ação do Espírito que abre os horizontes para perspectivas mais amplas, e que, em sua origem, o cristianismo está fundado em uma ausência ou carência originária, sendo essa condição de debilidade ou incompletude, o fundamento de uma inclinação radical à alteridade. Por isso, todas as vezes que o cristianismo tende a constituir-se como uma monopolização globalizante ou uma totalidade fechada, tende a trair a sua própria origem.⁴²²

⁴¹⁷ Cf. SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 18.

⁴¹⁸ Cf. SILVA, Carlos Antonio da. *Cristianismo e pluralismo religioso*, p. 174.

⁴¹⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 166; *Id.* La responsabilité de la théologie chrétienne à l'âge du pluralisme religieux, p. 131.

⁴²⁰ Cf. PANIKKAR, Raymond. *Teologia da libertação e libertação da teologia*, p. 174.

⁴²¹ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Autocompreensão cristã*, p. 199.

⁴²² Cf. GEFFRÉ, Claude. *Un salut un pluriel*, p. 31; *Id.* *Crer e interpretar*, p. 167-168.

Carlos da Silva afirma que é preciso pensar positivamente o pluralismo religioso como algo que coincide com o querer misterioso de Deus. Trata-se de fazer uma opção teológica pela valorização das outras tradições religiosas, baseando-se, sobretudo, na grandiosidade do mistério divino e nas múltiplas possibilidades humanas de captá-lo.⁴²³ Para Torres Queiruga, uma vez afirmada a presença universal da salvação, é necessário equilibrar o respeito ao valor intrínseco das religiões com um olhar crítico que não sucumba a um relativismo igualitarista ou a um universalismo minimalista.⁴²⁴ A respeito do significado das religiões na economia da salvação, Geffré é crítico em relação a uma teologia da substituição, de uma maneira geral, ou a uma teologia da transferência da Aliança, como no caso da relação Israel-Igreja. Em ambas, ocorre um inclusivismo de cumprimento que concebe a singularidade cristã em termos de excelência e integração, e não segundo a lógica da relatividade relacional. Para Geffré, Cristo é o pleno cumprimento do mistério salvífico, porém, não se pode afirmar o mesmo a respeito do cristianismo histórico. Geffré não se satisfaz com as considerações dialéticas tradicionais – promessa e cumprimento, implícito e explícito, virtual e manifesto – para pensar a relação do cristianismo com as outras religiões. A irredutibilidade de cada religião não é necessariamente um implícito cristão. Mesmo que haja uma relação misteriosa com Cristo, é imprescindível preservar e respeitar as diferenças de cada religião, a fim de superar a tentação da monopolização do mistério divino que desemboca em atitudes intolerantes.⁴²⁵

Faustino Teixeira afirma que a nova teologia cristã do judaísmo contribuiu para mostrar a presença de um irredutível em Israel que não pode ser integrado na Igreja.⁴²⁶ Geffré enfatiza, nesse sentido, que não há uma substituição de Israel pela Igreja, assim como o Novo Testamento não abole o Antigo. Afirmar que Cristo é o cumprimento das Escrituras não é o mesmo que dizer que o cristianismo cumpre o judaísmo. Israel continua a ser o depositário da eleição e das promessas de Deus, pois essas são irrevogáveis. Por isso, é preciso evitar falar da Igreja como Novo Israel. O cristianismo não pode se definir fora de suas raízes judaicas, mas o judaísmo não tem necessidade de se referir ao cristianismo para definir a sua identidade. A religião judaica é intrínseca à religião cristã, embora o contrário não seja possível e nem plausível de ser afirmado dentro de uma interpretação histórico-crítica. Contudo, importa salientar no diálogo a noção de patrimônio ou herança comum entre judeus e cristãos, sem anulação ou absorção de nenhuma das partes, destacando-se os seguintes aspectos: fé abraâmica, *imago Dei*, Aliança mosaica e decálogo. Ademais, quando se fala em

⁴²³ Cf. SILVA, Carlos Antonio da. *Cristianismo e pluralismo religioso*, p. 173.

⁴²⁴ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Autocompreensão cristã*, p. 190.

⁴²⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 169; *Id. Ibid.*, p. 186.

⁴²⁶ Cf. TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré*, p. 55.

diálogo entre judeus e cristãos, é preciso extrapolar os textos do Antigo Testamento, interagindo com o texto-base do judaísmo rabínico, o Talmud, do qual pouco ou nada se trata oficialmente entre os cristãos. O judaísmo atual, diferente do paradigma real ou davídico da época monárquica e do paradigma teocrático pós-exílico, se organiza em torno da Torah e da Sinagoga e não mais em torno do sacerdócio e do Templo. O povo veterotestamentário e o judaísmo pós-cristão são substancialmente diferentes. Sendo assim, para que se superem antigos preconceitos e resistências culturalmente arraigadas, se faz necessário atentar para a realidade atual daqueles que se envolvem na interlocução dialógica.⁴²⁷

Para Faustino Teixeira, é preciso respeitar cada religião na globalidade do único desígnio divino.⁴²⁸ Segundo Geffré, a teologia, enquanto *theologia viatorum e intellectus fidei* com orientação hermenêutica, não contém todas as respostas, por isso, precisa estar aberta às realidades apresentadas pelas experiências de fé. A perenidade de Israel diante da Igreja como um exemplo-tipo da irreducibilidade das outras religiões, convida o cristianismo a repensar a sua capacidade de integração ou substituição. Porém, os cristãos não podem se contentar com a condescendência e a tolerância com o diferente, julgando-se, de certa forma, superiores. É necessário superar tal arrogância e admitir que no caminho da salvação, enquanto destino comum da humanidade, permanecem múltiplas vias, sem sobreposições, pelas quais Deus continua a agir e a se revelar misteriosamente. Ainda sobre a relação entre cristianismo e judaísmo, Geffré fala da esperança messiânica nutrida por ambos e reafirma que a Igreja não toma o lugar de Israel, mas, por outra via, tem a vocação de expandir a todos os povos as promessas que Deus fez a Israel. Poder-se-ia afirmar que judeus e cristãos – e os adeptos de outras religiões – são o único povo abrangente de Deus que espera a realização das suas promessas. Dessa relação, tira-se a importante lição de repensar o significado do cristianismo, enquanto religião histórica, como o sinal da não-consumação absoluta do desígnio de Deus.⁴²⁹

Dinoia acredita que a função exercida pelas religiões não cristãs na economia da salvação só será plenamente revelada na consumação da história.⁴³⁰ A coexistência entre o cristianismo e as outras religiões, segundo Geffré, incita os cristãos a se colocarem na dinâmica do êxodo, em uma tensão escatológica, pois o Reino de Deus, inaugurado por Cristo, ainda não se manifestou em plenitude. Dessarte, a presença das outras religiões é um

⁴²⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 189-195; *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 371.

⁴²⁸ Cf. TEIXEIRA, Faustino. *Diálogo inter-religioso*, p. 165.

⁴²⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 196; *Id. Ibid.*, p. 199; *Id. Ibid.*, p. 201; *Id. Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, p. 310; *Id. La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vat. II*, p. 120; *Id. La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, p. 189-190; *Id. O lugar das religiões no plano da salvação*, p. 121.

⁴³⁰ Cf. DINOIA, Joseph A. *The diversity of religions*, p. 91.

testemunho de que a redenção está em vias de completar-se, visto que não encontrou uma tradução histórica definitiva. O diálogo com as outras religiões, antes de comprometer a soteriologia cristã, a amplia, pois traz grande otimismo quanto à possibilidade de salvação para além do cristianismo. Geffré acredita que todas as religiões têm uma relação profunda com o desígnio de Deus, e até mesmo, com o mistério de Cristo. Por isso, a noção de preparação evangélica parece insuficiente para contemplar a alteridade irreduzível das outras religiões, dado que o ser cristão só tem consistência enquanto existência pascal, que, à diferença de uma perfeição de ordem substancialista ou ontológica, se define por certo devir, como abertura a tudo o que não é, reconhecendo o outro em sua diferença e o limite que este impõe. Por conseguinte, o fato da salvação ser um dom dirigido a toda humanidade, não dispensa o anúncio de Cristo.⁴³¹ Pelo contrário, é preciso intensificá-lo, como afirma Faustino Teixeira, porém, na permeabilidade dinâmica para a relação e o reconhecimento do outro.⁴³²

Para Miranda, nenhuma religião pode ser absolutizada, nem mesmo o cristianismo⁴³³, o qual pode ser compreendido, segundo Faustino Teixeira, como uma religião da alteridade que se radica em uma dinâmica dialogal.⁴³⁴ Cláudio Ribeiro assegura que a autenticidade da identidade cristã é forjada no diálogo, e não no isolamento narcísico.⁴³⁵ Duquoc destaca que o cristianismo, em suas formas organizacionais, simbólicas e doutrinárias, está imerso no regime do provisório, e exatamente porque pode mudar, também tem condições de se renovar.⁴³⁶ Na linha de Heidegger, Geffré entende a singularidade cristã como contínuo devir, imersa na historicidade⁴³⁷, que, a partir do paradoxo da kênosis-glorificação jesuânica, compreende-se não como uma totalidade fechada e autossuficiente, mas como uma realidade dinâmica e inacabada, cujos elementos fundantes e estruturantes o fazem ir além de si e experimentar novas possibilidades de acolher, viver e expressar o mistério de Cristo.⁴³⁸ Faustino Teixeira assevera que atualmente, no contexto de sociedades pluriculturais e plurirreligiosas, não há mais como afirmar a identidade religiosa em uma perspectiva absolutista e autorreferencial⁴³⁹, sem vislumbrar um horizonte mais amplo, para além de si.

⁴³¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 170; *Id. Ibid.*, p. 205-206; *Id. La mission de L'Église à l'âge de l'oecumenisme interreligieux*, p. 3-10; *Id. Mission sans frontières*, p. 315-324; *Id. La mission de l'Église comme dialogue de salut*, p. 34.

⁴³² Cf. TEIXEIRA, Faustino. O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural, p. 86-87.

⁴³³ Cf. MIRANDA, Mário de França. O cristianismo em face das outras religiões, p. 152.

⁴³⁴ Cf. TEIXEIRA, Faustino. O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural, p. 96-101.

⁴³⁵ Cf. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Pluralismo e religiões, p. 366.

⁴³⁶ Cf. DUQUOC, Christian. *Des églises provisoires*, p. 99-100.

⁴³⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 104.

⁴³⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 171; *Id. Double appartenance et originalité du christianisme*, p. 134; *Id. Perspectivas de uma teologia em face da China atual*, p. 86-99.

⁴³⁹ Cf. TEIXEIRA, Faustino. O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural, p. 87; *Id. A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré*, p. 67.

Em cada interlocução, afirma Miranda, não se trata de prevalecer sobre outros pontos de vista⁴⁴⁰, mas, segundo Cláudio Ribeiro, de buscar uma ampliação de significado da própria identidade religiosa.⁴⁴¹ Geffré considera que toda interlocução sincera é ocasião para uma conversão recíproca. O diálogo inter-religioso, antes de ser um ato de tolerância à verdade e à liberdade do outro, é um ato de comunhão, cuja principal motivação precisa ser o respeito aos caminhos misteriosos de Deus no coração da pessoa humana e às suas possíveis mediações através das religiões.⁴⁴² Faustino Teixeira lembra que a partir do Concílio Vaticano II, a Igreja católica passa a reconhecer, embora timidamente, o papel positivo das religiões no plano de salvação de Deus, enquanto portadoras de valores edificantes inestimáveis.⁴⁴³ Desde então, segundo Geffré, compreende-se que a conversão, enquanto simples mudança de religião, não é condição *sine qua non* para a salvação pessoal. O importante é a mudança de mentalidade. O ideal é que *doxa*, *episteme* e *práxis* constituam coerentemente uma *ortopráxis*.⁴⁴⁴

Tendo em vista o afã proselitista do cristianismo de outrora, Dupuis ressalta que é preciso compreender a complexidade contextual e as questões mais candentes em torno das quais o axioma *extra Ecclesiam nulla salus* foi tantas vezes proferido e interpretado.⁴⁴⁵ No entanto, Geffré afirma ser preferível substituí-lo pelo axioma *extra Christum nulla salus*, pois, há muito tempo, a Igreja católica defende a possibilidade de salvação em Cristo para todas as pessoas, quaisquer que sejam as circunstâncias de suas vidas e as tradições religiosas a que pertençam. Para Geffré, não é mais possível pensar o plano de salvação de Deus a partir do paradigma exclusivista, responsável pela efetivação de um proselitismo missionário eclesiocêntrico. A graça salvífica é oferecida a todas as pessoas, segundo caminhos conhecidos só por Deus. A Igreja, como instrumento de Deus (LG 1), não serve a uma causa própria, mas ao Reino de Deus, o qual não está preso às mediações eclesiais instituídas. Geffré questiona a prepotência de uma eclesiologia restritiva e autocentrada, que pretende enclausurar o mistério divino em seus dogmas, sem olhar para além de si mesma.⁴⁴⁶

⁴⁴⁰ Cf. MIRANDA, Mário de França. Verdade cristã e pluralismo religioso, p. 32-49.

⁴⁴¹ Cf. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Pluralismo e religiões, p. 367.

⁴⁴² Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 175-180.

⁴⁴³ Cf. TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré, p. 48; *Id. Ibid.*, p. 52.

⁴⁴⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 175. A palavra *doxa* é utilizada no texto no sentido de juízos, crenças ou opiniões elaborados por uma sociedade em um determinado momento histórico, sendo assim, consideradas obviedades cotidianas; o conceito de *episteme* se refere ao conjunto de conhecimentos constituídos metodologicamente a respeito de determinado assunto, ultrapassando, assim, o nível simples das opiniões infundadas ou irrefletidas; a *práxis* diz respeito à prática, às ações concretas; já o conceito de *ortopráxis* busca unir harmonicamente os conceitos anteriores, no sentido de uma ação correta e bem orientada que coloque em prática os conhecimentos adquiridos. Nesse sentido, a *ortopráxis* é antecedida por uma *metanoia*, pois requer uma mudança de mentalidade, a fim de que haja, de fato, uma transformação da prática vigente.

⁴⁴⁵ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 123-143.

⁴⁴⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 172-173.

2.1.3 A única mediação de Cristo e o valor mediador das religiões

Em Geffré, a partir da economia do *Logos* encarnado, a única mediação de Cristo se realiza de forma kenótica em Jesus, sem se esgotar nele⁴⁴⁷, viabilizando uma conciliação desta mediação com o valor mediador das religiões. A *kênosis*, segundo Kasper, é a condição de possibilidade para que o *Logos* possa revelar, na dinâmica da misericórdia, o dom salvífico à humanidade.⁴⁴⁸ Geffré não pretende dispensar a importância da mediação de Cristo, mas aprofundar o sentido da única ação salvífica de Deus. Para o Papa Paulo VI, a fé explícita em Cristo, dentro da Igreja, é a via normativa e ordinária de salvação, embora Deus possa salvar por vias extraordinárias (EN 80). Geffré parte do princípio inclusivista de que as religiões são participações na plenitude do *Logos*, e, por isso, têm também um papel mediador como participação na mediação de Cristo, trazendo à tona aspectos inéditos da economia da salvação, não expressos pelo cristianismo histórico. Em referência ao mistério ontológico de Cristo⁴⁴⁹, Geffré vê as religiões como *mediações derivadas* de salvação. A palavra mediação, em sentido estrito, convém apenas à mediação de Cristo. Por isso, fala-se de mediação derivada, pois as religiões, como *quase-sacramentos* da presença do mistério de Cristo, são simultaneamente sinais do dom de Deus e disposições existenciais para a acolhida desse dom. A mediação derivada das religiões não diminui em nada o valor e a importância da mediação de Cristo, antes, opera uma ampliação da mesma, dilatando os horizontes conceituais da atual soteriologia cristã. Apesar de suas imperfeições, as religiões não cristãs são possibilidades existenciais que favorecem uma abertura ao mistério de salvação, graças à presença e atuação universal do *Logos* divino.⁴⁵⁰

O Documento *Diálogo e Missão* sustenta que nas religiões não cristãs estão condensados elementos de verdade e graça que iluminam todo ser humano. Sendo assim, as mesmas, merecem atenção e estima dos cristãos (DM 26). O Documento *Diálogo e Anúncio*, reconhecendo uma espécie de *mediação participada* das religiões não cristãs na salvação de seus membros, afirma que os membros das outras religiões acolhem o dom da salvação

⁴⁴⁷ Cf. HAMMES, Érico João; GOMES, Tiago de Fraga. *Cristologia e diálogo entre as religiões na busca da paz em Claude Geffré*, p. 723-724.

⁴⁴⁸ Cf. KASPER, Walter. *A misericórdia*, p. 120-121.

⁴⁴⁹ O *mistério ontológico de Cristo* faz referência não só à *economia do Logos encarnado*, que adentrou na contingência da história, mas também à subsistência e atividade de Cristo, Segunda Pessoa da Trindade, que como Filho eterno de Deus, é consubstancial ao Pai, existindo “antes de todas as coisas” (CI 1,17). Nesse sentido, Cristo é “o Primogênito de toda a criação” (CI 1,15). Por Ele “foram criadas todas as coisas nos céus e na terra” (CI 1,16), e para Ele tudo se encaminha, pois “tudo foi criado por Ele e para Ele” (CI 1,16). E em virtude de um desígnio misterioso de Deus, por intermédio de Cristo, Deus pretende “reconciliar consigo todas as criaturas” (CI 1,19), ou seja, através de Cristo, Deus quer alcançar e salvar toda a humanidade.

⁴⁵⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 156-159.

mediado por Cristo, através da prática daquilo que é bom em suas próprias tradições (DA 29). Libanio afirma que a atuação do *Logos* na história é responsável pelos elementos de verdadeira revelação e de mediação salvífica em todas as religiões.⁴⁵¹ Dupuis confirma essa perspectiva, afirmando que a ação universal do Espírito se antecipa ao evento Jesus Cristo e se estende para além das fronteiras do cristianismo, se difundindo pelo mundo todo. Todo encontro pessoal entre Deus e o ser humano, ou seja, toda experiência autêntica de Deus, se dá no Espírito.⁴⁵² A CTI sustenta que, a partir do reconhecimento da presença do Espírito de Cristo nas religiões, não se pode excluir a possibilidade de que estas exerçam, como tais, certa função salvífica para os seus membros (CTIcr 84). Nesse sentido, Kunnumpuram afirma que o valor salvífico das religiões não cristãs é um dom sobrenatural de Deus que vai além de um substrato natural, pois, no fundo, estas possuem um dinamismo interno, uma dialética intrínseca, que conduz a Cristo. As religiões não cristãs podem servir de vias de salvação para aqueles que não encontraram existencialmente a Cristo.⁴⁵³

Congar fala do *Logos* e do *Espírito* como a *Palavra* e o *Sopro* divinos⁴⁵⁴, os quais são agentes de uma única economia divina na história. A influência cósmica do Espírito e a ação universal do *Logos* são complementares e inseparáveis. Nesse sentido, pode-se falar em uma cristologia pneumatológica⁴⁵⁵, que, para Dupuis, ajuda a evitar um cristocentrismo fechado. Diferente do evento-Cristo, circunscrito a uma particularidade histórica e cultural, a ação do Espírito não conhece limites espaciotemporais: o Espírito age na história, em todas as religiões, assim como age na economia do *Logos* encarnado, antes dela e além dela. Por meio do Espírito, o evento-Cristo, centro da história da salvação, age em todos os tempos, estando presente e ativo em todas as gerações. A influência do Espírito dá expressão à ação salvífica de Deus na história e atinge seu ápice em Cristo.⁴⁵⁶ O mesmo Espírito que fala pelos profetas e inspira as Escrituras, atua na encarnação do *Logos* (Mt 1,18; Lc 1,35); no início da missão pública de Jesus, o Espírito confirma a comunhão entre Jesus e o Pai (Mt 3,16; Lc 10,21); e no entardecer de sua vida, Jesus relaciona o dom de sua vida com o dom do Espírito (Hb 9,14) aos seus discípulos e à humanidade (Jo 16,7; 20, 22), a fim de que o discernimento da verdade seja ampliado (Jo 14,26; 15,26; 16,13)⁴⁵⁷ e a sua missão tenha continuidade (VD 15). Sendo assim, há uma íntima relação entre o *Logos* e o *Espírito*.

⁴⁵¹ Cf. LIBANIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 282.

⁴⁵² Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 339.

⁴⁵³ Cf. KUNNUPURAM, Kurien. *Ways of salvation*, p. 87; *Id. Ibid.*, p. 91.

⁴⁵⁴ Cf. CONGAR, Yves Marie-Joseph. *La Parola e il Soffio*.

⁴⁵⁵ A respeito da *cristologia pneumatológica*, ver: DEL COLLE, Ralph. *Christ and the Spirit*; BORDONI, Marcello. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*.

⁴⁵⁶ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 274-276.

⁴⁵⁷ Sobre isso, ver: COMBLIN, José. *A fé no Evangelho*, p. 46; *Id. O Espírito Santo no mundo*, p. 49.

O evento-Cristo é o acontecer do *Logos* no tempo e no espaço, de forma irreversível e insuperável, mas não o esgota, e nem o Espírito se esgota na economia do *Logos* encarnado. O evento-Cristo, segundo Moltmann, não começa com Jesus de Nazaré, mas com o Espírito⁴⁵⁸, sendo a maior manifestação histórica do Espírito autocomunicativo divino. Pela ressurreição, Jesus e o Espírito relacionam-se em uma dimensão nova. Desde então, o Espírito continua a gerar o *Logos* no mundo, porém, não como *Logos* personificado – hipostasiado –, mas nas comunidades crísticas que acolhem a marcha da Palavra divina na história. Para Dupuis, a história da salvação é a história das origens de tudo do Pai – *prósodos* – por meio do *Logos*, no Espírito, e do retorno – *éxodos* – ao Pai, pelo *Logos*, no Espírito, da *criação divinizada* pelo ritmo da *expansão e concentração trinitária*. Todo o caminho do Pai para o Pai pelo *Logos* (1Cor 8,6), realiza-se no Espírito (Ef 2,18).⁴⁵⁹ Portanto, uma cristologia com enfoque pneumatológico transparece melhor, segundo Kasper, a unicidade e a universalidade do mistério de Cristo, além de enfatizar que o Espírito – presente em toda a sua plenitude em Cristo – age em toda a história humana, com diferentes níveis e intensidades.⁴⁶⁰

Nesse sentido, segundo Rahner, embora em graus diferentes, as religiões, enquanto tais, podem ser consideradas legítimas, sendo possível às pessoas se salvarem dentro da religião acessível à sua condição histórica. As religiões podem ser consideradas como meios ou vias de salvação enquanto integram a dinâmica abrangente da história geral da salvação. Rahner concebe um endereçamento misterioso das outras religiões à salvação em Cristo, e até mesmo, ao próprio cristianismo.⁴⁶¹ Para Küng, apesar dos seus limites, as religiões proclamam a verdade de Deus. Os seus adeptos não devem renunciar ao que nelas há de bom e edificante, pois Deus não é Senhor apenas da história especial da salvação cristã, mas também da história universal da salvação de toda a humanidade, pois ambas, sujeitas à mesma graça, constituem uma única história que tem origem, significado e meta comuns. Como Deus deseja que todos sejam salvos, cada pessoa pode encontrar a salvação dentro de sua condição histórica, social, cultural e religiosa. Küng vai mais além, e vê nas próprias religiões meios ordinários de salvação para os seus membros. Küng afirma que Cristo é a norma definitivamente reguladora para os cristãos, porém, aconselha que os mesmos assumam, em relação às outras religiões, uma atitude crítica e aberta ao debate do ponto de vista da fé.⁴⁶² No entanto, é preciso rejeitar tanto um indiferentismo sincretista, quanto um particularismo exclusivista.

⁴⁵⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 123.

⁴⁵⁹ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 317-318.

⁴⁶⁰ Cf. KASPER, Walter. *Gesù il Cristo*, p. 379.

⁴⁶¹ Cf. RAHNER, Karl. *Cristianesimo e religione non cristiani*, p. 545-565.

⁴⁶² Cf. KÜNG, Hans. *The world religions in God's plan of salvation*, p. 51-53; *Id. Essere cristiani*, p. 90; *Id. What is true religion?*, p. 246-247.

Miranda acredita que o plano salvífico de Deus antecede a humanidade e destina-se à toda ela, convidando as pessoas a se empenharem em uma experiência religiosa.⁴⁶³ Nesse sentido, Rahner afirma que as religiões contêm, em suas instituições e práticas, componentes que se devem a uma influência sobrenatural da graça divina.⁴⁶⁴ Por conseguinte, para Thils, há uma revelação cósmica universal de Deus à humanidade que abrange todas as religiões, concedendo-lhes, em diferentes graus, uma eficácia salutar. Por isso, as religiões são para os seus membros, a expressão de uma ordem providencial divina, e, portanto, são possíveis vias de salvação. Porém, embora a via do cristianismo possua a plenitude dos meios fornecidos pela economia especial da salvação, realizada em Cristo, não é uma via exclusiva. Dentro do único plano de Deus, há uma harmonia ou unidade orgânica entre o cristianismo e as outras religiões em ordem à salvação, embora em graus diferentes de perfeição. No entanto, todas as vias de salvação convergem para a unidade final, na qual se consumarão todas as alianças que Deus firmou com a humanidade.⁴⁶⁵

Segundo Geffré, há um único plano de salvação, cujo sentido final é Cristo, que atinge toda a humanidade através de caminhos só conhecidos por Deus. A forma como Deus salva através das outras religiões, permanece um mistério. Sem comprometer ou negar a unicidade da mediação de Cristo, é preciso respeitar as vias pelas quais Deus escolhe agir e revelar a si mesmo e o seu plano de salvação e reconhecer a legitimidade da função mediadora das outras religiões. Geffré interpreta a pluriformidade das experiências de fé como portadoras da presença oculta do mistério de Cristo, diferente do que se pensou no passado, quando se dizia que as outras religiões, como obras humanas, seriam obstáculos para o verdadeiro encontro com o Deus que salva. Isso equivalia a afirmar que até mesmo um ateu estaria mais próximo de uma abertura a Deus do que os membros de outras religiões. Geffré acredita que mesmo as religiões mais rudimentares, apesar de seus desvios, oferecem uma abertura à alteridade e um acréscimo de humanidade, apontando para o mistério de Cristo.⁴⁶⁶

Para Geffré, a Igreja é o Corpo de Cristo (*Rm* 12,5; *1Cor* 12,27) e o sacramento universal de salvação (*LG* 48; *AG* 1; *GS* 45), porém, não é o meio único e exclusivo de salvação. Deus não está preso às mediações eclesiais. A graça salvífica é oferecida misteriosamente a todas as pessoas. A Igreja católica não possui o monopólio dos sinais do Reino de Deus. O mesmo Espírito que age na Igreja, age também no coração de todos os seres

⁴⁶³ Cf. MIRANDA, Mário de França. A configuração do cristianismo num contexto pluri-religioso, p. 379; *Id.* Diálogo inter-religioso e fé cristã, p. 46.

⁴⁶⁴ Cf. RAHNER, Karl. Cristianesimo e religione non cristiani, p. 564.

⁴⁶⁵ Cf. THILS, Gustave. *Religioni e cristianesimo*, p. 121-124; *Id. Ibid.*, p. 133; *Id. Ibid.*, p. 139-145; *Id. Ibid.*, p. 171-172; *Id. Ibid.*, p. 190-200.

⁴⁶⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 157-158.

humanos, na cultura e na história dos povos e nas outras religiões. “O Espírito sopra onde quer” (Jo 3,8). Assim como o vento, o Espírito não pode ser contido ou limitado a uma determinada instituição religiosa ou experiência de fé. Geffré acredita que as outras religiões podem ajudar o próprio cristianismo a explicitar algumas virtualidades do mistério cristão, revelando novas faces do mistério divino à humanidade. Há, assim, uma *cristianidade* coextensiva à toda a história humana. Esses valores crísticos podem ser da *ordem do conhecimento* – textos sagrados, revelações e profecias, que levam à descoberta intelectual de Deus –, da *ordem do culto* – ritos, iniciações e práticas ascéticas, que conduzem a uma experiência religiosa ou mística com a transcendência – e da *ordem da exigência ética* – valores do esquecimento de si, da justiça, da compaixão, da hospitalidade e da fraternidade, que levam ao descentramento de si e à disponibilidade ao outro. Todos esses elementos têm, para Geffré, uma relação misteriosa com o mistério pascal de Cristo, e, por isso, são mediações derivadas de salvação.⁴⁶⁷

Com a ideia de *cristianidade*, Geffré expressa que o mistério de Cristo perpassa toda a história humana. Por isso, fala de *valores crísticos* ou universalidade de Cristo, ao invés de *valores intrinsecamente cristãos* ou universalidade do cristianismo, pois, por sua finitude e limitação, o cristianismo histórico não consegue traduzir adequadamente a superabundância do mistério de Cristo. No entanto, Geffré frisa que o mistério universal de Cristo medeia a salvação de toda a humanidade. Nessa perspectiva, as religiões possuem certa função mediadora na salvação à medida que são portadoras de valores crísticos ou da presença oculta do mistério de Cristo. As pessoas são salvas *nas* e *através das* religiões que integram, tendo em vista esse horizonte cristológico. Nesse sentido, o termo *mediação deriva* designa essa mediação salvífica que deriva da única mediação do mistério de Cristo. Sendo assim, as religiões não são *vias paralelas de salvação*, mas são *quase-sacramentos* da presença do mistério salvífico operado por Cristo. Geffré continua a considerar a Igreja como *sacramento universal de salvação*, porém, não é a *via exclusiva de salvação*. A única mediação pertence ao mistério de Cristo que unifica as diversas vias salvíficas em uma *única economia da salvação*. Essa postura visa afirmar a identidade específica e irredutível de cada religião e facilitar o diálogo inter-religioso, em vista da ampliação da percepção do mistério salvífico na história. Por conseguinte, todas as religiões – cada uma a seu modo – colaboram de forma misteriosa para a manifestação do Reino de Deus.⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 159-161; SILVA, Carlos Antonio da. O paradoxo cristológico, p. 400; PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 119.

⁴⁶⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. Jesus Christus, der alleinige Retter der Welt, p. 54-61.

2.1.4 As religiões do mundo e a manifestação do Reino de Deus

Os temas do *Reino de Deus* – מלכות האל –, da *Aliança* – ברית – e da *Eleição* – בחירה –, estão interligados, marcando profundamente a tradição teológica de Israel. Schnackenburg afirma que o Reino de Deus é princípio/origem e finalidade – *πρότον/αρχή* e *εσχάτον/τέλος* – da história de Israel.⁴⁶⁹ Tillesse ressalta que o Reino de Deus é um ideário tardio do tema mais abrangente da Aliança. *IAHWEH* – יהוה – escolheu Israel como seu povo (*Ex* 19,5-6) e sua soberania manifesta-se na realização das promessas que compõem um pacto de fidelidade.⁴⁷⁰ Para Galot, o Reino de Deus refere-se ao poder de Deus, que, como rei supremo, assegura a felicidade da nação.⁴⁷¹ Israel experimenta a soberania de Deus, segundo Schnackenburg, nas intervenções divinas na história em favor de seu povo.⁴⁷² Sendo assim, em Israel, a ideia de Reino de Deus nasce em âmbito religioso, mas repercute nas expectativas sociais e políticas.

Em *Jz* 8,22-23 e em *ISm* 8,7; 10,19, rejeita-se a ideia de um rei terreno para Israel. Pixley afirma que se *IAHWEH* reina sobre Israel, exigir lealdade a governantes humanos seria um sinal de rebeldia.⁴⁷³ No decurso da história de Israel, essa visão se abranda quando o próprio *IAHWEH* institui a dinastia davídica (*2Sm* 7,12-16). Contudo, Galot afirma que a frustração experimentada pelo fracasso da monarquia em Israel, deslocou a expectativa do Reino de Deus para um horizonte mais escatológico, conforme vê-se na profecia apocalíptica de Daniel, onde o Reino de Deus sucede à queda de todos os reinos humanos (*Dn* 7, 13-14).⁴⁷⁴

Segundo Schnackenburg, até mesmo os infortúnios históricos sofridos pelo povo de Israel, como o aniquilamento dos reinos de Israel e de Judá, o exílio da Babilônia e a difícil restauração no tempo do domínio persa, fomentaram a ideia de um Reino escatológico.⁴⁷⁵ No judaísmo tardio, aparecem basicamente duas perspectivas quanto à ideia do Reino de Deus, cuja expectativa é que Deus enviará um Rei Messias, um filho de Davi, para restabelecer o reino de Israel: a de um Messias que restaure Israel, o povo de Deus, libertando-o de seus inimigos e tornando Jerusalém um lugar santo de culto; e a que entende a restauração em um sentido cósmico escatológico, reforçando a ideia de que *IAHWEH* é soberano não apenas de Israel, mas de todo o mundo.⁴⁷⁶ Na perspectiva cósmica, há um despertar para a sensibilidade de que a salvação não está reservada a um povo, mas destina-se a todos que são bons e justos.

⁴⁶⁹ Cf. SCHNACKENBURG, Rudolf. *Signoria e Regno di Dio*, p. 10.

⁴⁷⁰ Cf. TILLESSE, Caetano M. de. *Reino de Deus*, p. 42.

⁴⁷¹ Cf. GALOT, Jean. *Pregou Jesus Reino de Deus “político”?*, p. 17.

⁴⁷² Cf. SCHNACKENBURG, Rudolf. *Signoria e Regno di Dio*, p. 11.

⁴⁷³ Cf. PIXLEY, George V. *O Reino de Deus*, p. 30.

⁴⁷⁴ Cf. GALOT, Jean. *Pregou Jesus Reino de Deus “político”?*, p. 17.

⁴⁷⁵ Cf. SCHNACKENBURG, Rudolf. *Signoria e Regno di Dio*, p. 28.

⁴⁷⁶ Cf. SCHNACKENBURG, Rudolf. *Signoria e Regno di Dio*, p. 62.

Dodd afirma que, de fato, no judaísmo do tempo dos Evangelhos, se fala do Reino de Deus em basicamente dois sentidos: o reino de Israel, que tem Deus como rei, e seu senhorio real é medido na obediência à vontade de Deus expressa na Torá; o Reino de Deus como uma esperança futura, uma realidade a se revelar, ultrapassando os limites de Israel, pois o senhorio de Deus destina-se a todo o mundo.⁴⁷⁷ Jeremias também identifica duas grandes expectativas a respeito do Reino de Deus no tempo de Jesus, relacionadas a dois *eons*, um presente e outro futuro, como uma realidade já presente e como algo a se realizar em um novo tempo.⁴⁷⁸ Em Jesus, o Reino de Deus é uma realidade teológica, que carrega uma força escatológica impactante que incide na história. Segundo Moingt, Jesus apresenta o Reino de Deus, sobretudo, em linguagem parabólica, como aberto à acolhida de todos, sem prever uma restauração das glórias passadas ou de um privilégio reservado ao povo de Israel.⁴⁷⁹

Na literatura veterotestamentária tardia, a dimensão salvífica do Reino de Deus se alarga, chegando até Jesus e seus contemporâneos. Para Grilli, a atividade de Jesus se expande desse ponto central e estruturante.⁴⁸⁰ Contudo, é perceptível um corte interpretativo nesse processo. A compreensão do Reino de Deus ganha originalidade própria na pregação de Jesus. Nitrola ressalta que Jesus retoma a ideia do Reino de Deus, comum no judaísmo, e a torna o coração do seu Evangelho.⁴⁸¹ Nos Evangelhos sinóticos, o *Reino de Deus/Reino dos Céus* – *Βασιλεία του Θεού/Βασιλεία του Ουρανού* – não é simplesmente a restauração daquilo que prezava a tradição de Israel: sua glória, sua Lei, seu Templo, mas trata-se da acolhida da ação salvífica de Deus e do apelo à conversão (*Mc* 1,14- 15; *Mt* 4,12-17; *Lc* 4,43).

Segundo Pannenberg, no curso de sua vida mortal, Jesus foi uma autêntica presença manifestadora de Deus.⁴⁸² O Reino de Deus anunciado por Jesus, mostra um Deus preocupado com o ser humano. Na oferta do Reino de Deus, o ser humano tem salvaguardado seu valor, sendo sempre mais humanizado em suas potencialidades. Seguindo esse critério, as religiões precisam se libertar de atitudes, ensinamentos e comportamentos que vão contra os valores fundamentais de um humanismo autêntico. O Reino de Deus, segundo Amato, na medida em que estimula atitudes de respeito e compreensão recíproca na ordem da colaboração e da afirmação da justiça e da paz, é uma contribuição cristológica para o diálogo inter-religioso, além de dilatar as compreensões teológicas para além dos horizontes confessionais.⁴⁸³

⁴⁷⁷ Cf. DODD, Charles Harold. *Las parábolas del Reino*, p. 38-39.

⁴⁷⁸ Cf. JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 163.

⁴⁷⁹ Cf. MOINGT, Joseph. *O homem que vinha de Deus*, p. 55.

⁴⁸⁰ Cf. GRILLI, Massimo. *Gesù e l'annuncio del Regno*, p. 92.

⁴⁸¹ Cf. NITROLA, Antonio. *Trattato di escatologia*, v. 1, p. 386.

⁴⁸² Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentos de cristologia*, p. 155.

⁴⁸³ Cf. AMATO, Angelo. *Il dialogo ecumenico e inter-religioso*, p. 23.

O sentido do Reino de Deus, para Pannenberg, como expressão da soberania absoluta de Deus, é o anúncio da salvação oferecida à humanidade na história.⁴⁸⁴ Na pregação de Jesus, o Reino de Deus caracteriza-se pelo fato de que o futuro não está distante, mas próximo, sendo capaz de significar o presente, pois ambos, presente e futuro, estão interligados.⁴⁸⁵ O querigma cristão primitivo tem sua origem na ação histórica de Jesus de Nazaré e em seu mistério pascal – como agir divino na ressurreição de Jesus dentre os mortos.⁴⁸⁶ Contudo, Castillo afirma que é preciso frisar que Jesus não se ocupou de nenhuma religião, mas do Reino de Deus.⁴⁸⁷ A missão de Jesus não se limitou a reformar o judaísmo, mas em dar-lhe uma orientação nova; e não só à religião judaica, mas à toda religião. Em Jesus, o Reino de Deus não se dirige a uma religião especificamente, mas a religião torna-se relativa ao Reino de Deus, assumindo, assim, um caráter provisório, como um instrumento para o cumprimento da vontade de Deus.⁴⁸⁸ No horizonte do Reino de Deus, a religião deixa de ser autorreferencial e autocentrada, e só cumpre a sua missão enquanto aponta para o definitivo de Deus.

Jesus sacramentaliza a esperança do Reino de Deus como expectativa escatológica que sinaliza às religiões que elas precisam ser mais que do apenas uma memória de fatos do passado. Em Jesus, o *eschaton*, toma como ponto de partida os eventos da realidade histórica e torna a *anamnese* uma força operativa no presente – sempre provisório e incompleto –, em vista de uma nova realidade possível. A escatologia nutre a utopia: sustenta o sonho de um mundo melhor, mais pleno. Nesse sentido, Kasper afirma que o advento do Reino de Deus solicita e intensifica o agir humano, como um agir colaborativo e transformador.⁴⁸⁹ Stegemann vai além, designando o Reino de Deus como heterotopia: como realização e concretização das transformações – aperfeiçoamentos ou mudanças – pessoais e sociais, emergentes dos ideários utópicos.⁴⁹⁰ Sendo assim, para Miranda, a missão cristã consiste em continuar o anúncio de Jesus a respeito do Reino de Deus em colaboração com outras experiências religiosas, pois o Reino de Deus, como realidade atuante na história, torna a salvação mais presente na medida em que é compartilhada com toda a humanidade.⁴⁹¹ É preciso frisar que o resgate do tema do Reino de Deus, ligado à cristologia ascendente – que parte do Jesus histórico, com suas opções e atitudes existenciais – pretende fomentar, em sinergia com a cristologia descendente do *Logos*, uma cristologia integral.

⁴⁸⁴ Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Cristianesimo e società*, p. 12-13.

⁴⁸⁵ Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *La teologia e il Regno di Dio*, p. 54.

⁴⁸⁶ Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia sistemática*, v. 2, p. 398.

⁴⁸⁷ Cf. CASTILLO, José Maria. *La humanización de Dios*, p. 93-118.

⁴⁸⁸ Cf. CASTILLO, José Maria. *La humanización de Dios*, p. 104.

⁴⁸⁹ Cf. KASPER, Walter. *Il Dio di Gesù Cristo*, p. 230.

⁴⁹⁰ Cf. STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*, p. 414.

⁴⁹¹ Cf. MIRANDA, Mário de França. *Jesus Cristo, obstáculo para o diálogo inter-religioso?*, p. 263.

Cristo é o *Logos*, a Palavra de Deus comunicada em palavra humana, e a Escritura é Evangelho enquanto remete a Cristo, segundo Von Sinner.⁴⁹² Apesar disso, Jesus não pregou a si mesmo, mas, como afirma Hammes, falou de um Deus relacional que se revela e intervém na história, e centrou toda a sua atividade no Reino de Deus⁴⁹³, tema central e síntese de toda a sua pregação (*Mt* 6,33; *Lc* 12,31), e realidade última de sua existência e de seu ministério.⁴⁹⁴ Segundo Sobrino, Jesus não conceitualizou o Reino de Deus⁴⁹⁵, mas falou de sua dinâmica por meio de parábolas (*Mt* 13,3-52; *Mc* 4,1-34; *Lc* 8,4-18), com um teor escatológico e apocalíptico, como *já e ainda não*. Na comunidade cristã pós-pascal, o senhorio de Deus torna-se uma realidade no senhorio do Cristo exaltado. Orígenes afirma que Jesus Cristo é o Reino de Deus em pessoa.⁴⁹⁶ Para Schnackenburg, embora o senhorio de Deus permaneça uma realidade futura, a se cumprir, começa a realizar-se desde já no senhorio de Cristo.⁴⁹⁷

O Documento *Diálogo e Missão* afirma que o Reino de Deus é a meta final de toda a humanidade (*DM* 25). Segundo Sobrino, o Reino de Deus consiste em uma utopia não triunfalista de Deus para uma humanidade reconciliada⁴⁹⁸, onde haja justiça e paz, pela via do serviço (*Mt* 20,27; *Mc* 10,44) e da doação de si mesmo (*Jo* 12,24-25) para gerar vida em abundância (*Jo* 10,10). Pagola acredita que Jesus não pretendeu apenas aperfeiçoar a religião judaica, mas implantar o tão esperado Reino de Deus e, com ele, a justiça e a paz.⁴⁹⁹ Ratzinger nutre a certeza que a urgência da missão cristã e das religiões liga-se, sobretudo, ao testemunho do Reino de Deus⁵⁰⁰, que, para Boff, é a realização da esperança de superação de todas as alienações e de destruição de todo o mal, através da manifestação plena do senhorio de Deus.⁵⁰¹ Para Castillo, a novidade do anúncio jesusânico consiste justamente no fato de que Deus se aproxima do ser humano e o ser humano se aproxima de Deus pelo caminho da humanização.⁵⁰² Hammes confirma essa posição afirmando que a mensagem do Reino de Deus é uma mensagem de humanização.⁵⁰³ No fundo, o Reino de Deus expressa o desejo de Deus de promover a libertação e a felicidade do ser humano.

⁴⁹² Cf. VON SINNER, Rudolf. *Solus Christus* diante do ecumenismo e do diálogo inter-religioso, p. 2.

⁴⁹³ Cf. HAMMES, Érico João. *Filii in Filio*, p. 116-117.

⁴⁹⁴ Cf. SCHNACKENBURG, Rudolf. "Reino de Deus", p. 947-964; BATALIOTO, Marcelo. *A cristologia do Reino de Deus*, p. 16; HAMMES, Érico João. *Filii in Filio*, p. 118. A respeito disso, ver: JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 159-193; FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré*, p. 89-179; THEISSEN, Gerd. *Sociologia do movimento de Jesus*; MATEOS, Juan. *A utopia de Jesus*.

⁴⁹⁵ Cf. SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo*, p. 355.

⁴⁹⁶ Cf. ORIGÈNE. *Commentaire sur saint Jean*, Tome I, Livro I, n. 28.

⁴⁹⁷ Cf. SCHNACKENBURG, Rudolf. *Signoria e Regno di Dio*, p. 270.

⁴⁹⁸ Cf. SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo*, p. 246.

⁴⁹⁹ Cf. PAGOLA, José Antônio. *Jesus*, p. 115.

⁵⁰⁰ Cf. RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré*, p. 63.

⁵⁰¹ Cf. BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*, p. 65.

⁵⁰² Cf. CASTILLO, José María. *La humanización de Dios*, p. 79.

⁵⁰³ Cf. HAMMES, Érico João. *Filii in Filio*, p. 144.

Contudo, é preciso frisar que a incondicionalidade de Deus põe em cheque a pretensão universalista do cristianismo enquanto via contingente, o mesmo vale para a Igreja católica em relação ao Reino de Deus. Schnackenburg afirma que o Reino de Deus supera os limites da Igreja⁵⁰⁴; Pannenberg diz que a Igreja permanece fiel à mensagem de Jesus se colocar o Reino de Deus como o interesse central de sua atividade⁵⁰⁵, sendo sinal de antecipação do senhorio vindouro de Deus e de sua salvação para a humanidade⁵⁰⁶; Hackmann sustenta que a Igreja não se identifica com o Reino de Deus, mas é toda relativa a ele⁵⁰⁷; Vigil ressalta que o Reino de Deus antecede e sucede a Igreja⁵⁰⁸; Lombardi afirma que a Igreja é um meio em relação ao Reino de Deus⁵⁰⁹; para Adriano Lima, o Reino de Deus é o horizonte onde a Igreja e as religiões contemplan a necessidade de se colocar a serviço da libertação humana.⁵¹⁰ Por isso, Geffré afirma que a missão da Igreja não é a extensão quantitativa de seus membros, mas, em diálogo com todas as pessoas de boa vontade, precisa promover o Reino de Deus que se inaugura na criação e continua a advir na história, além das fronteiras eclesiais.⁵¹¹

Segundo Rahner, enquanto não se realiza plenamente a expectativa escatológica, a Igreja católica dá testemunho simbólico do Reino de Deus, como seu sacramento histórico no mundo.⁵¹² Theisen reflete que a Igreja, como sacramento do Reino, é um sinal visível da graça invisível, que atua para além de si mesma, como uma inteligibilidade privilegiada da riqueza multiforme do mistério de Deus.⁵¹³ Sesboüé ressalta que a Igreja é um sacramento fundado, relacionada com o Reino de Deus, não de forma imediata, mas por meio de Cristo.⁵¹⁴ Küng afirma que a Igreja está submetida e limitada ao advento do Reino de Deus.⁵¹⁵ Segundo Batalioto, é Cristo, *Logos* encarnado, que torna o Reino de Deus presente e eficaz no mundo.⁵¹⁶ Nesse sentido, para que a Igreja seja fiel à sua missão de anunciar e testemunhar o Reino de Deus, precisa descentrar-se de si mesma, ciente de não possuir o monopólio da graça salvífica, a fim de estar totalmente centrada em Cristo e no seu Reino, onde quer que estes se manifestem. É necessário salientar que o único plano divino de salvação abarca todo o universo, e a missão da Igreja e das religiões se insere dentro desse plano universal.

⁵⁰⁴ Cf. SCHNACKENBURG, Rudolf. *Signoria e Regno di Dio*, p. 305.

⁵⁰⁵ Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *La teologia e il Regno di Dio*, p. 78.

⁵⁰⁶ Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*, v. 3, p. 64.

⁵⁰⁷ Cf. HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A amada Igreja de Jesus Cristo*, p. 168-169.

⁵⁰⁸ Cf. VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*, p. 166.

⁵⁰⁹ Cf. LOMBARDI, Riccardo. *Igreja e Reino de Deus*, p. 65.

⁵¹⁰ Cf. LIMA, Adriano Sousa. Reino de Deus e missão no contexto do pluralismo religioso, p. 285-286.

⁵¹¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 332.

⁵¹² Cf. RAHNER, Karl. *Chiesa e mondo*, p. 195-196.

⁵¹³ Cf. THEISEN, Jerome P. *The ultimate church and the promise of salvation*, p. 134.

⁵¹⁴ Cf. SESBOÜÉ, Bernard. *Gesù Cristo, l'unico mediatore*, v. 2, p. 323.

⁵¹⁵ Cf. KÜNG, Hans. *La Chiesa*, p. 127.

⁵¹⁶ Cf. BATALIOTO, Marcelo. *A cristologia do Reino de Deus*, p. 55.

Jeremias sustenta que a incorporação dos pagãos no Reino de Deus é um evento constitutivo da história da salvação.⁵¹⁷ Legrand lembra que Jesus se admira com a fé de um pagão (*Mt* 8,10) e afirma que muitas pessoas, de contextos histórico-culturais diferentes, serão admitidas no Reino de Deus (*Mt* 8,11-12).⁵¹⁸ Dupuis reforça essa perspectiva afirmando que os crentes de outras religiões, quando ouvem o apelo de Deus e o põem em prática em sua própria religião, já se tornam membros efetivos do Reino de Deus, mesmo sem o saber.⁵¹⁹ Song defende que essa é uma dinâmica escatológica em curso na história.⁵²⁰ É por isso que todos, cada um ao seu modo, podem contribuir para a manifestação do Reino de Deus.

Para Geffré, Deus escreve uma história da salvação cuja plenitude tende para o Reino de Deus, mesmo que as pessoas não tenham consciência disso. É na história do mundo que o Reino de Deus se torna presente, onde quer que se acolha a comunicação da sua graça. Geffré compreende que a Encíclica *Redemptoris Missio* reage contra o *reinocentrismo* a fim de não arriscar comprometer o *crístocentrismo* e de não secularizar os valores do Reino de Deus, porém, Geffré reage com relação à rápida identificação que a encíclica faz entre o povo de Deus e a Igreja católica, e questiona-se sobre a possibilidade dos povos da terra integrarem o povo de Deus, guardando, ao mesmo tempo, o que têm de irredutível na ordem da cultura e da religião. Geffré defende que após o Concílio Vaticano II, com a afirmação do valor salutar das religiões não cristãs, é possível afirmar, sem mais esquivas, que os membros das outras religiões que respondem positivamente ao apelo de Deus, em virtude das luzes de sua consciência, integram o Reino de Deus já presente como realidade histórica. Certamente, essa afirmação, fruto de uma longa caminhada do pensamento teológico e magisterial, ainda precisa ser aprofundada e desenvolvida. Geffré acredita que cristãos e não cristãos, na medida em que colaboram na construção do Reino de Deus, contribuem para a promoção do único desígnio de Deus para a humanidade, sendo possível fazer parte do Reino de Deus sem necessariamente fazer parte da Igreja. A própria Encíclica *Redemptoris Missio* sustenta que os valores do Reino de Deus se fazem presentes na vida das pessoas na medida em que estas se abrem à ação do Espírito Santo, praticando os valores evangélicos (*RM* 20), mesmo que fora da realidade eclesial. Nesse sentido, Geffré acredita que toda vez que as pessoas de boa vontade trabalham para o estabelecimento da paz, da justiça, da liberdade e da fraternidade, contribuem misteriosamente para o advento do Reino de Deus na história.⁵²¹

⁵¹⁷ Cf. JEREMIAS, Joachim. *Jésus et le païens*, p. 63.

⁵¹⁸ Cf. LEGRAND, Lucien. *Il Dio che viene*, p. 71-96.

⁵¹⁹ Cf. DUPUIS, Jacques. *L'Église, le Règne de Dieu et les autres*, p. 116.

⁵²⁰ Cf. SONG, Choan-Seng. *Jesus and the Reign of God*, p. 24-38.

⁵²¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 78-80.

Torres Queiruga acredita que todas as religiões são verdadeiras e que cada uma delas pode contribuir, a seu modo, para a manifestação do Reino de Deus, na medida em que forem partilhando o melhor de suas crenças, através de um diálogo repleto de respeito e disposição para dar e receber.⁵²² Segundo Nobre, as religiões, no contexto da comunidade mundial, são chamadas a formar uma trama de fraternidade, buscando a máxima comunhão possível, em resposta ao amor universal de Deus. Por meio de uma partilha solidária e respeitosa de suas percepções do Mistério divino, as religiões poderão contribuir para uma compreensão mais ampla e integral da dinâmica da revelação. Para isso, é preciso entrar no diálogo com a integralidade da própria fé (*DA* 48) e procurar compreender as razões e os sentimentos dos outros (*NE* 8). As religiões poderão favorecer, assim, a emergência de uma comunhão interconfessional – união que preserva as diferenças – na medida em que descentrarem-se de si mesmas, acolhendo a centralidade do Mistério divino. Uma vez que o contato com o diferente se estabelece de maneira humilde, acolhedora, disponível e desarmada, verdades e princípios comuns poderão se efetivar em uma colaboração mútua, em prol de causas nobres e de uma manifestação mais efetiva dos valores do Reino de Deus na história.⁵²³

Segundo Geffré, não é necessário mudar de religião para ser membro efetivo do Reino de Deus, mas sim, assumir algumas atitudes fundamentais. Visto não ser possível separar os membros de cada uma das religiões das tradições a que pertencem, conclui-se que é preciso levar a sério o papel das religiões enquanto tais na edificação do Reino de Deus. No diálogo entre as diversas religiões, cada uma dá e recebe ao mesmo tempo.⁵²⁴ A consciência disso, segundo Dupuis, abre um caminho fecundo para empreender um diálogo colaborativo entre as religiões no horizonte do Reino de Deus.⁵²⁵ Além do mais, Susin afirma que há nas mais variadas religiões, experiências místicas que conduzem a uma relação profunda de alteridade, transbordando, assim, a exclusividade dos vínculos confessionais ou institucionais, como uma espécie de patrimônio comum da humanidade.⁵²⁶ Por conseguinte, Geffré afirma que nenhuma religião pode se outorgar o direito de propriedade sobre o Reino de Deus, pois todas as religiões são apenas testemunhas da manifestação do Reino de Deus que advém no coração da história, muito além das fronteiras das próprias religiões.⁵²⁷ Em suma, todos podem colaborar para que o Reino de Deus aconteça, mas ninguém pode controlá-lo ou monopolizá-lo.

⁵²² Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *Autocompreensão cristã*, p. 8.

⁵²³ Cf. NOBRE, José Aguiar. *Ecumenismo e o diálogo das religiões na perspectiva de Andrés Torres Queiruga*, p. 340; *Id. A revelação divina hoje*, p. 247-248; *Id. Ibid.*, p. 250.

⁵²⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 80.

⁵²⁵ Cf. DUPUIS, Jacques. *Communion universelle*, p. 375.

⁵²⁶ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *O absoluto nos fragmentos*, p. 136.

⁵²⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 275.

Knitter afirma que todas as religiões, de certa forma, propõem uma mensagem de salvação ou libertação humana. Por isso, sugere substituir o modelo teocêntrico pelo modelo Reinocêntrico ou soteriocêntrico, que tem Deus e o seu Reino como a meta escatológica plenificadora da história, para a qual todas as religiões, inclusive o cristianismo, convergem conjuntamente como co-peregrinas.⁵²⁸ De fato, o sentido de ser de cada umas das religiões não consiste em apontar para si mesmas, mas para algo maior. Falando especificamente da fé católica, Geffré afirma que a Igreja não está a serviço de si mesma, mas está voltada para o Reino de Deus que vem. Sua finalidade não consiste na simples propagação de doutrinas autorreferenciais. Sua prioridade, assim como de todas as outras religiões do mundo, consiste fundamentalmente em apontar para um Mistério maior. Símbolos, ritos e doutrinas são mediações em relação ao Mistério Absoluto. Enquanto plenitude da manifestação de Deus, só o Reino de Deus é absoluto, segundo Geffré. Por isso, a vocação permanente da Igreja e de todas as religiões não se refere à extensão quantitativa de seus membros, mas, em um diálogo colaborativo com todas as pessoas de boa vontade, consiste em revelar e promover o Reino de Deus que advém na história.⁵²⁹

Crer na ação do Espírito Santo e do mistério de Cristo nas religiões ajuda, segundo Dupuis, na superação da cisão entre prática religiosa pessoal e pertença à comunidade de fé, com seus códigos doutrinas e morais, símbolos, ritos e práticas.⁵³⁰ Além disso, Geffré frisa que as diferenças religiosas são menos importantes que a unidade radical de toda a família humana, fundada na criação e na redenção, ou seja, a unidade do desígnio de Deus se sobressai sobre as diferenças confessionais. Para Geffré, as sementes do *Logos* e a presença universal do Espírito são o fundamento teológico do diálogo entre as religiões. Segundo a CTI, dado o reconhecimento da presença do Espírito de Cristo nas religiões, não se pode excluir a possibilidade de que estas exerçam certa função salvífica (CTIcr 84). Na medida em que se aprofunda a dinâmica pneumatológica que está no cerne das tradições religiosas, mais se vai percebendo a relevância que o diálogo inter-religioso tem para uma ampliação da visão do desígnio divino da salvação. Por conseguinte, através do diálogo entre as religiões, se compartilham valores e perspectivas da mesma economia salvífica. Contudo, o diálogo inter-religioso tem uma peculiaridade constitutiva. Enquanto todo diálogo verdadeiro implica na consciência da própria identidade e no reconhecimento do outro em sua diferença, Geffré afirma que no caso específico do diálogo inter-religioso, o respeito ao outro se funda não

⁵²⁸ Cf. KNITTER, Paul. *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, p. 133-144.

⁵²⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 308-309.

⁵³⁰ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 437.

somente em sua absoluta dignidade antropológica, mas em motivos teológicos, dentre os quais pode-se citar que toda a humanidade é objeto do amor salvífico de Deus (*ITm 2,4*) e está sob a influência do *Logos* criador e redentor (*Jo 1,1-4*). Consequentemente, compreende-se que a ação salvífica de Deus se estende às próprias expressões religiosas, e não somente às pessoas tomadas individualmente. Além disso, do ponto de vista cristão, quando se fala em diálogo inter-religioso, é preciso relevar o fato que todo interlocutor não cristão necessita ser considerado, de antemão, não apenas como um pagão ou um infiel, mas como alguém que desde sempre já é objeto do amor de Deus, mesmo antes de conhecer a mensagem cristã.⁵³¹

Todo diálogo verdadeiro, para Faustino Teixeira, vai além de uma mera coexistência, envolvendo respeito e reconhecimento integral pelas diferenças.⁵³² Todo diálogo verdadeiro, segundo Geffré, é sempre uma aventura, pois não há garantias prévias de sucesso. Cada interlocutor precisa partir de sua própria tradição e abrir-se empaticamente à compreensão da tradição do outro. É na abertura às diferenças que o diálogo inter-religioso proporciona a celebração de uma verdade mais ampla, além da parcialidade de cada um dos interlocutores. Nesse sentido, o diálogo inter-religioso visa conduzir a uma *conversão recíproca*, que acontece na medida em que os interlocutores se deixam moldar pela realidade emergente na incursão dialógica. Entretanto, é preciso precaver-se do proselitismo – anulação da convicção alheia em nome das próprias convicções –, o qual é uma tentação constante no encontro entre as religiões. Sendo assim, concomitante à vinculação e ao engajamento existencial de fé, é importante desenvolver uma propensão a novas possibilidades, ou seja, dispor-se ao conhecimento de uma economia mais vasta. Para Geffré, o cristão precisa colocar-se no diálogo, não como alguém que dá tudo e não recebe nada, mas como alguém que está disposto a dar e receber. Na medida em que é interpelado por outras experiências religiosas, o cristão tem a oportunidade de descobrir novos aspectos de sua própria identidade, e compreender que a finalidade última do cristianismo e das outras religiões, não consiste em uma autopromoção, mas no serviço ao advento do Reino de Deus. Por isso, o objetivo primordial do diálogo inter-religioso consiste em propiciar uma comunhão entre as religiões, a fim de cultivar um senso de atenção e respeito à voz misteriosa de Deus que ecoa no coração da história, tendo em vista uma ampliação epistêmica da economia da salvação – expressa nas religiões e, ao mesmo tempo, horizonte último de cada uma delas.⁵³³

⁵³¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 310-312.

⁵³² Cf. TEIXEIRA, Faustino. *Malhas da hospitalidade*, p. 21.

⁵³³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 313.

2.2 A ECONOMIA DO *LOGOS* ENCARNADO COMO SACRAMENTO DE UMA ECONOMIA MAIS VASTA

O centro da mensagem cristã refere-se, paradoxalmente, a um mistério próximo e excedente. A fé cristã professa que o próprio *Logos* divino se encarnou (*Jo* 1,14) e se relacionou com a humanidade.⁵³⁴ Segundo Bruno Forte, em Jesus Cristo há uma relação de descontinuidade no que se refere às suas duas naturezas, humana e divina, sem mistura e sem confusão, pois, para além do *Logos* encarnado, continua existindo a transcendência do *Logos* eterno que é inacessível à captação do conhecimento humano. Por isso, o *Logos* encarnado continua cheio de referências à transcendência do mistério que comunica, no sentido de que simultaneamente manifesta, aponta e oculta as profundezas de Deus. O *Logos* encarnado não é menos *Deus absconditus* do que *Deus revelatus*, porque, ao revelar-se, não esgota seu próprio mistério.⁵³⁵ Esse mistério, porém, entrou em relação com o ser humano e o chamou à comunhão (*1Cor* 1,9), sem deixar-se prender pelos parâmetros limitados da compreensão humana (*Jo* 3,8), indo além das mediações que usa para se manifestar, estabelecendo-se como verdade relacional que aponta para um mistério maior, além de si.

Para Juscelino Silva, se a verdade cristã se revela como relação, então “admite-se que fora do cristianismo há verdades que ajudam no aprimoramento da inteligência teológica”⁵³⁶, pois o próprio cristianismo, enquanto religião histórica, é relativo por natureza. Panasiewicz afirma que diante da relatividade do cristianismo, “o pluralismo religioso é uma realidade que pede maior atenção à reflexão teológica”⁵³⁷, porque amplia a percepção das manifestações do mistério divino na economia da revelação. Além disso, a desabsolutização do cristianismo, operada pela reflexão sobre a economia do *Logos* encarnado – cuja imersão no devir histórico, segundo Duquoc, o despoja de sua potência totalizadora⁵³⁸ –, faz com que os cristãos atinjam a sua maturidade dialogal, uma vez que passam a assumir uma postura de alteridade – ouvindo o diferente e evitando discursos impositivos – baseada na compreensão, de acordo com Torres Queiruga, de que a economia da revelação é um encontro das diferenças em torno do Deus que vem ao encontro da realidade humana.⁵³⁹

A dinâmica da encarnação previne o labor teológico das tentações do dogmatismo doutrinal e da idolatria conceitual, as quais pretendem encerrar o mistério divino nos cárceres

⁵³⁴ A respeito disso, ver: VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Lendo o Evangelho Segundo João*, p. 30-33.

⁵³⁵ Cf. FORTE, Bruno. *Teologia da história*, p. 107-109.

⁵³⁶ SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 205.

⁵³⁷ PANASIEWICZ, Roberlei. Cristo como universal concreto, p. 89.

⁵³⁸ Cf. DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*, p. 76.

⁵³⁹ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 210.

intelectuais edificados pela prepotência humana. O *intellectus fidei*, em todas as épocas e contextos, é chamado a sair das estruturas burocráticas que constrói, com o intuito de atentar-se à dinâmica da ação divina que percorre com vivacidade as veias da história. Em todos os tempos, a ciência teológica é vocacionada a responder ao convite da verdade, buscando a inteligência da fé (*DVe* 6). À semelhança da ação econômica de Deus na história, é indispensável que a teologia investigue os meios mais adaptados para se expressar diante dos apelos da contemporaneidade. Segundo Juscelino Silva, com a consciência de que “Deus doa-se inteiramente à humanidade, mas a *ratio* só o apreende parcialmente”⁵⁴⁰, é preciso refletir sobre a inteligibilidade da economia da revelação, sem perder de vista o senso de transcendência que a epifania divina detêm diante da sua apreensão pela subjetividade crente. Torres Queiruga alerta que é preciso evitar objetivar ou coisificar Deus. Apesar da realidade divina ser de natureza absoluta, todo teologizar é ontologicamente relativo. Na medida em que a teologia deixar Deus ser Deus, perceberá que o mistério divino vem ao seu encontro, excedendo todas as adjetivações que lhe são dadas.⁵⁴¹

Juscelino Silva afirma que a defesa intransigente de verdades absolutas ou a fixação conceitual no passado como regra exclusiva de discernimento, constituem-se em deturpações epistemológicas do *intellectus fidei* e põem em risco o próprio futuro do cristianismo, pois o absolutismo anula o outro e o tradicionalismo mata a identidade escatológica da fé cristã. Mais do que nunca, percebe-se que a teologia cristã cumpre a sua missão na medida em que esforça-se por dar as razões da fé (*IPd* 3,15), permanecendo aberta à epifania de Deus em Jesus Cristo e à nomeação histórica desta experiência à luz do Espírito Santo⁵⁴², respeitando as inúmeras manifestações de Deus na vastidão da economia salvífica. Duquoc salienta que a falibilidade da razão e o princípio da incerteza impedem a razão teológica de fiscalizar o mistério divino, como se fosse uma alfandegária da verdade sobre Deus.⁵⁴³ Nesse sentido, Faustino Teixeira afirma que “no encontro com o outro abre-se a possibilidade de captar dimensões inusitadas desta verdade que é *aletheia*: permanente desvelamento.”⁵⁴⁴ Sendo assim, a partir da reflexão sobre o mistério central da fé cristã, não há como contornar o fato de que o cristianismo é uma religião não absoluta, que vive dentro de si um paradoxo que o leva a ir ao encontro do outro, buscando um acabamento não totalitário de sua identidade.

⁵⁴⁰ SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 248.

⁵⁴¹ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 214.

⁵⁴² Cf. SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 240.

⁵⁴³ Cf. DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*, p. 97.

⁵⁴⁴ TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso, p. 146.

2.2.1 O paradoxo do cristianismo como religião não absoluta

Duquoc afirma que o paradoxo do cristianismo consiste na sua reivindicação de posse de uma mensagem transcendente, apesar de sua particularidade histórica. A fé pascal – a convicção de que Jesus ressuscitou e está vivo – não suprime a origem judaica e mediterrânea do cristianismo. Não se pode negar que Jesus é um judeu do século I, dependente da tradição veterotestamentária e educado em um mundo social, político, cultural e religioso marcado pela história judaica, com influências da cultura grega. A forma como Deus se revela em Jesus e une-se à história, manifesta que Deus não abole as particularidades. A tendência do cristianismo primitivo seria absolutizar suas origens, atribuindo-lhes um caráter mítico, se não fosse o fato de que o Ressuscitado desaparece e sua ausência impede que uma particularidade histórica seja idolatrada. O distanciamento do Ressuscitado, permite à história permanecer história.⁵⁴⁵ Conforme Bruno Forte, a revelação cristã preserva a dialética entre transcendência e imanência. Deus não se dilui no mundo, nem o mundo é aniquilado em Deus.⁵⁴⁶

A particularidade histórica de Jesus leva a refletir, em termos não totalitários, sobre a relação entre o cristianismo e as outras religiões. Absolutizar uma origem contextualizada, significaria negar a relatividade e falsear o distanciamento humano em relação ao mistério divino. Para Duquoc, é característico do cristianismo uma vinculação com Deus desde uma particularidade, onde a transcendência influi na imanência sem descaracterizá-la. O Deus triunitário Pai, Filho e Espírito Santo, constitui-se como unidade nas diferenças. A relação do cristianismo com as outras religiões tem como fundamento teológico a própria constituição diferencial arquetípica da comunhão trinitária, que incentiva a sair de si e ir ao encontro do outro. Infelizmente, o desejo de dominação, mediado por um discurso totalitário, deturpa essa fundamentação. Além disso, a renovação emergente dessa relacionalidade fundante, somada à liberdade do Espírito, gera pânico nas consciências inseguras pela imprevisibilidade e incerteza a respeito das consequências dessa compreensão teológica, fazendo aflorar, em contrapartida, as tentações do dogmatismo, do legalismo e do reducionismo da ação do Espírito – como se fosse possível ditar-lhe limites. Porém, é preciso respeitar a natureza unidiferencial de Deus e a forma como Ele livremente se manifesta na economia da revelação. Sendo assim, a reflexão acerca da dinâmica da revelação cristã, conscientiza sobre o caráter não absoluto do próprio cristianismo e estimula o diálogo deste com as outras religiões.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Cf. DUQUOC, Christian. *Dieu différent*, p. 142-143.

⁵⁴⁶ Cf. FORTE, Bruno. *Teologia da história*, p. 56.

⁵⁴⁷ Cf. DUQUOC, Christian. *Dieu différent*, p. 144-145.

Geffré considera que o cristianismo possui uma dimensão kenótica essencial que aponta para uma postura não absoluta. A cruz tem um valor simbólico universal ligado ao sacrifício de uma singularidade. Jesus se manifesta como Cristo na medida em que morre em sua particularidade. Esse esvaziamento fundante marca profundamente a experiência cristã pela consciência de uma origem ausente e permite ao cristianismo desfazer-se de toda pretensão triunfalista. Trata-se de ser sinal de uma falta, de uma carência fundante, que faz sair de si e ir ao encontro do outro. Soma-se a isso, a necessidade do diálogo entre as religiões resultante de uma consciência cada vez mais aguda da unidade da família humana e da responsabilidade comum das religiões quanto ao futuro da humanidade e do meio ambiente.⁵⁴⁸

Dentro do catolicismo, o diálogo ecumênico e inter-religioso favoreceu a quebra de certo modelo eclesiológico absolutista. Como parte da recepção da doutrina conciliar, a teologia cristã das religiões – enquanto análise do fenômeno da pluralidade religiosa no plano salvífico universal de Deus à luz da cristologia⁵⁴⁹ – passou a ser um capítulo importante na teologia católica. No entanto, Geffré afirma que é preciso tempo para mudar hábitos arraigados e compreender que um diálogo franco e aberto não leva necessariamente ao indiferentismo religioso. É consenso na teologia atual que o cristianismo não é um modelo religioso exclusivo⁵⁵⁰, quer se trate de um absolutismo eclesiocêntrico, ao modo da teologia tradicional, que professava o *extra Ecclesiam nulla salus*, quer se trate de um exclusivismo cristão soteriocêntrico, o qual prognosticou o cristianismo como a única religião da graça salvífica. D’Costa afirma que diante dos dois axiomas fundamentais da fé cristã – vontade salvífica universal de Deus e necessidade da mediação de Cristo –, o inclusivismo consegue defender a ambos simultaneamente – procurando explorar os muitos modos com que Deus falou à humanidade e buscando novas expressões do cristianismo que o conduzam à sua plena realização –, enquanto que o exclusivismo se baseia no segundo axioma ignorando o primeiro e o pluralismo se baseia no primeiro axioma ignorando o segundo.⁵⁵¹

Geffré acredita, porém, que não basta adotar um modelo *inclusivista* e concluir que já se desmistificou o caráter absoluto do cristianismo enquanto religião histórica. Permanece a tensão fundamental entre as exigências de igualdade e de reciprocidade de todo verdadeiro diálogo, e a pretensão, tanto do cristianismo quanto das outras religiões, de se considerar a manifestação definitiva do divino para a humanidade. Como é possível harmonizar isso? Essa é uma questão bastante complexa que ainda precisa ser amadurecida pela teologia atual.

⁵⁴⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 40; *Id. Ibid.*, p. 88.

⁵⁴⁹ Cf. FONTANA, Leandro Luis Bedin. *Solus Christus, sola Ecclesia* e o pluralismo religioso, p. 2.

⁵⁵⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 88.

⁵⁵¹ Cf. D’COSTA, Gavin. *Theology of religious pluralism*, p. 136.

Geffré afirma que ainda não se encontrou uma resposta teológica adequada que dê a devida importância às implicações do diálogo inter-religioso, sem sacrificar a identidade cristã. Não basta passar de um *crístocentrismo inclusivista* para um *teocentrismo pluralista*. A teologia cristã não pode abrir mão da normatividade cristológica, pois é no centro mesmo da mensagem cristã – a manifestação de Deus na particularidade histórica de Jesus de Nazaré – que se encontra o fundamento do caráter essencialmente dialogal do cristianismo. Geffré não sabe ao certo como ultrapassar completamente o paradigma do inclusivismo – *teologia do acabamento/cumprimento* –, contudo, reinterpreta a noção de cumprimento em um sentido não totalitário.⁵⁵² Portanto, ao invés de renunciar a Cristo como Absoluto, o cristão precisa renunciar, segundo Duquoc, à pretensão de superioridade⁵⁵³, retomando o sentido escatológico da fé cristã que transcende – sem negar – a história e o intelecto humano.

Geffré afirma que o cristianismo testemunha a revelação final enquanto irrupção do incondicionado no condicionado, por isso, sofre as tentações da demonização e da profanação. A revelação se demoniza quando deixa de reenviar ao incondicionado que nela se irrompe, e se profana quando não consegue ir além de sua condição de acontecimento finito, reduzindo-se a uma moral. O cristianismo fala de algo que é muito maior do que a si mesmo. Seria uma pretensão indevida afirmar que o cristianismo é capaz de tematizar a totalidade das riquezas contidas na história das religiões. Para não incorrer nesse erro, é preciso retomar o caráter kenótico e dialogal do cristianismo, fundamentado no próprio mistério da encarnação, ou seja, o paradoxo do *Logos feito carne*. Até mesmo as questões da justificação e da redenção estão implicadas no acontecimento paradoxal da encarnação. O paradoxo não diz respeito a uma contradição lógica, mas a um acontecimento que transcende as expectativas e possibilidades humanas.⁵⁵⁴ Tillich fala que há um único paradoxo na relação entre Deus e a humanidade: a unidade essencial entre Deus e o ser humano, o *Logos* que se encarnou e compartilhou a existência histórica no tempo e no espaço (*Jo* 1,1-18), sendo este o acontecimento fundante de todos os aspectos mais essenciais da doutrina cristã.⁵⁵⁵

O paradoxo da mensagem cristã consiste, para Geffré, em confessar Jesus de Nazaré como o Cristo⁵⁵⁶, e para Tillich, em afirmar que em uma vida pessoal, a de Jesus, a essência humana apareceu sob as condições da existência, sob o signo da finitude, da alienação e da ambiguidade, sem ser vencida por elas. Segundo Tillich, Cristo, como *Ser novo*, salva a

⁵⁵² Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 89-90.

⁵⁵³ Cf. DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*, p. 93.

⁵⁵⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Révélation, écriture et tradition dans la Dogmatique de 1925*, p. 202-213; *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 90-92.

⁵⁵⁵ Cf. TILLICH, Paul. *Systematic theology*, v. 1, p. 17; *Id. Ibid.* v. 3, p. 284.

⁵⁵⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 95-96.

humanidade da alienação e renova o universo. Tillich resgata a doutrina tradicional dos Padres da Igreja sobre o *Logos* universal, cujas sementes estão espalhadas por toda criação. Segundo Tillich, tanto o cristianismo, quanto as outras religiões, são manifestações particulares do *Logos* universal. Confessar Jesus como Cristo – *Logos* feito carne –, significa identificar o princípio da automanifestação de Deus na história com a existência concreta do homem Jesus de Nazaré – *locus* identitário entre o absolutamente concreto e o absolutamente universal –, *Ser novo* da humanidade (2Cor 5,17), a quem estão submetidas todas as coisas (Rm 8; 1Cor 15, 27; Ef 1,22) e para quem tudo se encaminha (Ef 1,10).⁵⁵⁷

Geffré frisa que o cristianismo, enquanto religião histórica, não é superior às outras religiões, compartilhando com elas os limites circunstanciais da história. Nem mesmo Cristo pôde escapar às consequências de uma vida sob o influxo histórico. Sendo assim, a doutrina de Cristo, como *Ser novo*, assume sua significação última à luz da teologia da encarnação e da cruz, enraizada na *kênosis* como aniquilamento de Deus – experiência de esvaziamento de si e de oferta amorosa aos outros –, retomando assim, a singularidade do cristianismo como religião da alteridade.⁵⁵⁸ É na articulação entre encarnação, cruz e ressurreição que emerge a concepção de Cristo como manifestação concreta do *Logos* universal. Na ressurreição, Cristo ultrapassa a alienação existencial. Segundo Nicolau de Cusa, ao ressuscitar, Cristo liberta Jesus de um particularismo histórico.⁵⁵⁹ Geffré afirma que a cruz é o caminho para a glória. Sacrificando sua particularidade, Cristo superou suas limitações e assumiu uma figura universal.⁵⁶⁰ Em Jesus, injustamente condenado e assassinado, vislumbra-se as injustiças da história contra os inocentes. Em Cristo ressuscitado, os nazarenos de todos os tempos são assumidos e elevados a figuras proféticas contra a audácia dos seus algozes.

Segundo Geffré, a volta à essência da identidade cristã enquanto religião histórica é o caminho para o cristianismo exorcizar todo veneno totalitário de sua consciência em relação às outras religiões, e faz vir à tona a sua condição fundamental como religião que está sempre sob o signo de uma *falta*, e que, por isso, precisa dos outros para ampliar a sua compreensão da economia da revelação. Assim como a *kênosis* de Cristo é a condição de possibilidade de sua ressurreição, e o túmulo vazio como ausência do corpo do fundador é a condição para o advento do corpo da Igreja e do corpo das Escrituras, a falta ou ausência original caracteriza uma limitação congênita ao cristianismo histórico, e a consciência disso é a condição para a

⁵⁵⁷ Cf. TILLICH, Paul. *Systematic theology*, v. 1, p. 48; *Id. Ibid.*, v. 2, p. 94.

⁵⁵⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 97; HALFT, Dennis. *Zwischen Inkarnation, Christozentrik und Alterität*, p. 62-67.

⁵⁵⁹ Cf. NICOLAU DE CUSA. *A douta ignorância*, p. 200.

⁵⁶⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 97-98.

relação com os outros. Nesse sentido, o diálogo com as outras religiões é uma necessidade inscrita na vocação original do cristianismo.⁵⁶¹ Para Michel de Certeau, trata-se, para cada cristão e para todo o cristianismo, de ser um sinal daquilo que lhe falta. Sendo assim, a prática do diálogo inter-religioso leva a uma nova compreensão da singularidade cristã.⁵⁶²

Geffré afirma que na medida em que se professa Jesus como o Cristo, é assegurado o caráter dialogal e não totalitário do cristianismo. Mesmo que em Jesus habite “a plenitude da divindade” (Cl 2,9), essa identificação remete ao Deus que escapa a toda identificação, como um mistério que humanamente não pode ser abarcado em sua totalidade, nem mesmo pela humanidade de Jesus, e muito menos pelo cristianismo histórico. Por isso, o cristianismo não é exclusivo de outras experiências religiosas que identificam de modo diverso o mistério divino. A economia da encarnação, na contramão do docetismo, revela que Deus só pode se manifestar em termos não divinos, na concretude da história.⁵⁶³ Apesar disso, Deus não absolutiza uma particularidade, mas, segundo Duquoc, é em virtude dessa particularidade que Deus pode ser encontrado na história real da humanidade.⁵⁶⁴

Na visão de Geffré, a teologia católica pós-conciliar está pronta a reconhecer uma *revelação geral* imanente à história religiosa da humanidade. Além disso, o paradoxo do cristianismo como religião da *revelação final* – exclui toda pretensão à incondicionalidade por via de revelação particular, a começar pela sua própria –, afasta a pretensão cristã de possuir o monopólio da revelação divina e de demonizar outras vias de revelação.⁵⁶⁵ Rahner fala de uma *revelação transcendental* – autocomunicação de Deus à consciência humana – coextensiva à história espiritual da humanidade, distinta de uma *revelação categorial* que inclui a revelação bíblica, por exemplo. Para Rahner, há uma *revelação universal* que ultrapassa as fronteiras do cristianismo.⁵⁶⁶ Dupuis afirma, nesse sentido, que “a história da salvação e da revelação é uma só. Em suas várias fases – cósmica, israelita e cristã – ela traz, de maneiras diferentes, o selo da ação do Espírito Santo”⁵⁶⁷, que é universal.

É preciso reconhecer a legitimidade da pluralidade das religiões e não confundir a verdade de cada religião com a superioridade de uma em relação às outras. Para Geffré, um dos maiores entraves do diálogo inter-religioso é que cada religião pretende possuir a verdade

⁵⁶¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 98-99; *Id.* Le non-lieu de la théologie selon Michel de Certeau, p. 159-180.

⁵⁶² Cf. CERTEAU, Michel de. *La faiblesse de croire*, p. 217.

⁵⁶³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 99.

⁵⁶⁴ Cf. DUQUOC, Christian. *Dieu différent*, p. 143.

⁵⁶⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 100-101.

⁵⁶⁶ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*, p. 176-198.

⁵⁶⁷ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 349.

sobre a revelação final.⁵⁶⁸ Ward tenta amenizar essa questão, afirmando que todas as religiões são vias diversas que conduzem à mesma meta: o mistério divino.⁵⁶⁹ Porém, como afirma Tillich, nenhuma religião, enquanto via concreta de revelação, consegue captar a totalidade do mistério divino. Sendo assim, a pretensão de cada religião particular de possuir uma revelação perfeita, pode ser caracterizada como uma *hybris*.⁵⁷⁰ Geffré afirma que é possível respeitar o engajamento do outro em sua própria crença, sem cair no relativismo, pois todo engajamento está sob o julgamento do incondicional⁵⁷¹, e toda religião, segundo Torres Queiruga, enquanto tomada de consciência sobre a presença do Divino no mundo⁵⁷², constitui-se em um testemunho parcial da revelação final.

Segundo Geffré, nenhuma religião é absoluta. Só é absoluta a revelação final como advento do Reino de Deus.⁵⁷³ O diálogo inter-religioso adquire a sua relevância pelo fato de que todas as religiões compartilham a mesma meta. Diante da oportunidade oferecida pelo contexto atual, Tillich afirma que a teologia cristã precisa ser capaz de empreender um diálogo criativo com as outras religiões, a fim de não se tornar uma teologia provincial.⁵⁷⁴ Partindo do pressuposto de que há uma revelação universal, é preciso reconhecer a presença universal do Espírito nas religiões do mundo, com suas *experiências reveladoras*, as quais, para Geffré, são participações fragmentárias na transcendência da vida não ambígua. Geffré afirma que mesmo aqueles que fazem experiências fragmentárias da fé e do amor, já estão em condições de constituir comunidades santas, como antecipações da ação definitiva do Espírito.⁵⁷⁵ Para Tillich, o Espírito que criou Cristo no interior de Jesus é o mesmo Espírito que age na história da humanidade, a fim de prepará-la para o encontro com o *Ser novo*. Sendo assim, o acontecimento Cristo é central e coextensivo a todos os momentos da história. Toda comunidade espiritual que não adere explicitamente à fé cristã, antes e depois de Cristo, é uma comunidade crística latente.⁵⁷⁶ Em suma, sem se desfazer da norma cristológica para facilitar o diálogo inter-religioso, os elementos supracitados ajudam a teologia cristã a perceber a relevância espiritual das religiões não cristãs, sem comprometer a unicidade de Cristo e a originalidade do cristianismo como religião histórica.

⁵⁶⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 100-101.

⁵⁶⁹ Cf. WARD, Keith. *Religion and revelation*, p. 338.

⁵⁷⁰ Cf. TILLICH, Paul. *Dogmatique*, p. 53-54. O termo *ὑβρις* refere-se a orgulho imprudente e exagerado, arrogância, presunção, insolência, comportamento ultrajante, desprezo pelo espaço pessoal alheio. Opõe-se à virtude da prudência e ao bom senso.

⁵⁷¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 102.

⁵⁷² Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 25.

⁵⁷³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 103.

⁵⁷⁴ Cf. TILLICH, Paul. *Systematic theology*, v. 3, p. 6.

⁵⁷⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 105-106.

⁵⁷⁶ Cf. TILLICH, Paul. *Systematic theology*, v. 3, p. 147-154.

2.2.2 O paradoxo cristológico como fundamentação para uma hermenêutica do diálogo inter-religioso

Segundo Geffré, a cristologia de Tillich não admite afirmar que a filiação divina de Jesus é apenas uma metáfora, a fim de facilitar o diálogo inter-religioso, pois tal asserção, comprometeria a identidade de Jesus e de Cristo, transformando a cristologia em mera jesuologia. Para ir às últimas consequências da doutrina de Cristo como *Ser novo*, é preciso compreender as implicações da dinâmica sacrificial de Cristo em sua existência histórica como existência daquele que é simplesmente Jesus. Geffré observa que Tillich se recusa a aderir a uma adequação perfeita entre a natureza humana de Jesus e a sua realidade crística. Na cristologia de Tillich, o sacrifício de Jesus em sua particularidade histórica, desencadeia a sua universalidade cristológica. Porém, apesar de conceber a possibilidade de outras concretizações da realidade crística em outros tempos e em outras culturas, permanece a normatividade da realidade crística manifestada em Jesus, confessado como Cristo.⁵⁷⁷

Dupuis afirma que a economia da encarnação representa o dom mais pleno de Deus à humanidade. Pelo acontecimento Jesus Cristo, foi atado um laço indissolúvel entre Deus e os seres humanos. Por isso, a fé em Jesus Cristo não é fechada, mas aberta, possuindo dimensões cósmicas. A teologia das religiões daí resultante estabelece uma convergência no mistério de Cristo de tudo o que Deus realiza na história humana. No entanto, Dupuis frisa que no plano divino da salvação é impensável separar a ação antecipada do *Logos* e o acontecimento Jesus Cristo, pois o *Logos* destinado a se encarnar e o *Logos* encarnado são o mesmo *Logos* uno e indivisível. O prólogo joanino (*Jo* 1,1-18) afirma a ação do *Logos* na história da salvação antes mesmo de sua encarnação em Jesus de Nazaré. Importa manter conectada a ação antecipada do *Logos* com o mistério de Cristo, ao qual se orienta⁵⁷⁸, pois, como afirma Bruno Forte, o Deus que se tornou visível remete ao Deus invisível, do qual é a imagem fiel.⁵⁷⁹

Dupuis propõe que a teologia cristã das religiões seja simultaneamente teocêntrica e cristocêntrica, aberta a uma perspectiva universal. Para Dupuis, o *Logos* é o agente universal de toda a automanifestação divina na história, em sua preexistência, na encarnação e após a ressurreição, e sua ação estende-se economicamente por todo o universo pela ação universal de seu Espírito. Em Dupuis, Jesus Cristo, centro da história, reveste-se de uma significação cósmica, através de uma cristologia pneumatológica. Dupuis acredita que um cristocentrismo

⁵⁷⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. Paul Tillich et l'avenir de l'oecuménisme interreligieux, p. 9.

⁵⁷⁸ Cf. DUPUIS, Jacques. *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, p. 131; *Id. Ibid.*, p. 141.

⁵⁷⁹ Cf. FORTE, Bruno. *Teologia da história*, p. 57.

inclusivo e aberto é a única alternativa para constituir uma teologia cristã das religiões⁵⁸⁰, cuja maior tarefa, ainda por se realizar, consiste em mostrar que o evento Jesus Cristo, apesar de seu caráter particular, tem valor universal e consequências cósmicas.⁵⁸¹ Bruno Forte defende uma presença do *Logos* desde a origem e o desenrolar dos tempos até a consumação da história.⁵⁸² Sendo assim, não é prescindindo da particularidade histórica de Jesus que se vai afirmar o Cristo universal, mas é justamente partindo do mistério da encarnação e de sua consumação na ressurreição, que se torna possível vislumbrar a amplitude e a intensidade da economia salvífica para a humanidade. Por conseguinte, Dupuis afirma a eficácia universal do acontecimento Jesus Cristo, apesar da particularidade história desse acontecimento; a presença e atuação universal do *Logos* divino, cuja ação não se limita à existência humana assumida na encarnação; e a ação universal do Espírito do Cristo ressuscitado.⁵⁸³

Para Dupuis, é evidente que não há outro *Logos* além daquele que em determinado tempo e lugar tomou a carne humana em Jesus de Nazaré.⁵⁸⁴ Porém, Panasiewicz afirma que Jesus enquanto *Logos* encarnado não esgotou o mistério de Cristo, pelo fato de Jesus ser limitado às condições históricas e Cristo ser universal e transcender a historicidade humana.⁵⁸⁵ Dupuis ressalta a ação permanente e universal do *Logos* como *σπερματικός Λόγος*, antes da encarnação e depois da ressurreição, quando o *Logos* divino não estaria mais sujeito às limitações humanas. Dupuis busca evitar um *monofisismo invertido* que consiste na absorção da natureza divina do *Logos*. Por isso, afirma a integridade da ação contínua do *Logos*, sem prejuízo à natureza humana, assumida na encarnação. Para Dupuis, mesmo que o *Logos* tenha se encarnado, permanece sendo “a luz verdadeira que ilumina todo homem” (*Jo* 1,9). O *Logos* permanece sendo o que é no mistério da Trindade, e a própria humanidade de Jesus, estando unida à sua pessoa através do evento histórico da encarnação, doravante faz parte do próprio mistério de Deus. Por conseguinte, a ação contínua, iluminadora e vivificante do *Logos* enquanto tal, se relaciona à concentração de salvação situada em sua condição encarnada e à atualidade permanente desse acontecimento histórico através de sua condição ressurreta.⁵⁸⁶

Dupuis reafirma a doutrina justiniana do *Logos* *semeador*, que concede uma função cósmica ao *Logos*, ampliando sua atividade para além de uma circunscrição restrita à economia cristã. Sendo assim, pode ser encontrada *σπέρμα του Λόγου* nas religiões e nas

⁵⁸⁰ Cf. DUPUIS, Jacques. *Homme de Dieu, Dieu des hommes*, p. 239.

⁵⁸¹ Cf. DUPUIS, Jacques. *Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux*, p. 857.

⁵⁸² Cf. FORTE, Bruno. *Teologia da história*, p. 60.

⁵⁸³ Cf. DUPUIS, Jacques. *La rencontre du christianisme et des religions*, p. 217; *Id.* *Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions du monde*, p. 529.

⁵⁸⁴ Cf. DUPUIS, Jacques. *La rencontre du christianisme et des religions*, p. 220.

⁵⁸⁵ Cf. PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 138.

⁵⁸⁶ Cf. DUPUIS, Jacques. *La rencontre du christianisme et des religions*, p. 226-227.

culturas humanas. No entanto, somente em sua encarnação, o *Logos* se revelou integralmente, mesmo que, paradoxalmente, não tenha se esgotado completamente. Dupuis também colhe elementos do *Logos revelador* de Irineu de Lião, quando afirma que a economia das manifestações divinas através do *Logos*, desde as origens da história, revela progressivamente o mistério divino, tornando conhecido o ser do Pai. Dessa forma, se atribui igualmente ao *Logos* a automanifestação de Deus na antiga economia. Dupuis também recorre a Clemente de Alexandria e à sua ideia de *Logos da Aliança* como filosofia que permite um acesso ao conhecimento da verdade, pois é em Jesus Cristo, *Logos-feito-carne*, que a verdade plena sobre Deus, assim como a sua incorruptibilidade e imortalidade, são comunicadas à humanidade.⁵⁸⁷ Dupuis lamenta que a reflexão teológica recente tenha perdido o significado profundo da teologia do *Logos semeador* reduzindo-se à capacidade humana do conhecimento natural de Deus, e esquecendo-se das consequências de uma ação universal do *Logos* eterno.

Faustino Teixeira lembra que a história humana e a história da salvação coexistem.⁵⁸⁸ Para a CTI, há uma só economia onde a salvação é oferecida a toda a humanidade (*CTIdt* 57). Sendo assim, Dupuis acredita que não há contradição entre a presença e atuação universal do *Logos* e a significação salvífica única do acontecimento histórico Jesus Cristo, pois o *Logos* enquanto tal, tanto em sua transcendência preexistente, quanto em sua imanência encarnada, pertence à única história da salvação. No entanto, a cristologia parte da imanência histórica de Jesus Cristo, não parando aí, a fim de afirmar a transcendência supra-histórica do *Logos* divino. A ressurreição, como acontecimento inscrito pontualmente na história, introduz a humanidade de Jesus em uma condição meta-histórica, possibilitando uma compreensão mais ampla: a de que a ação do *Logos* de Deus, apesar de não ser abstrata, não pode se restringir exclusivamente a eventos históricos específicos, mesmo que significativos – como é o caso de sua hipostatização intra-histórica –, pois o *Logos* divino possui uma importância econômico-salvífica universal. Dupuis ressalta que não se pode permitir que a centralidade da dimensão encarnacional da economia salvífica obscureça a ação permanente do *Logos* divino na história da humanidade. É preciso frisar que a iluminação e o poder salvífico do *Logos* transcendem toda barreira espaciotemporal. Porém, o acontecimento Jesus Cristo, como constitutivo da salvação, e a eficácia universal do *Logos* divino, não representam economias diversas e paralelas, mas exprimem aspectos complementares e inseparáveis de uma única economia salvífica que abraça toda a humanidade.⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ Cf. DUPUIS, Jacques. *La rencontre du christianisme et des religions*, p. 234; *Id. Ibid.*, p. 239.

⁵⁸⁸ Cf. TEIXEIRA, Faustino. Karl Rahner e as religiões, p. 59.

⁵⁸⁹ Cf. DUPUIS, Jacques. *La rencontre du christianisme et des religions*, p. 244-250.

A ação contínua do *Logos*, associada ao valor salvífico do acontecimento Jesus Cristo é, para Dupuis, a possibilidade de fundamentação de uma teologia cristã das religiões que vê o papel positivo das outras religiões na salvação de seus membros, descortinando, assim, um sentido mais profundo do pluralismo religioso, considerado não apenas como um *fato contingencial*, mas como um *princípio substancial* que amplia o próprio sentido da economia cristã da salvação. Segundo Dupuis, a questão de fundo emerge da compreensão de que, na realidade, é o *Logos* que salva, sendo o acontecimento Jesus Cristo um testemunho da ação salvífica do *Logos*, embora a eficácia de ambas atividades constitua aspectos inseparáveis da mesma economia salvífica. Contudo, não se pode entender a distinção entre a natureza divina do *Logos* e a natureza humana de Jesus em termos de separação, do contrário, se incorreria em uma instrumentalização da atividade jesuânica, descaracterizando-se o sentido profundo da economia cristã. Dupuis empreende uma *distinção na unidade*, a fim de fundar uma nova perspectiva, segundo a qual, é possível conceber a ação salvadora do *Logos* de Deus por uma pluralidade de caminhos, inclusive através das diversas tradições religiosas.⁵⁹⁰

O Evangelho de João afirma que o *Logos* estava agindo no mundo antes de Jesus, e continuará a agir depois dele, ou seja, em Jesus, paradoxalmente, Deus está todo presente, porém, não em sua totalidade. Sendo assim, Jesus é *totus Deus*, mas não *totum Dei*. O paradoxo da encarnação faz com que Jesus seja Deus todo, mas não todo Deus, pois ele e o Pai são um (*Jo* 10,30) e quem o vê, vê o Pai (*Jo* 14,9), embora, momentaneamente, em virtude de sua delimitação histórica, o Pai seja maior do que ele (*Jo* 14,28), sendo necessária a glorificação – morte de cruz e ressurreição –, excedendo, assim, a historicidade, para alcançar a manifestação plena de seu ser divino no Reino escatológico. Ao modo de um grão de trigo que, caindo na terra, precisa morrer para não permanecer só e produzir muito fruto (*Jo* 12,24), assim é, parabolicamente, a divindade semeada em Jesus, a qual precisa romper os limites de sua humanidade, a fim de alcançar a plena manifestação de sua dimensão crística.

Ao invés de uma unicidade solitária, se poderia pensar em uma unicidade relacional, no sentido de que Jesus é a Palavra que não exclui, mas se relaciona, com outras palavras. Essa ideia encontra fundamentação no próprio paradigma relacional trinitário, segundo o qual, Deus, como Ser de relações, se automanifesta na história através de sua Palavra expressa como *λόγοι σπερματικοί* – múltiplas palavras-semente lançadas no campo da história –, fomentando, assim, a possibilidade de uma unicidade crística complementar. Essa perspectiva também encontra certificação no paradigma kenótico (*Fl* 2,6-11), segundo o qual, o divino se

⁵⁹⁰ Cf. DUPUIS, Jacques. *Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions du monde*, p. 530-531.

revela, se rebaixando e se despojando de sua plenitude inenarrável, empreendendo uma delimitação de sua própria natureza, a fim de se fazer apreender pela cognição humana, radicalmente limitada, e, por isso, necessitada de complementação de outras apreensões desse mesmo mistério. Schillebeeckx compreende que Jesus, enquanto homem, é um ser histórico e contingente que de forma alguma representa a totalidade das riquezas de Deus. Sendo assim, o próprio Evangelho impede o cristianismo de se arvorar pelas sendas do imperialismo ideológico e do exclusivismo religioso.⁵⁹¹

É preciso ir às últimas consequências do realismo da encarnação para compreender o Cristo como a marca concreta da distância e da diferença entre o mistério irreduzível de Deus, em sua universalidade, e a sua presença na concretude da história. A revelação cristã possui uma pretensão universal e meta-histórica, cujo fundamento repousa escandalosamente sobre um evento histórico particular. Não se pode atenuar o escândalo de sua particularidade identitária com interpretações adocicantes, fazendo uma teologia fora da história, pois é exatamente da reflexão sobre o realismo da encarnação do *Logos* que decorre uma das tarefas mais urgentes da teologia cristã contemporânea: elaborar não apenas uma teologia da história, mas uma teologia da responsabilidade histórica ou da práxis cristã que não só interprete a história, mas que promova a sua transformação. Desde que o *Logos* divino se encarnou, consumou uma Aliança radical e indelével entre Deus e a humanidade, comprometendo-se e engajando-se de modo definitivo com a história, dando-lhe um caráter escatológico, tornando-a, simultaneamente, mediação de relação com o Absoluto e tarefa a realizar. Sendo assim, a encarnação é o fundamento teológico do profundo respeito que a fé cristã tem pelas outras religiões. Além disso, a boa nova anunciada por Jesus, convida a respeitar o outro e a rejeitar toda atitude de violência ao diferente. No entanto, não se pode encobrir os desvios de conduta do cristianismo ao longo da história. Se em certas épocas, em nome da fé cristã, se exerceu violência contra os crentes de outras religiões, atualmente é preciso não só reconhecer o erro infligido e se arrepender dos pecados do passado, mas, através de uma correta compreensão da fé em Jesus Cristo, o *Logos* encarnado, ter atitudes completamente diferentes daquelas de outrora, isto é, a humildade, um profundo respeito por outros crentes e o serviço infatigável pela justiça e pela paz no mundo. Tudo o que contradiz isso, estaria em oposição ao centro mesmo da fé cristã.⁵⁹² Sendo assim, a melhor maneira de manifestar o caráter não totalitário do cristianismo é através do diálogo e da colaboração com as outras religiões.

⁵⁹¹ Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus in our western culture*, p. 2.

⁵⁹² Cf. GEFFRÉ, Claude. *Un nouvel âge de la théologie*, p. 99-102; *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 194; *Id. Ibid.*, p. 258; *Id. Le paradoxe christologique comme clé herméneutique du dialogue interreligieux*, p. 54-79; HURTADO, Manuel. *A encarnação*, 152-158; *Id. Ibid.*, p. 177-179.

Para Dupuis, “a particularidade do evento Jesus Cristo em relação à universalidade do plano salvífico de Deus abre aos teólogos mais atentos novos caminhos de acesso a uma teologia do pluralismo religioso capaz de dar espaço a vários ‘itinerários’ de salvação.”⁵⁹³ Por esse viés, Geffré mantém uma normatividade cristológica, como fundamento do pluralismo religioso, a partir da dinâmica da encarnação, como o encontro entre o Absoluto de Deus e a relatividade humana na pessoa de Jesus Cristo. Geffré espera encontrar um modelo de diálogo entre o cristianismo e as outras religiões sem exclusão nem inclusão, pois o cristianismo, considerado sob o paradigma encarnacional, não integra nem substitui as riquezas presentes nas outras religiões. Toda síntese pertence a Deus, para além da história, e a plenitude escatológica jamais será revelada adequadamente na imanência histórica, estabelecendo-se, assim, uma *reserva escatológica* inerente à própria fé cristã. Segundo Geffré, o cristianismo não pode abrir mão de sua novidade radical enquanto religião da encarnação, a qual traz um importante contributo para fundamentar e enriquecer o diálogo inter-religioso.⁵⁹⁴

O Papa João Paulo II sustenta que a encarnação do *Logos* é o ponto de partida do cristianismo (*TMA* 6), e, pode-se afirmar, é o princípio basilar que impede que Jesus contenha toda a história das manifestações de Deus, pois a humanidade histórica de Jesus não traduz a plenitude escatológica do Cristo glorioso. Há uma *reserva apofática*, no sentido de que não há uma completa adequação entre a humanidade particular de Jesus de Nazaré e a plenitude inexprimível do mistério de Deus. Geffré pretende superar uma *unicidade de excelência e de integração* quando reafirma a cruz, o túmulo vazio, a ausência do corpo do fundador e a *kênosis* como elementos fundacionais da *consciência de uma falta*, constituindo assim, a *diferença cristã* como ponto de partida para a desabsolutização do cristianismo e a relação com o outro. Nesse sentido, seria permitido pensar em uma *unicidade relativa* ou *em devir* enquanto mediação intra-histórica do mistério salvífico que permite reler a história como a narração da presença do Deus eterno e transcendente que adquire um rosto concreto em Jesus Cristo, mas que em virtude de sua infinitude, vai além dos limites do próprio cristianismo, manifestando-se também em outras culturas e religiões.⁵⁹⁵

Diante do dilema do reconhecimento da pluralidade das religiões – no sentido de uma manifestação mais ampla da riqueza multiforme do mistério de Deus e da sua vontade de salvação universal – e da necessidade da mediação de Cristo (*ITm* 2,4-6), Geffré salienta que é preciso ultrapassar, ao mesmo tempo, o absolutismo e o relativismo, “voltando ao centro

⁵⁹³ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 413.

⁵⁹⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Profession théologien*, p. 113-114; *Id.* Le corps comme icône de la passion de Dieu et de l’homme, p. 47-48; PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 118.

⁵⁹⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. La contingence historique du christianisme comme scandale de la foi, p. 793.

mesmo da fé cristã, a saber, a irrupção de Deus na particularidade histórica de Jesus de Nazaré.⁵⁹⁶ Assim, será possível compreender o caráter essencialmente não exclusivista do cristianismo. Retomando Nicolau de Cusa, Latourelle afirma que Cristo é o universal concreto e o cristianismo é a única religião cuja revelação refere-se à encarnação do Absoluto em uma pessoa.⁵⁹⁷ Nesse sentido, para Geffré, o cristianismo, como religião da encarnação, que tem Cristo como universal concreto, é a religião do paradoxo, pois mesmo que na pessoa de Jesus se realize a identificação entre a transcendência divina e a imanência humana, apesar disso, nenhuma manifestação histórica de Deus pode ser tida como absoluta. Por conseguinte, a contingência da humanidade de Jesus convida a respeitar a diversidade das religiões como lugares possíveis da manifestação da plenitude inexprimível do mistério divino.⁵⁹⁸

Haight opta por uma cristologia ascendente, destacando a consubstancialidade entre Jesus e a humanidade, a fim de enfatizar os limites da captação humana da revelação.⁵⁹⁹ Segundo Schillebeeckx, é na tensão da identificação do *Logos* em Jesus, que se dá a problemática cristológica.⁶⁰⁰ Contudo, Bruno Forte salienta que o *Logos* encarnado é Palavra que remete ao Silêncio; é o Revelado no ocultamento; é *re-velatio*, pois ao revelar-se, oculta-se.⁶⁰¹ Destarte, o cristianismo, mais do que um avanço de ser, é um avanço de ausência, sendo sua ação pautada por aquilo que lhe falta. A consciência dos próprios limites é o princípio e o fundamento da relação.⁶⁰² À vista disso, Duquoc afirma que o cristianismo não pode situar-se como dominador no diálogo, almejando ter sempre a última palavra, sob pena de não ser ouvido.⁶⁰³ Para Geffré, o cristianismo precisa voltar-se ao coração de sua mensagem e interpretar a economia do *Logos* encarnado como o sacramento de uma economia mais vasta, a fim de levar a sério o valor intrínseco das outras religiões e abrir-se ao diálogo como um parceiro qualificado. A identificação – em sentido iconográfico – da transcendência de Deus a partir da humanidade de Jesus de Nazaré, remete a uma realidade que escapa a toda identificação e indica um acabamento não totalitário.⁶⁰⁴

⁵⁹⁶ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 74.

⁵⁹⁷ Cf. LATOURELLE, René. “Revelação”, p. 816.

⁵⁹⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 74-75.

⁵⁹⁹ Cf. HAIGHT, Roger. *Jesus symbol of God*, p. 395-423. A CDF notifica a presente obra de Haight afirmando que a mesma contém erros doutrinas referentes à preexistência do *Logos* (NJG II), à divindade de Jesus, interpretada simbolicamente (NJG III) e à unicidade e à universalidade da mediação salvífica de Jesus (NJG VI).

⁶⁰⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *Universalité unique d’une figure religieuse historique nommée Jésus de Nazareth*, p. 279.

⁶⁰¹ Cf. FORTE, Bruno. *Teologia da história*, p. 63.

⁶⁰² Cf. TILLICH, Paul. *Dogmatique*, p. 348; CERTEAU, Michel de. *La faiblesse de croire*, p. 112.

⁶⁰³ Cf. DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*, p. 96.

⁶⁰⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 120-130.

2.2.3 Um acabamento não totalitário

Segundo Ward, o distintivo da revelação cristã é que Deus se encarnou em um homem concreto, em uma forma histórica particular. Nesse sentido, a vida de Jesus é a auto-expressão do eterno no tempo, da ilimitação da vida divina em uma vida humana determinada. Não é como no islamismo uma revelação como um conjunto de leis ou doutrinas ditadas por Deus. Não é como no hinduísmo uma experiência interior de um Eu Supremo. Não é como no budismo uma experiência de libertação da tristeza, do desejo e do apego. Não é como no judaísmo uma divulgação divina através do controle extraordinário ou milagroso de eventos naturais e históricos. A fé cristã fundamenta sua doutrina revelada na atividade salvadora de Deus, cujo centro é uma figura histórica.⁶⁰⁵

No concerto das religiões do mundo, o cristianismo parece ser uma excessão. Não só porque, como toda religião, pretende a uma determinada universalidade, na medida em que propõe uma mensagem de salvação que se dirige a todo ser humano. Mas porque sua mensagem é necessariamente universal, na medida em que se refere, toda inteira, à mediação histórica de Jesus Cristo, que coincide com a irrupção do próprio Absoluto que é Deus. Nenhuma outra religião tem a pretensão de invocar um fundador que não é apenas um profeta, mas o próprio Filho de Deus.⁶⁰⁶

Entretanto, a experiência cristã não substitui outras experiências humanas autênticas do divino, as quais, afirma Duquoc, desafiam o cristianismo a uma escuta generosa.⁶⁰⁷ Geffré assevera que apesar do Evangelho ter um valor universal, se não assume a dinâmica kenótica, não encontra alteridade, sendo assim, é infiel à sua vocação originária, pois, para o cristianismo, a prática da alteridade é “uma exigência de natureza, visto que ele confessa a alteridade de um Deus sempre maior.”⁶⁰⁸ Em virtude disso, o cristianismo é convidado a reconhecer o diferente e os valores que este lhe acrescenta. A identidade cristã define-se não como uma perfeição adquirida, mas em termos de *vir-a-ser*, de êxodo, de peregrinação e de serviço ao outro, que, segundo Torres Queiruga, em princípio, é sempre um portador da presença real de Deus.⁶⁰⁹ Por conseguinte, Geffré afirma que é preciso “reinterpretar a noção de cumprimento em sentido *não totalitário*”⁶¹⁰, com o intuito de *não integrar a irreduzibilidade constitutiva* das outras religiões. Sendo assim, a teologia cristã, enquanto *theologia viatorum* que se coloca a caminho, é chamada a reconhecer a amplitude da economia da revelação, a qual excede as fronteiras do cristianismo.

⁶⁰⁵ Cf. WARD, Keith. *Religion and revelation*, p. 193-222.

⁶⁰⁶ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 315.

⁶⁰⁷ Cf. DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*, p. 73.

⁶⁰⁸ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 136.

⁶⁰⁹ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 346.

⁶¹⁰ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 81.

Von Balthasar fala da *não catolicidade* da Igreja católica em sua dimensão histórica.⁶¹¹ A ruptura instauradora da Igreja católica em relação ao judaísmo e às outras religiões, não substitui ou abole a parte irreduzível de verdade das quais essas religiões são testemunhas. Para Dupuis, “toda verdade vem de Deus que é *Verdade* e deve ser honrada enquanto tal, qualquer que seja o canal através do qual chega até nós.”⁶¹² O reconhecimento de uma complementaridade entre a verdade do cristianismo e das diversas religiões, com suas escrituras sagradas, seus imperativos éticos e suas filosofias de vida, é um dos elementos constitutivos mais fundamentais para a elaboração de uma teologia aberta e criativa. Geffré afirma que o cristianismo histórico não pode ter a pretensão de integrar ou substituir a totalidade das riquezas das outras religiões. Segundo Geffré, os valores autênticos encontrados nas outras religiões são recapitulados em Cristo, mas não são compreendidos como inferiores ou transitórios, pois não desaparecem completamente quando encontram seu cumprimento no cristianismo, configurando, assim, o que se pode designar como um *acabamento não totalitário* das outras religiões não cristãs no cristianismo. Cada religião contém algo de próprio e irreduzível na medida em que pode ser suscitada pelo Espírito de Deus. Para Geffré, apesar das religiões encontrarem o seu acabamento último no mistério de Cristo, isso não significa necessariamente que elas serão tematizadas no cristianismo histórico.⁶¹³ Segundo Torres Queiruga, as religiões têm um valor em si, pois Deus está realmente presente nelas. Porém, o cristianismo histórico não consegue abarcá-las, devido a sua *provisoriedade escatológica*.⁶¹⁴

A dialética da particularidade e de sua ultrapassagem pela abertura ao outro, faz do cristianismo, não uma totalidade fechada, mas o define em termos de relação e diálogo com as outras tradições religiosas. Segundo Geffré, esse é o traço característico e distintivo do cristianismo como religião. Prescindindo de todo e qualquer imperialismo na ordem da verdade, trata-se de ser *o sinal daquilo que lhe falta*, indo ao encontro de novas perspectivas de compreensão e vivência do mistério divino. A singularidade do cristianismo no concerto das religiões do mundo, não exclui, nem absorve, as peculiaridades inerentes às outras tradições religiosas, mas se relaciona com estas, tendo em vista não simplesmente a defesa da própria verdade, mas almejando um acabamento não totalitário dos valores que emergem da plenitude do mistério de Cristo. Além disso, no percurso dialógico inter-religioso, há inevitavelmente um encontro intercultural, com um conseqüente processo de inculturação

⁶¹¹ Cf. VON BALTHASAR, Hans Urs. *De l'intégration*, p. 161-166.

⁶¹² DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 350.

⁶¹³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 82-83.

⁶¹⁴ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 348.

recíproca, que transforma a ambos, doravante mudados na forma como encarar o outro e a si mesmos. Nesse sentido, o contexto pluralista atual convida os cristãos a promoverem um cristianismo mundial e diversificado⁶¹⁵, que mantenha a unidade do espírito humano e das suas legítimas aspirações universais, no entanto, sem cair no modelo cultural unidimensional da globalização que planifica as identidades. Como afirma Torres Queiruga, paradoxalmente, a própria experiência cristã não é posse dos cristãos, mas é patrimônio da humanidade, por isso, destina-se a ser partilhada com todos, porém, sem anular suas peculiaridades.⁶¹⁶

Geffré acredita que a teologia clássica da promessa e do cumprimento não respeita suficientemente a irreducibilidade de cada tradição religiosa.⁶¹⁷ Além disso, para Gutiérrez, a teologia do cumprimento ou do acabamento leva a fundamentar uma *teologia da conquista* ou *da dominação*, com consequências nefastas aos valores do Evangelho, conforme vê-se nos debates da teologia jurídica espanhola do século XVI em torno da justificação da dominação dos índios, com o intuito de evangelizá-los.⁶¹⁸ A radicalização da teologia do acabamento conduz a uma dinâmica de totalização da identidade e de anulação da alteridade. Por isso, Geffré afirma que o cristianismo não pode ter a ambição de deter a totalidade das verdades da história religiosa da humanidade. Além de ser impossível, isso é injustificável. Ademais, mesmo que o cristianismo quisesse integrá-las, arriscaria comprometer sua própria identidade. Nesse sentido, acreditar na possibilidade de um pluralismo religioso de princípio, significa aceitar as consequências decorrentes da contingência histórica do próprio cristianismo e da alteridade irreducível de cada uma das religiões. Geffré toma distância em relação a um *cristianocentrismo* de índole exclusivista. Para Geffré, a defesa da unicidade da mediação de Cristo não leva necessariamente a sacrificar a pluralidade das verdades religiosas de que dão testemunho as outras religiões, mas lança como desafio para a teologia cristã a instauração de uma nova forma de se relacionar com a verdade, no sentido de que a consciência cada vez mais apurada da pluralidade das verdades religiosas põe em questão o conforto das certezas cristãs.⁶¹⁹ Em suma, a experiência do pluralismo religioso convida a encontrar o sentido original da verdade cristã pelo constante sair de si, colocando em relevo o respeito pela verdade existencialmente plural e essencialmente escatológica, sendo assim, um apelo incessante ao diálogo e à conversão na perspectiva de uma alteridade irreducível.

⁶¹⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 83-85.

⁶¹⁶ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 347.

⁶¹⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 137-138.

⁶¹⁸ Cf. GUTIÉRREZ, Jorge Luis. *A controvérsia de Valladolid (1550)*, p. 244.

⁶¹⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 138-139.

2.3 O DIÁLOGO ENTRE AS RELIGIÕES NA PERSPECTIVA DE UMA ALTERIDADE IRREDUTÍVEL

A identidade cristã não abdica do plano histórico das alteridades. Prescindindo da *lógica da assimilação* e partindo da *lógica da aceitação da diferença*, é chamada a reconhecer, escutar e interpretar o outro em sua diferença, naquilo que tem de próprio e irredutível. Faustino Teixeira compreende que a experiência da alteridade constitui o que há de mais específico na vocação cristã.⁶²⁰ O Papa Bento XVI afirma que o elemento da alteridade é essencial, tanto na revelação cristã, quanto em outras culturas e tradições religiosas, e reveste-se de grande importância para a integralidade do humano (CV 55). Conforme Bühler, o diálogo, como prática da alteridade, é um ato de coragem, no qual o cristão expõe a sua identidade ao teste do julgamento do outro.⁶²¹ Para Faustino Teixeira, “faz parte da natureza do diálogo a busca de uma unidade que preserve e salvguarde a diferença e a liberdade. O diálogo autêntico traduz um encontro de interlocutores pontuado pela dinâmica da alteridade, do intercâmbio e da reciprocidade.”⁶²² O ser humano é um nó de relações, é um ser de comunhão que se realiza dando e recebendo (CTIfi I,6). O diálogo constitui uma dimensão integral e integradora da vida humana. Como afirma Buber, “o homem se torna eu na relação com o tu.”⁶²³ É na relação com o tu que o sujeito constrói, aperfeiçoa e amadurece a sua identidade. O diálogo é assim uma passagem necessária para a realização do indivíduo e da comunidade humana. Faustino Teixeira acredita que “o que conta no diálogo é a reciprocidade existencial.”⁶²⁴ A disposição em deixar-se transformar pelo diálogo proporciona ao cristianismo e às outras religiões um intercâmbio de dons e o enriquecimento mútuo.

O irredutível de cada religião não coincide necessariamente com um implícito cristão. Toda religião é única e específica. Conceber uma complementaridade entre as religiões corresponderia a não respeitar sua alteridade irredutível. Cada religião é uma *via diferente*, e não uma *via incompleta*, para compreender o mistério divino. Segundo Panasiewicz, “não há complementaridade, mas singularidade, que torna cada tradição religiosa específica por si mesma e diferente uma da outra.”⁶²⁵ Essa irredutibilidade pode ser partilhada, e precisa ser respeitada, através do diálogo. “O diálogo inter-religioso não tende simplesmente a uma compreensão mútua e a relações amigáveis. Ele se encaminha para um nível muito mais

⁶²⁰ Cf. TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio, p. 35.

⁶²¹ Cf. BÜHLER, Pierre. A identidade entre a objetividade e a subjetividade, p. 34.

⁶²² TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso, p. 124.

⁶²³ BUBER, Martin. *Eu e tu*, p. 32.

⁶²⁴ TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso, p. 125.

⁶²⁵ PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 141.

profundo, o nível do espírito, onde a troca e a partilha consistem em um testemunho mútuo daquilo que cada um crê” (DA 40). Para Faustino Teixeira, “a maior resistência ao diálogo advém de pessoas ou grupos animados pela autossuficiência, pela arrogância e pela *hybris* totalitária”⁶²⁶, não assumindo a dinâmica genuína do diálogo, que consiste, segundo Cláudio Ribeiro, em aumentar a capacidade de autorrealização e de realização do outro.⁶²⁷ Pelo reconhecimento do outro, o outro torna-se fator de amadurecimento para a identidade pessoal.

Bizon defende que colocar em relevo os pontos em comum ajuda a olhar para as diferenças como riqueza e não como deturpação. Todo conhecimento a respeito das culturas e religiões que se possa disponibilizar para as pessoas em geral para um maior esclarecimento, de modo especial, das tradições religiosas que são incomuns em um dado contexto, é um amparo útil e necessário para o discernimento positivo a respeito da pluralidade das visões religiosas e para o diálogo não impositivo, mas fiel, respeitoso e compreensivo.⁶²⁸ “Cabe observar que, onde se estabelece o diálogo, diminui o proselitismo, crescem o conhecimento recíproco e o respeito, e se abrem possibilidades de testemunho comum” (DAp 233). O que se busca não é um proselitismo velado pelo convencimento do outro, nem um sincretismo aprimorado pela conjugação dos melhores elementos de cada religião, mas sim, uma convivência saudável e edificante em prol da humanidade e do planeta, e isso supõe, segundo Fitzgerald, uma disposição pessoal para a conversão, ou seja, uma abertura do coração à ação de Deus, cuja dinâmica se manifesta na economia histórica das culturas e das religiões.⁶²⁹

A colaboração na edificação do Reino de Deus é um convite ao diálogo entre as pessoas de boa vontade, rompendo as barreiras do preconceito. Esse diálogo, segundo Bizon, é possível mediante: *mútua compreensão* que supere todas as formas de preconceito e promova o conhecimento e a apreciação comum; *compromisso comum* que testemunhe os valores da dignidade humana e da espiritualidade, sobretudo, o respeito à vida e a paz, em clima de igualdade, justiça e liberdade, pelos meios da ação conjunta, da oração e da experiência compartilhada; *enriquecimento mútuo*, reconhecendo os valores genuínos das outras culturas e crenças.⁶³⁰ O diálogo é benéfico para ambos interlocutores. Faustino Teixeira enfatiza ainda que “o diálogo inter-religioso baseia-se na consciência viva do valor da alteridade e da riqueza da diversidade”⁶³¹, sendo assim, oportunidade de crescimento mútuo.

⁶²⁶ TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso, p. 141.

⁶²⁷ Cf. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Religiões e paz, p. 927; *Id.* A teologia latino-americana diante do pluralismo religioso, p. 1442.

⁶²⁸ Cf. BIZON, José. Diálogo inter-religioso na compreensão e perspectiva católica, p. 6-7.

⁶²⁹ Cf. FITZGERALD, Michael. *A unidade, desejo de Deus*, p. 47.

⁶³⁰ Cf. BIZON, José. Diálogo inter-religioso na compreensão e perspectiva católica, p. 9.

⁶³¹ TEIXEIRA, Faustino. Diálogo inter-religioso, p. 157.

O diálogo inter-religioso exige criatividade. Bizon cita que este pode ocorrer nas seguintes modalidades: *diálogo vital*, mediante boas relações de amizade e partilha de vida das alegrias e preocupações entre pessoas de diversas crenças; *diálogo social*, através de atividades realizadas em parceria em prol dos necessitados, dos empobrecidos, das vítimas das injustiças sociais e da sustentabilidade do planeta; *diálogo teológico*, como resultado conjunto dos estudos das doutrinas das diversas religiões, a fim de buscar maneiras mais adequadas de lidar com as divergências ideológicas; *diálogo místico*, através de momentos celebrativos em prol da defesa da vida, da justiça e da paz. No entanto, há alguns requisitos para que o diálogo entre as religiões seja genuíno e edificante: *justo equilíbrio*, livre de ingenuidade, concomitantemente crítico e acolhedor, exige esforço, boa vontade e prontidão para deixar-se transformar positivamente pelo encontro; *convicção pessoal* das próprias crenças como plataforma que sustenta um diálogo sincero e integral com os valores e as convicções do outro; *abertura à verdade* para manter a própria identidade e dispor-se a aprender com o outro, a fim de acolher valores e atitudes que favoreçam maior maturidade humana e religiosa para o relacionamento com o sagrado e para a purificação da própria fé.⁶³²

Wolff alerta que “posturas fundamentalistas, exclusivistas e absolutistas na vivência religiosa promovem, aqui e acolá, atitudes de intolerância, discriminação e preconceito.”⁶³³ Expor a própria verdade com convicção e equilíbrio, inclui escutar e acolher a verdade do outro, com caridade e humildade, na perspectiva da alteridade irreduzível. Todo diálogo genuíno é inclusivo, diferenciado e recíproco, pois está aberto ao outro em sua diferença, em vista de um enriquecimento mútuo.⁶³⁴ “Pelas semelhanças, o diálogo é possível; pelas diferenças, é necessário” (DCC 32). Para Mora, é preciso buscar um consenso diferenciado que fomente a unidade, mantendo a substancialidade das identidades.⁶³⁵ O diálogo permite a aquisição de um melhor conhecimento e a formação de uma opinião mais correta sobre os vários aspectos que compõem a doutrina e a vida das outras tradições religiosas (UR 4). Não se pode ignorar o peso dos equívocos herdados do passado. A inércia, a indiferença e um conhecimento recíproco insuficiente agravam tal situação. Por isso, se faz necessária uma purificação da memória histórica (UUS 2), a fim de empreender uma compreensão renovada do outro. Os preconceitos precisam ser superados, pois os mesmos, impedem que se conheça o que levou as outras tradições religiosas a elaborarem as suas crenças e os seus modos de vida da forma como atualmente se encontram, e não há como amá-las sem antes conhecê-las.

⁶³² Cf. BIZON, José. Diálogo inter-religioso na compreensão e perspectiva católica, p. 9-10.

⁶³³ WOLFF, Elias. Elementos para uma espiritualidade do diálogo inter-religioso, p. 297.

⁶³⁴ Cf. WOLFF, Elias. *Caminhos do ecumenismo no Brasil*, p. 118.

⁶³⁵ Cf. MORA, Carlos Arboleda. *Medio siglo de ecumenismo*, p. 204.

2.3.1 Ultrapassar a perspectiva apologética

A consciência da diversidade religiosa não é uma novidade. O que é novo, segundo Wainwright, é um conhecimento mais acurado de outras religiões e uma melhor apreciação de sua profundidade espiritual e sofisticação intelectual. Contudo, observa-se que há conflitos entre as religiões. O que fazer diante disso? Não há como negar que as grandes religiões interpretam que as suas doutrinas têm validade universal e que estão em conflito com algumas doutrinas de outras religiões. Poder-se-ia afirmar que as doutrinas das diferentes religiões são incomensuráveis, pois estão estruturadas em cosmovisões específicas. Porém, os representantes das grandes religiões reconhecem implicitamente que há critérios universais, tais como: *fidelidade* a dados e fatos históricos e a teorias geralmente aceitas; *consistência* lógica e coerência; *poder explicativo* para interpretar fatos; *capacidade de humanização*. Para Wainwright, há três modos de minimizar os desacordos doutrinários: *dar mais atenção à prática* e menos importância ao conteúdo das verdades proposicionais das crenças, relevando mais a forma como as pessoas se relacionam ou respondem à Realidade Última; *optar por um relativismo gnosiológico*, sustentando que as doutrinas das diferentes religiões simbolizam ou apontam para a mesma realidade, mesmo que por vias diferentes; *defender um pluralismo epistemológico*, onde cada religião elabora um conhecimento da Realidade Última a partir do filtro de suas categorias de compreensão. Todavia, é preciso ter cuidado com a questão do agnosticismo que leva à indiferença.⁶³⁶

Segundo Hick, uma nova consciência tem desafiado a tradicional pretensão de superioridade do cristianismo em relação às outras religiões. Hick afirma que todas as religiões estão centradas em Deus e não no cristianismo ou em outra religião. Deus é o Sol de onde procede a luz refletida por todas as religiões. Para Hick, a definição cristológica nicena representa a forma greco-romana de conceitualizar sobre a divindade e a encarnação do Filho de Deus, havendo outras possibilidades de compreensão desse mistério. Hick acredita que o cristianismo não é a única forma válida da percepção do divino, há muitas outras.⁶³⁷ Essa transição da visão do cristianismo como a única religião verdadeira para uma compreensão do cristianismo como uma religião verdadeira entre outras, confirma a convicção de Duquoc que o posicionamento exclusivista pode ser considerado como superado⁶³⁸, não havendo mais possibilidade de defendê-lo e difundi-lo.

⁶³⁶ Cf. WAINWRIGHT, William J. *Competing religious claims*, p. 220-234.

⁶³⁷ Cf. HICK, John. *God has many names*, p. 70-71; *Id.* *Jesus and the world religions*, p. 168; *Id.* *The non-absoluteness of christianity*, p. 33; *Id.* *The metaphor of God incarnate*, p. 152.

⁶³⁸ Cf. DUQUOC, Christian. *O cristianismo e a pretensão a universalidade*, p. 67-68.

Segundo Hick, reconhece-se atualmente que judeus, muçulmanos, budistas, hindus, taoistas, etc., têm uma vida moral e social tão boa quanto a dos cristãos. Tais religiões, e muitas outras, são contextos de transformação humana de um autocentramento natural, para uma nova orientação, centrada no divino/transcendente. As civilizações moldadas por essas religiões são tão boas quanto as civilizações cristãs no que diz respeito aos frutos morais e espirituais. Sendo assim, é preciso elaborar uma hermenêutica da suspeita ao *a priori* cristão de superioridade, pois é fato que a religião a que se pertence, na maioria dos casos, é uma circunstância contextual. Portanto, a convicção religiosa é relativa às circunstâncias de nascimento e crescimento da pessoa. Mais recentemente, a maioria dos crentes se dá conta da índole cultural de determinado engajamento religioso. Velhos exclusivismos cada vez mais cedem espaço para inclusivismos, e até mesmo, para pluralismos. Para Hick, conceber um inclusivismo de indivíduos não é o suficiente, pois nesse nível, ignoram-se as outras religiões em si como canais de salvação. Hick acredita que Deus atua em todas as religiões. Nenhuma religião é superior às outras. Deus é experimentado e conceitualizado de maneira diferente pelas diferentes religiões. Por isso, cada religião é como uma lente ou perspectiva muito específica desde a qual se compreende Deus. Diferentes visões religiosas não se excluem, mas podem ser complementares, desde que se compreenda a gradiosidade e inefabilidade noumênica do fenômeno que referenciam. As afirmações incompatíveis inserem-se no horizonte das diferentes manifestações de Deus à humanidade. Os dualismos, as contrariedades e as limitações pertencem ao pensamento humano e não a Deus em si.⁶³⁹

Feldman fala em desacordos religiosos razoáveis. Pessoas razoáveis podem discordar, enquanto que as intolerantes desprezam a opinião alheia e as relativistas simplesmente defendem que todos estão certos. Pessoas intolerantes recusam-se a pensar cuidadosamente a respeito do conteúdo do que o outro defende, atendo-se irrefletidamente às próprias crenças. No entanto, isso é inconsistente intelectualmente, pois exime-se de um exame rigoroso, essencial para a elaboração de um pensamento crítico e bem estruturado. Os relativistas dizem que uma proposição pode ser verdadeira para uma pessoa, enquanto que outra proposição, mesmo sendo incompatível com a anterior, pode ser verdadeira para outra pessoa. Isso devido ao fato de que pessoas diferentes têm crenças diferentes sobre o mesmo assunto. No entanto, é difícil aceitar racionalmente que opiniões contraditórias sobre o mesmo assunto estejam ambas corretas, isso seria um absurdo. No fundo, o relativista e o intolerante ignoram o conteúdo dos argumentos contrários, ou seja, ambos não levam a sério o debate.⁶⁴⁰

⁶³⁹ Cf. HICK, John. The theological challenge of religious pluralism, p. 156-171.

⁶⁴⁰ Cf. FELDMAN, Richard. Reasonable religious disagreements, p. 194-197.

Para Feldman, é preciso compreender a natureza dos desacordos. Um *desacordo genuíno* acontece quando há uma proposição que alguns afirmam e outros negam. Não é possível que ambos estejam certos, pois isso corresponderia a incorrer em uma contradição. Um *desacordo aparente* ocorre quando há afirmações declarativas distintas, não havendo um desacordo real sobre o mesmo assunto. Nesse caso, há um *desencontro hermenêutico*, ou seja, é necessário que se esclareça o conteúdo das diferentes interpretações, pois não há uma proposição específica sendo contestada por ambos os lados. No entanto, a ambiguidade pode esconder desacordos. Desacordo não é sinônimo de injustificação epistêmica. É possível discordar de outra crença e, ao mesmo tempo, reconhecer que esta mesma crença é razoável. Logo, há um *desacordo razoável* quando duas pessoas discordam justificadamente a respeito de determinado assunto com evidências, raciocínio lógico e coerência, porém, sem serem *pares epistêmicos*. Quando pares epistêmicos, com iguais evidências, discordam sobre uma crença, é razoável que se suspenda o juízo. Feldman chama a atenção para a relevância que a paridade epistêmica dos interlocutores exerce sobre a avaliação de uma crença. Para Feldman, não é possível que se infiram diferentes conclusões de uma mesma evidência, especialmente se os interlocutores compartilham os mesmos pressupostos.⁶⁴¹

Plantinga se pergunta se a diversidade religiosa seria motivo para considerar uma crença particular, como é o caso, por exemplo, da crença cristã, como sendo irracional, injustificada ou arbitrária diante das demais. Para Plantinga, diante de posições epistêmicas diferenciadas, é possível sustentar crenças justificadas, apesar de contraditórias. Nesse sentido, a consciência da diversidade religiosa é inquietante.⁶⁴² Quinn afirma que atualmente é possível compreender as religiões mundiais de uma forma melhor do que em outras épocas, embora o convívio pacífico entre elas ainda seja um desafio, como o demonstram os conflitos religiosos em várias partes do mundo. Sendo assim, o problema da tolerância religiosa é uma questão global urgente, pois a tolerância com as diferenças abre caminho para a efetivação da liberdade religiosa. Quinn considera irracional coagir as pessoas a crer ou não crer em algo. Isso é contrário à dignidade da pessoa humana e uma maneira equivocada de estabelecer uma convicção. A imoralidade de medidas compulsórias em matéria de religião, fundamenta, segundo Quinn, a argumentação a favor da tolerância religiosa, conferindo-lhe um grau epistêmico maior de justificação em relação aos atos de intolerância.⁶⁴³

⁶⁴¹ Cf. FELDMAN, Richard. Reasonable religious disagreements, p. 198-212. Sujeitos/interlocutores são considerados *pares epistêmicos* na medida em que são semelhantes em condições cognitivas, informação de fundo, habilidades e experiências para avaliar as evidências em debate.

⁶⁴² Cf. PLANTINGA, Alvin. Pluralism, p. 437-457.

⁶⁴³ Cf. QUINN, Philip L. Religious diversity and religious toleration, p. 57-77.

Antoniazzi afirma que por muito tempo, o cristianismo olhou para as outras religiões como antagonistas. Essa atitude gerou muitas hostilidades. As descobertas das novas religiões no novo mundo, a partir do final do século XV e ao longo dos séculos seguintes, propiciou uma primeira virada teológica. As outras religiões passaram de excluídas a incluídas – embora excepcionalmente – na economia da salvação. Esse inclusivismo se clareará somente com o Concílio Vaticano II (*LG 16; GS 22*), baseando-se em dois princípios: a vontade salvífica universal de Deus (*ITm 2,4*) e a necessidade da mediação de Cristo (*At 4,12; ITm 2,5-7*), ficando em aberto se os não cristãos se salvam apenas individualmente ou se suas religiões têm um papel salvífico. Gerações de teólogos, no pós-concílio, começam a se questionar sobre a possibilidade de uma economia da salvação para além do cristianismo, abrindo o cristianismo à possibilidade de uma interlocução ainda maior com as outras religiões. Mesmo que Cristo seja a verdade última e normativa da economia salvífica, parte-se do pressuposto de que é preciso ampliar a compreensão e a vivência da mensagem da salvação.⁶⁴⁴

Para Panasiewicz, o diálogo inter-religioso, quando feito com lucidez, amplia os próprios horizontes de compreensão da atuação contínua do Espírito de Deus na história.⁶⁴⁵ Porém, segundo Faustino Teixeira, isso pressupõe simpatia, sintonia e atenção ao diferente, e precisa vir acompanhado de um ancoradouro referencial.⁶⁴⁶ Antoniazzi acredita que a fé em Cristo não limita o diálogo inter-religioso, antes o impulsiona, no sentido de que é justamente a fé em Cristo, como único mediador, que gera a convicção de que Deus não deixa de agir em toda a história humana. Portanto, os cristãos precisam respeitar as outras tradições religiosas, pois nelas, Cristo está misteriosamente presente e atuante. Contudo, essa não é uma relação estática, mas dinâmica, pois a busca da verdade, apesar de impulsionada pela graça, é truncada pelo pecado, e envolve a liberdade das pessoas. Por conseguinte, em *Lc 10,25-37*, tanto cristãos quanto não cristãos são chamados a amar samaritanamente o próximo, independente de suas crenças. Por isso, a ninguém é concedido furtar-se ao encontro e ao diálogo colaborativo com o outro. Nessa perspectiva, Antoniazzi afirma que mesmo que seja preciso aprofundar mais a questão teórica, a prática do diálogo inter-religioso é uma realidade urgente no mundo de hoje em vista da necessidade de um empenho comum das religiões pela libertação humana e ecológica integral, especialmente no tocante às questões de convivência pacífica e de colaboração para o estabelecimento da justiça social.⁶⁴⁷

⁶⁴⁴ Cf. ANTONIAZZI, Alberto. Valor salvífico das religiões e diálogo inter-religioso, p. 117-119.

⁶⁴⁵ Cf. PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 140.

⁶⁴⁶ Cf. TEIXEIRA, Faustino. O imprescindível desafio da diferença religiosa, p. 191; *Id.* O diálogo inter-religioso, p. 144-145.

⁶⁴⁷ Cf. ANTONIAZZI, Alberto. Valor salvífico das religiões e diálogo inter-religioso, p. 121-122.

Segundo Antoniazzi, há uma relação entre diálogo inter-religioso e libertação social. Nos últimos séculos, o Ocidente cristão foi palco de inúmeras práticas colonizadoras e opressoras que avassalaram culturas e religiões de povos inteiros. Um autêntico diálogo entre o cristianismo e as religiões de comunidades marginalizadas, pretende: *desconstruir antigos paradigmas*, veiculadores de ideologias perversas que ainda estão profundamente arraigadas no imaginário ocidental; e *reforçar valores* que estimulam à esperança e à resistência diante de situações de opressão social. Antoniazzi propõe algumas questões concretas, as quais exigem um discernimento teológico apurado e um empenho prático consistente, a fim de serem trabalhadas com afinco diante dos desafios do contexto atual, cada vez mais plural e diverso: *do ponto de vista teórico*, discernir, no universo do pluralismo religioso, expressões legítimas da manifestação econômica de Deus; *do ponto de vista prático*, dialogar, de maneira aberta e paciente, com as pessoas de outras religiões – dispostas a percorrer um itinerário comum de aprofundamento do mistério divino e comprometidas com a libertação humana e com a justiça e a paz – e relativizar a própria comunidade religiosa como institucionalmente limitada para expressar a plenitude dos desígnios divinos e das expectativas mais significativas das pessoas de hoje. Essas questões indicam o quanto o diálogo inter-religioso propicia um autêntico amadurecimento da própria fé, recentrando-a em seus aspectos mais essenciais, e, como consequência, ampliando o seu horizonte ortoprático.⁶⁴⁸

Para Geffré, tendo em vista a economia do *Logos* encarnado como sacramento de uma economia mais vasta, a teologia cristã das religiões precisa ultrapassar uma perspectiva apologética e aceitar o pluralismo religioso como uma evidência histórica, desde o qual, é possível reinterpretar a verdade das diferentes religiões desde um horizonte mais amplo. Contudo, Geffré enfatiza que uma teologia cristã das religiões não pode contentar-se com uma mera análise comparativa entre as religiões, mas precisa cultivar um otimismo teológico que não hesite em afirmar que, apesar dos limites e das imperfeições presentes nas outras religiões, elas podem ser portadoras de valores positivos, não só nas disposições subjetivas de seus membros, mas em seus próprios elementos constitutivos. Por conseguinte, é necessário compreender o diálogo inter-religioso não como o projeto para a edificação de uma religião mundial ou de uma metarreligião – onde todas as diferenças sejam abolidas –, pois, nesse caso, se anularia a identidade própria de cada religião, não havendo, assim, um verdadeiro diálogo, mas um projeto de planificação uniformizadora.⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ Cf. ANTONIAZZI, Alberto. Valor salvífico das religiões e diálogo inter-religioso, p. 122-126.

⁶⁴⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. Le comparatisme en théologie des religions, p. 415-431; *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 149-150.

Para Geffré, o diálogo inter-religioso não é apenas uma atitude ética em conformidade com o espírito da época hodierna sob o signo da tolerância e da pluralidade de opiniões, mas está fundado teologicamente sobre a unidade da família humana no plano de Deus. A história da humanidade, desde as origens, é uma história da salvação⁶⁵⁰, que, segundo Panasiewicz, expressa a riqueza do mistério divino por uma pluralidade de tradições religiosas.⁶⁵¹ Por isso, afirma Faustino Teixeira, o pluralismo é legítimo e as religiões são genuinamente preciosas em suas diferenças.⁶⁵² Infelizmente, na história da apologética cristã, muitos teólogos discerniram facilmente um cristianismo implícito nas outras religiões, ao passo que rejeitaram como superstição, idolatria e até bruxaria, expressões do Sagrado que pareciam estranhas ao cristianismo. É importante praticar uma ascese contra julgamentos apressados a respeito das outras religiões. É preciso exorcizar o veneno apologético.⁶⁵³ Segundo Faustino Teixeira, a teologia cristã precisa se guiar pela dinâmica da diferença, para além da lógica exclusivista da identidade, pois é no âmbito do debate de ideias que se pode superar os próprios preconceitos e chegar a outra visão não só da verdade do outro, mas da própria verdade. Apenas assim, o diálogo poderá gerar um resultado inédito para ambos os envolvidos na interlocução.⁶⁵⁴

O exclusivismo cristão foi o responsável durante séculos por um julgamento negativo em relação às outras religiões, erigindo a fé cristã como o padrão exclusivo da verdade. Classificou-se tudo o que aí não se encaixava como obstinação na falsidade e no erro. Geffré se considera um inclusivista no que se refere à afirmação da unicidade da mediação de Cristo, porém, adota um posicionamento pluralista quanto à inteligência das relações do cristianismo com as outras religiões. Para Geffré, afirmar que todas as coisas são recapituladas em Cristo, não significa absolutizar a religião cristã. Mesmo que a plenitude da revelação coincida com a vinda de Cristo, trata-se de uma *plenitude qualitativa* e não quantitativa, pois a ação humana do *Logos énsarkos* não esgota a ação universal do *Logos ásarkos*. A revelação cristã, mesmo sendo qualitativamente plena, é quantitativamente relativa à limitação humana. Por isso, é necessário ultrapassar a perspectiva apologética e perceber que as religiões do mundo emergem como tentativas de responder ao apelo de uma realidade misteriosa e transcendente, sendo, portanto, inaceitável a pretensão de superioridade de uma religião sobre as outras. É preciso respeitar a alteridade irredutível de cada tradição religiosa.⁶⁵⁵

⁶⁵⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 150-151.

⁶⁵¹ Cf. PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 119.

⁶⁵² Cf. TEIXEIRA, Faustino. *Diálogo inter-religioso*, p. 164.

⁶⁵³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 153.

⁶⁵⁴ Cf. TEIXEIRA, Faustino. *A teologia católica face ao pluralismo religioso*, p. 1743.

⁶⁵⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 156-161.

2.3.2 A alteridade irredutível de cada tradição religiosa

Segundo Danner, “vivemos em uma época de pluralismo escancarado e, pode-se dizer com orgulho, consolidado, pelo menos enquanto *ethos* sociocultural.”⁶⁵⁶ Em âmbito religioso, a consciência desse *ethos* pluralista favorece o reconhecimento e a valorização da alteridade irredutível de cada tradição religiosa. Além disso, o imperativo do respeito e da valorização das diferenças é um aspecto ético fundamental que está presente no próprio cerne da fé cristã e de muitas outras religiões. Para Cláudio Ribeiro, “a alteridade, como a possibilidade humana de se relacionar com as realidades, grupos e pessoas diferentes de nós mesmos, é elemento fundamental da fé cristã.”⁶⁵⁷ Além disso, a alteridade permite uma avaliação positiva das múltiplas experiências do mistério divino (*Mc* 9,40), e contesta, segundo Danner, que a heterogeneidade experiencial, doutrinal e axiológica das religiões seja homogeneizada ou reduzida a um denominador comum, em uma espécie de uniformização das identidades.⁶⁵⁸

É precisamente a partir da capacidade de alteridade, como reconhecimento e valorização do outro, que se torna possível a união de esforços em vista da superação das estruturas de dominação. Segundo Bingemer, “quando a alteridade é a religião do outro, há uma interface a ser explorada e todo um caminho a ser feito em direção a uma comunhão que não suprima as diferenças, enriquecedoras e originais”⁶⁵⁹, pois é na abertura e na acolhida das diferenças que uma novidade pode ser suscitada. Cláudio Ribeiro afirma que o retorno ao sentido relacional trinitário “fortalece as dimensões de relação e de totalidade e expressa a graça multiforme de Deus, ao contrário do racionalismo próprio da visão absolutista que reforça a particularidade, a especificidade e o ato do conhecimento sempre para dominar.”⁶⁶⁰ Para Danner, necessita-se “de concepções e de práticas que aceitem as diferenças enquanto diferenças, como não assimiláveis, não integráveis e nem redutíveis a uma concepção teórico-prática específica”⁶⁶¹, pois toda redução da alteridade diferencial à uniformidade identitária é intrinsecamente injusta e violenta. Nesse sentido, como afirma Lévinas, “a filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não questiona o Mesmo, é uma filosofia da injustiça”⁶⁶², pelo fato de reafirmar o discurso metafísico da identidade, responsável pela colonização do outro.

⁶⁵⁶ DANNER, Leno Francisco. Pluralismo, autoridade e legitimação do credo, p. 2013.

⁶⁵⁷ RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Teologia, pluralismo e alteridade ecumênica, p. 112.

⁶⁵⁸ Cf. DANNER, Leno Francisco. Pluralismo, autoridade e legitimação do credo, p. 2014.

⁶⁵⁹ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Faces e interfaces da sacralidade em um mundo secularizado, p. 320.

⁶⁶⁰ RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Teologia, pluralismo e alteridade ecumênica, p. 115.

⁶⁶¹ DANNER, Leno Francisco. Um fundamento para o ecumenismo, p. 91.

⁶⁶² LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*, p. 70.

Diante do contexto atual, Caldas afirma que o labor teológico precisa ouvir e dar voz ao outro, a fim de ser fiel ao seu estatuto epistemológico e de ter relevância pública.⁶⁶³ Para Cláudio Ribeiro, “a perspectiva trinitária da fé cristã é de vital importância para se construir uma visão de paz, de diálogo, de respeito mútuo e de participação conjunta”⁶⁶⁴, abrindo a possibilidade de uma cooperação a partir das próprias diferenças. Por isso, é urgente distinguir entre o Deus compreendido em um sentido metafísico-absolutista, fechado em si mesmo, e o Deus da revelação bíblica, que indubitavelmente é amor, e que, por isso, “somente pode ser compreendido nas relações concretamente estabelecidas, na alteridade da vida e nas experiências reais de aproximação de pessoas, grupos, comunidades”⁶⁶⁵, como um Deus presente e ativo na história, que gera comunhão, sem limitar ou anular o ser humano.

Segundo Danner, “o dogmatismo religioso-cultural carrega consigo o gérmen da intolerância e da xenofobia contra as diferenças”⁶⁶⁶, sendo estopim de ações discriminatórias e violentas. O Concílio Vaticano II reprova toda discriminação ou violência por motivos religiosos e incentiva a fraternidade e a paz (NA 5). O Novo Testamento afirma que aqueles que odeiam e disseminam a violência, não amam (1Cor 13,4-7), e quando não há amor, não há verdadeiro conhecimento de Deus (1Jo 4,8). Para a fé cristã, Deus é trino, é em si relação, é comunhão nas diferenças. Para Cláudio Ribeiro, “a concepção trina de Deus, com sua respectiva visão dialogal em si mesmo a partir do relacionamento, não isento de tensões, entre o Pai, o Filho e o Espírito, torna-se o modelo social por excelência que reforça a alteridade, o diálogo e a comunhão”⁶⁶⁷, balizando o respeito às alteridades irredutíveis.

Sistemas doutrinários fechados, na dinâmica do paradigma metafísico, fomentam a ideologia do pensamento simples, uniformizando com o intuito de anular conflitos, mesmo que violentamente. O pensamento complexo releva o valor da alteridade, não evita ou suprime o conflito, mas o encara como desafio, a fim de revelá-lo e trabalhá-lo de maneira madura. Segundo Morin, a incapacidade de conceber a complexidade em nível individual e social, conduz a infinitas tragédias.⁶⁶⁸ Para Vattimo e Rovatti, assumir o pensamento complexo significa assumir a tensão criativa da diferença, superando a tentação fundamentalista do pensamento forte que anseia por uma verdade absoluta, em prol da aceitação de um sentido de jornada e de uma razão como desdomínio.⁶⁶⁹

⁶⁶³ Cf. CALDAS, Carlos. Desafios da teologia pública para a reflexão teológica na América Latina, p. 346.

⁶⁶⁴ RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Teologia, pluralismo e alteridade ecumênica, p. 116.

⁶⁶⁵ RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Teologia, pluralismo e alteridade ecumênica, p. 116.

⁶⁶⁶ DANNER, Leno Francisco. Um fundamento para o ecumenismo, p. 83.

⁶⁶⁷ RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Teologia, pluralismo e alteridade ecumênica, p. 117.

⁶⁶⁸ Cf. MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*, p. 13.

⁶⁶⁹ Cf. VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il pensiero debole*, p. 10.

Segundo Danner, as religiões disseminam princípios que podem servir de premissa para pensar projetos éticos-emancipatórios dedicados à edificação de uma cultura de paz e de respeito às diferenças. Cada vez mais é evidente a consolidação das diferenças de concepções religiosas, não sendo possível reduzi-las a uma identidade comum de princípios religiosos. Qualquer projeto ético-social que seja fomentado pelas religiões, precisa dar-se conta que toda pretensão identitária homogeneizadora é inconcebível, sendo necessário reconhecer, como ponto de partida, a alteridade irreduzível de cada tradição religiosa.⁶⁷⁰ Para Juscelino Silva, quando a razão humana é humilde face aos dados de sua fé, se distancia da hostilidade a outras crenças, convicta de seus limites e possibilidades, dispondo-se, assim, ao diálogo.⁶⁷¹

Geffré afirma que “em face das ambiguidades da globalização, o diálogo inter-religioso representa uma chance porque, com efeito, ele pode contribuir para uma humanização da globalização, na medida em que previne contra os efeitos perversos de uma cultura cada vez mais uniforme.”⁶⁷² Para Danner, o senso crítico das religiões pode moderar as pretensões imperialistas, belicistas e ditatoriais dos governos nacionais no que tange às zonas geopolítico-econômicas estratégicas que estão na base das sangrentas guerras de conquista atuais, gerando tensões entre culturas e povos. Denunciar essas injustiças, a partir de um trabalho dialógico e cooperativo sobre a base da ideia de irreduzibilidade do outro, pode ser um contributo profético das religiões para a sociedade. Por meio desse empenho ético-político das religiões, há a possibilidade de moderação de ideologias e práticas assimilacionistas.⁶⁷³

Segundo Cláudio Ribeiro, “embora haja nexos entre violência e religião, herdado de longas tradições culturais e religiosas e que ainda marca os tempos atuais, há, não obstante a isso, elementos dentro das próprias dinâmicas e conceituações religiosas que são geradoras da paz.”⁶⁷⁴ É possível fomentar a partir das próprias religiões valores e atitudes diferenciais diante de sistemas sócio-políticos estruturalmente injustos e violentos. As religiões em geral, e de modo especial o cristianismo, possuem elementos suficientes para elaborar uma proposta alternativa que olhe para o valor da vida humana e do planeta em toda a sua diversidade. Danner afirma que todas as formas de discriminação e de preconceito que destroem o senso de alteridade na convivência social, não são compatíveis com o espírito de Cristo.⁶⁷⁵ É preciso respeitar a alteridade irreduzível de cada pessoa e de cada tradição religiosa e fomentar a colaboração de todos na edificação de uma sociedade mais justa, pacífica e não violenta.

⁶⁷⁰ Cf. DANNER, Leno Francisco. Um fundamento para o ecumenismo, p. 71-73.

⁶⁷¹ Cf. SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*, p. 55.

⁶⁷² GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 44.

⁶⁷³ Cf. DANNER, Leno Francisco. Um fundamento para o ecumenismo, p. 73.

⁶⁷⁴ RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Teologia, pluralismo e alteridade ecumênica, p. 119.

⁶⁷⁵ Cf. DANNER, Leno Francisco. Um fundamento para o ecumenismo, p. 80.

2.3.3 A emergência de um ecumenismo planetário

Devido aos vertiginosos progressos científicos e tecnológicos dos últimos anos, todo o planeta está hiperconectado. Há uma mundialização acelerada das informações. As pessoas desenvolveram uma consciência mais aguda dos laços que as unem entre si e com os outros seres vivos (*CTIcs* 71). Para Geffré, atualmente vive-se a *idade planetária* da humanidade, caracterizada, de modo geral, pela consciência coletiva da importância de uma convivência saudável entre todos os habitantes do planeta, considerado uma *casa comum* (*LS* 164). Diante de graves urgências humanitárias e ecológicas, Geffré toma a palavra *ecumenismo*, reservada comumente ao diálogo entre os cristãos, e radicaliza o seu significado, cunhando o termo *ecumenismo planetário*, a fim de voltar-se à toda *terra habitada* – *οἰκουμένη* – e abarcar os fenômenos da globalização e do pluralismo religioso, tendo como meta última, uma urgente mobilização em prol da sobrevivência da humanidade e da preservação do planeta.⁶⁷⁶

Cláudio Ribeiro afirma que o ecumenismo planetário em Geffré vai além de um ecumenismo confessional, restrito às tradições cristãs, voltando-se à dimensão de toda terra habitada, incluindo, assim, a pluralidade das religiões, com o intuito de valorizar as práticas ecumênicas relacionadas às grandes causas da humanidade.⁶⁷⁷ Segundo Geffré, a situação atual demanda sair dos pares conceituais. É fundamental um diálogo que integre todas as religiões, em suas identidades e diferenças, superando antigos preconceitos, purificando o imaginário e reelaborando novas concepções. Para isso, é necessário elaborar alguns *critérios* ou *pontos de encontro*, sobre os quais se constituirão bases ou plataformas de compreensão mútua, de acordos e de colaboração prática. No entanto, surge o seguinte questionamento: no diálogo entre cristãos, dispõe-se de um critério comum: Jesus Cristo. Por mais que haja diferenças simbólicas, rituais e institucionais oriundas de divisões históricas entre as diferentes denominações cristãs, esse critério permanece inquestionável. Contudo, quando se trata de um ecumenismo planetário, o desafio consiste em encontrar um critério de unidade que seja aceitável por todas as religiões. Geffré se debruça sobre essa questão percorrendo um itinerário bastante complexo, evitando, sempre que possível, basear-se em generalizações.⁶⁷⁸

Para que o ecumenismo planetário se efetive, Geffré elabora critérios comuns para o diálogo, classificados em três níveis diferentes:

⁶⁷⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. O futuro da religião entre fundamentalismo e modernidade, p. 329-330; *Id.* Le fondement théologique du dialogue interreligieux, p. 74; *Id.* *De Babel a Pentecostes*, p. 14; *Id.* *Crer e interpretar*, p. 143-149; GOMES, Tiago de Fraga. O pluralismo religioso no horizonte de um ecumenismo planetário em Claude Geffré, p. 97; *Id.* Diálogo ecumênico, promoção humana e busca da paz, p. 56.

⁶⁷⁷ Cf. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Pluralismo e religiões, p. 374.

⁶⁷⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 209; *Id.* *Crer e interpretar*, p. 149.

No *nível teológico monoteísta*, Geffré abrange as religiões adeptas do *monoteísmo*. Judeus, cristãos e muçulmanos adoram o único Deus: criador e todo-poderoso. Embora possuam divergências doutrinárias, ambos têm a vocação histórica de nomear e adorar a um Deus pessoal que dialoga com a humanidade. Nesse primeiro nível, contempla-se pouco mais da metade da humanidade. De uma população mundial de 7,7 bilhões de pessoas, em torno de 2,17 bilhões (31,5%) se declaram cristãos, 1,59 bilhões (23,2%) se declaram muçulmanos e 13,85 milhões (0,2%) se declaram judeus. À vista disso, apesar da sua amplitude, esse ainda não é um critério considerado universal, estritamente falando⁶⁷⁹;

No *nível antropológico idealista*, Geffré trabalha o conceito de *humano autêntico*: algumas convicções fundamentais compartilhadas pelo conjunto da comunidade humana que caracterizam a essência do ser humano, e que, teoricamente, seriam comuns a todas as religiões. Apesar do significado do humano autêntico continuar em aberto, sabe-se cada vez mais sobre o que atenta contra os direitos humanos individuais e coletivos e o que contradiz as legítimas aspirações da consciência humana universal. Em suma, o humano autêntico corresponde àquilo que de mais fundamental há no humano. Desse critério, Geffré abstrai outros dois critérios, o critério *ético* como tudo o que condiz e não contradiz a humanidade autêntica em um sentido prático, visando à libertação e à felicidade das pessoas, e o critério *místico* como a abertura fundamental do ser humano à transcendência. Em última instância, o nível antropológico corresponde à capacidade humana de *alteridade*, tanto em relação ao sagrado/transcendente, quanto em relação aos seus semelhantes e à ordem da criação ou natureza/cosmos. Esse já é um critério considerado universal, porém, muito abstrato⁶⁸⁰;

No *nível soteriológico teleológico*, Geffré aborda o anseio direto ou indireto de todas as religiões por *salvação*: como libertação das limitações do eu e/ou do mundo. Esse nível corresponde ao *descentramento de si* em prol da *Realidade última* ou do *sagrado*, sob a designação de um Ser pessoal (tradição bíblica), do Absoluto transcendente, de uma força oculta do Universo (*Brahman*) ou do ser humano (*Atman*), do Vazio (*Nothingness*), do Tao, etc. Esse é um critério universal que contempla as crenças específicas de cada religião e se relaciona com as questões da *fé fundamental*, da *incondicionalidade* na ordem do sentido e do ser e da experiência da transcendência como *preocupação última*⁶⁸¹, nas quais convergem todas as religiões, sendo esse o critério mais básico para o ecumenismo planetário.

⁶⁷⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 17; *Id. Ibid.*, p. 205-206; *Id. Crer e interpretar*, p. 149-150; WORLDOMETERS. *World population*.

⁶⁸⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 207; *Id. Profession théologien*, p. 98-99; *Id. Pour un christianisme mondial*, p. 61; *Id. Crer e interpretar*, p. 150-152; PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 122.

⁶⁸¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 151; *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 17; *Id. Ibid.*, p. 110-113.

Geffré compartilha com Panikkar o desejo de construir um *ecumenismo ecumênico*, baseado no diálogo sincero entre as pessoas das diversas expressões religiosas. Para Panikkar, um diálogo sincero entre as religiões não visa meramente uma apresentação de ideias ou ideais religiosos atinentes a questões doutrinárias ou de interesse comum, mas, sobretudo, pretende defender a dignidade integral das pessoas envolvidas na interlocução. É um encontro entre pessoas e não uma negociação intelectual regida pelo princípio da não-contradição. É a pessoa inteira, com sua atitude de fé, que está envolvida na discussão. Por isso, no diálogo entre as religiões, dois elementos são indispensáveis: esperança e amor. Esperança para transcender os sistemas estritamente dogmáticos, superando o obstáculo da incompreensão, mesmo que por palavras e conceitos divergentes. Amor para descobrir no outro o que falta em si próprio, sem visar a vitória no diálogo, mas com o intuito de alcançar um reconhecimento comum da verdade, sem ignorar as diferenças.⁶⁸²

O diálogo entre as religiões, além de ser um dever histórico, é uma realidade inevitável para o qual a geração atual e as futuras precisam se preparar de maneira adequada. Faustino Teixeira estabelece como disposições necessárias para o diálogo: disponibilidade à abertura e ao acolhimento; convicção religiosa fiel ao engajamento da própria fé; abertura à verdade que prescindia de um sentimento de certeza absoluta e reconheça a ação de Deus na história; convicção de que o diálogo não enfraquece, mas aprofunda a fé, revelando-lhe novas dimensões.⁶⁸³ Para Panikkar, para que isso aconteça, é indispensável que as pessoas cultivem um *sensu de autoconhecimento*, sondando experiências e convicções que fundamentam as suas crenças religiosas. Todo diálogo genuíno afunda raízes em identidades maduras que se questionam a respeito de suas motivações mais profundas, pois, não há como se engajar em um diálogo sem antes adentrar em uma autocrítica. Muitas armadilhas podem ser evitadas ou mesmo desarmadas, desde que essa dimensão não seja negligenciada. Esse questionamento introspectivo desperta para o desafio da mudança, cuja consequência consiste em uma relativização das próprias crenças, sem, no entanto, cair em um relativismo, porém, sob o risco de revolta a muitos dos padrões tradicionais, até então irrefletidos.⁶⁸⁴

A reflexão teológica atual ganha cada vez mais uma dimensão ecumênica. Não é mais possível fazer teologia dentro de grupos restritos de forma isolada. Panikkar fala de um *ecumenismo ecumênico* da teologia, pois a teologia não pode deixar de ampliar a sua abertura aos anseios de toda a família humana. Além disso, não é mais possível ignorar a presença e a

⁶⁸² Cf. PANIKKAR, Raymond. *The intrareligious dialogue*, p. 69-70.

⁶⁸³ Cf. TEIXEIRA, Faustino. O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural, p. 94-96.

⁶⁸⁴ Cf. PANIKKAR, Raymond. *The intrareligious dialogue*, p. 73-74.

mútua influência entre as religiões do mundo. Por isso, é preciso fomentar um encontro sincero entre elas, buscando a unidade na diversidade. O ecumenismo ecumênico almeja considerar, simultaneamente, as condições do contexto mundial atual e o lugar das religiões na vastidão da economia salvífica, sem uma subordinação *a priori* à autocompreensão cristã. As premissas do ecumenismo ecumênico são: ninguém individual ou coletivamente possui consciência universal; o encontro entre as religiões não almeja ser um concurso que represente vencedores e perdedores; o objetivo é alcançar um novo ponto de concordância, com lealdade às confessionalidades, porém, em fecundação mútua; os acordos intencionados não implicam em uniformidade de opiniões, mas significam uma harmonia de corações cheios de fé, esperança e amor. Por conseguinte, apesar da dimensão ecumênica da teologia ser uma tarefa ainda a ser intensificada, já se vislumbram belas iniciativas no cenário mundial.⁶⁸⁵

Panikkar propõe alguns pontos a serem trabalhados para que a dimensão ecumênica da teologia seja fomentada: considerar a realidade humana em sua tensão dialética, valorizando as polaridades como possibilidades dinâmicas e criativas de um processo de crescimento mútuo; salientar o potencial antropológico das religiões em sua capacidade de levar as pessoas à sua autorrealização; reconhecer que todas as expectativas humanas estão envolvidas em uma busca por plenitude, mesmo que por caminhos diversos, e que nenhuma tradição religiosa pode esgotar a totalidade da experiência humana da transcendência; prescindir de todo imperialismo intelectual e monolinguístico para expressar a experiência humana da transcendência; clarear que o ecumenismo não é de forma alguma um irenismo que impeça o desacordo, mas precisa fornecer uma plataforma de diálogo crítico na busca do entendimento mútuo; frisar que a preocupação pela paz e pela justiça é hoje uma aspiração universal que necessita do apoio de todas as pessoas religiosas, e redescobrir a tarefa básica e duradoura da religião em contribuir para a libertação humana.⁶⁸⁶

Em vista desse apelo dialógico em nível planetário, é oportuno ressaltar três condições fundamentais, enfatizadas por Geffré⁶⁸⁷, para que haja um diálogo autêntico entre as pessoas das diversas tradições religiosas:

a) *Respeito ao outro em sua identidade própria*: não há como dialogar se não houver respeito ao interlocutor e pelas suas ideias e crenças pessoais, a fim de não incorrer, no dizer de Cláudio Ribeiro, em um encobrimento do outro.⁶⁸⁸ Coste sustenta que quem diz direito à liberdade religiosa também diz dever de respeito aos outros, pois direito e dever são

⁶⁸⁵ Cf. PANIKKAR, Raymond. *The intrareligious dialogue*, p. 103-105.

⁶⁸⁶ Cf. PANIKKAR, Raymond. *The intrareligious dialogue*, p. 106-109.

⁶⁸⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, p. 73-103.

⁶⁸⁸ Cf. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *Pluralismo e religiões*, p. 374.

correlativos.⁶⁸⁹ Além disso, sem empatia, o diálogo não passará de uma afirmação das próprias convicções, sendo ignoradas as convicções do outro. Segundo Geffré, sem dúvida, é difícil assumir convicções culturais e religiosas estranhas. Por isso, é preciso superar os próprios preconceitos históricos não criticados, resguardando-se de identificar com muita pressa o já conhecido no outro.⁶⁹⁰ Sendo assim, Cláudio Ribeiro afirma que os elementos-chave da convivência humana e religiosa em geral são a alteridade, o respeito à diferença e o diálogo colaborativo em prol de uma causa. Portanto, é necessário reconhecer a diferença como a base de uma possível relação.⁶⁹¹ Segundo Duquoc, pretender organizar um mercado comum das ideias e das crenças religiosas, evitando as diferenças que as tornam originais, acaba por anular toda possibilidade de diálogo.⁶⁹² Nesse sentido, para Geffré, só há diálogo autêntico quando se respeita o outro em suas diferenças constitutivas, e isso só acontece na medida em que se busca ultrapassar preconceitos espontâneos, conhecendo melhor o outro com suas respectivas peculiaridades. Geffré lembra que o colonialismo ocidental muitas vezes ignorou a identidade própria das culturas e religiões estrangeiras, mas que a acolhida ao estrangeiro, está nas raízes da tradição cristã, de modo que Jesus, em suas parábolas, dá testemunho do respeito devido ao estrangeiro (*Mt 25,31-46; Lc 10,25-37*).⁶⁹³ Em suma, essa primeira condição para o diálogo tem o intuito de evitar toda forma de anulação ou assimilação da identidade do interlocutor, propiciando uma abertura ao novo, ao diferente;

b) Fidelidade à própria identidade: não há diálogo a partir de lugar nenhum. Geffré ressalta que o diálogo entre as religiões é sempre entre essa ou aquela religião histórica, com suas peculiaridades.⁶⁹⁴ Segundo Panikkar, uma fé não confessada e apenas teoricamente formulada, não é fé, pois toda experiência do mistério divino não diz respeito a algo meramente intelectual, mas existencial.⁶⁹⁵ Geffré defende que toda abertura ao outro pressupõe, ao mesmo tempo, engajamento pessoal e disposição à relação. Sem identidade própria, isso não é possível. Valer-se de uma religião mundial, significa perder a qualidade de interlocutor. Igualmente, a atitude irenista que pretende favorecer o diálogo ao custo de colocar entre parênteses as próprias convicções, suspendendo provisoriamente a própria fé, trata-se, para Geffré, de um cálculo ilusório.⁶⁹⁶ Segundo Dupuis, no diálogo inter-religioso,

⁶⁸⁹ Cf. COSTE, René. *Théologie de la liberté religieuse*, p. 187.

⁶⁹⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 144.

⁶⁹¹ Cf. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Pluralismo e religiões, p. 379.

⁶⁹² Cf. DUQUOC, Christian. *Dieu différent*, p. 140-141.

⁶⁹³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 16; *Id. Ibid.*, p. 120; *Id. Ibid.*, p. 349.

⁶⁹⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 18.

⁶⁹⁵ Cf. PANIKKAR, Raymond. Teologia da libertação e libertação da teologia, p. 175-176; *Id. Ícones do mistério*, p. 248-249.

⁶⁹⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 145-146.

nunca se põe entre parênteses a fé pessoal mediante uma espécie de *epoché*, mas se requer dos interlocutores um empenho sincero com a integridade da própria fé, pois a autenticidade do diálogo não autoriza o contrário. O diálogo, para ser autêntico, busca a compreensão na diferença, não se enveredando simplesmente pela via da facilidade.⁶⁹⁷ Para Whaling, sem desfazer-se das próprias crenças, o conhecimento da religião do outro implica em uma boa dose de empatia: é como entrar na pele do outro, calçar os seus sapatos e ver o mundo como o outro vê.⁶⁹⁸ Geffré acredita que a defesa argumentada da própria verdade não acarreta, necessariamente, no desejo de prevalecer ou superar o outro, desde que cada interlocutor descubra que a verdade que é para si objeto de convicção absoluta, não é nem exclusiva nem inclusiva de qualquer outra verdade. Portanto, o diálogo perde sua riqueza e sua eficácia, anulando sua capacidade de transformação dos interlocutores, quando as ideias e convicções de cada um dos interlocutores são omitidas ou falseadas. Sendo assim, é a fidelidade à própria identidade que proporciona que o diálogo não desemboque em um sincretismo fácil, mas que tenha o potencial de ampliar a compreensão de cada um dos interlocutores⁶⁹⁹;

c) Necessidade de certa igualdade entre os interlocutores: o diálogo sincero acontece quando há abertura à transformação recíproca, com disposição, até mesmo, de mudar a forma de apropriar-se das próprias verdades, considerando a possibilidade de interpretar de maneira nova as próprias tradições. Segundo Coste, a importância dessa atitude reside no fato de que a essência da abordagem religiosa consiste justamente na busca pela verdade.⁷⁰⁰ Geffré afirma que um diálogo sincero conduz a uma inteligência mais aguçada da própria identidade, e tende a culminar na celebração de uma verdade mais elevada e profunda que a verdade parcial de cada um dos interlocutores, pois toda apropriação pessoal da verdade é sempre limitada, e, por isso, relativa.⁷⁰¹ No entanto, é necessária a afirmação de uma certa igualdade entre os interlocutores que leve à prática cordial da alteridade: requer-se que ambas as opiniões sejam consideradas em seu devido valor, sem a predominância prévia de umas sobre as outras. Na medida em que um dos interlocutores se considera mais importante ou superior em relação ao outro, há uma anulação da interlocução sincera pela imposição das próprias ideias, opiniões e crenças. Quando isso acontece, já não há mais diálogo autêntico. Por conseguinte, é preciso acreditar que o outro sempre tem algo a agregar e que todo diálogo autêntico é uma forma de crescimento e de maturação das próprias compreensões e apropriações da verdade.

⁶⁹⁷ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 406; *Id. Ibid.*, p. 515.

⁶⁹⁸ Cf. WHALING, Frank. *Christian theology and world religions*, p. 130-131.

⁶⁹⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 121; *Id. Ibid.*, p. 349.

⁷⁰⁰ Cf. COSTE, René. *Théologie de la liberté religieuse*, p. 97.

⁷⁰¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 16; *Id. Crer e interpretar*, p. 147.

Para Geffré, um diálogo autêntico proporciona às religiões uma visão mais ampla sobre o seu papel diante do cenário mundial atual, superando antigas querelas e percebendo a necessidade de se colocar a serviço das grandes causas da humanidade.⁷⁰² Em virtude da consolidação do fenômeno da globalização – caracterizado por Faustino Teixeira por sua abrangência, velocidade e encurtamento das distâncias entre povos e culturas⁷⁰³, e por Panasiewicz como desenraizamento cultural e uniformização das identidades⁷⁰⁴ –, há uma acentuação progressiva de uma consciência universal no tocante à necessidade de preservação da vida humana e do planeta. Por conseguinte, graças ao diálogo entre as religiões, torna-se cada vez mais significativo e decisivo aquilo que as vincula ao invés daquilo que as divide. Nesse sentido, pode-se falar em um diálogo inter-religioso que se estende a toda *oἰκουμένη*, excedendo divergências e acentuando pontos em comum, em vista da necessidade de edificar uma fraternidade colaborativa a nível planetário.

Segundo Geffré, o diálogo inter-religioso tornou-se uma necessidade em função das grandes causas que solicitam a responsabilidade comum da consciência humana, as quais redirecionaram muitas das prioridades que até então ocupavam a primazia. Em virtude da superação das ameaças que rondam o futuro da humanidade e do planeta, as religiões têm um importante papel na formação de um *ethos* planetário que fomente uma convivência saudável entre as pessoas e o meio ambiente, enfatizando não a dominação de uns sobre os outros, mas a colaboração de todos em prol da libertação das situações de injustiça e da efetivação de novas conjunturas de paz. É justamente a partir dos recursos espirituais próprios de cada tradição religiosa que o diálogo inter-religioso pode estimular a convivência na diversidade, buscando interesses vinculantes no tocante ao bem comum e à justiça, sem os quais, não há paz.⁷⁰⁵ O destino do planeta é de interesse comum, pois atinge a todos indistintamente. Portanto, o diálogo colaborativo entre as religiões é imprescindível na edificação de uma cultura de paz e não violência.

⁷⁰² Cf. GEFFRÉ, Claude. O Deus de Jesus e os possíveis da história, p. 80.

⁷⁰³ Cf. TEIXEIRA, Faustino. O imprescindível desafio da diferença religiosa, p. 182.

⁷⁰⁴ Cf. PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 111.

⁷⁰⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 119.

3 LOGOS COLABORATIVO: o diálogo entre as religiões em prol de uma cultura de paz e não violência

O terceiro capítulo, na dinâmica do *Logos* que se fez *dia-logos*, trabalhará a dimensão do *Logos* colaborativo (*agir/propor uma prática*). A questão de fundo é a seguinte: diante de atitudes de intolerância religiosa e de uma cultura de violência que gera injustiças humanitárias e ecológicas que requerem um posicionamento consequente das religiões, como fundamentar um diálogo colaborativo entre as religiões em prol de uma cultura de paz e não violência? Buscando responder a essa questão, pretende-se propor que para haver paz social é preciso que haja um diálogo colaborativo entre as próprias religiões em vista da edificação de um *ethos* planetário de paz e não violência. Por essa razão, o tema *o diálogo entre as religiões em prol de uma cultura de paz e não violência* será desenvolvido em três momentos:

a) A intolerância e a violência religiosa como demonização do diferente surge quando a religião legitima a disseminação de um sentimento de eleição/superioridade em relação ao outro não eleito/inferior, gerando seleção, segregação e desprezo ao diferente. Quando uma religião afirma a sua identidade de forma antagônica em relação a outra, demonizando-a, a religião passa a ser vivenciada belicamente. Além disso, como influência do pensamento metafísico, há na religião uma relação entre violência e sacralização da verdade, responsável pela anulação do valor de outras experiências religiosas, vistas como ameaças à ortodoxia de certos dogmas religiosos, fazendo-se necessário cultivar o aprendizado da desdominação;

b) O diálogo inter-religioso por uma cultura de paz e não violência, à luz da cristologia, visa desconstruir antigos preconceitos e construir pontes de relação, com o intuito de superar o solipsismo e afirmar a alteridade, promovendo a partilha e a acolhida de ideias e compreensões de mundo, e superando a intolerância que invalida a verdade do outro e anula a possibilidade de um diálogo bem-sucedido. A cultura do diálogo entre as religiões é uma dimensão fundamental para a construção de um caminho comum para edificar uma cultura de paz e não violência a nível planetário, desconstruindo preconceitos e unindo as pessoas em busca de um mesmo ideal, que no fundo, pertence à toda humanidade;

c) A crítica à cultura de violência e a projeção de alternativas de paz, à luz do ensinamento e da vida de Jesus – que proclamou o Reino de Deus como justiça e paz para todos pela superação das relações de injustiça e violência –, fundamenta a proposição de uma resolução criativa e não violenta de conflitos, apontando para o compromisso com a paz e não violência pela via da libertação e da promoção humana, na convicção de que o diálogo entre as religiões pode ajudar na edificação de um *ethos* planetário de paz e não violência.

A encarnação do *Logos* (*Jo* 1,14) e a sua condescendência com a humanidade (*DV* 13), manifestando a presença do Pai (*DV* 17) e interpretando seus desígnios em palavras humanas, fundamentam a perspectiva dialógica da fé cristã (*DV* 2), conforme Carlos da Silva.⁷⁰⁶ Essa perspectiva é reforçada, segundo Zwinglio Dias, pela proposta existencial de Jesus de Nazaré, que aponta para uma convivência baseada na inclusão de todos, na prática da partilha e na realização da justiça e da paz⁷⁰⁷, como fomento de um *Logos* colaborativo que chama a todos (*Mt* 28,19) a fazer do mundo um lugar melhor (*Jo* 13,35). Nesse sentido, a fé cristã é originalmente promotora de um humanismo autêntico. Guerras, violência, fome e exclusão social impedem a realização das necessidades humanas básicas. Recentemente, a promoção e a defesa dos direitos humanos têm sido uma bandeira das religiões. Portanto, o cristianismo tem a missão de unir-se às outras religiões nesse desafio. Contudo, as religiões não passam ilesas diante do seguinte questionamento: como falar de diálogo, solidariedade, justiça e paz em um contexto de divisão e confronto entre as religiões? Von Sinner acredita que com seu testemunho de desunião, as religiões não estão cumprindo a sua vocação.⁷⁰⁸

No entanto, antes de elaborar conclusões apressadas, é preciso compreender a dinâmica em que as religiões se inserem. Geffré observa que o contexto atual, extremamente globalizado, possui três níveis de pluralidade religiosa: *pluralidade externa*, resultante das comunicações em nível acelerado e dos grandes fluxos migratórios, gerando sociedades pluriculturais e plurirreligiosas; *pluralidade interna* às próprias religiões, fruto do acúmulo de várias pertencas, muitas vezes, sem conflitos pessoais, ou de crenças sem pertencimento a alguma religião específica; *pluralidade radical*, relacionada ao pluralismo difuso, arraigado no seio da sociedade globalizada.⁷⁰⁹ Além disso, como afirma Castells, concomitante à massificação promovida pela sociedade em rede, pululam as identidades particulares, porém, em um sentido egótico.⁷¹⁰ Por conseguinte, o pluralismo paradigmático e o individualismo exacerbado suscitam incerteza e insegurança. Em reação, emergem posturas fundamentalistas, que geram intolerância, e, conseqüentemente, divisão entre as religiões.

Segundo Geffré, o fenômeno da globalização afeta todos os habitantes do planeta, os quais, aturdidos pelo mimetismo do consumo, veiculado por uma publicidade desfronterada, são considerados, antes de tudo, consumidores em potencial. A lógica econômica liberal gera pobreza para bilhões de pessoas e degradação ambiental em escala planetária, além de

⁷⁰⁶ Cf. SILVA, Carlos Antonio da. *Cristianismo e pluralismo religioso*, p. 197-202.

⁷⁰⁷ Cf. DIAS, Zwinglio Mota. Sobre os empenhos ecumênicos na promoção e defesa dos direitos humanos, p. 117; *Id.* O movimento ecumênico em um mundo fragmentado, p. 2.

⁷⁰⁸ Cf. VON SINNER, Rudolf. *Confiança e convivência*, p. 71.

⁷⁰⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. O futuro da religião entre fundamentalismo e modernidade, p. 323-325.

⁷¹⁰ Cf. CASTELLS, Manuel. *A era da informação*, p. 22-27.

disseminar uma padronização dos modos de ser e pensar, impondo uma cultura hegemônica, em detrimento das culturas originárias. Cabe às religiões insistir sobre o respeito ao humano autêntico e à salvaguarda do planeta, através de um diálogo colaborativo que promova, para além do ímpeto demiúrgico da produção, a valorização da alteridade, atentando-se para uma ética na linha da Declaração Universal dos Direitos Humanos – um dos mais belos êxitos da história moderna (CTIeu 5) –, a fim de evitar tudo o que atenta contra o humano autêntico. Não se pode subestimar a vocação ética das religiões, como o mandamento do amor das religiões proféticas, a lei da hospitalidade muçulmana, a não violência hindu, a compaixão budista e a busca taoista e confucionista da vida reta e da bondade. Contudo, a globalização impacta sobre as próprias religiões: proliferação de religiosidades do prazer e bem-estar, com foco na *experiência subjetiva*; tendência ao *sincretismo*, com fraco apelo doutrinal ou ético, devido à perda de credibilidade das religiões tradicionais, fomentando um relativismo em relação à verdade, concebida como escolha do sujeito; coexistência ou fusão de *crenças flutuantes* e desfronteiradas, muitas vezes, com pressupostos contraditórios, fruto da decepção de uma racionalidade secularista, tecnocrática e instrumental. Por conseguinte, a passagem do anátema à tolerância – final do século XIX – e o reconhecimento da positividade das religiões – meados do século XX – pelo magistério católico, sinaliza a todas as religiões a necessidade de buscar uma compreensão mais ampla da verdade religiosa, como partilha que edifica.⁷¹¹

A fundação em Quioto da Conferência Mundial das Religiões em 1970 enfatiza que cada religião pode contribuir com a moral pessoal e a ordem pública a partir dos valores que lhe são próprios, promovendo a justiça e a paz. Contudo, a secularidade precisa ser entendida não como mera neutralidade passiva, mas como um conviver dos cidadãos que garanta a liberdade religiosa, na contramão da intolerância e do fanatismo. A meta é o respeito às diferenças e o serviço conjunto pelo bem comum, sem sacrificar as singularidades.⁷¹² No contexto da ambiência democrática, é preciso favorecer um diálogo que concilie o empenho à própria identidade e a estima às convicções do outro, mesmo que hajam divergências.

Em suma, a economia do *Logos* encarnado fundamenta um diálogo colaborativo entre os cristãos e as pessoas de outras religiões em prol da edificação de uma cultura de paz e não violência. Não se trata, segundo Wolff, de abrir mão das próprias convicções, mas de eliminar a perspectiva apologética que demoniza o diferente e conceber as identidades na perspectiva

⁷¹¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 254-259; *Id.* O futuro da religião entre fundamentalismo e modernidade, p. 322-323; *Id. Ibid.*, p. 328-333. Sobre a essência da verdade religiosa, ver: ROSENZWEIG, Franz. *L'étoile de la rédemption*. Paris: Seuil, 1982.

⁷¹² Cf. GEFFRÉ, Claude. O futuro da religião entre fundamentalismo e modernidade, p. 333-335; TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso, p. 133; SWARTHMORE COLLEGE PEACE COLLECTION. *World Conference on Religion and Peace Records*.

do diálogo, da compreensão e da acolhida mútuas. Há problema quando há hostilidades, radicalismos, absolutizações, mal-entendidos e indisposição para entender as razões do outro e para a autocrítica. O diálogo se torna difícil quando se vive a própria fé ignorando as opiniões e tradições alheias. É preciso sair do isolamento e do autocentramento⁷¹³ e engendrar acordos sobre questões que dividem e aprofundar elementos da própria fé (*CTIsf* 86), evitando, conforme Geffré, a intolerância à diversidade de crenças e a tentação da sacralização indevida da verdade possuída.⁷¹⁴ Sendo assim, com o intuito de desenvolver o tema *o diálogo entre as religiões em prol de uma cultura de paz e não violência*, o presente capítulo articula-se em três blocos de reflexão, interligados entre si: intolerância e violência religiosa como demonização do diferente; o diálogo inter-religioso por uma cultura de paz e não violência; crítica à cultura de violência e projeção de alternativas de paz.

3.1 INTOLERÂNCIA E VIOLÊNCIA RELIGIOSA COMO DEMONIZAÇÃO DO DIFERENTE

Segundo Geffré, é preciso fazer a aprendizagem da desdominação, pois esse “é o único meio de conter uma vontade de dominar que inebria com seu próprio poder e não respeita mais os equilíbrios fundamentais que podem assegurar a sobrevivência da espécie humana.”⁷¹⁵ É urgente que essa dinâmica adentre no âmbito da religião, pois, como afirma Wachholz, na mesma medida em que a religião pode se constituir como referencial de conduta e de unidade de uma coletividade, também pode servir como legitimação para a disseminação de um sentimento de eleição/superioridade em relação ao outro não eleito/inferior, conseqüentemente gerando seleção, segregação e desprezo, que pode até mesmo justificar o combate violento ao diferente.⁷¹⁶ Nesse sentido, Meslim defende que “toda crença, na medida em que define e diferencia uma comunidade humana, pode servir de justificação a um conflito que opõe aquela a outros grupos humanos de prática religiosa diferente.”⁷¹⁷ Sendo assim, quando um determinado grupo afirma a sua identidade em relação ao outro, em virtude de um antagonismo declarado, o outro passa a ser demonizado sistematicamente, e a religião passa a ser vivenciada belicamente, como uma manifestação violenta da solidariedade coletiva. Infelizmente, dinâmicas religiosas competitivas, que

⁷¹³ Cf. WOLFF, Elias. *Divisões na Igreja*, p. 382-384.

⁷¹⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *O futuro da religião entre fundamentalismo e modernidade*, p. 321-322; *Id. De Babel a Pentecostes*, p. 210.

⁷¹⁵ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 259.

⁷¹⁶ Cf. WACHHOLZ, Wilhelm. *As religiões e seus mecanismos de exclusão*, p. 108.

⁷¹⁷ MESLIM, Michel. *A experiência humana do divino*, p. 42.

agregam tendo como base crenças exclusivistas e elitistas, podem ser constatadas ao longo da história humana. Isso ocorre quando se enfatiza mais o aspecto imanente da religião – como o caminho do ser humano a Deus – e se esquece que esse caminho é antecedido por um aspecto profundamente transcendente – o caminho da revelação de Deus ao ser humano na gratuidade.

3.1.1 A relação entre violência e sacralização da verdade

Quando se perde o senso hermenêutico da condição histórica da verdade de ordem religiosa, cai-se na cilada exclusivista da verdade obrigatória, autoestimada como única arca de salvação. Um discernimento sério a respeito do *proselitismo militante*⁷¹⁸ desvela a sua tendência à autolegitimação forçada, em virtude de uma concepção absolutizadora da verdade e pelo desprezo à liberdade de consciência e à dignidade humana. O Concílio Vaticano II afirma que as pessoas de hoje, estão cada vez mais conscientes a respeito “da dignidade da pessoa humana e, cada vez em maior número, reivindicam a capacidade de agir segundo a própria convicção e com liberdade responsável”, ou seja, sem coação, mas por consciência do próprio dever, pois “a verdade não se impõe de outro modo senão pela sua própria força, que penetra nos espíritos de modo ao mesmo tempo suave e forte” (DH 1), sem, para isso, fazer recurso à violência. Por isso, a liberdade religiosa acarreta na liberdade de culto, de opinião e de expressão. Porém, analisando a história das religiões, observa-se, segundo Geffré, um infeliz relacionamento entre sacralização da verdade e justificação da violência:

Quando se olha para trás, para a longa história do religioso, deve-se convir que o balanço é profundamente ambíguo. As religiões ataçaram, demasiado frequentemente, a violência da história. Não é possível impedir que seja evocada a tese de René Girard sobre a convivência secreta entre o sagrado e a violência. A história do religioso é, com muita frequência, a história da intolerância, do fanatismo, da exclusão, de práticas, às vezes, desumanas e do abuso de poder sobre as consciências. Mas é preciso acentuar a ligação muito particular entre a sacralização da verdade e a legitimação da violência. É em nome do Absoluto de uma verdade religiosa – o que Emmanuel Lévinas designa como “o áspero gosto do absoluto” – que se pode justificar guerras santas que conduzem ao massacre de vidas inocentes. É o famoso triângulo antropológico do qual gosta de falar o muçulmano Mohammed Arkoun: violência-sagrado-verdade.⁷¹⁹

⁷¹⁸ Nesse sentido, Coste defende que se existe um aspecto do fenômeno religioso que suscita dificuldades é o estabelecimento e a propagação de uma religião. A expressão livre de uma crença pertence à essência da liberdade religiosa. Uma comunidade religiosa que não procura propagar a sua fé sofre de esclerose e de fechamento. O crente que não é militante, pode não ser um verdadeiro crente. Porém, ao lado do indispensável ardor missionário, podem caminhar as seguintes atitudes: o desejo de dominação e prestígio, a corrupção pervertida sob a aparência de santidade e a busca por lucros materiais. Quando essas atitudes prevalecem, é normal que as reações à religião recém-chegada sejam de desconfiança e até de hostilidade (Cf. COSTE, René. *Théologie de la liberté religieuse*, p. 252-253). A solução teológica para isso, consiste em encontrar a distinção necessária entre a identidade e a necessidade da missão e a sedução desvirtuada e perversa do proselitismo.

⁷¹⁹ GEFFRÉ, Claude. O futuro da religião entre fundamentalismo e modernidade, p. 325.

Geffré adverte que é preciso descartar duas ilusões que são fruto de generalizações apressadas: a primeira, que defende que verdades de ordem religiosa teriam o monopólio do fanatismo, sendo, de modo geral, mais intolerantes que as ideologias ateias. O século XX, palco dos piores genocídios da história – resultado de ideologias ateias como o nazismo e o stalinismo –, invalida essa tese; a segunda, seria a ideia de que as religiões monoteístas, por apelarem à verdade revelada por um Deus pessoal, seriam mais intolerantes do que as demais religiões – politeístas ou sem Deus –, porém, a história demonstra que todas as religiões, indistintamente, podem gerar fanatismos quando manipuladas pelo poder político em prol de uma causa, ou de uma raça, etnia ou classe social. Nesse caso, ao invés de apaziguar, as religiões atacam a violência contra as minorias ou contra os que são diferentes.⁷²⁰

Apesar das ilusões supracitadas, Geffré reflete sobre a história de intolerância das três religiões monoteístas, cuja raiz se encontra na ligação entre o absoluto de uma verdade que tem o próprio Deus como fiador. O judaísmo, consciente de sua eleição divina enquanto povo, tende a excluir os outros povos. Esse drama se agudiza com a criação do Estado de Israel, pela dificuldade em gerir a tensão entre justiça torânica e direito de recurso à violência na defesa dos direitos de soberania estatal. Na cristandade medieval, o cristianismo veiculou a ideologia unitária favorecido pela política imperial, havendo, muitas vezes, confusão entre o poder espiritual e o poder temporal, com recurso à força do braço secular contra infiéis, hereges ou cismáticos, a fim de garantir a expansão da Igreja. Segundo Geffré, no islamismo, cujo surgimento pode ser considerado tipicamente fundamentalista, muitas vezes, se transformou o *Djihad* – combate espiritual contra si mesmo – em combate armado contra os inimigos do islã. De modo geral, a tentação típica das religiões monoteístas é a idolatria, que consiste em conferir a um povo, a uma Igreja ou a um livro, a unidade pertencente exclusivamente a Deus. A grande contradição jaz no fato de que enquanto Abraão é um símbolo de hospitalidade com o estrangeiro, entre os filhos de Abraão persistem discórdias, rivalidades e exclusão.⁷²¹

Segundo Breno Campos, “todo fundamentalismo sucumbe à tentação da sacralização da verdade e, portanto, percorre mesmo o caminho aberto para o fanatismo e a intolerância.”⁷²² Ansiando por clareza e precisão, o fundamentalista tenta eliminar as múltiplas opções para repousar tranquilo na uniformidade. A razão fundamentalista não suporta a diferença e somente compreende a lógica daquilo que é unificado na identidade. Ibraim de Oliveira salienta que para o fundamentalista, “um discurso que não se rege pelo princípio da

⁷²⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. O futuro da religião entre fundamentalismo e modernidade, p. 325-326.

⁷²¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. O futuro da religião entre fundamentalismo e modernidade, p. 326-327.

⁷²² CAMPOS, Breno Martins. Fora do fundamentalismo não há salvação, p. 117.

não contradição é tido como irracional, logo não merece confiança, é extravagante e deve ser combatido.”⁷²³ A obsessão fundamentalista não se contenta em encontrar a verdade ao seu modo, mas pretende impô-la ao conjunto da sociedade, a fim de não colocar em risco a salvação eterna das suas almas. O fundamentalista inclina-se facilmente ao absolutismo e à prática da violência. Breno Campos afirma que “embora a passagem da teologia para a ação fundamentalista não seja necessariamente violenta, o fundamentalismo será sempre violento em virtude da sacralização da verdade – que deve ser imposta a todos e a qualquer custo.”⁷²⁴ Em suma, o discurso fundamentalista anula a expressão plural da verdade, sufocando-a em conceitos logocêntricos e combatendo as posturas contrárias.

Para Geffré, o objeto da fé cristã é o próprio mistério da verdade divina que se automanifesta na pessoa de Jesus Cristo. A verdade testemunhada pelo cristão não é de ordem objetiva, segundo a lógica da não contradição, mas trata-se de uma *verdade atestada*, mantida na incondicionalidade da fé. Porém, não é uma verdade arbitrária. É da ordem do testemunho. Refere-se à concretude existencial e preocupa-se com a liberdade (LC 26). Difere, assim, da verdade aristotélica proposicional – adequação entre a inteligência e a realidade – que se situa na ordem do juízo. Conforme Geffré, é preciso ir ao encontro de uma verdade mais original, ao estilo da revelação bíblica, na ordem da manifestação, que remete a uma plenitude de verdade de ordem escatológica. Trata-se de encontrar a essência da verdade, onde o verdadeiro não é simplesmente o contrário do falso, e de desconstruir o paradigma ocidental da verdade científica, pois em religião, o oposto de uma verdade profunda pode ser outra verdade profunda. A verdade, no sentido bíblico, é um *permanente advir*, visando uma realização além da história. Mesmo Cristo, considerado pelos cristãos como realização ou acabamento das figuras veterotestamentárias, permanece um mistério a ser desvendado. A plenitude de Cristo ainda está para vir e os relatos dos quatro Evangelhos remetem à plenitude do Evangelho, cujo sentido ainda não se manifestou completamente na história. A verdade cristã está menos na ordem do juízo e mais na ordem da antecipação do mistério escatológico. A noção de *verdade como manifestação*, ajuda a reconquistar a originalidade da compreensão cristã da verdade, muito mais que o sentido grego de verdade como adequação ou correspondência entre a inteligência e a realidade, e, além disso, alimenta um senso diferencial na apreensão da verdade⁷²⁵, evitando o fomento de posturas fechadas e intolerantes em relação a outras formas de apreender a verdade.

⁷²³ OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. Violência do “saber”, p. 32.

⁷²⁴ CAMPOS, Breno Martins. Fora do fundamentalismo não há salvação, p. 127.

⁷²⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 139-141; *Id. Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, p. 319.

A metafísica da sacralização da verdade tem uma relação profunda com a intolerância e com a violência. Para Ibraim de Oliveira, o procedimento metafísico é dissimuladamente violento por ser um combate ardoroso às posturas contrárias ao discurso assumido como verdadeiro. Em virtude de uma coerência lógica com a verdade sobre Deus, cria-se uma contenda conceitual entre as religiões. É preciso arejar a rigidez conceitual do discurso sobre Deus através do *discurso-dom*, como aceno à verdade, sem pretensões determinantes. A menor violência está no discurso menos potente e menos rígido logicamente.⁷²⁶ Geffré afirma que os enunciados da fé cristã remetem a um mistério que ultrapassa infinitamente os conceitos que lhe são atribuídos. No entanto, as representações do pensamento metafísico frequentemente correm o risco de erigir ídolos conceituais que pretendem moldar a verdade divina ao intelecto humano. Porém, a revelação da verdade cristã é correlativa a uma perspectiva de ocultamento em relação à plenitude de verdade que coincide com o próprio mistério de Deus, remetendo ao futuro, ao Cristo que vem. Por conseguinte, para Geffré, a tolerância se apoia em uma convicção forte, diferindo de uma concepção fechada, como acabamento rígido, ou de um consenso irenista. Por isso, o diálogo inter-religioso não acarreta na suspensão da verdade. O que é determinante no diálogo é o respeito e o amor pelas pessoas. O verdadeiro debate propicia a confrontação de ideias pela força da argumentação, e motiva ao progresso na percepção das diferenças fundamentais que configuram compreensões peculiares, as quais, muitas vezes, impedem a formação de consensos definitivos.⁷²⁷

A teologia clássica, ao apelar para uma concepção absolutista de verdade, não é capaz de reconhecer verdades diferentes sem comprometer sua pretensão à verdade. Essa teologia interpreta outras maneiras de compreender a verdade como degradadas ou incompletas em relação a uma verdade de excelência e integração. No entanto, para o cristianismo, a essência da verdade é ser partilhada, pois o acontecimento da revelação não desvela ou desoculta a totalidade do seu conteúdo. Sendo assim, outras experiências religiosas podem testemunhar, à sua maneira, preciosos lampejos da verdade que emana das propriedades insondáveis do mistério divino. Contudo, só no final dos tempos haverá a manifestação da convergência misteriosa das religiões no único desígnio divino, enquanto isso não acontece, é preciso respeitar, no tempo da história, as vias misteriosas de Deus no coração da humanidade⁷²⁸, aceitando o fato de que a compreensão hodierna da verdade sobre o desígnio divino se restringe à capacidade humana de conhecer.

⁷²⁶ Cf. OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. Violência do “saber”, p. 33.

⁷²⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 142-143.

⁷²⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 143-144; *Id.* La question de la vérité dans la théologie contemporaine, p. 281-291.

Para Geffré, no coração do cristianismo está o paradoxo da encarnação – rebaixamento de Deus e aliança teândrica mais radical – que motiva ao diálogo e à humildade diante da verdade religiosa, além do fato de que Jesus põe fim à violência do sagrado, não só dos sacrifícios rituais, mas da própria visão de Deus – interpretado não mais em termos de onipotência e belicosidade. Apesar dos percalços do individualismo religioso estéril e egoísta, da intolerância às crenças alheias e da manipulação massiva das consciências, Geffré acredita que esses são tristes desvios da experiência religiosa fundamental, e que as religiões podem dar seu contributo para humanizar a globalização, indicando um caminho alternativo. Porém, é preciso evitar a convivência velada entre o sagrado e a violência, dissimulada por um atordoamento das consciências. Na história das religiões, muitas vezes, em nome do Absoluto, chegou-se ao ponto de justificar guerras santas, com o conseqüente massacre de vidas inocentes. Isso não pode passar ileso sem um exame de consciência histórico.⁷²⁹

Segundo Vattimo, enquanto a questão da verdade estiver ligada à tradição metafísica, a violência predominará nas religiões.⁷³⁰ Tillich afirma que a verdade religiosa expressa a relação entre a pessoa humana e o incondicional através de símbolos, abrindo uma perspectiva pluralista na compreensão da verdade. Porém, nas religiões há uma tendência a absolutizar a verdade referente ao incondicional, gerando idolatria e violência contra os que são considerados no erro.⁷³¹ Por isso, a fé precisa conciliar a certeza e a esperança, fundadas no incondicional, com a tolerância, ancorada na consciência da própria limitação. Para Geffré, a absolutização da verdade religiosa conduz à ideologia da verdade obrigatória, sustentando que todos os meios, inclusive os violentos, são úteis para constranger a aderir à verdade.⁷³²

Metafísica e violência estão intimamente relacionadas à história do cristianismo e das religiões. É necessário pensar a verdade religiosa como descrição inconclusa ou insuficiente do incondicional. Segundo Tillich, é preciso aceitar o risco do ato de crer.⁷³³ O paradigma da certeza absoluta corrói a pura essência do ato de crer. As dúvidas, os questionamentos e as incertezas fazem parte da fé. Quando a verdade religiosa é absolutizada e esquece-se que ela aponta para além de si mesma, outras crenças são expostas ao processo violento da exclusão. Cultivar uma fé não violenta, não significa cair no relativismo, mas implica na aceitação da relatividade inerente à própria fé e da incondicionalidade constitutiva do mistério divino.

⁷²⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 250-251; *Id. Ibid.*, p. 385-386; CORTESI, Alessandro. *Das Christentum als Religion des Evangeliums*, p. 72-73.

⁷³⁰ Cf. VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 144.

⁷³¹ Cf. TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*, p. 20; *Id. Ibid.*, p. 51.

⁷³² Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 389-397.

⁷³³ Cf. TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*, p. 15.

3.1.2 Metafísica, violência e história do cristianismo

Habermas caracteriza o pensamento metafísico como o pensamento da identidade que lança um olhar totalizante sobre a realidade, referenciando a pluralidade histórica à unidade originária e arquetípica de um elemento extramundano, em relação ao qual são explicados os fenômenos objetivados da materialidade da vida. Tudo é pensado a partir do todo, não havendo uma justificativa causal encontrada no nível dos próprios fenômenos, mas em algo que os subjaz. Alguns elementos levaram à superação da metafísica, enquanto pensamento dominante no Ocidente: a racionalidade metódica desenvolvida com a emergência do método experimental das ciências naturais e o estabelecimento do formalismo jurídico em detrimento do conhecimento filosófico; o advento das ciências histórico-hermenêuticas e o rompimento com a razão idealista; a crítica à reificação, à funcionalização da vida e dos relacionamentos e à compreensão objetivista da ciência e da técnica pela desconstrução do paradigma epistêmico da relação sujeito-objeto; a inserção da teoria em seu contexto prático, derrubando o clássico primado da teoria frente à prática.⁷³⁴

A derrocada da metafísica é marcada pelo enfraquecimento das metanarrativas em prol da práxis localizada e da substituição da racionalidade única pelos jogos plurais de linguagem. Para Manfredo de Oliveira, doravante “não há mais uma razão abrangente de todos os níveis da realidade: a pluralidade reina soberana e qualquer unidade última está sob suspeita da ilusão metafísica.”⁷³⁵ O pluralismo das múltiplas razões passa a substituir a ideia de uma razão universal. A metafísica propôs essências, substâncias, ideias e formas universais, paradigmas inalteráveis e eternos, modelos perfeitos e verdades absolutas e a-históricas. O advento da consciência histórica possibilita uma crítica à superioridade do atemporal e do necessário sobre o histórico e o particular sob o signo da materialidade e da mudança. A hermenêutica filosófica foi importante nesse processo de desmantelamento do idealismo metafísico em vista da historicidade da compreensão, ao questionar a verdade como adequação entre o intelecto e a realidade, concebendo-a na dinâmica do acontecimento como desvelamento do ente.

Nietzsche opõe-se radicalmente ao pensamento da identidade, introduzindo as noções de perspectivismo e de incerteza, a fim de criticar a pretensão teleológica metafísica de univocidade conceitual como busca da verdade a todo custo. Nietzsche elabora uma crítica à vontade de verdade, resgatando o sentido do erro humano, pois foi exatamente o erro que tornou o ser humano profundo, delicado e inventivo, a ponto de fazer brotar as religiões e as

⁷³⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*, p. 39-43.

⁷³⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e práxis histórica*, p. 165.

artes. Toda a crença no valor e na dignidade da vida se baseia em um pensamento inexato. O golpe derradeiro à verdade acontece com o anúncio da morte do Deus metafísico, marco final do parâmetro absoluto, da conceituação suprema e do fundamento último, abrindo um novo horizonte, cheio de expectativas e repleto de inúmeras possibilidades, livre da obsessão pela verdade totalizadora. Para Nietzsche, o conhecimento humano é limitado e interpretativo. Não há equívoco na contradição com a verdade, mas na tendência metafísica de simplificá-la.⁷³⁶

Nietzsche critica a alta valorização da consciência como destruição da tragédia e limitação do inconsciente criativo. Quando tudo passa ao domínio da razão, prevalece o princípio da abstração em todos os planos da vida e da cultura. Para Nietzsche, os silogismos socráticos pretendem eliminar o trágico, fazendo morrer os mitos, enquanto expressões culturais da sede originária, restando apenas o conhecimento teórico totalizante que, enquanto representação sublime da ilusão metafísica, se caracteriza pela fé inabalável na causalidade como fio condutor que intenta atingir até os abismos mais profundos do ser. A crença na onipotência da razão faz de Sócrates uma figura antitrágica. O mundo moderno reconhece como ideal o homem teórico, cujo protótipo é Sócrates. Essa socratização da realidade, como processo gradual de racionalização de todos os âmbitos da existência, segue a lógica linear metafísica, segundo a qual, o fenomênico, o material e o múltiplo se reduzem ao conceitual, ao abstrato e à unidade ideal, como acabamento ou plenitude que se sobrepõe às diferenças concretas. Esse processo se torna problemático quando transferido ao âmbito religioso.⁷³⁷

Segundo Vattimo, a busca pela superação da metafísica não envolve apenas questões epistemológicas, mas tem motivações éticas. A metafísica, como pensamento da presença peremptória do ser – fundamento último diante do qual só é possível se calar – se configura como violenta, pois a evidência do fundamento impõe-se como uma autoridade incontroversa que anula toda ideia ou questionamento que diverge da unicidade essencial da verdade, que por si só, é indubitável.⁷³⁸ Nesse sentido, Baleeiro afirma que a presencialidade do ser implica em um pretense acesso à verdade, contra o qual não há argumento, silenciando o diálogo e outorgando poder absoluto às doutrinas e àqueles que nelas se apoiam. Essa forma de pensar impõe-se como absoluta, excluindo outras possibilidades de compreensão.⁷³⁹ Na religião, a violência metafísica se manifesta na ideologia de um Deus forte e absoluto, que, ao contrário da dinâmica kenótica revelada por Jesus, estabelece uma moral exclusivista e opressora.

⁷³⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*, p. 37; *Id. Genealogia da moral*, p. 140; *Id. Além do bem e do mal*, p. 9; *Id. Ibid.*, p. 31; *Id. A gaia ciência*, p. 15; *Id. Ibid.*, p. 234; *Id. Ibid.*, p. 278.

⁷³⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, p. 93; *Id. Ibid.*, p. 109; *Id. Ibid.*, p. 135.

⁷³⁸ Cf. VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 49-52.

⁷³⁹ Cf. BALEEIRO, Cleber Araújo Souto. *Metafísica, violência e cristianismo*, p. 98-104.

Vattimo reflete sobre a violência implícita do pensamento do ser como presença e objetividade, pois a verdade como descrição fiel do ser, jaz sob o paradigma absolutista. Por isso, fecha-se a outras percepções e interpretações da verdade, e cala todo perguntar que destoe de uma referencialidade única. Essa concepção de verdade fundamenta os jogos de poder, nos quais o mais forte, que se compreende como o portador da verdade, impõe ao outro o seu ponto de vista, tornando a verdade algo incontestável. A verdade da metafísica tradicional tende a anular toda forma de pluralismo ideológico, cultural e religioso, por entender que a descrição da presença incontroversa do ser, precisa ser preservada sem questionamentos.⁷⁴⁰ Baleeiro constata que na relação entre fé e verdade, como adequação do pensamento à realidade, há, sem dúvida, um elemento de violência. Essa noção de verdade ligada à concordância e à presencialidade estável e evidente do ser, segue o perfil da metafísica tradicional, e procede a uma afirmação definitiva do ser, não permitindo outras experiências da verdade. Como alternativa a essa postura, há a concepção de verdade relacionada à linguagem que justifica a ideia de verdade como interpretação.⁷⁴¹

O procedimento metafísico parte de postulados preestabelecidos, prescindindo das individualidades destoantes, a fim de alcançar uma visão de conjunto, pela via da síntese. No entanto, para Ibraim de Oliveira, em se tratando de crenças e ideologias, é necessário ressaltar que toda síntese é prepotente, pois é seletiva, elegendo apenas aquilo que convém ao ideário predominante, combatendo discursos contrários, tidos como inválidos, falsos, e que, por isso, precisam ser excluídos. O paradigma epistemológico metafísico acaba por dissimular a prática da violência pela imposição da coerência a ordenamentos racionais predeterminados. Com proposições rígidas, combate o que é antagônico. O discurso teológico, por exemplo, emerge como intrinsecamente violento, na medida em que se pretende coerente com a única verdade outorgada pelo intelecto. Enquanto a epistemologia metafísica está tomada por um otimismo a respeito da capacidade humana de conhecer, a epistemologia pós-metafísica abre-se para uma consciência crítica sobre os limites do conhecimento humano, a partir da consciência de sua intrínseca finitude, buscando compreender os riscos dos conceitos assumidos como fórmulas de verdade, com o intuito de evitar, na medida do possível, uma tirania dos conceitos. Com relação ao discurso sobre Deus, têm-se o receio de que o mesmo possa se transformar em motivação de combate quando os seus conceitos constituintes são erigidos em elementos estratégicos de sobreposição às interpretações alheias.⁷⁴²

⁷⁴⁰ Cf. VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 50.

⁷⁴¹ Cf. BALEEIRO, Cleber Araújo Souto. A violência da relação entre fé e verdade, p. 54-57.

⁷⁴² Cf. OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. Violência do “saber”, p. 39; *Id. Ibid.*, p. 64-65.

A pretensão dominadora da linguagem metafísica se manifesta, segundo Ibraim de Oliveira, na prepotência de conceitos autodeterminados como eternas verdades que tiranizam outras visões da realidade. Contudo, por trás das discussões sintetizadoras, não há verdades, mas luta de interpretações. É preciso ultrapassar a roupagem conceitual metafísica que anula a capacidade de convivência com outras perspectivas epistêmicas. A pretensão de condicionar o discurso estabelecendo limites, adequações lógicas e combatendo posturas divergentes, é uma fuga das contradições inerentes ao próprio mundo da vida. As artimanhas teleológicas da metafísica discursiva, condicionam a multiplicidade conceitual à uma uniformidade ideal, avassalando a liberdade expressiva em virtude da necessidade ansiogênica de conclusões apressadas. O discurso carente de finalidade, situa-se em uma ininterrupta cadeia de signos, constantemente reajustáveis. Isso é insuportável para quem almeja seguranças conceituais.⁷⁴³

A dinâmica epistêmica do discurso totalizador e disciplinador da unicidade de sentido, esconde a vitalidade do embate interpretativo, como condição de possibilidade da emergência de uma pluriformidade sinfônica (VD 7), ou mesmo dissonante (VD 13), de significados.⁷⁴⁴ Em um sentido derridiano, tratando-se da capacidade humana de conhecer, “não há puro começo ou fim absoluto, há sim a aventura peregrina da errância interpretativa.”⁷⁴⁵ Sendo assim, para Ibraim de Oliveira, é necessário que se desenvolva a capacidade de diálogo com posições contrastantes por meio de um discurso não ordenado a um fim absoluto, mas sim, como solicitação, convite, proposta. Desse modo, se revela como um *discurso-dom*, que não se encerra em convicções cabais, mas compreende a necessidade de sair das próprias seguranças, colocando-se a caminho, rumo à ampliação das perspectivas vigentes.⁷⁴⁶

Para Ibraim de Oliveira, a dinâmica do discurso-dom compreende a realidade de um discurso doado e desinteressado, que apenas acena e sinaliza ideias. O discurso teleológico, ao contrário, ávido de conceitos eternos e verdadeiros, caracteriza-se como degeneração, pois almeja declinar o contraditório. O discurso-degeneração se orienta pela coerência lógica e por afirmações unívocas, com a intenção de declarar. O discurso-dom ressalta o múltiplo, a diferença e a dinamicidade das interpretações, sem imposição. Na experiência religiosa, o discurso-dom emerge como proposta imersa em um emaranhado de possibilidades, como exercício de comunicação na diferença⁷⁴⁷, pois em perspectivas simbólicas, todo conceito não é mais que uma interpretação: uma amplitude aberta à doação epistêmica de sentido.

⁷⁴³ Cf. OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. Violência do “saber”, p. 66-70.

⁷⁴⁴ Cf. VON BALTHASAR, Hans Urs. *A verdade é sinfônica*, p. 44.

⁷⁴⁵ GOMES, Tiago de Fraga. Desconstrução e heterodoxia linguística em Jacques Derrida, p. 276.

⁷⁴⁶ Cf. OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. Violência do “saber”, p. 71.

⁷⁴⁷ Cf. OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. Violência do “saber”, p. 71-74.

A crítica pós-moderna ao pensamento metafísico afirma que não é possível conceber uma realidade estática. Tendo em vista a historicidade de toda verdade e a circularidade hermenêutica de sujeito e objeto no âmbito da linguagem, a verdade passa a ser ressignificada, deixando de ser considerada como única e absoluta, para passar a ser compreendida como limitada e relativa, como uma interpretação entre tantas outras possíveis. A linguagem é a condição de possibilidade para adentrar na essência da realidade, sem, contudo, esgotá-la completamente. Para Heidegger, “é a linguagem que, primeiro e em última instância, nos acena a essência de alguma coisa.”⁷⁴⁸ Vattimo afirma que “a linguagem é a sede do evento do ser”⁷⁴⁹, é a mediação e a delimitação da relação entre o sujeito e a realidade. O olhar sobre a realidade é sempre parcial. Por isso, a verdade, em um sentido pós-metafísico, não é meramente descrição, mas interpretação.

Segundo Ibraim de Oliveira, por um longo período, o cristianismo foi influenciado pelo logocentrismo ocidental advindo do platonismo, um dos principais responsáveis pela formatação do paradigma metafísico em teologia. A ortodoxia logocêntrica estimula o enrijecimento de uma racionalidade normatizadora que pretende ordenar tudo e reprimir os impasses emergentes da jornada histórica, elaborando um discurso violento que obriga à adesão, sem interlocução real. A inflexibilidade raiocêntrica erige uma ortodoxia metafísica indefectível que atua como cavalo de batalha contra perspectivas diferenciais. Quando o critério do discurso é o melhor dizer sobre Deus, subjugando e anulando as diferenças, instaura-se um combate entre crenças religiosas. Uma sincera reminiscência histórica traz à tona o fato de que a religião cristã, originalmente contra todo tipo de violência, assumiu um corpo doutrinal potente e violento contra os discursos opostos.⁷⁵⁰

Para Ibraim de Oliveira, as afirmações verdadeiras sobre Deus, em suas bases metafísicas, dissimulam a violência, pela atuação puritana de um rigorismo conceitual. Porém, é preciso se perguntar: há algum discurso que não seja violento?⁷⁵¹ Segundo Strummielo, é necessário buscar uma *economia de violência*⁷⁵², pois o mesmo *logos* que opõe-se à violência, nasce da violência. Por isso, afirma Ibraim de Oliveira, a economia de violência está intrinsecamente ligada à *economia de discurso potente*, como exercício de silêncio diante do mistério e de escuta do outro⁷⁵³, evitando-se, assim, tanto a ereção de ídolos conceituais, quanto a consideração do outro como uma ameaça.

⁷⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e conferências*, p. 168.

⁷⁴⁹ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*, p. 134.

⁷⁵⁰ Cf. OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. Violência do “saber”, p. 74-76.

⁷⁵¹ Cf. OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. Violência do “saber”, p. 76-77.

⁷⁵² Cf. STRUMMIELO, Giuseppina. *Logos violato*, p. 89-90.

⁷⁵³ Cf. OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. Violência do “saber”, p. 78.

3.1.3 O outro visto como uma ameaça

No contexto da convivência, o discurso e a ação possuem uma função epifânica dos sujeitos humanos, diferentemente do contexto da rivalidade, no qual os mesmos possuem um papel estratégico de anulação e de derrota do outro. Segundo Arendt, violência e diálogo se excluem, pois, a pura violência é muda.⁷⁵⁴ Como afirma May, não se pode dialogar com uma pessoa inimiga, pois se o diálogo for possível, já não será mais inimiga. Na medida em que acontece o enlace dialógico, estabelece-se um laço empático entre as pessoas em virtude da própria língua, enquanto estrutura compartilhada e capacidade de identificar-se com o outro. A dimensão simbólica do diálogo remete a colocar (*ballein*) junto (*syn*), ao contrário do diabólico como o que separa e desintegra, quebrando relações. O diálogo é, por isso, símbolo de uma unidade na diferença, onde o intuito não é a destruição do outro, mas a edificação mútua.⁷⁵⁵ Lévinas afirma que o diálogo é o ato pelo qual alguém renuncia à violência para entrar em relação com o outro, sendo o exercício do mesmo, o próprio acontecer da paz.⁷⁵⁶

Segundo Frecheiras, em todo diálogo pressupõe-se um encontro, o qual requer que se vigie a respeito de dois aspectos: a aparência de perigo do outro, que pode não ser real, mas que encarcera o interlocutor em seus preconceitos, impedindo-o de se relacionar de forma saudável; o perigo real que a alienação do outro pode significar de fato quando este não está disposto a um encontro real e genuíno, sem imposições e agressões desrespeitosas à opinião alheia. Nesse sentido, entrar em um diálogo requer um exercício constante de autocrítica e de crítica alheia: autocrítica a respeito dos conceitos e axiomas irrefletidos em relação ao outro; crítica sobre a possibilidade do outro estar alienado, sendo assim, impositivo, autoritário e fechado à autocrítica. Quando estes requisitos são observados, o diálogo, enquanto encontro efetivo, possibilita a desconstrução de preconceitos e de generalizações apressadas em relação ao outro, ampliando a visão da realidade. Em suma, todo diálogo incita a pensar. Pensar não simplesmente no sentido de um conteúdo gnosiológico a adquirir, mas como um exercício da liberdade que depende da abertura do espírito e do assentimento da vontade, como uma atitude de ampliação do próprio horizonte de sentido.⁷⁵⁷ Sendo assim, o diálogo inter-religioso é sempre um desafio, pois situa-se no nível axiológico, no qual se está imerso, exigindo um *sair de si mesmo*, da ipseidade, do mundo egótico, para *vislumbrar um além de si*, que é o *outro em sua alteridade irreduzível*.

⁷⁵⁴ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 35.

⁷⁵⁵ Cf. MAY, Rollo. *Poder e inocência*, p. 51-52.

⁷⁵⁶ Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*, p. 19.

⁷⁵⁷ Cf. FRECHEIRAS, Marta Luzie de Oliveira. O horizonte ético-ontológico da relação dialógica, p. 579-580.

Segundo Geffré, a grande tentação será sempre não respeitar de maneira suficiente a alteridade irreduzível de cada tradição religiosa.⁷⁵⁸ Dussel observa que durante as guerras de conquista, no séc. XVI, especialmente no que diz respeito à exploração do Novo Mundo, os europeus se baseavam no mito do desenvolvimento para fundamentar a sua visão de superioridade sobre outros povos, culturas e religiões, os quais não eram considerados como outros, mas como algo a ser conquistado, colonizado, modernizado e civilizado. A boa cultura era aquela que se assemelhava ao estilo de vida europeu, e o que destoava disso, estava fadado a ser desqualificado e encoberto.⁷⁵⁹ Para Wirth, Mo Sung e Míguez, a vinculação das estratégias de expansão do catolicismo romano ao colonialismo ibérico, não raro são lembradas negativamente como coniventes aos massacres e à escravidão de índios e negros.⁷⁶⁰ Trazendo essa reflexão para o tempo atual, Bandeira enfatiza que essa perspectiva de inferiorização e de negação do outro é alienante, antidialógica e anti-humanista, sendo necessário valorizar a pluralidade cultural e religiosa – trabalhada, de modo especial, pelas teorias pós-coloniais – como um elemento indispensável para o bom convívio entre as pessoas em sociedade. É preciso tomar cuidado também para que não ocorra uma folclorização do diferente e da sua cultura, pois isso, é um empecilho para a vivência de uma alteridade real, não permitindo que a humanidade do outro se revele na relação dialógica.⁷⁶¹

Na esteira das inferiorizações, das negações e das intolerâncias preconceituosas praticadas ao outro, ao diferente, Paulo Freire alerta que o mal causado ao outro acaba por gerar um mal naquele que o perpetra, no sentido de que, a violência dos opressores, os desumaniza a si mesmos. A negação do outro é uma via de mão dupla, pois gera a negação da plenitude de si mesmo.⁷⁶² Para Bandeira, o que está em jogo é a humanização em um sentido ontológico, pois a mesma, requer que se saia da zona de conforto e da estabilidade das próprias certezas e concepções já elaboradas, a fim de enfrentar os questionamentos e as incertezas da vida que causam insegurança e temor por aquilo que pode abalar as razões fundamentais da própria existência, alargando os horizontes de aprendizagem. No entanto, infelizmente, o medo do novo leva ao afastamento do outro em detrimento da afirmação de uma ipseidade individualista e egocêntrica, com o intuito de preservar a segurança da estabilidade, ao invés de se aventurar pelos caminhos desafiantes da plenificação humana. A negação ao diálogo com o outro, é uma tentativa de proteger patrimônios e propriedades, e,

⁷⁵⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Un salut un pluriel*, p. 23.

⁷⁵⁹ Cf. DUSSEL, Enrique. *1942, o encobrimento do outro*, p. 36.

⁷⁶⁰ Cf. WIRTH, Lauri Emilio; SUNG, Jung Mo; MÍGUEZ, Néstor. *Missão e educação teológica*, p. 18.

⁷⁶¹ Cf. BANDEIRA, Wesley Silva. *A negação do outro*, p. 77-82.

⁷⁶² Cf. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, p. 59.

mais do que isso, tem a intenção de afastar o sentimento de vulnerabilidade contra possíveis ameaças. A superação dessa situação de alienação no reconhecimento do outro, requer disposição para colocar o ego na fronteira, abrindo-se para a insegurança da vida.⁷⁶³ Isso só será possível, segundo Mo Sung, com o advento de uma nova espiritualidade que encante para o diálogo, para a criatividade e para as causas nobres e solidárias da humanidade.⁷⁶⁴

Para Schillebeeckx, o desejo de superioridade constitui um obstáculo para o convívio entre as pessoas e entre as diferentes culturas e religiões. Toda violência em nome de valores ou dogmas superiores, sejam eles ideológicos ou religiosos, é essencialmente má. A pretensão de uma religião de ser a única religião verdadeira é fundamentalmente falsa e violenta, pois nega a legitimidade de existência de outras religiões. Nesse sentido, é equivocado e abusivo estabelecer uma conexão direta entre determinada experiência religiosa do Absoluto e uma ordem cultural e sócio-política específica, constituindo-se, assim, em uma violação dos direitos humanos fundamentais, em nome de uma pretensão imperialista.⁷⁶⁵ Segundo Girard, na medida em que dois desejos convergem para o mesmo objeto – nesse caso, a custódia da verdade –, se instala a rivalidade, sendo necessário recorrer à violência contra uma vítima expiatória para liquidá-la, substituindo, assim, o *todos contra todos* pelo *todos contra um*. Nesse sacrifício expiatório, a violência é sacralizada.⁷⁶⁶ Nessa compreensão girardiana, quando todos se unem de forma violenta contra a vítima, cria-se a comunidade. Sendo assim, a violência nasce de uma necessidade antropológica e sociológica, antes mesmo de significar algo especificamente religioso. Seguindo essa linha de raciocínio, o outro, o diferente – aquele que destoa da maioria, eleito como *bode expiatório* –, precisa ser sacrificado, para que a ameaça seja eliminada.⁷⁶⁷

É preciso ver o outro não como algo instrumentalizável, mas em sua diferença, não reduzível à perspectiva do mesmo. Como afirma Boaventura de Sousa Santos, “temos o direito a ser iguais, quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza.”⁷⁶⁸ A igualdade de dignidade e a diferença de identidades são fundamentais para o reconhecimento do ser do outro. Girard e Vattimo criticam o pensamento forte da metafísica como redução violenta do ser à objetividade racional. Ao enfraquecimento do pensamento absolutista e objetivante, corresponde a aniquilação da violência do sagrado.

⁷⁶³ Cf. BANDEIRA, Wesley Silva. A negação do outro, p. 83-86.

⁷⁶⁴ Cf. SUNG, Jung Mo. *Educar para reencantar a vida*, p. 145.

⁷⁶⁵ Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. Religião e violência, p. 168-175.

⁷⁶⁶ Cf. GIRARD, René. *A violência e o sagrado*, p. 184.

⁷⁶⁷ Cf. GIRARD, René. *O bode expiatório*, p. 37-38; *Id. A rota antiga dos homens perversos*, p. 6-7; BASTOS, Aginaldo de; CABRAL, Alexandre M.; REZENDE, Jonas. *Ontologia da violência*, p. 165.

⁷⁶⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar*, p. 458.

A *kênosis* ou *pensiero debole* – rebaixamento ou enfraquecimento do pensamento forte, na dinâmica do *Logos* encarnado – manifesta a dissolução da reivindicação metafísica da objetividade.⁷⁶⁹ Para Vattimo, a *kênosis* cristológica aponta para um Deus não violento e para a dessacralização de toda violência.⁷⁷⁰ Por isso, afirma Kirk, os cristãos precisam se engajar na solução concreta dos conflitos, pois a superação da violência e a edificação de uma cultura de paz, faz parte da missão cristã. A fim de que os cristãos empreendam uma ação efetiva para a superação da violência, é necessário que sejam exemplo de como resolver conflitos, compreendam as causas da violência e aprendam a aplicar os princípios de transformação de conflitos, os quais são: prevenção, resolução e tratamento das consequências dos conflitos.⁷⁷¹

Rocha e Oliveira afirmam que, assim como Jesus entrou na história por meio da *kênosis*, não usando seu direito de ser tratado como Deus, mas se despojando (*Fl* 2,6-7), sob os condicionamentos de um contexto concreto, e expondo-se, assim, a conflitos e resistências, é preciso desfazer-se dos discursos autoritários, identificados com verdades superiores, a fim de assumir uma atitude de abertura. Um diálogo respeitoso e não violento, solidário com a condição do outro, ajuda a superar os desejos competitivos e a olhar o outro não como uma ameaça, mas como um companheiro de jornada.⁷⁷² Nesse sentido, para Geffré, é necessário colaborar para a edificação de uma cultura de paz e não violência diante de intolerâncias, fanatismos e fundamentalismos que emergem no contexto pluricultural e plurirreligioso atual, a fim de respeitar o outro em sua diferença constitutiva. O caminho de superação da violência não é o caminho da afirmação de si pela anulação do outro, mas sim, o caminho da integração da identidade na alteridade, através da reconciliação e do estabelecimento de condições de justiça.⁷⁷³ Como afirma Grümme, é preciso que os cristãos lancem um olhar para além de si mesmos, a fim de serem efetivos na esfera pública, envolvendo-se ativamente nas lutas por justiça e paz para todas as pessoas. Esse olhar ajudará a perceber o outro não mais como um concorrente ou uma ameaça, mas como o próximo que precisa ser amado (*Mt* 22,39) e que eventualmente necessita de auxílio (*Lc* 10,30-37), ou como aquele que possui uma causa semelhante, mesmo que sob outros referenciais doutrinários ou institucionais (*Mc* 9,40).⁷⁷⁴ O olhar fraterno é inerente à condição cristã e aponta para um diálogo colaborativo em prol da união de esforços em vista da edificação de uma cultura de paz e não violência.

⁷⁶⁹ Cf. GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e relativismo*, p. 86; *Id. Ibid.*, p. 90-91. Sobre isso, ver: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*, p. 30.

⁷⁷⁰ Cf. VATTIMO, Gianni. *Creer que se cree*, p. 52-54.

⁷⁷¹ Cf. KIRK, J. Andrew. *O que é missão?*, p. 193; *Id. Ibid.*, p. 205; *Id. Ibid.*, 210.

⁷⁷² Cf. ROCHA, Abdruschin Schaeffer; OLIVEIRA, David Mesquiati. *Teologia da missão e violência*, p. 162-164.

⁷⁷³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *La teología europea en el ocaso del eurocentrismo*, p. 299.

⁷⁷⁴ Cf. GRÜMME, Bernhard. *A caminho de uma Igreja pública*, p. 56.

3.2 O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO POR UMA CULTURA DE PAZ E NÃO VIOLÊNCIA

O ser humano é um ser ontologicamente relacional, segundo Rohden, portanto, se realiza e amadurece em sua identidade pessoal pela experiência dialógica.⁷⁷⁵ O diálogo, como modo de existência, promove a superação do solipsismo e a afirmação da alteridade, pelo estabelecimento de um vínculo, mediante o qual, se partilha e se acolhe ideias e compreensões de mundo. Todo diálogo, enquanto reconhecimento do outro como interlocutor, tem como condição fundamental a abertura ao diferente, sem a qual, há apenas monólogo ou imposição de ideias. Sem mútua abertura para falar e para ouvir, não há diálogo. Expor a própria ideia ao outro não significa impô-la, e escutar o que o outro tem a dizer não significa se submeter ao ponto de vista alheio. Enquanto experiência hermenêutica intersubjetiva, o diálogo tem como finalidade a compreensão do outro, sem visar à uniformização conceitual ou performática do interlocutor, do contrário, se constituiria em uma atividade padronizadora e aniquiladora das diferenças.

Contudo, Gadamer alerta que “compreender não é, em todo caso, estar de acordo com quem ou quem se compreende. Tal igualdade seria utópica. Compreender significa pensar e ponderar o que o outro pensa.”⁷⁷⁶ Embora envolva interação, respeito e consideração pela opinião do outro, dialogar não significa concordar. No entanto, o diálogo traz sempre um superávit de conhecimento e um alargamento de sentido. Segundo Rohden, “no diálogo hermenêutico não se impõe a opinião própria sobre a do outro, nem se monologiza, tampouco se agrega a opinião de um à de outro ao modo de soma, mas o dialogar transforma a ambos.”⁷⁷⁷ Em um diálogo autêntico, cada um se coloca não como um espectador passivo ao que o outro expressa, muito menos como um dominador da opinião alheia, mas como parceiro. O grande empecilho para a parceria dialógica é a intolerância, a qual desconhece a possibilidade de um pluralismo na compreensão da verdade. A intolerância leva a invalidar a verdade do outro, e, conseqüentemente, anula a possibilidade de um diálogo bem-sucedido.

O diálogo possui uma força transformadora. Onde um diálogo é bem-sucedido, algo nos ficou e algo fica em nós que nos transforma. Assim, o diálogo encontra-se em vizinhança particular com a amizade. Só no diálogo (e no rir-um-com-o-outro que é como um consenso transbordante sem palavras), amigos podem encontrar-se e construir aquela espécie de comunidade na qual cada um permanece o mesmo para o outro, porque ambos encontram o outro e no outro se encontram a si mesmos.⁷⁷⁸

⁷⁷⁵ Cf. ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p. 183.

⁷⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg. Da palavra ao conceito, p. 23.

⁷⁷⁷ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p. 199.

⁷⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. A incapacidade para o diálogo, p. 135.

A cultura do diálogo entre as religiões é uma dimensão fundamental para a construção de um *caminho comum para a paz* a nível planetário. Para o Papa Francisco, “o diálogo inter-religioso é uma condição necessária para a paz no mundo” (EG 250). A Conferência de Aparecida salienta que o diálogo inter-religioso não tem apenas um caráter teórico, mas tem um potencial transformador que pode ser orientado para a *construção da nova humanidade*, no sentido de proporcionar caminhos inéditos de testemunho entre as pessoas das mais variadas crenças, sendo ocasião para promover e estimular uma *colaboração para o bem comum* que supere toda forma de violência motivada por atitudes religiosas fundamentalistas, e isso só será possível se houver uma *educação para a paz e para a convivência cidadã* no caminho das bem-aventuranças (Mt 5,3-12; Lc 6,20-22), como foi indicado por Jesus de Nazaré (DAP 239).⁷⁷⁹ O diálogo inter-religioso é uma oportunidade para fomentar uma cultura de paz e não violência, superando preconceitos e unindo as pessoas em busca de um mesmo ideal – que, no fundo, pertence à toda humanidade.

Segundo Amaladoss, “hoje, o diálogo entre religiões adquire uma nova dimensão e uma nova urgência. Crentes de diversas religiões estão não apenas vivendo juntos. Em muitos lugares, estão lutando entre si em nome da religião.”⁷⁸⁰ De modo geral, as religiões, muitas vezes, inspiram e legitimam a violência. Por isso, Faustino Teixeira afirma que o diálogo entre as religiões estabelece-se como urgência em prol da paz no planeta.⁷⁸¹ Infelizmente, a violência inter-religiosa difundiu-se muito nos últimos tempos. Só na segunda metade do século XX, constatou-se a violência entre hindus e muçulmanos na Índia, entre budistas e hindus no Sri Lanka, entre cristãos e muçulmanos nas Filipinas, na Indonésia e na extinta Iugoslávia, entre judeus e muçulmanos no Oriente médio, entre budistas e cristãos na Birmânia e entre cristãos na Irlanda. Sobretudo, após o ataque terrorista às torres gêmeas do World Trade Center em Nova Iorque, no dia 11 de setembro de 2001, a ligação entre religiões e violência parece ter se fortalecido no imaginário popular, especialmente no que diz respeito àquelas crenças que parecem mais estranhas a determinado contexto.

⁷⁷⁹ Nas bem-aventuranças, Jesus resume o anúncio profético do Reino de Deus de justiça e de paz, constituindo um código de ética para a vida cristã e para as pessoas que buscam empenhar-se no amor a Deus e ao próximo (Mc 12,29-31; Mt 22,37-39; Lc 10,27). Geffré afirma que “o ensino das beatitudes representa uma novidade, na medida em que se refere a um além das exigências estritas da justiça, em matéria de perdão, de compaixão e de cuidado prioritário com os mais necessitados” (GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 235). O cuidado das bem-aventuranças evangélicas aos pobres, famintos, aflitos e injustiçados, aliado à atitude samaritana de misericórdia, atenção e compromisso aos que são excluídos, caídos à margem da sociedade (Lc 10,25-37), de certa forma assume e atualiza as categorias bíblicas veterotestamentárias do zelo aos estrangeiros, às viúvas e aos órfãos (Ex 22,21-22) e faz pensar que a felicidade humana verdadeira reside na vivência da justiça e da paz, motivadas pelo amor.

⁷⁸⁰ AMALADOSS, Michael. *Religiões*, p. 179.

⁷⁸¹ Cf. TEIXEIRA, Faustino. *Diálogo inter-religioso*, p. 155.

Para Amaladoss, a violência entre as religiões raramente tem causas puramente religiosas, havendo, muitas vezes, motivações socioeconômicas e políticas. As religiões, além de as justificar, acrescentam aí, suas próprias razões. A violência entre as religiões pode estar ancorada também na busca de identidade de grupos considerados diferentes, inimigos ou minoritários. O sentimento de pertença ao grupo pode desencadear atitudes de preconceito e intolerância aos que são de fora. Em momentos de tensão, esses sentimentos, muitas vezes adormecidos, podem se agravar e virem à tona, sendo ocasião de conflitos. Também podem ocorrer projeções coletivas dos próprios males nos outros, tidos como infiéis ou colaboradores de ideologias perversas e destrutivas, sendo assim, demonizados por suas crenças divergentes. Há muitas narrativas a respeito de um conflito contínuo entre o bem e o mal. O mal pode ser transposto a uma forma histórica, sendo necessário lutar contra as pessoas ou estruturas consideradas seus agentes no mundo. Assim, podem surgir as guerras denominadas *justas* ou *santas* por motivos de religião. No entanto, segundo Amaladoss, enquanto as religiões podem ser motivo de violência, também podem inspirar a paz. É preciso discernir em cada religião o que promove a paz, deixando de lado tudo o que fomenta a belicosidade.⁷⁸²

Amaladoss afirma que quando o Papa João Paulo II convidou líderes de outras religiões para se reunirem em Assis e rezarem juntos pela paz, em 27 de outubro de 1986, reconheceu tacitamente que os crentes de outras religiões podem se relacionar com Deus e que Deus ouve suas preces, aceitando, implicitamente, a legitimidade das outras religiões como propiciadoras de um encontro divino-humano, pois o Espírito Santo está presente e ativo não somente no coração dos indivíduos, mas também, em suas culturas e religiões.⁷⁸³ Para Dupuis, o discurso do Papa João Paulo II à cúria romana no dia 22 de dezembro de 1986, retomando o discurso de Assis, aplica os ensinamentos do Concílio Vaticano II a respeito da presença ativa do Espírito nas outras religiões.⁷⁸⁴ Nesse sentido, segundo Amaladoss, é preciso respeitar a busca humana por respostas e a própria ação de Deus no ser humano. O mundo já está farto de intolerâncias. É necessário um diálogo entre os crentes das diversas religiões, não apenas em nível religioso, mas também, em nível social e político, colaborando na promoção da justiça e da paz.⁷⁸⁵ Diante das situações de conflito, mesmo formas sutis de exclusivismo precisam ser evitadas. É preciso um diálogo efetivo em favor do bem comum. Do contrário, perde-se em credibilidade, e, por consequência, em efetividade transformadora.

⁷⁸² Cf. AMALADOSS, Michael. *Religiões*, p. 180-186.

⁷⁸³ Cf. AMALADOSS, Michael. *Religiões*, p. 186-188.

⁷⁸⁴ Cf. DUPUIS, Jacques. *World religions in God's salvific design in John Paul II's discourse to the roman curia (22 december 1986)*, p. 29-41.

⁷⁸⁵ Cf. AMALADOSS, Michael. *Religiões*, p. 189.

Partindo da premissa de que o Espírito de Deus atua livremente e em toda parte – para a CTI, o Espírito Santo opera de modo misterioso em todos os seres humanos (*CTIcs* 54) –, e que nenhuma religião pode pretender deter sozinha toda a verdade, segundo Duquoc⁷⁸⁶, é preciso disposição para discernir *a posteriori* a presença misteriosa de Deus nas outras religiões, prescindindo de julgamentos *a priori*, baseados em ideias não criticadas. Olhar o bem em si próprio e as deficiências e limitações no outro, sem uma prévia experiência de conhecimento e discernimento, não ajuda no crescimento pessoal e mútuo. Todo julgamento precipitado é insensato e perigoso, pois reduz o outro ao tamanho dos próprios preconceitos. Por isso, pessoas sérias não dizem que as outras religiões são todas equivalentes. Isso significaria relegá-las à irrelevância, pela diluição de sua riqueza identitária. Nesse sentido, Amaladoss sustenta que “as religiões são diferentes. Deus é livre para dizer palavras diferentes a povos diferentes. Por isso o diálogo entre as religiões pode ser mutuamente enriquecedor.”⁷⁸⁷ Apesar das suas limitações, as religiões podem, de múltiplas maneiras, conduzir as pessoas a um encontro com o divino, além de serem caminhos de humanização. Sendo assim, as religiões precisam ser desafiadas profeticamente, através do diálogo, a se converterem no melhor que podem dar de si mesmas à humanidade e ao mundo.

As religiões possuem uma função libertadora. Assim como Jesus disse que “o sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado” (*Mc* 2,27), da mesma forma, as religiões existem em função das pessoas e de suas vidas no mundo, e não o inverso. Por isso, todo fanatismo é sempre uma deturpação da prática religiosa. Basta recordar que o mandamento fundamental do cristianismo, e no fundo, de grande parte das religiões, é o amor ao próximo (*Mc* 12,28-34; *Mt* 22,34-40; *Lc* 10,25-28), e não a luta pela superioridade de uma religião sobre as outras. Isso leva a crer que no entardecer da existência, o ser humano não será julgado pela coerência de sua conduta com uma ortodoxia doutrinal, moral ou litúrgica, mas pela sua capacidade de amar, pois “Deus é amor” (*1Jo* 4,8). Para a fé cristã, no fim dos tempos, Jesus não questionará sobre o tipo de culto que se prestou, mas se os pobres e os necessitados foram auxiliados (*Mt* 25,31-46). Isso ocorre, segundo Amaladoss, porque “Deus não é exclusivista; as pessoas e suas religiões, sim.”⁷⁸⁸ Partindo da convicção de que o amor de Deus age por caminhos misteriosos, com o intuito de salvar toda a humanidade (*ITm* 2,4), é preciso agir sem agressividade, na dinâmica kenótica assumida pelo próprio Cristo, que se esvaziou de toda razão e de todo poder (*Fl* 2,6-11) para servir e não para dominar.

⁷⁸⁶ Cf. DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*, p. 82.

⁷⁸⁷ AMALADOSS, Michael. *Religiões*, p. 190.

⁷⁸⁸ AMALADOSS, Michael. *Religiões*, p. 195.

3.2.1 Por uma cultura de paz e não violência

A encarnação do *Logos* foi integral e concreta (*CTIfi* II,12). Jesus Cristo não é um mito ou uma ideia abstrata, mas um homem que viveu em um contexto específico e morreu em consequência das suas opções existenciais (*CTIqc* I,1). Jesus viveu na Palestina sob a dominação romana e foi vítima de um sistema cultural e político no qual a concepção de paz estava embasada em um paradigma belicista.⁷⁸⁹ Na Roma antiga, o estabelecimento da paz efetuava-se militarmente e estava ligado diretamente ao poder central de Roma. Sêneca utiliza o termo *pax romana* pela primeira vez ao afirmar que sem a presença do Imperador, como chefe do exército, a *pax romana* ruiria.⁷⁹⁰ Segundo Zampaglione, nesse contexto, a palavra *pax* assume gradativamente um sentido de segurança gerenciada por um sistema centralizado, onde a autoridade tem primazia em relação à liberdade. Não é à toa que a *pax romana* era sinônimo de *pacis augustae*, ou seja, de paz do imperador.⁷⁹¹ Essa ideologia era entoada em versos, reafirmando a compreensão de que a paz deveria ser estabelecida pela via da imposição imperial, como submissão e subserviência estabelecida de forma violenta.⁷⁹² Para Wengst, essa concepção militarista de paz pode ser visualizada na numismática. Aparecem cunhadas, em algumas moedas, a imagem de imperadores como símbolos da *pax romana*, tais como Otaviano vestindo seus trajes militares e acompanhado da deusa da paz, Trajano junto com a deusa da paz que está com o pé direito sobre a cabeça de um vencido, e Nero representado conjuntamente com a deusa da paz, o deus da guerra e alguns soldados das legiões romanas. Em suma, na Roma antiga, a paz deixa de ser associada à justiça e à equidade, como na filosofia grega, para ser vinculada à guerra e à vitória sobre os inimigos.⁷⁹³ A paz romana é uma paz armada, emblematicamente expressa no aforismo *si vis pacem, para bellum* – se queres a paz, prepara a guerra.

⁷⁸⁹ A respeito disso, ver: STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. *O Novo Testamento em seu ambiente social*, p. 13-21. A Palestina do séc. I corresponde, segundo Aslan, à “designação romana para a vasta extensão de terra que abrange os atuais Estados de Israel/Palestina, bem como grande parte da Jordânia, Síria e Líbano” (ASLAN, Reza. *Zelota*, p. 22). Segundo Horsley e Hanson, a dominação romana sobre os territórios palestinos, tratou os habitantes com brutalidade, com o intuito de induzir o povo à submissão (Cf. HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias*, p. 43-44). Neves e Rossi afirmam que “as legiões romanas e a morte de cruz marcavam fortemente o imaginário dos habitantes da Palestina no primeiro século. O projeto de libertação de Jesus se contrapõe ao projeto da *pax romana* sustentada pelo exército com suas violentas legiões romanas” (NEVES, Natalino das; ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Legião romana e cruz*, p. 456). Para Elliott, em um mundo controlado pela ideologia imperialista, “o sofrimento coletivo de milhares e milhares de seres humanos não chega a ser o impedimento para a política” (ELLIOTT, Neil. *A arrogância das nações*, p. 182). Em suma, Horsley ressalta que a violência institucionalizada na Palestina no tempo de Jesus era denominada de paz para atender aos interesses romanos (Cf. HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral da violência*, p. 29).

⁷⁹⁰ Cf. SÊNeca. *Tratado sobre a clemência*, p. 51.

⁷⁹¹ Cf. ZAMPAGLIONE, Gerardo. *L’idea della pace nel mondo antico*, p. 196.

⁷⁹² Cf. VIRGÍLIO. *Eneida*, p. 183.

⁷⁹³ Cf. WENGST, Klaus. *Pax romana*, p. 22-23.

Já na tradição judaica, a paz (*shalom*) designa uma vasta gama de sentidos, tais como prosperidade (*Sl* 72,7), felicidade (*IRs* 2,33), saúde (*Gn* 43,28), segurança (*Zc* 8,10), salvação (*Is* 55,12), relações sociais equilibradas (*IRs* 5,26) e vida em plenitude (*Is* 26,3), sendo a paz compreendida, não em um sentido negativo, como o contrário de violência e de ódio, mas positivamente, como vida plena. A paz judaica é simbolicamente representada pela linguagem do pacto (*berit*), como compromisso recíproco entre Deus e o povo (*Lv* 26,3-13). A aliança, baseada na promessa, cria uma expectativa escatológica, expressa em imagens antimilitaristas, como a transformação das espadas em arados e das lanças em podadeiras (*Is* 2,4-5), carros de combate eliminados, arcos de guerra despedaçados e a paz proclamada às nações (*Zc* 9,10). Essa paz messiânica é expressa por uma confraternização universal, onde não haverá mais violência (*Is* 11,6; *Ez* 34,25; *Os* 2,20). No contexto do retorno do exílio babilônico – em torno de 520 a.C. –, na esperança de que a justiça e a paz se abraçarão (*Sl* 85,11), o terceiro Isaías proclama o advento da Nova Jerusalém, cidade do Deus da paz, onde não haverá tristeza, dor ou morte, mas prosperidade, felicidade e vida plena para todos (*Is* 60-62; 65,18-25).⁷⁹⁴

O cristianismo primitivo tem no evento Jesus de Nazaré o paradigma da pacificação pela recusa à prática da guerra e da violência. Jesus é visto como aquele que veio “guiar nossos passos no caminho da paz” (*Lc* 1,79). No momento de sua prisão, Jesus repreende a ação violenta de um de seus companheiros dizendo: “guarda tua espada no seu lugar, pois todos os que pegam a espada pela espada perecerão” (*Mt* 26,52). Para os cristãos, Jesus é a personificação da paz, pois derrubou os muros de separação e suprimiu em sua carne a inimizade (*Ef* 2,14). As primeiras palavras do Ressuscitado aos seus discípulos, diante do medo e da violência iminente, são: “a paz esteja convosco” (*Jo* 20,19).⁷⁹⁵ A postura de Jesus repercutirá nas primeiras comunidades cristãs. Justino de Roma justifica o proceder cristão diante do imperador como renúncia à toda atitude belicosa, em vista do estabelecimento da piedade, da justiça, da caridade, da fé e da esperança.⁷⁹⁶ Orígenes afirma que os cristãos não pegam mais em espadas, nem se dedicam mais à guerra, pois em Cristo, são filhos da paz.⁷⁹⁷ Os cristãos primitivos herdaram da tradição judaica a compreensão de que a paz é um dom messiânico que urgentemente precisa ser expresso no cotidiano de suas vidas.

⁷⁹⁴ Cf. AUSEJO, Serafín de. “Paz”, p. 1465-1467; TAMAYO, Juan José. “Paz”, p. 971; VERDES, Lorenzo Alvarez; VIDAL, Marciano. “La Paz”, p. 789. Segundo Gerleman, a raiz *shlm*, traduzida por *ter suficiente*, da qual deriva o substantivo *shalom*, indica uma dimensão elementar da vida humana (Cf. GERLEMAN, Gillis. “shlm”, p. 1154). Para Radermakers, a raiz *shlm* indica que o termo *shalom* relaciona-se com a integridade e a plenitude do ser ou da própria sociedade (Cf. RADERMAKERS, Jean. “Paz”, p. 1194).

⁷⁹⁵ Como dom do Ressuscitado, a paz contrasta com o medo dos discípulos e representa a superação/libertação de tudo que impede uma vida plena (Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de João*, p. 828-829).

⁷⁹⁶ Cf. JUSTINO DE ROMA. *Apologia I e II*, p. 277.

⁷⁹⁷ Cf. ORIGÈNE. *Contre Celse*, p. 99.

O período da cristandade foi palco de uma romanização do cristianismo não apenas no que se refere à sua instituição, mas também, quanto à sua teologia. Já no início do séc. IV, com o Concílio de Arles (314), abandona-se o antimilitarismo da Igreja primitiva, punindo-se com excomunhão a deserção do exército. Ignora-se, assim, a opção clara de Jesus pela paz e não violência, e perde-se o sentido de contraste profético em relação à *pax romana*. Agostinho designará a paz como repouso harmônico, ordenado e hierárquico, estabelecendo-a como a finalidade de toda atividade humana. Para Agostinho, guerra e paz estão entrelaçadas, sendo a paz o objetivo da guerra, e a violência bélica, legítima e necessária, para restabelecer e manter a paz.⁷⁹⁸ Nesse viés, a teologia cristã medieval elaborará muitas reflexões sobre a guerra justa. Tomás de Aquino, em resposta à questão se a guerra é pecado, estabelece três princípios para a sua legitimidade: a autoridade do príncipe; uma causa justa; intenção reta, ou seja, promover o bem e evitar o mal.⁷⁹⁹ Infelizmente, essa interpretação belicista do cristianismo abriu caminho para a legitimação das cruzadas e das guerras de religião.⁸⁰⁰

Com o esfacelamento da cristandade medieval e a emergência dos Estados nacionais e da racionalidade moderna, gradativamente a doutrina da guerra justa vai sendo desconstruída. Há um redimensionamento da simbólica da paz. A partir da derrocada do paradigma religioso da paz, faz-se necessária uma nova justificação para a aspiração humana pela paz. Nicolau de Cusa propõe já no século XV um acordo entre as religiões para a constituição de um pacto que se constitua como uma base legítima para fundamentar uma paz duradoura entre as religiões.⁸⁰¹ Nicolau de Cusa propõe uma espécie de concílio inter-religioso pela paz a partir de uma perspectiva racional e dialógica. Desenvolve-se, aos poucos, as noções de consenso popular e de democracia, o que proporcionou o florescimento de uma nova forma de consciência cristã, mais humanista e ilustrada, tendo-se em vista que a guerra e a violência são contrárias à natureza humana e à religião cristã, e que há uma incoerência entre a pregação cristã da paz e não violência e o estímulo à guerra. Thomas More será um dos nomes que retomará a centralidade da paz na vida humana, considerando a guerra como abominável e indigna ao ser humano.⁸⁰² Dentre alguns aspectos, o humanismo cristão contribuiu para a desromanização da simbólica cristã da paz e para a retomada da noção de acordo e de pacto – originária da tradição judaico-cristã –, e influenciou as tentativas de justificação racional e jurídica para o estabelecimento de um estado de paz pela via do contrato social.

⁷⁹⁸ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *A cidade de Deus*, v. 3, p. 166-167.

⁷⁹⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* II/II, q. 40, a. 1.

⁸⁰⁰ Cf. OLIVEIRA, Nythamar de; GOMES, Tiago de Fraga. Guerra justa, hermenêutica política e pluralismo religioso em John Rawls e Claude Geffré, p. 63-64.

⁸⁰¹ Cf. NICOLAU DE CUSA. *La pace della fede*, p. 39.

⁸⁰² Cf. MORE, Thomas. *Utopia*, p. 128.

Para Hobbes, o Estado tem um papel importante para a efetivação da paz, pois há uma tendência natural do ser humano à belicosidade. Por isso, “a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo.”⁸⁰³ Espinosa compartilha essa compreensão, afirmando que o propósito do Estado civil é a paz e a segurança da vida, a fim de que os homens vivam na concórdia.⁸⁰⁴ Locke defende que é para evitar a guerra que as pessoas se organizam em sociedade, “pois onde há uma autoridade, um poder sobre a terra, onde se pode obter reparação através de recurso, está excluída a continuidade do estado de guerra e a controvérsia é decidida por aquele poder.”⁸⁰⁵ Já Kant vai mais além, afirmando que assim como os homens livres se associam para instaurar a paz, os Estados deveriam se confederar para instituir a paz perpétua, que deve ser instaurada e instituída, sendo necessário detalhar positivamente em que consiste o estado da paz internacional.⁸⁰⁶ Isso implica em uma fundação político-jurídica da paz. “A ideia racional de uma comunidade pacífica universal, embora não amistosa, plena, formada por todos os povos da terra que podem estabelecer relações efetivas entre si, não é algo filantrópico (ético), mas um princípio jurídico.”⁸⁰⁷ Sendo assim, a instituição da paz aponta para um processo jurídico, cuja reflexão atua como elemento essencial. Rohden acredita que esse processo “permanecerá sempre um projeto inacabado”⁸⁰⁸, dependendo do engajamento de todas as pessoas. Em suma, o projeto iluminista se questiona sobre a inevitabilidade da guerra, buscando as bases para uma afirmação racional da paz, a fim de evitar a barbárie.

Segundo Nythamar de Oliveira, na história da humanidade, permanentemente ecoa o tema dos conflitos e a busca da paz. Uma das características fundamentais do ser humano é o recurso à belicosidade para sobreviver.⁸⁰⁹ Manfredo de Oliveira afirma que a convivência humana em sociedade é constantemente atravessada pela dialética de interesses conflitantes, pelo anseio de domínio de uns sobre os outros e pela conservação e ampliação do poder. Onde a colaboração política é impossível, a paz não pode ser alcançada diplomaticamente, a não ser pela estabilização das forças resultantes das relações de poder. O iluminismo e o racionalismo moderno estabeleceram o indivíduo como o fundamento último do direito positivo e do Estado. Por trás dessa corrente de pensamento, há como pressuposto ontológico-normativo uma antropologia filosófica que pretende justificar que a edificação da paz – como

⁸⁰³ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, p. 77.

⁸⁰⁴ Cf. ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*, p. 47-48.

⁸⁰⁵ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*, p. 94.

⁸⁰⁶ Cf. KANT, Immanuel. *À paz perpétua*, p. 32-33.

⁸⁰⁷ KANT, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*, p. 192.

⁸⁰⁸ ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*, p. 14.

⁸⁰⁹ Cf. OLIVEIRA, Nythamar de. *Ética, guerra e paz*, p. 41-42.

possibilidade de efetivação do próprio ser humano – só é possível através de uma organização social regida pela lei, tendo em vista um ser humano naturalmente livre e portador de direitos que garantam a realização de seu ser.⁸¹⁰ Para Lipovetsky e Serroy, o indivíduo é o referencial último da ordem democrática.⁸¹¹ Segundo Manfredo de Oliveira, a simetria e a igualdade nas relações e formas de tratamento são uma exigência mínima do direito natural entre seres que portam direitos iguais. Porém, entra em xeque a segurança da vida humana no momento em que diante da busca dos meios necessários para a sobrevivência em sociedade, os interesses dos indivíduos colidem. Vislumbra-se, assim, o nascimento das instituições sociais, políticas e econômicas a partir das necessidades dos sujeitos autônomos, os quais as constituem a partir de um pacto/contrato entre sujeitos iguais e livres, cujo objetivo último é manter a paz.⁸¹²

A experiência histórica contemporânea, segundo Bauman, vive um momento de muitos conflitos e de uma incerteza social generalizada. A passagem da fase *sólida* da modernidade para a *líquida* da pós-modernidade, dissolveu os clássicos referenciais sociais organizacionais que balizavam um *projeto de vida* individual. A terceirização das funções estatais à mercê das forças imprevisíveis do mercado, emancipou o poder global da política local, gerando incertezas e irrelevância política. Além disso, a redução da segurança comunal ocasionada pela violência como convulsão social, solapa os alicerces da empatia e da solidariedade comunitária.⁸¹³ Para Geffré, a modernidade é, ao mesmo tempo, um desafio e uma chance para as religiões. A nova civilização inaugurada no século XVIII com as grandes revoluções industrial e democrática – progresso científico, mecanização industrial, economia de mercado, centralização burocrática do Estado moderno –, se emancipa ainda mais no tempo atual. Gradativamente, a comunidade perde sua substância e os laços inter-humanos – incluindo os de pertença religiosa – estão cada vez mais frágeis e temporários, entrando, assim, na lógica da mercantilização competitiva. Há um colapso do planejamento de longo prazo e um desmembramento da história numa série de projetos episódicos de curto prazo. Em uma vida fragmentada, cada passo dado é uma resposta a diferentes oportunidades, e a responsabilidade acaba pesando cada vez mais sobre os ombros dos indivíduos, que não têm respostas prontas e acabadas para os seus enigmas existenciais. Nesse universo extremamente caótico e imprevisível, a flexibilidade e a adaptação são virtudes necessárias. Nesse cenário, propostas imediatistas e/ou fundamentalistas – e até mesmo violentas – são tentadoras.⁸¹⁴

⁸¹⁰ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Prefácio, p. 11-13.

⁸¹¹ Cf. LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. *A cultura-mundo*, p. 47.

⁸¹² Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Prefácio, p. 13-15.

⁸¹³ Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*, p. 8-9.

⁸¹⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 212; *Id. Ibid.*, p. 226.

O ser humano é um ser imerso em conflitividade. Aprender a lidar com os conflitos, no fundo, é o grande aprendizado da vida em comunidade. No entanto, algumas distinções são necessárias. Segundo Galtung, o ser humano é um ser de conflitos, isso não significa que necessariamente deva ser violento, pois conflito não é sinônimo de violência. O conflito surge quando existem contradições em virtude de objetivos incompatíveis, e, nesse sentido, o conflito é tão humano quanto a própria vida. Se o conflito for suficientemente profundo e não resolvido ou transformado, então poderá entrar em uma fase violenta. Os conflitos não podem ser evitados, mas a violência pode ser prevenida. A energia do conflito pode ser canalizada em direções positivas, não violentas, construtivas e transformadoras. Porém, surge a seguinte questão: como abordar o conflito de maneira não violenta?⁸¹⁵ Para Galtung e Tschudi, uma possível resposta seria que uma contradição não resolvida leva a um acúmulo de energias negativas que, se sustentadas pelo ódio, podem desembocar em comportamentos violentos. Em si, o conflito não é uma instância ruim, pois libera e constrói energia humana, individual e socialmente.⁸¹⁶ O grande problema é como canalizar a energia conflitiva em direções construtivas e não destrutivas.

Para Galtung e MacQueen, dois fatores parecem predispor à violência quando incorporados ao núcleo do sistema da fé religiosa: *sentido exacerbado de excepcionalidade e missionarismo agressivo*. O sentido exacerbado de excepcionalidade leva a crer que uma religião detém a *eleição exclusiva* por forças divinas, incutindo nos crentes um alto nível de auto-justiça acima das leis válidas para os povos comuns, podendo inclusive, justificar o uso de violência direta para alcançar seus objetivos iluminados. O missionarismo agressivo propaga a ideia de que aqueles que aderem à *fé considerada correta* são diferentes de todos os outros, possuindo a dignidade de difundi-la aos outros, mesmo que pelo poder da persuasão e da coerção violenta. Os fatores mencionados, deixam muitas pessoas perplexas diante do fato de que oficialmente escuta-se um anúncio de paz por parte da maioria das religiões do mundo, porém, na prática, o que se percebe é que muitas delas contribuem para o fomento de atitudes de intolerância e de violência.⁸¹⁷ Por isso, sem um *ethos tolerante*, não é possível superar a incoerência repressiva nas relações inter-religiosas.⁸¹⁸ Para Küng, as religiões precisam evitar tanto um *modernismo sem fundamento*, quanto um *fundamentalismo sem modernidade*⁸¹⁹, pois ambos, não ajudam a assumir a própria fé de forma responsável diante dos conflitos.

⁸¹⁵ Cf. GALTUNG, Johan. *Transcend*, p. 107.

⁸¹⁶ Cf. GALTUNG, Johan; TSCHUDI, Finn. *Crafting peace*, p. 206-225.

⁸¹⁷ Cf. GALTUNG, Johan; MACQUEEN, Graeme. *Globalizing God*, p. 59-60; *Id. Ibid.*, p. 113.

⁸¹⁸ Cf. AUGRAS, Monique. *Tolerância*, p. 77-91; MENEZES, Paulo. *Tolerância e religiões*, p. 39-54; SANCHIS, Pierre. *A propósito da tolerância religiosa*, p. 55-76.

⁸¹⁹ Cf. KÜNG, Hans. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*, p. 260.

Faz-se necessário uma reflexão séria a respeito da resolução não violenta dos conflitos. Galtung e Scott afirmam que a proposição da não violência descortina um novo horizonte a trilhar, através da negociação e do diálogo, resolvendo os conflitos de forma criativa. Exemplo disso, são as atitudes que levaram ao fim do colonialismo com Gandhi e à superação da segregação forçada e do *apartheid* com Martin Luther King Jr. e Nelson Mandela.⁸²⁰ Gandhi assegura que a não violência é a base da busca pela verdade, pois ela faz cair as vendas do preconceito. O próprio Gandhi afirma que Jesus foi o mais conhecido resistente ativo de toda a história, sendo a sua não violência, uma fonte de inspiração para toda a humanidade. Para Gandhi, a não violência traduz os termos sânscritos *ahimsa* (*a* = não + *himsa* = violência) e *satyagraha* (*saty* = verdade + *agraha* = firmeza), com os quais Gandhi descreve o método de resistência e transformação social na África do Sul e na Índia. Gandhi recusa-se a recorrer à violência para combater a violência e defender a verdade, pois, do contrário, corre-se o risco de sucumbir aos efeitos daquilo que se pretende evitar, alongando e reforçando a espiral da violência.⁸²¹ Segundo Hammes e Rabuske, o termo não violência não indica uma atitude negativa ou passiva, mas remete a ação e a empenho, porém, sem uso de violência.⁸²² A não violência está longe de ser algo passivo, pois, mais do que ausência de forças negativas, é presença de forças positivas, visando a justiça, a fraternidade, a solidariedade e a paz. Portanto, a não violência é algo muito exigente.

Na aplicação de *satyagraha*, a busca da verdade não admite violência, mas precisa desarmar o adversário do erro, por paciência e simpatia. Segundo Gandhi, a *satyagraha* é o caminho da não violência, e como tal, é um caminho exigente. Porém, não há outra forma de lutar contra os males pessoais e alheios. *Satyagraha* é o caminho certo em todos os momentos e lugares. Ao contrário do que muitos pensam, a não violência não é passividade, mas é a força mais ativa do mundo.⁸²³ Amaladoss compreende que o mundo não pode ser mudado substancialmente por imposição, mas por inspiração. A melhor maneira de inspirar as pessoas é através do amor, pela não violência. *Ahimsa* é uma força para a mudança. Uma vez que as pessoas mudam, podem mudar as estruturas da sociedade.⁸²⁴ Jesus segue esse viés, afirmando que é necessário renunciar totalmente à violência, a fim de não entrar na lógica da agressão. Paulo propõe algo semelhante dizendo que é preciso *vencer o mal com o bem* (Rm 12,21).⁸²⁵

⁸²⁰ Cf. GALTUNG, Johan; SCOTT, Paul D. *Democracy, peace, development*, p. 22-25.

⁸²¹ Cf. GANDHI, Mohandas. *Essential writings*, p. 57-79; *Id.*; et al. *Gandhi on nonviolence*, p. 552-558.

⁸²² Cf. HAMMES, Érico João; RABUSKE, Irineu J. Deus num mundo de violência e a perspectiva do Vaticano II, p. 436.

⁸²³ Cf. GANDHI, Mohandas. *Essential writings*, p. 86-96.

⁸²⁴ Cf. AMALADOSS, Michael. *Life in freedom*, p. 62-63.

⁸²⁵ Cf. VON SINNER, Rudolf. Felizes os que promovem a paz, p. 15.

Segundo Gandhi, o caminho da paz é o caminho da verdade. As pessoas verdadeiras não podem permanecer violentas, pois isso seria uma contradição. Gandhi está convicto que no curso de sua busca, as pessoas acabam percebendo que não precisam ser violentas e descobrem que enquanto houver o menor vestígio de violência dentro delas, elas não conseguirão encontrar a verdade que estão buscando. Não há meio caminho entre a verdade e a não violência por um lado, e a falsidade e a violência por outro. Porém, Gandhi admiti que nunca se é forte o suficiente para ser inteiramente não violento no pensamento, na palavra e na ação. Mas é preciso manter a não violência como um objetivo de vida e fazer um progresso constante para isso, pois, onde há não violência, há verdade; e onde há verdade, há Deus. Por isso, onde há verdade e não violência, há paz e felicidade.⁸²⁶

Para Amaladoss, a visão de Jesus de uma nova humanidade pode ser compartilhada por todas as pessoas comprometidas com a construção de um mundo melhor.⁸²⁷ Jesus afirma: “bem-aventurados os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus (Mt 5,9). *Os que promovem a paz – eirenopoiós* – termo composto por *eirene* e *poiéo* – remete não apenas ao desejo, mas à atividade, à prática. *Eirenopoiós* pode significar *pacificador*, *fazedor* ou *artífice* da paz.⁸²⁸ Nesse sentido, Jesus pode ser considerado o *eirenopoiós* por excelência. Em Jesus, não basta desejar a paz, é necessário *colocar a mão na massa*. Quem almeja a paz precisa ser ousado, criativo, perseverante e cheio de esperança de que é possível transformar o ser humano e o mundo. É preciso tentar edificar, mesmo entre erros e acertos, pois só acerta quem busca fazer acontecer. A passividade nunca foi uma virtude para os que querem mudar.

Gandhi, embora não seja cristão, vê Jesus como uma das figuras mais importantes que sustentam a sua fé na não violência. Para Gandhi, o testemunho de Jesus é um ensinamento válido para regular toda a vida humana pela Lei eterna do Amor, mostrando que a não violência é uma força presente na vida toda de alguém, e não apenas em algum momento ou elemento isolado. A não violência é a lei fundamental que precisa permear toda a vida humana e ser exercida por todos. A sociedade inteira precisa ser amplamente regulada pela expressão da não violência em suas relações mútuas.⁸²⁹ Nessa perspectiva, Röhrs ressalta que a educação para a paz e a não violência, precisa fazer parte da vida cotidiana das pessoas⁸³⁰, pois, para vivê-las, é necessário muita convicção.

⁸²⁶ Cf. GANDHI, Mohandas. *Essential writings*, p. 104-106.

⁸²⁷ Cf. AMALADOSS, Michael. *Life in freedom*, p. 141-142.

⁸²⁸ Cf. FOERSTER, Werner; VON RAD, Gerhard. “Eirene”, p. 241-243; HASLER, Victor. “Eirene”, p. 1209; BECK, Hartmut; BROWN, Colin. “Paz”, p. 1597.

⁸²⁹ Cf. GANDHI, Mohandas. *Essential writings*, p. 107-116.

⁸³⁰ Cf. RÖHRS, Hermann. *La unificación de Europa y el tercer mundo bajo el aspecto de la política de la paz*, p. 24.

Após os desastres das grandes guerras mundiais, especialmente nas últimas décadas, consolidou-se a convicção de que se faz necessária uma educação para a paz, sem a qual, não há uma cultura de paz. Guimarães defende que a educação sobre os conflitos constitui um elemento essencial e indispensável da educação para a paz.⁸³¹ Jares enfatiza que a educação para a paz é expressão de uma necessidade.⁸³² Senghaas considera a educação para a paz como uma urgência do tempo atual.⁸³³ Lenhart apresenta a educação para a paz como uma tarefa mundial, ao lado da educação profissional, intercultural e para os direitos humanos.⁸³⁴ White considera que a educação para a paz precisa ocupar um lugar central na educação dos cidadãos de uma sociedade democrática.⁸³⁵ Segundo Burnley, a resolução de conflitos insere-se na dinâmica geral dos processos democráticos, estimulando a responsabilidade social e a resposta criativa à mudança.⁸³⁶ Para Guimarães, tanto a paz quanto a violência não são fenômenos naturais ou manifestações do processo vital, mas estão em relação à forma como se dão os arranjos da convivência em sociedade. Não se vive apenas em uma sociedade violenta, mas em uma cultura violenta, produzida e difundida por inúmeras instâncias.⁸³⁷

Kant entende que a paz não é algo natural, mas é um pacto que precisa ser instaurado e instituído mediante a substituição da violência pelo direito.⁸³⁸ Segundo Habermas, a paz é uma construção coletiva. Por isso, a paz surgirá somente se a humanidade concordar em viver em paz, através de um consenso discutido.⁸³⁹ No contexto democrático pós-metafísico, o diálogo apresenta-se como uma alternativa ao bélico. Para Guimarães, “se a guerra é a negação e o extermínio do outro, o debate argumentativo é a admissão da figura do outro no seio do espaço público como interlocutor competente, pressupondo o dissenso e a diferença.”⁸⁴⁰ Segundo Cittadino, em meio à heterogeneidade e à diferença, não há outra maneira de enfrentamento da violência a não ser através de uma racionalidade dialógica e interativa, que proporcione o estabelecimento de consensos e acordos, em vista do bem comum. É necessário que haja espaços para debate, a fim de que as pessoas aprendam a confrontar suas ideias, crenças, compreensões e percepções de forma pacífica e não violenta. A saída para a edificação de uma cultura de paz e não violência é a obtenção de consensos dialógicos.⁸⁴¹

⁸³¹ Cf. GUIMARÃES, Marcelo Rezende. A educação para a paz como exercício da ação comunicativa, p. 349.

⁸³² Cf. JARES, Xesús. *Educación para la paz*, p. 7; *Id. Ibid.*, p. 192.

⁸³³ Cf. SENGHAAS, Dieter. La educación para la paz en un mundo sin paz, p. 69.

⁸³⁴ Cf. LENHART, Volker. Educação numa sociedade mundial, p. 37-38.

⁸³⁵ Cf. WHITE, Patricia. Frente a los críticos, p. 70.

⁸³⁶ Cf. BURNLEY, Jen. Conflicto, p. 77.

⁸³⁷ Cf. GUIMARÃES, Marcelo Rezende. A educação para a paz como exercício da ação comunicativa, p. 342.

⁸³⁸ Cf. KANT, Immanuel. *À paz perpétua*, p. 32-33.

⁸³⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Mas allá del estado nacional*, p. 109.

⁸⁴⁰ GUIMARÃES, Marcelo Rezende. A educação para a paz como exercício da ação comunicativa, p. 338.

⁸⁴¹ Cf. CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, direito e justiça distributiva*, p. 118.

3.2.2 A contribuição do diálogo entre as religiões para a paz e não violência

Não há nada mais necessário e urgente no mundo de hoje que a paz. Clory de Oliveira afirma que sem paz não há vida verdadeira, mas apenas ansiedade pela vida e processos de empobrecimento, enfermidade, sofrimento e morte. Portanto, a paz é a condição fundamental para que a pessoa humana realize as suas mais profundas aspirações de vida e de felicidade. Clory de Oliveira resgata o sentido bíblico de paz como *shalom* – situação de permanente bem-estar e felicidade – que dinamiza a totalidade das dimensões da vida humana. Nesse sentido, a paz é importante para a plenificação da vida humana e do planeta, pois a paz é fruto da justiça, ou seja, é elemento positivo e transformador, e não simplesmente ausência de conflitos, de violência e de guerra.⁸⁴² Paz não é sinônimo de passividade diante do *status quo* vigente, onde tudo permanece como está, mas é uma construção constante. Diante dos apelos do mundo hodierno, as religiões são chamadas, desde o seu arcabouço axiológico, doutrinal e ético, a contribuírem na busca pela paz. Essa é uma vocação divina e humana fundamental. Como afirma o próprio Jesus no sermão da montanha: “felizes os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus” (*Mt 5,9*). Portanto, promover a paz e a não violência é o grande desafio dos que crêem em Deus.

Segundo Vigil, o tempo atual exige uma especial habilidade para o diálogo e para a resolução de conflitos, com mútua abertura, confiança, respeito e capacidade de escutar em profundidade os outros. O pluralismo se insere em todas as estruturas sociais, sendo assim, necessário maior tolerância e compreensão entre as religiões. Vigil chama de *jesuanismo* à dinâmica hermenêutica que busca elaborar a resposta que Jesus daria hoje aos problemas que assolam a humanidade, e cujo significado está além do cristianismo. Pode-se perguntar, por exemplo, qual seria a provável resposta de Jesus diante do debate em torno das religiões. Para Vigil, Jesus não quis uma nova religião ou uma religião renovada, mas o Reino de Deus, que é justiça e paz para todos, e que, por isso, está *em* e *além* das religiões.⁸⁴³ É nesse sentido que Joel Santos afirma que o diálogo entre as religiões baseia-se na *kênosis* comum que as coloca sob o juízo da realidade que elas mesmas testemunham.⁸⁴⁴ Segundo Sanchez, o diálogo entre as religiões precisa ir além de uma estratégia de convivência para se tornar uma dimensão fundamental das suas relações e da forma como atuam.⁸⁴⁵ Portanto, é através do diálogo que as religiões poderão dar o seu contributo para a edificação da justiça e da paz no mundo.

⁸⁴² Cf. OLIVEIRA, Clory Trindade de. *Religiões*, p. 78-81.

⁸⁴³ Cf. VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*, p. 359-370.

⁸⁴⁴ Cf. SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. *Uma apologia do diálogo*, p. 1894.

⁸⁴⁵ Cf. SANCHEZ, Wagner L. *Pela transversalidade do diálogo inter-religioso na teologia e na pastoral*, p. 2006.

Segundo Rehman, indubitavelmente, as religiões continuarão a marcar a vida das pessoas nas sociedades futuras. Por conseguinte, é importante reconhecer que as religiões têm muito a oferecer para a promoção dos direitos humanos, da justiça, da paz e não violência. Embora ocorram conflitos entre as religiões, nessa fase de maturidade histórica da sociedade é preciso focar na proposição de valores humanitários e sociais positivos emergentes das próprias religiões, em vista da edificação de um convivência harmônica entre as pessoas em todo o planeta.⁸⁴⁶ Para Cláudio Ribeiro, a resolução não violenta de conflitos e a busca da justiça e da paz é fonte de diferentes desafios e possibilidades para as religiões que as incita a pensar e a agir.⁸⁴⁷ Nesse sentido, Bosc afirma que a função última e decisiva das religiões na política internacional é a de serem instrumentos de reconciliação entre grupos envolvidos em conflitos. Sabe-se do nexos antigo e profundo entre violência e religião herdado de antigas eras e de sua influência na convivência humana na atualidade. Porém, Bosc acredita que dentro das próprias religiões há elementos geradores de justiça, paz e não violência que são muito importantes e que precisam ser estimulados.⁸⁴⁸

Faustino Teixeira fala que um dos resultados mais importantes e relevantes do diálogo inter-religioso é o empenho e a colaboração entre as religiões em favor da paz através da partilha das preocupações e das obras de mútua cooperação em prol de um mundo melhor e mais justo.⁸⁴⁹ Para Bingemer, falar a respeito da contribuição do diálogo entre as religiões para a paz e não violência, no fundo, tem a ver com o exercício da escuta na busca da verdade, submetendo-se à verdade onde quer que ela se encontre. É preciso reconhecer e aceitar o pluralismo de perspectivas e de nomes que a traduzem, sejam quais forem, onde quer que pulse o coração da vida. É imprescindível sair do círculo vicioso da violência mimética, redutora da alteridade, e entrar na dinâmica da paz polifacética e plural.⁸⁵⁰ Nesse sentido, Vigil acredita que a aceitação do paradigma pluralista é de interesse não só religioso, mas também social, político e humanitário. Mesmo que não seja um processo fácil e sem oposição, é urgente dar passos adiante, em vista do futuro da paz inter-religiosa que é tão necessário para o mundo, pois o que está em jogo é a própria sobrevivência da espécie humana e do planeta, atualmente em risco crescente.⁸⁵¹ Nessa jornada, as religiões têm o potencial de ajudar na convivência e na colaboração entre as pessoas, sendo capazes de catalisar o empenho de todos em prol da justiça, da paz e não violência.

⁸⁴⁶ Cf. REHMAN, Javaid. Religions, peace and human rights, p. 203.

⁸⁴⁷ Cf. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Pluralismo religioso, direitos humanos e democracia, p. 1820.

⁸⁴⁸ Cf. BOSC, Robert. *Sociologie de la paix*, p. 232-235.

⁸⁴⁹ Cf. TEIXEIRA, Faustino. O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural, p. 91-93.

⁸⁵⁰ Cf. BINGEMER, Maria Clara. *Violência e religião*, p. 288.

⁸⁵¹ Cf. VIGIL, José Maria. Paradigma pluralista, p. 1786.

Para Geffré, o sentido da história herdado da tradição bíblica e propagado no Ocidente cristão, evoca a ideia messiânica de que a história progride em direção a um termo graças à ação econômica do desígnio divino e à colaboração da ação transformadora do ser humano. Esse messianismo religioso é o ascentral dos messianismos seculares, responsáveis pela geração das ideologias modernas do progresso. Atualmente, o maior desafio do Ocidente é a crescente dominação técnico-econômica que invade e influencia todas as esferas da vida humana em nível pessoal, social e cultural, além de incidir sobre o próprio futuro do planeta, em virtude do esgotamento dos recursos naturais e das manipulações genéticas. Isso leva o ser humano a questionar-se se realmente tem o controle sobre o poder que conquistou com os avanços da tecnociência, e a refletir sobre o que é mais necessário: um *avanço de poder* ou um *avanço de ser*? Surgem nesse cenário as religiões do Oriente que ensinam o sentido do desapego e da contemplação diante do instinto de dominação e de apropriação. No fundo, trata-se de recuperar o verdadeiro sentido da ascese e do despojamento. Muitas vezes, se exaltou a liberdade individual, mas se perdeu o *senso de integração* sócio-ambiental do ser humano com os outros e com a natureza. Não basta defender os direitos humanos sem também defender os direitos da Terra, pois ambos se implicam. Em suma, é preciso resgatar o aprendizado do respeito à vida em sua totalidade.⁸⁵²

Segundo Duquoc, reconhece-se de forma positiva a vitalidade das religiões não cristãs e o importante contributo que elas podem dar ao próprio cristianismo, através da partilha de seus valores e de sua sabedoria a respeito da vida.⁸⁵³ Torres Queiruga acredita que o diálogo entre as religiões faz ver que o mistério divino se manifesta e se dirige a todos a fim de gerar mais vida, que esse mistério quer ser dado à luz na consciência de toda a humanidade e que todas as religiões tem algo a dar e a receber através do diálogo e da colaboração mútua.⁸⁵⁴ Por conseguinte, Geffré ressalta que o diálogo com as religiões não cristãs, em especial com as religiões orientais, pode ajudar o cristianismo, e mesmo todo o Ocidente, a superar uma conceituação ontoteológica do mistério divino que se impõe pela força da argumentação e que fundamenta a ideologia do progresso, e a redescobrir o valor da gratuidade, do silêncio, do lúdico e da convivência, assim como a retomar o sentido profundo da mística da cruz como supremo desapego, expressão mais radical da gratuidade do amor que morre para si mesmo e para os próprios desejos.⁸⁵⁵ Esses e muitos outros aspectos que emergem do diálogo entre as religiões são extremamente relevantes no caminho para a paz e não violência.

⁸⁵² Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 353-354.

⁸⁵³ Cf. DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*, p. 81.

⁸⁵⁴ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 454.

⁸⁵⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *La quête de Dieu dans la courants ésotériques contemporains*, p. 147-157.

3.2.3 Um caminho para a paz e não violência à luz da cristologia

Segundo Zanini, “o mistério da encarnação coloca o próprio Filho de Deus em meio à violência e ao pecado presentes no mundo.”⁸⁵⁶ Ao assumir a história em um contexto determinado, Jesus sofre as consequências de viver em meio às ambiguidades e contradições de um mundo sem paz. Para Hammes e Rabuske, no tempo de Jesus, a Palestina não vivia em paz, mas se enquadrava na chamada *pax romana*, construída sobre a repressão imperial violenta.⁸⁵⁷ Conforme Coste, apesar de tudo isso, Jesus anuncia um Deus da paz.⁸⁵⁸ Henckes acredita que a paz de Jesus não é apenas o contrário de ódio ou a ausência de conflitos – pois há situações em que não fazer nada é mais violento –, mas uma proposta de perfeição das relações e de plena realização do ser, ou seja, diz respeito à vida como ela deve ser.⁸⁵⁹ A violência, enquanto imposição social provocada, visa a manutenção de um *status quo* vigente. Para Mateos e Camacho, a mensagem e a atividade de Jesus, desde o princípio, se chocaram com os interesses dos círculos dirigentes, os quais, sentindo-se ameaçados em seus privilégios, decidiram matá-lo.⁸⁶⁰ Uma vez que a pregação de Jesus abalasse os interesses das elites de seu tempo, era preciso eliminá-lo. Malina designa de *vigilantismo* essa atitude de espreita das autoridades com o intuito de aniquilar Jesus.⁸⁶¹

Segundo Henckes, o episódio do Tempo de Jerusalém (*Jo* 2,13-22) é um exemplo de que a prática de Jesus denunciou “a injustiça estrutural como violência institucionalizada.”⁸⁶² Imerso nos conflitos de seu contexto, Jesus anuncia a paz pela via da não violência. Zanini ressalta que a vida, a pregação, a paixão, a morte e a ressurreição de Jesus “mostram a impotência de Deus como resolução não violenta e criativa de conflitos.”⁸⁶³ Em Jesus, Deus sofre, se inclina e se doa, abrindo e incentivando um caminho de paz e não violência. Jesus anula radicalmente o conflito violento quando entrega a si mesmo em sacrifício, poupando o sangue de seus discípulos e de seus opositores (*CTIdt* 50). Segundo Haroldo e Ivoni Reimer, como em *Mq* 4,1-7, a Bíblia é perpassada por propostas que almejam interromper a espiral da violência.⁸⁶⁴ Para Maçaneiro, como herdeiro da tradição profética, Jesus assume a paz – do

⁸⁵⁶ ZANINI, Rogério Luiz. Cristianismo e violência religiosa, p. 914.

⁸⁵⁷ Cf. HAMMES, Érico João; RABUSKE, Irineu J. Deus num mundo de violência e a perspectiva do Vaticano II, p. 441. A respeito disso, ver: FREYNE, Sean. *Jesus, um Judeu da Galileia*, p. 164.

⁸⁵⁸ Cf. COSTE, René. *Théologie de la paix*, p. 83.

⁸⁵⁹ Cf. HENCKES, Clécio José. *Seguimento de Jesus Cristo na paz*, p. 27.

⁸⁶⁰ Cf. MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *Jesus e a sociedade de seu tempo*, p. 111.

⁸⁶¹ Cf. MALINA Bruce J. *O Evangelho social de Jesus*, p. 74.

⁸⁶² HENCKES, Clécio José. *Seguimento de Jesus Cristo na paz*, p. 36.

⁸⁶³ ZANINI, Rogério Luiz. Cristianismo e violência religiosa, p. 915.

⁸⁶⁴ Cf. REIMER, Haroldo; REIMER, Ivoni Richter. *A mardade dos homens se multiplicou sobre a terra*, p. 139.

hebraico *shalom*, compreendida como integridade, plenitude, preservação do direito, reparação dos danos e justiça – como um dos elementos centrais de sua proposta.⁸⁶⁵ Seguindo uma continuidade semântica com o termo *shalom*, a palavra *eirene* – *εἰρήνη* – traduzida por paz⁸⁶⁶, está no coração da pregação de Jesus, se referindo, segundo Coste, à reconciliação entre partes conflitantes, além de definir um dos aspectos fundamentais da própria salvação. É também um dos primeiros dons do Ressuscitado à Igreja e à humanidade.⁸⁶⁷

No caminho para a paz e não violência, um importante contributo é oferecido pela memória de Jesus Cristo, inseparável da narrativa de sua paixão, a qual enfatiza que o sofrimento humano não pode ser menosprezado ou esquecido, mas precisa ser considerado como um elemento crítico a toda forma de opressão e exploração social. Zanini defende que a vocação cristã de contestação da injustiça e da violência, precisa ser recuperada e fortalecida⁸⁶⁸, pois a memória do sofrimento, revela as engranagens obscuras da história, e quando atualizada à luz dos valores do Evangelho, fomenta iniciativas de superação e transformação em vista de uma descontinuidade com a espiral da violência. Hammes e Rabuske defendem que somente quando a espiral da violência é interrompida, torna-se possível o surgimento de uma nova realidade.⁸⁶⁹ Segundo Geffré, a memória perigosa e subversiva da paixão de Jesus Cristo contesta os sistemas totalitários e interpela criticamente o domínio social, político e econômico dos detentores do poder, fazendo vir à tona na lembrança social, aqueles que sofrem, muitas vezes esquecidos, sem poder e sem voz. Por conseguinte, a vida e a ação de Jesus Cristo são a memória incomodativa do profetismo mais radical que a Escritura sagrada apresenta às perversidades da exclusão e da violência social.⁸⁷⁰

O testemunho de Jesus de Nazaré (*Lc 6,27-38*) ensina que não se deve pagar a violência com mais violência, mas que é preciso interromper a espiral da violência pela não continuidade com a mesma, através de uma postura de alteridade, propondo uma resolução pacífica dos conflitos. O Nazareno revela um amor divino pacificador, que atravessa a violência e a anula, desmascarando como radicalmente contraditório todo recurso à violência por ocasião de conflitos religiosos. Tendo em vista que a paz não é simplesmente uma isenção de conflitos, mas “a plenitude criada por relações corretas consigo mesmo, com outras pessoas, outras culturas, outras vidas, com a Terra e com a totalidade maior da qual somos

⁸⁶⁵ Cf. MAÇANEIRO, Marcial. A paz em perspectiva judaica, cristã e muçulmana, p. 72.

⁸⁶⁶ Cf. RADERMAKERS, Jean. “Paz”, p. 1194; AUSEJO, Serafín de. “Paz”, p. 1467; BECK, Hartmut; BROWN, Colin. “Paz”, p. 1595; FOERSTER, Werner; VON RAD, Gerhard. “Eirene”, p. 198-200.

⁸⁶⁷ Cf. COSTE, René. *Théologie de la paix*, p. 81; *Id. Ibid.*, p. 118.

⁸⁶⁸ Cf. ZANINI, Rogério Luiz. Cristianismo e violência religiosa, p. 918.

⁸⁶⁹ Cf. HAMMES, Érico João; RABUSKE, Irineu J. Deus num mundo de violência e a perspectiva do Vaticano II, p. 448.

⁸⁷⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 191.

parte⁸⁷¹, é importante, de acordo com Galtung, refletir sobre a resolução criativa e não violenta dos conflitos, reconhecendo e trabalhando as raízes da conflitividade, com o intuito de desvelar mecanismos de injustiça, evitar situações de violência e buscar a edificação de uma cultura de paz.⁸⁷²

Bingemer afirma que a mensagem da paz está no centro da pregação de Jesus e é a expressão privilegiada dos dons que o Ressuscitado concede a toda a humanidade. Vale ressaltar que no Novo Testamento, a dinâmica da paz é inseparável do mandamento do amor, e ambos, transcorrem no seio da história, em meio aos conflitos originários do ódio e da injustiça. Nesse sentido, o sermão da montanha contém alguns ensinamentos de Jesus sobre paz e não violência. A bem-aventurança da mansidão (*Mt* 5,4) corresponde à humildade que se manifesta especialmente no amor que perpassa as relações com o próximo, e tem como modelo o próprio Jesus que é manso e humilde de coração (*Mt* 11,29). Os pacíficos ou construtores da paz (*Mt* 5,9) não têm a ver com os irênicos apáticos e imperturbáveis, mas apontam para uma obra que é antes de mais nada do Deus da paz (*Rm* 15,33; 16,20), consumada em Jesus Cristo, que reconciliou e pacificou o universo (*Cl* 1,20), ou seja, a pacificação não significa passividade, mas uma atitude ativa que procura eficazmente o bem do outro, constituindo-se em uma ação intrinsecamente transformadora.⁸⁷³

Seguindo a mensagem e o exemplo do próprio Filho, os filhos de Deus são aqueles que aderem à causa da construção da paz. Para Bingemer, a vida cristã, assim como toda a vida humana, está imersa em conflitos, mas, nem por isso, está dispensada do desafio de primeirar no testemunho de paz e não violência. Os cristãos – seguindo os passos de Jesus Cristo que venceu a violência lançada sobre ele – são aqueles que, com sua vida, fazem ecoar no coração da humanidade o testemunho da dinâmica do Reino de Deus. Jesus, como homem de seu tempo e de sua cultura, mostrou que quando se trata de amar, nunca se faz o bastante, sempre é preciso ir adiante, dar o primeiro passo, sair da passividade, pois quem ama, toma a iniciativa. Então, o que fazer na prática? É preciso se unir aos esforços em prol dos direitos dos injustiçados. Sendo assim, o cristão, em todas as circunstâncias de sua vida, não pode se mostrar injusto, falsificador, caluniador, capaz de ferir ou matar em palavras ou em atos, pois Jesus Cristo ensina, com suas palavras e com sua vida, que em um mundo atravessado pela violência, o amor não pode agir com violência.⁸⁷⁴ Em suma, as palavras impressionam e até comovem, mas o testemunho arrasta, pois revela a essência daquilo que realmente se acredita.

⁸⁷¹ CARTA da Terra. Haia, n. 16, letra f.

⁸⁷² Cf. GALTUNG, Johan. *Peace by peaceful means*, p. 9.

⁸⁷³ Cf. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Jesus Cristo e a prática da não violência, p. 239-243.

⁸⁷⁴ Cf. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Jesus Cristo e a prática da não violência, p. 244-257.

De modo geral, a cristologia latino-americana sublinha a necessidade de resgatar o sentido histórico e engajado da fé cristã. Jon Sobrino afirma que a cristologia precisa conduzir a uma *crístopraxis*, como atualização e prosseguimento da práxis libertadora de Jesus Cristo, que pode levar, inclusive, ao martírio.⁸⁷⁵ A conflitividade é algo inerente à vida humana em sociedade e, mais ainda, ao ser cristão, pois implica no seguimento dos passos de Jesus, assumindo posicionamentos coerentes diante dos contextos de injustiça e violência. Segundo Geffré, a encarnação do *Logos* (Jo 1,14) traduz o engajamento e o comprometimento definitivo de Deus com os dramas da história humana. Como novo Adão e Filho do Homem, Jesus identifica-se radicalmente com o ser humano em sua generalidade, abraçando todas as consequências que o pecado gera na história, a culminar com a violência fratricida e a morte de cruz. Jesus recoloca nas mãos humanas o destino da história. Daí para frente, a verdadeira religião consistirá não apenas em cultos e sacrifícios, mas em fazer reinar a justiça e a paz. Doravante, a mediação do ser humano com o Absoluto será pela via da própria humanização, superando toda inclinação à alienação. Em Jesus Cristo, atos humanos como dar de comer aos famintos, perdoar os inimigos e transformar as estruturas injustas da sociedade, ganham uma significação transcendente, pois nessas ações, percebe-se o alcance histórico da humanização de Deus como última tarefa humana.⁸⁷⁶

Hammes e Rabuske afirmam que o seguimento de Jesus Cristo só é possível a partir da paz e não violência.⁸⁷⁷ Em um sentido evangélico, isso se traduz em atitudes concretas de amor e doação ao próximo. Sendo assim, Geffré ressalta que a grande norma comportamental dos seguidores de Jesus é o amor. O amor não determina leis, mas convence pelo testemunho, cativa pelos gestos, incentiva a dar uma resposta vital integral. Diante dos conflitos cotidianamente enfrentados, não convém que o dever cristão seja totalmente definido por antecipação, mas que dê margem a uma prática refletida, sobretudo, a partir dos valores evangélicos e de uma consciência crítica, a fim de que a pessoa seja capaz de discernimento diante das diferentes situações que se lhe apresentam. A resposta à pergunta sobre o que Jesus faria nessa situação? – *jesuanismo* – lança o discípulo de Jesus na mesma via do mestre, nas condições atuais da existência. Portanto, mais do que uma ética legalista, o cristianismo precisa conduzir ao seguimento da figura exemplar de Jesus Cristo, tendo em vista as questões – simples ou complexas – que envolvem a vida de cada um e de toda a sociedade. No entanto,

⁸⁷⁵ Cf. SOBRINO, Jon. *Cristología sistemática*, p. 589-590; *Id. Jesucristo liberador*, p. 334-342; *Id. Jesús en América Latina*, p. 81-82; LIMÓN, Javier Jiménez. *Sufrimiento, muerte, cruz y martírio*, p. 477-494; LOIS, Julio. *Cristología en la teología de la liberación*. p. 231.

⁸⁷⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 197-199.

⁸⁷⁷ Cf. HAMMES, Érico João; RABUSKE, Irineu J. *Deus num mundo de violência e a perspectiva do Vaticano II*, p. 449.

é a consciência iluminada pelo Espírito que inspira a pessoa a se deixar conduzir por Deus e a ser semelhante a Jesus hoje. Porém, o que se busca, não é uma cópia exterior, mas sim, uma participação interior na sua vida, por uma atualização de suas atitudes. Reavivar a memória de Jesus Cristo é mais do que uma simples reprodução mecânica do passado, pois requer a audácia profética de uma reinterpretação criativa, para viver nas situações históricas novas a mensagem sempre atual do Reino de Deus.⁸⁷⁸

Tracy acredita que o reenaminhamento constante à memória provocativa de Jesus de Nazaré, quando não domesticada ou mitologizada, incita à prática de uma *imitatio*, cuja crítica histórica possui uma função libertadora.⁸⁷⁹ Horsley ressalta que Jesus, em suas ações e ensinamentos, se opõe aos efeitos debilitantes da violência imperial sobre o povo, e suas manifestações proféticas, buscam revitalizar a comunhão entre as pessoas.⁸⁸⁰ Duquoc enfatiza que Jesus reconcilia com o intuito de quebrar aquilo que escraviza as pessoas: os interesses obsessivamente destrutivos.⁸⁸¹ Contudo, Geffré chama a atenção para o fato de que a morte de Jesus, além de ser o resultado dos posicionamentos assumidos em sua vida, é a manifestação, ao mesmo tempo, da violência oculta na história de Israel, assim como da violência oculta em toda cultura humana. Assim, o encaminhamento à memória de Jesus de Nazaré, desvela a violência oculta da história – inerente à anulação, negação e exclusão das particularidades – na medida em que julga (*crisis*) os limites de toda cultura humana por sua indiferença pelas grandes narrativas dos sofrimentos vividos pelas pessoas humanas.⁸⁸²

Geffré ensina a não compreender a imitação de Cristo como reprodução de um modelo do passado, pois isso, sem uma reinterpretação criativa no presente, pode levar ao fascínio mortífero da alienação e do entorpecimento, na medida em que eleva à consciência do sujeito a sensação de ser apenas uma cópia inadequada, em sentido pejorativo. Geffré enfatiza que é necessário desfazer-se das ciladas advindas de uma *imitatio* como desejo de *semelhança imaginária*. Essa deturpação comportamental, configura-se como um *mimetismo maníaco*, fechado em um imaginário pessoal, que se recusa a aceitar os limites inerentes à própria verdade. O verdadeiro seguidor de Jesus Cristo busca a *semelhança na diferença*, a partir de uma opção simultaneamente mística e política, pois a mensagem interior de configuração com

⁸⁷⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 267-270.

⁸⁷⁹ Cf. TRACY, David. *The analogical imagination*, p. 424-425.

⁸⁸⁰ Cf. HORSLEY, Richard A. *Jesus and empire*, p. 126.

⁸⁸¹ Cf. DUQUOC, Christian. *Jésus, homme libre*, p. 109-110.

⁸⁸² Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 373. A morte violenta de Jesus precisou ser ressignificada. A imagem de Jesus crucificado, incomodava os judeus, que esperavam um Messias vencedor, e os cristãos, cuja referência era um Deus rejeitado/morto. Aos poucos, passa-se de um messianismo político – redenção de Israel – a um messianismo espiritual – redenção do pecado (Cf. THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico*, p. 542; SCHIAVO, Luigi. *Anjos e messias*, p. 140; ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Messianismo e modernidade*).

a pessoa de Cristo, encaminha-se necessariamente para o fomento de uma ortopraxis criadora de significações novas para o conteúdo da mensagem cristã, produzindo novas figuras históricas do cristianismo, em cada tempo/lugar, na fidelidade aos valores do Reino de Deus, que não pertencem apenas aos cristãos, mas também, às outras religiões e às pessoas de boa vontade. Nesse sentido, para Geffré, a vida cristã é um tornar-se constante, um perpétuo devir que se realiza na provisoriedade e na inadequação, mas que ruma à uma plenitude escatológica, ainda não manifestada. A criatividade e as novas interpretações em relação à herança recebida pela tradição, constituem a fidelidade do cristianismo à sua existência exodal e abrem caminho a um futuro a ser construído, repleto de inúmeras possibilidades.⁸⁸³

Ser cristão não significa empreender uma tentativa frustrada de reprodução daquilo que ocorreu no passado com o Jesus histórico. Essa repetição mecânica seria mais uma padronização de comportamentos – como reprodução irrefletida –, do que propriamente uma ação resultante de uma reflexão crítica que atualiza o significado do seguimento de Jesus Cristo para hoje. A consciência disso pode ajudar a romper com muitas formas de legalismo, pois Jesus Cristo não é apenas um modelo exterior estereotipado e o cristão não é uma simples cópia do Cristo do querigma. Ser cristão é o efeito da iniciativa da graça de Deus que atua no interior da pessoa e se conjugada com a sua liberdade, fazendo aflorar novas perspectivas existenciais. Ser cristão é deixar-se conduzir pelo Espírito Santo, acolhendo o convite de seguir adiante a cada dia, dentro de condicionamentos e possibilidades contextuais específicas, a fim de atualizar para hoje, a mensagem do Reino de Deus anunciado por Jesus.

Diante de sistemas sociais, políticos e econômicos tão injustos e violentos, a esperança cristã de um futuro sem violência (2Pd 3,13) é uma inspiração para proclamar o anúncio sempre atual da paz (Lc 24,36; Jo 20,19). Jesus rompe com a Lei do Talião (Ex 21,24) exatamente para que não se enfrente mais a violência com a própria violência, mas para que se quebre a espiral da violência ao reter o desejo de vingança (Mt 5,38-48) e ao bem-dizer aqueles que promovem a paz (Mt 5,9). As religiões que se consideram seguidoras de Jesus, ou que buscam ideais semelhantes – como a valorização da vida humana e do planeta –, se querem, de fato, assumir a sua vocação de forma coerente, precisam estar em consonância com os valores do Reino da justiça e da paz. Isso acontecerá na medida em que as religiões não renunciarem a sua missão fundamental, assumindo uma postura crítica frente à injustiça estrutural, instauradora de uma cultura de violência, a fim de projetar alternativas para a efetivação de uma cultura de paz.

⁸⁸³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 270-277.

3.3 CRÍTICA À CULTURA DE VIOLÊNCIA E PROJEÇÃO DE ALTERNATIVAS DE PAZ

Segundo Geffré, o conteúdo da mensagem de Jesus vincula-se essencialmente à justiça e à libertação humana. O ensinamento e a vida de Jesus, como um todo, se configuram como um apelo contínuo para que se reconheça e defenda a dignidade humana.⁸⁸⁴ Em Jesus, Deus toma as dores dos mais frágeis e injustiçados: “todas as vezes que não fizestes isso a um desses pequeninos, foi a mim que não o fizestes” (*Mt 25,45*). Moltmann ressalta que a justiça é a base de uma vida pacífica. A justiça de Deus compadece-se soerguendo os injustiçados, dando-lhes nova dignidade. Deus ao julgar, salva e garante o direito àqueles que sofrem a injustiça. Através de sua pregação e de sua vida, Jesus proclamou o Reino de Deus, que é justiça e paz para todos, pela superação das relações de violência, tendo, sobretudo, no amor a Deus e ao próximo (*Mt 22,34-40; IJo 4,7-8*), e inclusive aos inimigos (*Mt 5,43-44*), a marca definitiva da pacificação, através do cultivo da compaixão, da mansidão, do perdão e das relações de fraternidade, na unidade e na gratuidade (*Cl 3,12-15*).⁸⁸⁵

A atividade de Jesus entra em contraste com os interesses dos círculos dirigentes da sociedade de seu tempo. Mosconi afirma que a única vez que Jesus entrou em um palácio, foi para ser julgado e condenado injustamente.⁸⁸⁶ Jesus não compactua com a injustiça. Anuncia o Reino de Deus em meio à conflitividade, oferecendo um testemunho de reconciliação e de compromisso não violento para a edificação da justiça e da paz. Segundo Marcio Ribeiro, “na encarnação, ao assumir nossa humanidade o Filho não foge às vicissitudes da história dos homens”⁸⁸⁷, mas mergulha no abandono para encontrar com os abandonados. Ao assumir a *sarx* – a carne, em sua materialidade, fragilidade e debilidade –, Jesus se faz solidário ao gênero humano.⁸⁸⁸ Para Moltmann, “em seu sofrimento e morte, Jesus trouxe Deus para aqueles que, como ele, foram humilhados. A sua cruz está posta entre as inúmeras cruces que se somaram ao longo da história da humanidade, no caminho sangrento dos poderosos e violentos.”⁸⁸⁹ O testemunho de Jesus nutre: a fé em um Deus que está próximo dos sofredores e injustiçados; a esperança em um outro mundo possível; e o empenho amoroso na superação das situações de injustiça pela proposição de alternativas de paz e não violência.

⁸⁸⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 279.

⁸⁸⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Ética da esperança*, p. 195; *Id. Ibid.*, p. 211. A respeito disso, ver: GOMES, Tiago de Fraga. Jesus Cristo como revelação da justiça e da compaixão de Deus, p. 178-195.

⁸⁸⁶ Cf. MOSCONI, Luis. *Evangelho de Jesus Cristo segundo Marcos*, p. 56. Para Barbaglio, Jesus não foi nem miserável, nem elitizado, foi simples (Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia*, p. 89-90).

⁸⁸⁷ RIBEIRO, Marcio Henrique da Silva. *Jesus Cristo, Príncipe da Paz*, p. 13.

⁸⁸⁸ Cf. MAGGIONI, Bruno. O Evangelho de João, p. 284-285.

⁸⁸⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Vida, esperança e justiça*, p. 77.

Do que era dividido Jesus fez uma unidade (*Ef* 2,12-22). A cruz de Jesus é sinal profético de ruptura com a violência, pois em Jesus, Deus sofre junto com os sofredores desse mundo. Moltmann afirma que “Jesus revelou às vítimas a compaixão de Deus: Deus está com elas assim também como o próprio Jesus.”⁸⁹⁰ A cruz, longe de justificar um *status quo* perverso e hediondo de impotência e passividade, é o símbolo da solidariedade de Deus com os sofredores e os injustiçados. Porém, diante da injustiça, todo ato de violência ou de vingança é sempre contraditório ao amor de Deus, revelado em Jesus. Inspirando-se na mensagem e nas atitudes de Jesus, a vocação profética de seus seguidores e simpatizantes consiste em estar com Deus onde Ele está sofrendo, a fim de edificar a paz.

Segundo Geffré, a comunidade cristã primitiva percebeu em Jesus o libertador messiânico que em nome dos direitos de Deus, toma a defesa dos fracos, dos oprimidos e dos pobres. Diante da religião oficial – legalista e elitista –, a postura de Jesus foi considerada subversiva e escandalosa (*Mc* 1,29-31; 2,14-17.23-26; 3,1-7a; 7,1-23), sendo essa a causa de seu processo e de sua morte na cruz. Diante disso, é preciso se perguntar: como foi vivida durante séculos de cristianismo a mensagem jesusânica de libertação da injustiça e de defesa dos direitos humanos? Em relação aos cristãos católicos, há ao menos duas respostas: a primeira, que sempre existiram cristãos que não cessaram de considerar os ensinamentos e a prática de Jesus sobre os direitos humanos; a segunda, que houve deturpações do ensino primitivo de Jesus pela teologia oficial subsequente, devido não só ao pecado humano, mas também, à causas estruturais que podem ser classificadas em três períodos: aliança entre Igreja e Estado; anátema contra o liberalismo; adesão à causa dos direitos humanos – sendo esse último período uma tentativa de retomada do ensinamento primitivo de Jesus.⁸⁹¹

Nos primeiros três séculos, a Igreja esteve em conflito com as pretensões do poder imperial, defendendo a dignidade da pessoa humana, imagem e semelhança de Deus. Com a aliança entre Constantino e a Igreja no início do século IV, o cristianismo é elevado à religião do Estado, iniciando-se o período da cristandade césaropapista, prolongado na Idade Média. A Revolução Francesa, em 1789, com o lema *liberdade, igualdade e fraternidade*, é um divisor de águas na defesa dos direitos humanos. Infelizmente, a linguagem dos papas dos séculos XVIII e XIX foi marcada pelo anátema ao “liberalismo”. Com o Concílio Vaticano II, a Igreja católica adere oficialmente à causa dos direitos humanos (*GS* 41; *DH* 2), passando a considerá-los como uma de suas principais bandeiras diante da sociedade.⁸⁹²

⁸⁹⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Ética da esperança*, p. 215.

⁸⁹¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 280.

⁸⁹² Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 281-288.

Segundo Geffré, atualmente há um consenso entre as grandes religiões do mundo de que é necessário criticar e superar uma cultura de violência que se dissemina sobre todo o planeta e projetar alternativas de paz. É urgente uma resolução criativa e não violenta dos conflitos e a promoção dos direitos fundamentais da pessoa humana à liberdade, igualdade e participação. O cristianismo, por exemplo, a partir do resgate dos valores de sua tradição bíblico-teológica, pode contribuir para o debate trazendo à tona o princípio da criação do ser humano como *imago Dei*, que sustenta o valor sagrado e inviolável da vida humana. Nessa perspectiva, atentar contra os direitos humanos – dignidade, liberdade, igualdade, fraternidade, segurança, participação, entre outros – significa uma ofensa aos próprios direitos de Deus. Jesus Cristo, em sua pregação sobre o Reino de Deus, leva essa perspectiva até suas últimas consequências, pois a afirmação do Reino de Deus, coincide com a desabsolutização de todo poder opressor da vida humana.⁸⁹³ Para Adriano Lima, o Reino de Deus, como centro da atividade de Jesus, pode ser interpretado como a causa de Deus em vista do bem da humanidade. A mensagem do Reino de Deus proclamado por Jesus, diz respeito a novas relações entre as pessoas, na defesa de sua dignidade e liberdade frente a tudo o que as desumaniza ou faz sofrer. Nesse sentido, as perspectivas jesuânica e reinocêntrica, são alternativas relevantes em favor da defesa da vida e da dignidade humana.⁸⁹⁴

Para Geffré, mais do que nunca, é preciso revitalizar o sentido sagrado da vida e da dignidade humana. O antropocentrismo moderno, o tecnocentrismo da revolução industrial e a confiança quase absoluta nas ciências, alimentaram um messianismo do progresso humano. Porém, a primeira metade do século XX, presenciou uma grande crise humanitária. O ser humano perdeu a fé em si mesmo. A crença no poder demiúrgico da tecnociência foi abalada pelo insucesso de suas promessas e pelas consequências dramáticas do risco constante de extinção da própria vida humana. A autoconfiança de outrora foi substituída pela angústia e pelo vazio existencial. O ser humano atual está em busca de suas raízes, e já não percebe Deus como seu arquirrival. A transcendência – diga-se as religiões – emerge como uma alternativa antiga e nova de resistência aos processos de desumanização fatalmente em curso.⁸⁹⁵ Na situação de injustiça e violência estrutural em que se encontra a sociedade hodierna, é urgente trabalhar em um processo de conscientização, onde nem tudo o que é tecnicamente possível, é éticamente aceitável. Nesse contexto, as religiões têm um importante contributo a oferecer à humanidade na edificação de um *ethos* planetário de paz e não violência.

⁸⁹³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 289-290.

⁸⁹⁴ Cf. LIMA, Adriano Sousa. O reinocentrismo de Jesus como chave para uma cristologia no pluralismo religioso, p. 66; *Id.* Reino de Deus e missão no contexto do pluralismo religioso, p. 280.

⁸⁹⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 292-296.

3.3.1 A resolução criativa e não violenta de conflitos

Segundo Bingemer, “a violência tornou-se um fato massivo nas sociedades contemporâneas, a ponto de constituir um verdadeiro desafio para a consciência moral do nosso tempo.”⁸⁹⁶ Para Marcio Ribeiro, “a realidade presente é marcada pela violência, em suas mais variadas formas.”⁸⁹⁷ A partir dos termos *thánatos* e *eros*, Hammes interpreta a história humana em uma polarização entre ódio e amor, guerra e paz, ou seja, entre formas violentas e não violentas de conviver, como uma história de conflitividade e resolução de conflitos.⁸⁹⁸ Lederach diz, inclusive, que “o conflito é algo normal nos relacionamentos humanos, e o conflito é um motor de mudanças.”⁸⁹⁹ A conflitividade integra a história humana. É por esse viés que Galtung sustenta que a paz é o que se edifica pela transformação criativa e não violenta de conflitos.⁹⁰⁰ Segundo Hammes, “enquanto os conflitos podem ser considerados como parte da própria realidade, a violência é opcional. Assim entendida, a paz está em contradição com toda forma de violência, seja ela física, simbólica, religiosa, ideológica, social, econômica ou cultural”⁹⁰¹, exigindo que se cultivem virtudes para a resolução criativa e não violenta dos conflitos, tais como a empatia, a tolerância e o discernimento.

Galtung constata que a cultura atual tem a tendência de olhar negativamente para os conflitos, como se os conflitos fossem algo a ser descartado para avançar no caminho da paz.⁹⁰² No entanto, os conflitos integram os processos humanos, são modos de existir em sociedade, ou seja, são inerentes às relações e à intersubjetividade. Os conflitos não são sinônimo de intolerância ou de desentendimento, nem são necessariamente positivos ou negativos. A resposta que se dá aos conflitos é que pode ser edificante ou não. A grande questão é como se resolvem os conflitos, se é por meios violentos ou não violentos. Como afirmam Hammes e Rabuske, o “conflito não é nem bom e nem mau, nem positivo e nem negativo, mas simplesmente pertence à vida e ao mundo. Será destrutivo ou construtivo se daí resultar respectivamente algo em benefício de todos ou em prejuízo de alguém.”⁹⁰³ Segundo Fell, educar para a paz não significa, de forma alguma, eliminar conflitos, mas implica em

⁸⁹⁶ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Violência e religião*, p. 8.

⁸⁹⁷ RIBEIRO, Marcio Henrique da Silva. *O desafio da paz. Contribuição das/às religiões*, p. 584.

⁸⁹⁸ Cf. HAMMES, Érico João. *Mística e espiritualidade da paz e não violência*, p. 67-68.

⁸⁹⁹ LEDERACH, John Paul. *Transformação de conflitos*, p. 17.

⁹⁰⁰ Cf. GALTUNG, Johan. *Peace by peaceful means*, p. 265.

⁹⁰¹ HAMMES, Érico João. *Mística e espiritualidade da paz e não violência*, p. 68.

⁹⁰² Cf. GALTUNG, Johan. *Peace and social structure*, p. 484.

⁹⁰³ HAMMES, Érico João; RABUSKE, Irineu J. *Deus num mundo de violência e a perspectiva do Vaticano II*, p. 436.

trabalhar com modos criativos e não violentos de resolvê-los.⁹⁰⁴ Díaz aposta nessa perspectiva, afirmando que a resolução não violenta de conflitos contrapõe-se à fuga dos conflitos ou à resignação diante dos mesmos.⁹⁰⁵ Maldonado afirma que é preciso mudar atitudes, crenças e comportamentos para construir uma cultura de paz, até se tornar natural resolver os conflitos de modo não violento.⁹⁰⁶ Nesse sentido, Habermas acredita que o exercício da razão comunicativa é uma resposta para a resolução não violenta dos conflitos, onde os interlocutores resolvem as suas querelas através de acordos mútuos.⁹⁰⁷

A paz não é o fim dos conflitos, mas é essencialmente uma prática comportamental e um estilo de vida que se efetiva como resolução não violenta dos conflitos, respeitando a vida em suas mais variadas formas, através de uma adesão profunda aos princípios da liberdade, da igualdade, da justiça e da solidariedade. Para isso, é necessário ter um senso de responsabilidade, consciência crítica e criatividade. Segundo Rassekh, educar para a resolução não violenta dos conflitos requer formar um cidadão que seja capaz de viver e conviver harmonicamente em uma sociedade pluralista e em um mundo multicultural com tendências a se globalizar cada vez mais. Além disso, Rassekh afirma que essa concepção humanista de resolução não violenta de conflitos é um imperativo que emerge da própria realidade global do mundo atual, a qual embasa uma vocação humana universal para a convivência a partir de grandes princípios de unidade: unidade da essência humana, ou seja, de modo geral, o ser humano é o mesmo em todo lugar; unidade da família humana, em virtude de uma crescente mundialização e interdependência das relações humanas em nível social, político, econômico e cultural; unidade ecológica, pois a humanidade habita em uma casa comum.⁹⁰⁸

O conflito é conatural à vida humana pessoal e social. É sempre causa de sofrimento, porém, pode gerar crescimento, desde que não seja evitado, mas reconhecido e resolvido de forma criativa e não violenta. Para que isso aconteça, é preciso desvelar as causas da conflitividade e compreender os mecanismos que perpetuam a violência, a fim de trabalhá-los criticamente, buscando soluções, sem ignorar que os meios são embriões para os fins almejados. Para Guimarães, escamotear o conflito ou passar por cima dele, deixa as pessoas despreparadas e desprotegidas para enfrentar as dificuldades inerentes à conflitividade.⁹⁰⁹ Nesse sentido, Galtung fala de uma democratização da resolução de conflitos, pois, da mesma forma que o conflito afeta a todos, a sua resolução também diz respeito a todos, sendo

⁹⁰⁴ Cf. FELL, Gil. Paz, p. 96.

⁹⁰⁵ Cf. DÍAZ, Calo Iglesias. *Educar para la paz desde el conflicto*, p. 89.

⁹⁰⁶ Cf. MALDONADO, Maria Tereza. *Os construtores da paz*, p. 96.

⁹⁰⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*, v. 1, p. 53.

⁹⁰⁸ Cf. RASSEKH, Shapour. *Éducation et culture de la paix*, p. 16; *Id. Ibid.*, p. 30-31.

⁹⁰⁹ Cf. GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Educação para a paz*, p. 289.

necessária uma difusão de conhecimento sobre a temática, com o intuito de transformar as pessoas de peças integrantes de uma situação conflitiva a sujeitos em conflito.⁹¹⁰ Segundo Burnley, a educação para a resolução não violenta de conflitos influi na formação da consciência axiológica do sujeito e contribui para o desenvolvimento de relações comunitárias harmoniosas, baseadas na tolerância às diferenças e em um compromisso pela justiça social.⁹¹¹

Uma das formas de resolução criativa e não violenta de conflitos é a não cooperação com a injustiça em nível pessoal, institucional e social, através de ações, fruto de consensos, onde, segundo Sharp, “a não cooperação envolve a descontinuidade, negação ou provocação deliberada de certas relações sociais existentes – sociais, econômicas ou políticas.”⁹¹² A não cooperação com a injustiça, estruturante dos mecanismos de violência e de dominação, visa a organização da resistência pela via dialógica, a fim de vencer a resignação daqueles que sofrem infortúnios. O poder exercido de modo violento não é o único responsável pela dominação, mas também, a sujeição daqueles que se deixam dominar. Como afirma La Boétie, os dominadores obtêm o seu poder da cooperação voluntária ou forçada daqueles que são dominados, ou seja, a força exercida pelos opressores advém dos próprios oprimidos.⁹¹³ É preciso desvelar os mecanismos de subserviência e dominação que operam a violência e a opressão, mas para isso, é fundamental conscientização e mobilização pela via do diálogo colaborativo, que não almeje a derrota do adversário, mas a sua transformação, empreendendo uma luta não contra pessoas, mas contra a injustiça, pois não é possível conquistar o bem perpetrando e prolongando ações maléficas e violentas.

Para Habermas, há um laço entre a não cooperação e a democracia. A não cooperação é uma forma de se posicionar em contextos em que a palavra é negada, sendo um caminho para a negociação. Quando fracassa a constituição representativa e os cidadãos não dispõem de oportunidades para exercer influências pela via legal, emerge a necessidade moral da desobediência civil, com o intuito de dar um impulso decisivo às necessárias mudanças em vista do bem comum. Segundo Habermas, a não cooperação e a desobediência civil são a pedra de toque do Estado democrático de direito, além de serem componentes fundamentais na configuração da cultura política de uma comunidade democrática madura.⁹¹⁴ Guimarães salienta que a desobediência civil, como contestação da ordem violenta, inclui-se necessariamente na dinâmica para a edificação de uma cultura de paz. Guimarães lembra que

⁹¹⁰ Cf. GALTUNG, Johan. *Peace and world structure*, p. 506.

⁹¹¹ Cf. BURNLEY, Jen. *Conflicto*, p. 73.

⁹¹² SHARP, Gene. *Poder, luta e defesa*, p. 175.

⁹¹³ Cf. LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*, p. 12.

⁹¹⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Ensayos políticos*, p. 51-54; *Id. Ibid.*, p. 85.

“os oficiais nazistas que executaram o holocausto, tal como os militares americanos que jogaram as bombas atômicas alegaram estar cumprindo ordens. A obediência escondeu, na história humana, muitas violências.”⁹¹⁵ Foi em nome da obediência, vinculada a uma relação de dominação, comando e submissão, que muitas mortes foram perpetradas. Portanto, a paz não pode ser confundida com resignação ou passividade diante de um *status quo* injusto e violento, mas, em muitas situações, é preciso compreendê-la como uma atitude crítica de oposição à submissão e como afirmação da possibilidade de objeção de consciência.

Sharp entende que a não cooperação com as estruturas de injustiça ocorre em três âmbitos: em âmbito social, pela recusa a desenvolver relações sociais normais com pessoas ou grupos considerados perpetradores da injustiça, ou não praticar modelos comportamentais que seguem esse viés; em âmbito econômico, pela recusa em continuar em relações econômicas, através de boicotes de bens e serviços, ou de greves envolvendo restrição ou suspensão do trabalho, com a finalidade de obter acordos; em âmbito político, pela recusa em continuar as formas costumeiras de participação política sob determinadas condições, com a finalidade de obter um novo consenso político.⁹¹⁶ Para Habermas, a não cooperação com as estruturas de injustiça é intrínseca à própria dinâmica democrática, que em si, é um projeto sempre inacabado, sem configurações prontas e definitivas, sendo, por isso, um empreendimento arriscado, delicado e permanente, que exige contínua revisão, atualização e novas interpretações, exigindo cidadãos bem preparados e dispostos para exercer a sua cidadania.⁹¹⁷

3.3.2 O compromisso com a paz e não violência através da promoção humana

Geffré afirma que a globalização como revolução nas comunicações e estreitamento das relações é uma grande oportunidade para a disseminação dos valores do Reino de Deus. Porém, na medida em que a globalização está sob a lógica ultraliberal da lei do mercado, ela gera uma crescente pobreza para uma multidão de pessoas. Mesmo que o cristianismo e as outras religiões não tenham a pretensão de propor um modelo social e econômico alternativo, na medida em que dão um testemunho concreto dos valores do Reino de Deus, poderão exercer uma *contracultura* em relação à desumanização perpetrada, dirigindo uma advertência profética às gritantes injustiças de uma sociedade cada vez mais sob o signo da lei do lucro que sacrifica o humano e o social ao econômico. O compromisso com a paz e não violência

⁹¹⁵ GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Educação para a paz*, p. 200.

⁹¹⁶ Cf. SHARP, Gene. *Poder, luta e defesa*, p. 176-188.

⁹¹⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*, v. 2, p. 118.

através da promoção humana é uma questão de projeto de vida, de doação da própria vida em favor da defesa da vida em plenitude, com o intuito de ultrapassar o paradigma da utilidade e da eficiência, com fidelidade resistente aos valores que geram vida. Geffré acredita que uma das causas do indiferentismo religioso é a incoerência entre os programas ideais das religiões e a sua eficácia prática em socorrer as vítimas da injustiça social.⁹¹⁸ Duquoc afirma que a marginalização da religião ocorre quando ela se torna inócua diante das questões sociais.⁹¹⁹

O cristianismo e as outras religiões só poderão justificar eticamente a sua razão de ser perante a sociedade, na medida em que adotarem, segundo Geffré, as grandes causas da humanidade contemporânea: luta pela justiça, promoção dos direitos humanos e defesa da vida em um sentido amplo, com uma atenção prioritária aos mais desfavorecidos. Essa é a via concreta da paz e não violência. *Estruturas de servidão* – consequência do pecado social que gera uma rede complexa de interesses destrutivos – esmagam e oprimem uma multidão de pessoas, e só poderão ser desconstruídas, na medida em que os valores do Reino de Deus forem anunciados e vividos como contestação profética em nome da justiça e da paz, a fim de libertar toda a sociedade das alienações que desfiguram o rosto do ser humano. Faz parte da vocação cristã – e de muitas outras religiões – o engajamento em questões sociais em prol da promoção humana.⁹²⁰ Para Cortesi, o engajamento dos cristãos com as questões sociais é um sinal prático e eficaz de sua esperança escatológica.⁹²¹ Os cristãos, segundo Freston, enquanto seguidores da religião bíblica, nunca deveriam largar a bandeira da luta pela justiça e pelos direitos humanos.⁹²² Em nível de América Latina, percebe-se que o compromisso com a paz e não violência através da promoção humana foi assumido em vários níveis.

CELA I, realizada em Buenos Aires, em 1949, preocupou-se fortemente com a questão da promoção humana, proclamando a dignidade e o valor incomensurável do ser humano como criatura de Deus, com direito à igualdade de oportunidades e aos mesmos direitos diante das leis e da sociedade. CELA II, realizada em Lima, em 1961, assume o compromisso com o testemunho do amor de Deus, desejando justiça a todas as pessoas, pela distribuição equitativa dos bens, acesso à cultura e condições de vida digna. CELA III, realizada em Buenos Aires, em 1969, reafirma a dimensão social do Evangelho diante de uma realidade conflitiva e aponta para um compromisso revolucionário dos cristãos. CEISAL I,

⁹¹⁸ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 334-335; *Id.* Un salut un pluriel, p. 29.

⁹¹⁹ Cf. DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*, p. 51.

⁹²⁰ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 335; *Id. Ibid.*, p. 380; *Id.* *Como fazer teologia hoje*, p. 188; *Id. Ibid.*, p. 317.

⁹²¹ Cf. CORTESI, Alessandro. De l'herméneutique théologique à la théologie interreligieuse dans l'œuvre de Claude Geffré, p. 294.

⁹²² Cf. FRESTON, Paul. *Fé bíblica e crise brasileira*, p. 112.

realizada em Huampani, Peru, em 1961, serviu como assembleia de fundação da JLAIS, que vai se transformar em 1962, em São Paulo, na ISAL, berço protestante da Teologia da Libertação. ISAL nasceu da preocupação dos cristãos pelo testemunho da fé em âmbito social, e desde o início se caracteriza por forte militância e por uma postura crítica.⁹²³

Em continuidade com a *Mater et Magistra* (1961), a *Pacem in Terris* (1963), o Concílio Vaticano II (1962-1965) e a *Populorum Progressio* (1967), o CELAM afirma em Medellín (1968) que “a paz é, antes de tudo, obra da justiça e se concebe como uma tarefa permanente” (MD 2, A). Em Puebla (1979), como recepção da *Evangelii Nuntiandi* (1975), sustenta a ideia de que, pela força do Evangelho, é possível transformar os critérios, os valores e os modelos de vida que estão em contraste com o projeto de salvação de Deus para a humanidade, a fim de “reencetar com renovado vigor a evangelização da cultura” (DP 428), apontando para a construção de uma nova sociedade. Em Santo Domingo (1992), defende que é preciso promover “uma verdadeira promoção humana” (SD 31), sem a qual, não há sentido em ser religioso, e muito menos, ser cristão. Em Aparecida (2007), diz que “o consumismo hedonista e individualista, que coloca a vida humana em função de um prazer imediato e sem limites, obscurece o sentido da vida e a degrada” (DAP 357), sendo preciso que os discípulos missionários de Cristo se coloquem a serviço da pessoa humana, transformando as estruturas caducas que já não favorecem a vida em plenitude. Em suma, as *estruturas do pecado* erigidas pela sede de lucro e poder pessoal não podem ser superadas a não ser por meio de um compromisso de todos com o bem comum (CTItr 72).

Geffré lembra que a evangelização dos pobres é um sinal do Reino de Deus, além de ser uma responsabilidade histórica dos cristãos perante as estruturas da sociedade.⁹²⁴ Segundo Aquino Júnior, as religiões em geral, em especial a tradição judaico-cristã, têm uma especial sensibilidade com relação às situações de sofrimento e injustiça, considerando como uma de suas principais tarefas, o cuidado e a defesa da vida, em especial, do mais fracos e oprimidos. Na tradição judaico-cristã, a experiência de Deus está estreitamente vinculada aos pobres e marginalizados e a seus processos de libertação. Não é por acaso que Deus é nomeado como o Deus dos pobres e oprimidos (*Ex* 3,7-9; *Dt* 10,18; *Jd* 9,11; *Sl* 145; *Pr* 22,22; *Lc* 1,46-55), reivindicando os seus direitos como o seu (*Pr* 14,31; 17,5) e considerando a sua observância como critério de fidelidade religiosa (*Dt* 10,19; *Jr* 22,3.16; *Jó* 31,13-15; *Lc* 10,25-37). A expectativa messiânica (*Sl* 72; *Is* 11,1-9; 61,1) e o próprio messianismo de Jesus, com a boa notícia do Reino de Deus (*Lc* 4,17-21; 5,31; 6,20-23; 7,21-23; *Mt* 25,31-46) também se ligam

⁹²³ Cf. LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão*, p. 111-141.

⁹²⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 313; *Id. Ibid.*, 316.

à temática da justiça aos pobres e oprimidos. Portanto, o núcleo fundamental da experiência judaico-cristã de Deus motiva a defender a dignidade humana e a construir a justiça social⁹²⁵, sem a qual, segundo Maçaneiro, não há paz.⁹²⁶

O diálogo inter-religioso só tem sentido, segundo Aquino Júnior, se estiver vinculado à vida e à sorte dos pobres e oprimidos, e, se de fato, conduzir a um comprometimento com as questões sociopolíticas e econômicas, a fim de constituir uma rede de colaboração que faça justiça aos mais necessitados. O objetivo do diálogo entre as religiões não pode ser um narcisismo egoísta, voltado para si mesmo, mas precisa estar orientado para as grandes causas de Deus, que são a humanidade e o mundo. Esse diálogo será inútil e até blasfemo se não almejar a edificação da vida humana e do planeta. Cuidar especialmente da vida ferida e ameaçada, buscar a superação das situações de injustiça junto aos mais necessitados, partindo dos próprios critérios emergentes do potencial salvífico-humanizador das religiões, não é um desvio de percurso no itinerário do diálogo inter-religioso, mas é, sem dúvida, a atitude mais significativa e relevante que as religiões podem exercer diante da sociedade hodierna.⁹²⁷

Neves salienta que a luta conjunta pela paz, pela justiça social e pelo cuidado da humanidade e da natureza é uma tarefa inadiável das religiões.⁹²⁸ Segundo Faustino Teixeira, “a dor do mundo e o sofrimento dos pobres e excluídos traduzem um novo desafio para as religiões e apontam para um novo ‘*kairós* hermenêutico’ para o encontro das religiões. Dialogar para não deixar morrer.”⁹²⁹ Para Robson Souza, as religiões “podem se constituir em fundamental instrumento para a promoção de uma cultura da paz e da vida.”⁹³⁰ Bruno Forte afirma que para os cristãos, por exemplo, Deus não está fora do sofrimento do mundo, mas o assume e o vive intensamente.⁹³¹ A realidade do sofrimento injusto convoca as religiões ao exercício da compaixão e da mobilização em prol de uma nova conduta ética. Por isso, o diálogo inter-religioso é uma necessidade para o mundo atual (*CTIcr* 93), como colaboração em vista da promoção humana (*DM* 31). O CELAM afirma que “o diálogo inter-religioso, além de seu caráter teológico, tem significado especial na construção da nova humanidade” (*DAP* 239). Segundo Panasiewicz, “testemunhar o Reino que virá significa se engajar na construção de um mundo com mais justiça.”⁹³² Em suma, o diálogo colaborativo entre as religiões em prol da justiça e da paz é prioritário no contexto atual (*CTIsi* 119).

⁹²⁵ Cf. AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Teologia em saída para as periferias*, p. 238-240.

⁹²⁶ Cf. MAÇANEIRO, Marcial. A paz em perspectiva judaica, cristã e muçulmana, p. 70.

⁹²⁷ Cf. AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Teologia em saída para as periferias*, p. 241-243.

⁹²⁸ Cf. NEVES, Rui Manuel Grácio das. Pluralismo religioso e transformação sócio-eclesial, p. 2258.

⁹²⁹ TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso, p. 148.

⁹³⁰ SOUZA, Robson Sávio Reis. Religião e criminalidade, p. 114.

⁹³¹ Cf. FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 26.

⁹³² PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 164.

Uma perspectiva reducionista da paz considera pacífica uma sociedade, mesmo que injusta, desde que não esteja envolvida em guerra e que não haja derramamento de sangue. Essa compreensão funciona como legitimação de um *status quo* social, na medida em que dissimula as diversas situações de opressão. O Concílio Vaticano II afirma que “a paz não é ausência de guerra; nem se reduz ao estabelecimento do equilíbrio entre forças adversas, nem resulta duma dominação despótica” (GS 78). Segundo Aquino Júnior, há uma concepção mais abrangente, complexa e verdadeira de paz proveniente da tradição bíblica, segundo a qual a paz, além de significar a ausência de violência física, “diz respeito às condições materiais e espirituais da vida em sua totalidade”⁹³³, envolvendo bens materiais, exercício efetivo da liberdade e relações sociais harmônicas, incluindo a relação com Deus, sem ignorar outras formas de violência, como por exemplo, a injustiça, a tirania e o racismo. Na perspectiva bíblica, a paz (*shalom*), mais do que a simples ausência de conflito ou o fim de um estado de guerra, tem um sentido de prosperidade, justiça, felicidade, bem-estar e harmonia relacional das pessoas entre si e com Deus, enfim, tem a ver com integridade, totalidade e completude. Particularmente, a tradição profética insiste muito na relação entre justiça e paz, afirmando que a paz é fruto da justiça (Is 32,17), ou seja, justiça e paz são inseparáveis. A paz é um dos bens mais apreciados e desejados pela humanidade, mas, ao mesmo tempo, é um dos bens mais frágeis e ameaçados. Por isso, a busca da paz é inseparável da luta pela justiça.⁹³⁴

Segundo Von Sinner, “há amplo consenso de que a paz não é apenas a ausência de guerra ou violência. O conceito bíblico de paz, *shalom*, em hebraico, ou *eirene*, em grego, implica um bem-estar integral.”⁹³⁵ A paz tem a ver concretamente com a justiça, pois não há paz sem a garantia de condições materiais e espirituais de vida, onde a dignidade humana seja respeitada, as legítimas aspirações humanas sejam satisfeitas e a liberdade pessoal seja garantida. A ausência de guerra e violência física é importante e necessária, mas é apenas um dos aspectos constituintes da paz. As condições de vida digna e o desenvolvimento integral do ser humano, são algumas das dimensões que caracterizam as dinâmicas que estruturam a realização concreta da paz como situação estrutural que oportuniza a vida em plenitude. Para Aquino Júnior, as religiões – com suas doutrinas e práticas – e a interação entre elas, podem ser fermento de uma cultura de paz, desde que não ignorem a necessidade de superar as estruturas sociais de injustiça. Nesse sentido, o diálogo inter-religioso ganha cada vez mais

⁹³³ AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Diálogo inter-religioso por uma cultura de paz, p. 365-366.

⁹³⁴ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier. “Paz”, p. 729-734; AUSEJO, Serafín de. “Paz”, p. 1465; GROSS, Heinrich. “Paz”, p. 823-827; SICRE, José Luíz. *Profetismo em Israel*, p. 357-380; KAYAMA, Shinji. “Paz”, p. 1364; BROER, Ingo. “Paz”, p. 313-314; METTNER, Matthias. “Paz”, p. 648-661; TAMAYO, Juan José. “Paz e violência”, p. 428-433.

⁹³⁵ VON SINNER, Rudolf. *Religião e paz*, p. 22.

relevo diante dos inúmeros clamores emergentes da sociedade atual, como uma necessidade e uma urgência social e um imperativo religioso.⁹³⁶ A particular sensibilidade com que as religiões em geral tratam das situações de sofrimento e injustiça é, sem dúvida, uma das principais razões para a interação dialógica em vista do bem comum.

Segundo Alonso Gonçalves, “a *justiça* está presente na trajetória das *religiões*, principalmente as *monoteístas*. Na tradição bíblica, a *justiça* está na pregação profética, há um Deus de *justiça*.”⁹³⁷ O próprio cristianismo dá mais relevância à justiça praticada do que à religião confessada. Esse, inclusive, é o critério decisivo para o juízo final (*Mt 25,31-46*). Para Faustino Teixeira, “a dor do mundo e o sofrimento dos pobres e excluídos traduzem um novo desafio para as religiões.”⁹³⁸ Alonso Gonçalves ressalta que a justiça é um critério inalienável para a interação entre as religiões em vista do bem comum. “A *justiça*, impulsionada pelas *religiões*, tem condições para assumir uma função instrumental de *equidade* nas relações humanas, como também promover uma *justiça* comprometida com a sobrevivência e manutenção da *natureza*.”⁹³⁹ O sentido de ser das religiões não está apenas na propagação de doutrinas ou de valores abstratos, por mais louváveis que sejam, mas no serviço concreto à humanidade, e mesmo que o diálogo inter-religioso ocorra no nível teórico, a colaboração prática entre as religiões precisa visar à construção de um mundo mais justo e solidário.

Para Moltmann, o sentido do diálogo inter-religioso não está apenas nas discussões teológicas, apesar de serem benéficas, mas na sua relevância para a resolução de conflitos. Ao invés de focar no *diálogo direto*, centrado em problemas doutrinas, Moltmann considera mais proveitoso focar no *diálogo indireto*, centrado em questões práticas, de especial candência humanitária, social e ecológica.⁹⁴⁰ Moltmann afirma que “se as religiões mundiais quiserem realmente servir à vida do mundo, elas mesmas precisam primeiro ser capazes de viver a paz.”⁹⁴¹ Há aqui um imperativo ético para que as religiões prezem pelo serviço à causa da promoção humana, sem se perderem em questões teóricas de menor urgência, dando assim, o primeiro passo para uma boa convivência, no sentido de serem um exemplo para toda a sociedade. Da mesma forma, Küng acredita que o grande apelo do diálogo inter-religioso não está propriamente no nível teológico, mas no nível ético, pois o encontro entre as religiões pode ser uma ocasião para proporcionar mais justiça social e paz no mundo.⁹⁴²

⁹³⁶ Cf. AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Diálogo inter-religioso por uma cultura de paz, p. 371-372.

⁹³⁷ GONÇALVES, Alonso S. A busca pela *justiça* como elemento de *diálogo* entre as religiões, p. 10.

⁹³⁸ TEIXEIRA, Faustino. *Cristianismo e diálogo inter-religioso*, p. 101.

⁹³⁹ GONÇALVES, Alonso S. A busca pela *justiça* como elemento de *diálogo* entre as religiões, p. 11.

⁹⁴⁰ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 29-30.

⁹⁴¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Vida, esperança e justiça*, p. 35-36.

⁹⁴² Cf. KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial*, p. 107.

Segundo Moltmann, o Deus bíblico estabelece a justiça e o direito, promove a libertação da escravidão e se coloca ao lado dos mais necessitados e abandonados, não fica apático diante das injustiças e da violência, mas toma o partido dos pobres e indefesos, inspirando a crítica profética, porém, sem incentivar a vingança.⁹⁴³ Cláudio Ribeiro acredita que a partir da gênese do cuidado presente no espectro religioso em geral, o diálogo entre as religiões precisa promover “as formas de serviço e compaixão com o sofrimento humano e as ações e manifestações públicas de protesto e contestação da injustiça social.”⁹⁴⁴ As ameaças à justiça e à paz estão todas conectadas, e a defesa das mesmas, requer uma integração de esforços por parte das religiões, as quais, conforme Von Sinner, enquanto integrantes da sociedade civil, precisam contribuir para o bem de todos.⁹⁴⁵ Martin Luther King Jr. reflete que, em contraste com a maldade muitas vezes reinante no mundo, a religião é vocacionada a tornar as pessoas melhores. Se isso acontecer de fato, uma nova realidade humana, social e ecológica poderá surgir. Por isso, “quando homens maus conspiram, homens bons devem planejar. Quando homens maus incendeiam e bombardeiam, homens bons devem construir e unir. Quando homens maus gritam palavras de ódio, homens bons devem se dedicar às glórias do amor.”⁹⁴⁶ Diante do *status quo* de injustiça gerado e perpetuado pelos maus, os bons precisam buscar alternativas que restabeleçam a justiça e a paz. Sendo assim, o diálogo entre as pessoas das mais variadas religiões, tendo como foco os valores da verdade, da bondade e do amor, pode colaborar para a superação das estruturas de injustiça e de violência, através da promoção da dignidade humana e do cuidado e da preservação da vida em suas mais variadas formas, de modo especial onde ela se encontra mais vulnerável e indefesa.

Aquino Júnior afirma que “é no cuidado e na defesa da vida dos pobres, oprimidos e fracos e na denúncia e no enfrentamento de tudo que ameaça e destrói suas vidas que as religiões e a interação entre elas se tornam caminho ou mediação para uma cultura de paz.”⁹⁴⁷ Por conseguinte, o diálogo entre as religiões como caminho para a paz, precisa priorizar o compromisso efetivo com a prática da justiça. Para Panikkar, quem não tem fome e sede de justiça está impossibilitado de teologizar e de dialogar, pois está alheio às questões da vida.⁹⁴⁸ Segundo Casaldàliga, é elementar que no diálogo inter-religioso não se trata apenas de reunir as religiões “para que discutam pacificamente sobre religião, ao redor de si mesmas, narcisicamente. O verdadeiro diálogo inter-religioso deve ter como conteúdo e como objetivo

⁹⁴³ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *No fim, o início*, p. 81-82; *Id. Vida, esperança e justiça*, p. 72.

⁹⁴⁴ RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *Religião, democracia e direitos humanos*, p. 22.

⁹⁴⁵ Cf. VON SINNER, Rudolf. *Religião e paz*, p. 26.

⁹⁴⁶ LUTHER KING JR., Martin. *As palavras de Martin Luther King Jr.*, p. 55.

⁹⁴⁷ AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Diálogo inter-religioso por uma cultura de paz*, p. 373.

⁹⁴⁸ Cf. PANIKKAR, Raymond. *Teologia da libertação e libertação da teologia*, p. 177.

a causa de Deus que é a própria humanidade e o universo.”⁹⁴⁹ Para Aquino Júnior, o Deus no qual Jesus crê, manifesta-se no modo como ele age com misericórdia aos caídos à beira do caminho, com gratuidade ao acolher pessoas consideradas impuras e pecadoras, com justiça ao socorrer as pessoas em suas necessidades e em seus sofrimentos e ao defender o direito dos pequenos e oprimidos. Por isso, pensar o diálogo entre as religiões a partir de necessidades sociais e humanitárias, não significa incorrer no desvio de uma questão propriamente religiosa, mas consiste em conferir-lhe pleno sentido.⁹⁵⁰ Portanto, o diálogo entre as religiões, por sua própria natureza e finalidade, precisa visar à edificação de um *ethos* planetário de paz e não violência.

3.3.3 O diálogo entre as religiões para a edificação de um *ethos* planetário de paz e não violência

Para a CTI, a disposição ao diálogo e a promoção de uma cultura de paz precisam estar intimamente conectadas em um contexto plural, onde há complexidade de opiniões, conhecimentos, culturas e religiões (CTI/r 77). O Concílio Vaticano II afirma a importância do diálogo entre as religiões para um mútuo conhecimento e apreço (NA 4), com o intuito de quebrar preconceitos e propor pontes de cooperação, superando as diversas formas de discriminação e de intolerância religiosa como incompatíveis com o espírito de Cristo (NA 5). A partir de um diálogo sincero, é necessário perceber e valorizar os elementos característicos de cada cultura e religião (AG 11). Segundo Geffré, é preciso dialogar, discernir e acolher as diferenças que enriquecem e ajudam a responder melhor às demandas de paz e não violência do mundo atual. Para isso, Geffré elenca alguns critérios fundamentais para o diálogo sincero entre as religiões em vista da paz: ater-se ao *essencial da mensagem e da prática* da religião, no caso do cristianismo, o Evangelho e a prática de Jesus; não dissociar *anúncio e prática*: coerência entre discurso e engajamento testemunhal; *mensagem humanista e humanizadora*: enfatizar valores e práticas que interpelam à edificação e à libertação da pessoa humana; *respeito pela liberdade do outro*: abster-se do proselitismo; *consciência da natureza da fé e da verdade religiosa*: salientar que nenhuma religião possui toda a verdade e dispor-se a um aprendizado conjunto em busca da verdade sempre maior.⁹⁵¹ Em suma, é preciso empreender um diálogo que veja as diferenças como possibilidades de crescimento e de ajuda mútua.

⁹⁴⁹ CASALDÁLIGA, Pedro. Prólogo, p. 7.

⁹⁵⁰ Cf. AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Diálogo inter-religioso por uma cultura de paz, p. 374-375.

⁹⁵¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 398; *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 229-232.

Segundo Geffré, as religiões são chamadas a dialogar e colaborar mutuamente a fim de prestarem a sua contribuição nas questões fundamentais ligadas à justiça⁹⁵², sem as quais não há paz. Para Zanini, Jesus pode ser considerado por todas as pessoas como um modelo de paz e não violência.⁹⁵³, e até mesmo, segundo Faustino Teixeira, pode servir de inspiração às religiões para um diálogo colaborativo em favor da edificação de um mundo onde haja justiça e paz.⁹⁵⁴ Contudo, é preciso ultrapassar as barreiras do preconceito e dispor-se ao encontro. Oitocentos anos depois do encontro entre Francisco de Assis e o sultão Al-Malik Al-Kāmil, o significativo gesto do encontro entre o Papa Francisco e o Grande Imame Al-Tayyib em Abu-Dhabi, no dia 4 de fevereiro de 2019, visou advertir profeticamente sobre o efeito nocivo das interpretações fundamentalistas e extremistas dos textos religiosos, a deterioração da ética e dos valores espirituais e o enfraquecimento do senso de responsabilidade pelo bem comum.

O Papa Francisco, seguindo o caminho trilhado por seus antecessores contra todo tipo de intolerância e violência em nome de Deus entre pessoas de diferentes crenças, apresentou-se aos irmãos muçulmanos como um cristão sedento de paz, e assinou, junto com o Grande Imame de Al-Azhar, uma declaração conjunta que visa mudar a história das relações entre o cristianismo e o islã. Nessa declaração, é reafirmado o respeito pelos fiéis de diferentes religiões, a condenação de toda e qualquer forma de discriminação e a necessidade de defender a liberdade religiosa, e frisa-se que a frustração e o desespero levam muitos a cair nos extremismos do ateísmo e do agnosticismo ou do fundamentalismo religioso. Essa foi a ocasião em que pela primeira vez um papa da Igreja Católica foi a uma terra da Arábia, no coração do islã. Esse gesto de dois grandes líderes religiosos do Ocidente e do Oriente se olhando nos olhos, se abraçando, se chamando de irmãos e firmando um compromisso conjunto pela paz e não violência, é significativo e exemplar para que as pessoas de todas as religiões possam fazer o mesmo. Interessante também o posicionamento do Papa Francisco de que é preciso tirar a máscara de inimigo que muitos colocam uns nos outros, pois o outro é um ser humano, com a mesma dignidade, e é imagem de Deus. Nesse sentido, é preciso desmilitarizar o coração do ser humano e desfazer a ideologia da indústria da guerra, pois as armas não devem ser a lógica que guia a humanidade, e também, não se pode perder de vista que o cultivo da paz, da compaixão e da fraternidade pela não violência faz com que a humanidade não fique indiferente ao sofrimento gerado na vida de muitas pessoas.⁹⁵⁵

⁹⁵² Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 247.

⁹⁵³ Cf. ZANINI, Rogério Luiz. *Cristianismo e violência religiosa*, p. 918.

⁹⁵⁴ Cf. TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo inter-religioso*, p. 151.

⁹⁵⁵ Cf. VATICAN NEWS. *Oitocentos anos depois, um novo abraço e um compromisso com a paz; Id. Teóloga Houshmand: documento, resultado de coragem e sabedoria.*

É preciso desfazer-se dos preconceitos que impedem de *ver a ação contínua de Deus na história* através das culturas e religiões. Rahner considera que a história das religiões, em seu conjunto, integra-se à história única do diálogo entre Deus e a humanidade.⁹⁵⁶ Nesse sentido, Thils afirma que a revelação tem uma dimensão universal, assim como a oferta da salvação⁹⁵⁷, e isso se deve, segundo Miranda, à ação universal do Espírito de Deus que chega a todas as pessoas.⁹⁵⁸ Para o Papa João Paulo II, o Espírito de Deus está presente desde o princípio, em todo o mundo, em todos os lugares e em todos os tempos, antes mesmo do tempo da economia cristã, e, atualmente, fora da Igreja (*DVf* 53), não só nas pessoas, mas também em suas culturas e tradições religiosas (*RM* 28). Sendo assim, a firme crença dos seguidores das religiões não cristãs são o efeito indubitável do Espírito da Verdade (*RH* 6), pois as diversas religiões, como caminhos diferentes para uma mesma meta, são reflexos da única verdade (*RH* 11). Sendo assim, é necessário reconhecê-las, respeitá-las e valorizá-las.

Fédou interpreta os valores verdadeiramente humanos presentes nas religiões do mundo como participações no *Logos* que age no universo.⁹⁵⁹ O Concílio Vaticano II afirma que através de uma economia universal, o Espírito de Deus age no mundo (*GS* 38). Portanto, a história da salvação, como a história do diálogo contínuo entre Deus e a humanidade, constitui uma preciosa pedagogia que fomenta o diálogo não violento entre as religiões, e até mesmo, com os que não possuem uma crença religiosa, pois todos são destinatários da ação econômica do *Logos* que estimula a edificar uma cultura de paz e não violência (*GS* 92).

Conforme Wilfred, as religiões, enquanto canais de interação, ao invés de prender as pessoas na armadilha de uma identidade religiosa monolítica, precisam empenhar-se em ajudá-las a interagir com a diversidade de identidades que se entrecruzam no contexto atual.⁹⁶⁰ Faustino Teixeira salienta que as religiões têm o desafio de dialogar em um mundo complexo e plural⁹⁶¹, descrito por Panikkar como um contexto multicultural e multirreligioso⁹⁶², no qual, é natural que surjam conflitos entre as religiões. Para o Papa Paulo VI, é preciso evitar toda forma violenta de resolução de conflitos, pois “a violência provoca sempre a violência e gera irresistivelmente novas formas de opressão” (*EN* 37). Sendo assim, o Papa João Paulo II afirma que é preciso assegurar a paz e afastar as guerras de religião, que por longos períodos, estigmatizaram a história humana (*NMI* 55).

⁹⁵⁶ Cf. RAHNER, Karl. Problemi della cristologia d’oggi, p. 72-73.

⁹⁵⁷ Cf. THILS, Gustave. *Religioni e cristianesimo*, p. 88-128.

⁹⁵⁸ Cf. MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo*, p. 208.

⁹⁵⁹ Cf. FÉDOU, Michel. *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d’Origène*, p. 569.

⁹⁶⁰ Cf. WILFRED, Felix. *Religião e identidades conflitantes*, p. 15-16.

⁹⁶¹ Cf. TEIXEIRA, Faustino. *O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural*, p. 83.

⁹⁶² Cf. PANIKKAR, Raymond. *A interpelação do pluralismo religioso*, p. 252.

Hammes e Rabuske consideram necessário que as religiões empreendam uma *releitura não belicista* de suas tradições, apostando em uma compreensão não violenta de Deus, a fim de prevenir violações e agressões e promover a paz.⁹⁶³ Como afirma Torres Queiruga, a imagem de Deus é decisiva para a conduta religiosa. Um Deus violento gera fiéis violentos.⁹⁶⁴ Contudo, Von Sinner ressalta que para falar da contribuição das religiões para a paz, antes, é preciso refletir sobre as suas contribuições para atizar a violência da história.⁹⁶⁵ Sobre isso, Hammes faz uma reminiscência histórica afirmando que embora “muitas vezes o cristianismo acompanhou de forma humanitária as vítimas da violência, não se pode deixar de reconhecer uma verdadeira espiritualidade da guerra ou a simples omissão, quando não participação acrítica, nas mais diversas formas de violência.”⁹⁶⁶ É preciso arrepende-se dos pecados perpetrados, reconciliar-se com a própria memória história e reler as próprias tradições a partir do paradigma da paz e não violência.

Segundo Marcio Ribeiro, uma *hermenêutica da paz* abre caminho para a promoção de um diálogo colaborativo entre as religiões em vista da paz.⁹⁶⁷ Para isso, é preciso dispor-se a um exame de consciência histórico, para que se superem preconceitos, renunciando à violência. Como afirma Coste, é necessário tomar a paz como paradigma de uma autêntica experiência religiosa.⁹⁶⁸ Um diálogo inter-religioso genuíno, segundo Von Sinner, implica em um testemunho de fé e em uma mensagem de paz⁹⁶⁹, e alimenta-se, na visão de Faustino Teixeira, “de um sonho diferente, pontuado pela dinâmica da cooperação, do entendimento e da paz.”⁹⁷⁰ Bizon ressalta que o diálogo entre as religiões, sem dúvida, é uma urgência planetária que exige reflexão e empenho.⁹⁷¹ O diálogo entre as religiões para a edificação de um *ethos* planetário de paz e não violência é uma tarefa necessária e imprescindível, pois, segundo Küng, dificilmente haverá paz entre as nações, sem um diálogo colaborativo entre as próprias religiões.⁹⁷² Para Faustino Teixeira, as religiões têm muito a contribuir na edificação da paz mundial e de uma *ética de superação da violência*.⁹⁷³

⁹⁶³ Cf. HAMMES, Érico João; RABUSKE, Irineu J. Deus num mundo de violência e a perspectiva do Vaticano II, p. 447-449.

⁹⁶⁴ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. Monoteísmo e violência *versus* monoteísmo e fraternidade universal, p. 70.

⁹⁶⁵ Cf. VON SINNER, Rudolf. Religião e paz, p. 18.

⁹⁶⁶ HAMMES, Érico João. Mística e espiritualidade da paz e não violência, p. 77-78.

⁹⁶⁷ Cf. RIBEIRO, Marcio Henrique da Silva. O desafio da paz. Contribuição das/às religiões, p. 593.

⁹⁶⁸ Cf. COSTE, René. *Théologie de la paix*, p. 412.

⁹⁶⁹ Cf. VON SINNER, Rudolf. Felizes os que promovem a paz, p. 9.

⁹⁷⁰ TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio, p. 25.

⁹⁷¹ Cf. BIZON, José. Diálogo inter-religioso na compreensão e perspectiva católica, p. 3-6.

⁹⁷² Cf. KÜNG, Hans. *Religiões no mundo*, p. 17.

⁹⁷³ Cf. TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio, p. 21; *Id.* O imprescindível desafio da diferença religiosa, p. 192.

Guimarães acredita que é preciso passar “de uma compreensão idealista de paz para um esforço de pensar a paz como um projeto e uma agenda a ser realizada.”⁹⁷⁴ Isso requer um engajamento organizado, articulado e estruturado, pois a paz não é um empreendimento isolado, mas demanda a cooperação de sujeitos comprometidos. Assim como a guerra é um ato planejado, também a paz precisa ser uma ação organizada, exigindo dedicação e empenho. Importa compreender que a paz não é algo espontâneo que basta gozar, mas uma realidade que precisa ser edificada. Para Hammes e Rabuske, onde a injustiça se tornou lei é necessário resistir.⁹⁷⁵ Segundo Ortega y Gasset, é fundamental que a noção de paz “deixe de significar uma boa intenção e represente um sistema de novos meios de trato entre os homens.”⁹⁷⁶ Para Guimarães, a paz é uma “tarefa humana a ser realizada”⁹⁷⁷, demandando frentes concretas de ação diante de realidades que interpelam por respostas inteligentes, criativas e organizadas com afinco e dedicação. *Sem empenho, não há paz*. O retorno à essência da própria fé cristológica pode auxiliar na superação da ideologia de um pacifismo passivo, pois, como afirma Heidegger, a ênfase da vida cristã é sempre realizadora.⁹⁷⁸

Não há como conceber a paz e a não violência a não ser através da busca empenhada pela justiça social e pela promoção humana. Dessa tarefa nenhuma religião está dispensada. O diálogo como oportunidade de uma mútua colaboração em prol da transformação recíproca e do mundo, conforme Freire⁹⁷⁹, proporciona às religiões a possibilidade da criação de processos para a efetivação de uma cultura de paz e não violência. É preciso superar propostas episódicas e investir em um caminho metodológico que suscite verdadeiros sujeitos e que edifique comunidades interpretativas estáveis que reflitam criticamente e rezem pela paz constantemente⁹⁸⁰, abrindo, assim, um caminho favorável para a edificação de um *ethos* planetário de paz e não violência. Para Guimarães, é importante “discutir limites à cultura de violência ou alternativas para a paz, exercitar a resolução não violenta de conflitos, possibilitar a retomada do diálogo numa situação assimétrica”⁹⁸¹, pois essas ações dinamizam o diálogo colaborativo em vista da paz e não violência.

⁹⁷⁴ GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Educação para a paz*, p. 203.

⁹⁷⁵ Cf. HAMMES, Érico João; RABUSKE, Irineu J. Deus num mundo de violência e a perspectiva do Vaticano II, p. 437.

⁹⁷⁶ ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*, p. 277.

⁹⁷⁷ GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Educação para a paz*, p. 206.

⁹⁷⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 105.

⁹⁷⁹ Cf. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, p. 196.

⁹⁸⁰ Semelhante à mobilização ocorrida em Leipzig, na ex-Alemanha Oriental. As manifestações acompanhadas do grito “Wir sind das Volk” (nós somos o povo), culminavam com orações pela paz. Esse foi o primeiro passo para uma revolução pacífica que se propagou por toda a Alemanha, abrindo caminho para a queda do muro de Berlim e a reorganização democrática do país (MADE FOR MINDS. *Nós somos o povo! Os protestos em Leipzig e a queda do Muro*; Id. *Orações pela paz abriram caminho para a queda do Muro de Berlim*).

⁹⁸¹ GUIMARÃES, Marcelo Rezende. A educação para a paz como exercício da ação comunicativa, p. 363.

O Papa Francisco afirma que “a paz social não pode ser entendida como irenismo ou como mera ausência de violência” (EG 218), mas depende da observância da justiça social, dos direitos humanos e da busca do bem comum. Nessa empreitada, “o conflito não pode ser ignorado ou dissimulado; deve ser aceito” (EG 226), precisa ser trabalhado. A melhor forma de enfrentar o conflito “é aceitar suportar o conflito, resolvê-lo e transformá-lo no elo de um novo processo” (EG 227). Só será possível edificar uma “comunhão nas diferenças” se houver “a coragem de ultrapassar a superfície conflitual” (EG 228). Na certeza de que a diversidade é uma riqueza, o anúncio da paz não consiste simplesmente em uma negociação, mas em uma harmonização das diferenças (EG 230). Tendo por base o Evangelho da paz (Ef 6,15), todo cristão é chamado “a ser instrumento de pacificação e testemunha credível de uma vida reconciliada” (EG 239). Além disso, todas as pessoas são aliadas “no compromisso pela defesa da dignidade humana, na construção de uma convivência pacífica entre os povos e na guarda da criação” (EG 257). É necessário unir esforços para que a paz aconteça.

A edificação de uma cultura de paz e não violência é uma tarefa exigente. Trabalhar pela paz significa abandonar os pressupostos da tranquilidade e se desfazer das estruturas que acomodam. A paz não é um ideal abstrato ou uma realidade estática, pronta e acabada, mas uma realização concreta, um processo a ser promovido. Para Brandão, “a paz é o processo de uma construção.”⁹⁸² Guimarães afirma que é preciso vivenciar a paz não como um estado, mas como algo a ser instaurado, necessitando da participação de todos, como sujeitos e criadores conjuntos dessa edificação. A paz é invenção, exercício, mobilização, organização, é algo profundamente dinâmico, em devir.⁹⁸³ A figura heideggeriana de *Ereignis* pode ajudar a entender a paz como evento no mundo.⁹⁸⁴

Compreender a paz como *Ereignis* significa experimentá-la em sua dinamicidade e movimento, prescindindo de uma estaticidade metafísica. A paz se revela como uma permanente possibilidade de efetuação na imperfeição e incompletude concreta da história. Semelhante ao broto na brotação, a paz na sua efetuação, enquanto realidade de justiça, democracia e direitos humanos, é como a *physis*, nunca declina, irrompendo, desabrochando, resplandecendo. Para Ortega y Gasset, “o enorme esforço que é a guerra, só pode ser evitado se se entende por paz um esforço ainda maior.”⁹⁸⁵ A paz requer um *ethos* – não violento –, pois envolve comportamentos e posicionamentos diante de processos que se empreende.

⁹⁸² BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Em campo aberto*, p. 54-55.

⁹⁸³ Cf. GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Educação para a paz*, p. 191-204.

⁹⁸⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*, p. 383; *Id. Heráclito*, p. 108; *Id. Contribuições à filosofia*; HEBECHE, Luiz Alberto. *Curso sobre contribuições à filosofia (o acontecimento-apropriador) de Martin Heidegger*, p. 31.

⁹⁸⁵ ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*, p. 276.

A paz é um acontecimento dinamizado pela prática da justiça. Moltmann afirma que “as tradições bíblicas e a experiência de fé cristã dizem que só a justiça cria uma paz duradoura. Portanto, não há outro caminho para a paz do que o agir justo.”⁹⁸⁶ Em suma, a paz é fruto da justiça (*Is 32,17*). Segundo o Papa João Paulo II, a injustiça gera a pobreza, que, por sua vez, “é fonte de violências, rancores e escândalos; remediá-la é trabalhar pela justiça e consequentemente pela paz” (*IM 12*). Para Rampon, a injustiça é a violência genesiaca, é a violência originária de todas as formas de violências, pois gera a miséria que mata mais que as piores guerras.⁹⁸⁷ Superar a injustiça e edificar a paz é um processo ativo que, segundo Fell, inquieta a consciência e move a buscar modos não violentos e criativos de se relacionar.⁹⁸⁸ Portanto, o diálogo entre as religiões precisa voltar-se ineludivelmente à promoção da justiça social e à libertação humana (*DA 44*), na dinâmica do *Logos* encarnado (*Jo 1,14*), que aponta para uma experiência de transcendência que incide sobre a imanência da realidade para transformá-la a partir de uma interpretação nova, do diálogo fraterno e da colaboração mútua.

Jesus é paradigma de uma hermenêutica da paz e não violência. “Ele é nossa paz: de ambos os povos fez um só, tendo derrubado o muro de separação e suprimido em sua carne a inimizade” (*Ef 2,14*). Jesus fala da prática do amor mútuo (*Jo 13,34*). No entanto, a forma mais completa de não violência se dá com a atitude jesusânica do amor aos inimigos (*Mt 5,44*), com isso, *Jesus interrompe a espiral da violência*, pois não paga o mal com o mal. Como afirma o Papa Bento XVI, “o amor cresce através do amor” (*DCE 18*). O CELAM convida a assumir a radicalidade do amor cristão, a fim de *construir a cultura da vida*, gerando novas estruturas sociais, pois a radicalidade da violência só poderá ser sanada com a *radicalidade do amor reconciliador* (*DAp 543*). De fato, *Jesus praticou a não violência por excelência*. Sendo assim, *Jesus é paradigma de pacificação*. À luz da cristologia, a espiritualidade cristã é, segundo, Hammes, uma espiritualidade encarnada.⁹⁸⁹ Seguindo os passos de Jesus, o cristão tem por vocação contribuir na edificação de uma realidade de paz e não violência, buscando dialogar e colaborar com as pessoas de boa vontade (*Lc 2,14*), em vista da instauração da mensagem do Reino de Deus anunciado por Jesus (*Mc 1,15; Mt 5,9-10; 6,33*), que é justiça e paz para todos. O engajamento em favor da justiça e da paz é um aspecto essencial de uma espiritualidade cristã autêntica, segundo Coste⁹⁹⁰, a qual requer a assunção e a transformação criativa e não violenta da realidade conflitiva.

⁹⁸⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Ética da esperança*, p. 83.

⁹⁸⁷ Cf. RAMPON, Ivanir Antonio. *O caminho espiritual de Dom Helder Camara*, p. 477.

⁹⁸⁸ Cf. FELL, Gil. Paz, p. 96.

⁹⁸⁹ Cf. HAMMES, Érico João. *Mística e espiritualidade da paz e não violência*, p. 69.

⁹⁹⁰ Cf. COSTE, René. *Théologie de la paix*, p. 399.

Jesus passou no mundo fazendo o bem (At 10,38). O Papa Bento XVI afirma que o testemunho de Jesus convida todas as pessoas de boa vontade a se empenharem na construção de uma sociedade justa e pacífica (VD 102), pois, o compromisso com a justiça e a paz enraíza-se no amor revelado por Jesus (VD 103). Por isso, o *Logos* que se fez *dia-logos* conduz à colaboração entre as pessoas de diversas culturas e tradições religiosas (VD 117). Nesse sentido, parafraseando Libanio, é preciso se perguntar: como empreender uma prática de fé coerente diante de um contexto de tantas injustiças? Libanio acredita que a fé precisa mover à ação tendo como horizonte de expectativa a economia da revelação, a qual, na sua visão, se consumará quando a história e a escatologia se unificarem e a humanidade for liberta em sua totalidade. Portanto, vive-se agora um processo: na medida em que se dá a libertação, Cristo se revela. Para Libanio, Jesus Cristo é a chave hermenêutica para entender toda a ação econômica de Deus na história. Tendo em vista o testemunho jesusuânico, pode-se duvidar de ortodoxias religiosas que não edificam posturas verdadeiramente ortopráticas.⁹⁹¹

Geffré acredita que o diálogo entre as religiões em busca da paz, apesar de não fornecer um modelo social e econômico alternativo, exerce um papel de *contracultura*, pois, em geral, os valores religiosos vão na contramão das injustiças que geram um estado de *violência estrutural permanente*.⁹⁹² Como afirma Von Sinner, “é imprescindível um diálogo inter-religioso pela paz.”⁹⁹³ No entanto, precisa ser um *diálogo autêntico e edificante*⁹⁹⁴ que na dinâmica de Pentecostes (At 2,1-11) valorize a diversidade irreduzível das culturas e religiões, e fomente a necessidade de edificar um *ethos* de paz e não violência a nível planetário. Precisa ser também um *diálogo colaborativo* que estimule programas de ação como efetuação de um processo histórico transformador, rompendo, assim, com a perplexidade inerte que condena a aceitar um *status quo* injusto e violento como uma fatalidade inevitável. Por conseguinte, diante de uma sociedade globalizada, economicista e tecnocrática, as religiões, enquanto oásis sapienciais e axiológicos, emergem como *mananciais utópicos*, os quais, segundo Habermas, impedem que a humanidade caia impreterivelmente na trivialidade.⁹⁹⁵ Em suma, o diálogo colaborativo entre as religiões em prol de uma cultura de paz e não violência é uma alternativa viável para a edificação de um outro mundo possível.

⁹⁹¹ Cf. LIBANIO, João Batista. *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*, p. 129; *Id. Discernimento e política*, p. 151-152; *Id. Eu creio, nós cremos*, p. 348; *Id. Deus e os homens*, p. 190.

⁹⁹² Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 399-400.

⁹⁹³ VON SINNER, Rudolf. *Felizes os que promovem a paz*, p. 13.

⁹⁹⁴ Cf. VON SINNER, Rudolf. *Solus Christus* diante do ecumenismo e do diálogo inter-religioso, p. 11.

⁹⁹⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 133.

CONCLUSÃO

A presente pesquisa visou abordar o tema do *Logos* que se fez *dia-logos* com o intuito de trabalhar a questão da *economia do Logos encarnado* como fundamento cristológico para um *diálogo colaborativo* entre as religiões em busca da paz. Seguindo o itinerário intelectual de Claude Geffré, a presente pesquisa concluiu que diante do pluralismo religioso hodierno, uma hermenêutica pluralista da economia da revelação, a partir do centro mesmo da fé cristã, fomenta um senso de alteridade e de mútua colaboração entre as religiões e fundamenta a edificação de uma cultura de paz e não violência. Percebeu-se também que o recurso à figura de Jesus de Nazaré, como paradigma de pacificação, é uma alternativa pertinente para inspirar a resolução criativa e não violenta de conflitos na sociedade atual.

A cristologia do *Logos* abre caminho para o diálogo inter-religioso, na medida em que situa a particularidade de Jesus de Nazaré na universalidade da autorrevelação de Deus. É o que Geffré chama de *economia do Logos encarnado* como sacramento de uma economia mais vasta que remete à economia do *Logos* eterno de Deus que se estende a toda história cultural e religiosa da humanidade. Geffré parte da premissa de que as múltiplas expressões do fenômeno religioso concorrem, cada uma a sua maneira, para uma melhor manifestação da plenitude imensurável do mistério divino, e que nenhuma das manifestações históricas de Deus pode ser considerada como absoluta. O paradoxo cristológico da presença do eterno e universal em um contexto histórico e particular, convida o *intellectus fidei* a refletir sobre o *status* não absoluto do próprio cristianismo enquanto religião não exclusiva de todas as outras, pois a economia da revelação cristã, imersa na imanência histórica, não é capaz de esgotar em si a totalidade das propriedades salutares inclusas nas outras religiões.

O movimento de argumentação ocorreu em três movimentos: primeiro, tendo em vista a dinâmica do *Logos* hermenêutico, trabalhou-se a perspectiva metodológica da racionalidade hermenêutica em teologia que serviu como premissa para desenvolver uma leitura plural da economia da revelação cristã; segundo, tratou-se da dinâmica do *Logos* dialógico, tendo como ponto de partida a relevância que a economia do *Logos* encarnado tem para o diálogo entre as religiões em sua alteridade irreduzível; terceiro, a partir da dinâmica do *Logos* colaborativo, elaborou-se uma reflexão na perspectiva de um diálogo colaborativo entre as religiões, com a finalidade de edificar uma cultura de paz e não violência.

A dinâmica do *Logos* hermenêutico, na contramão da ontoteologia, concebe um teologizar por aproximações interpretativas, e aponta para uma leitura plural da economia da revelação cristã. A metodologia hermenêutica proposta por Geffré, habilita o fazer teológico a tratar de temas delicados de forma criativa e aberta, como é o caso do pluralismo religioso que, segundo Geffré, além de ser uma realidade intransponível que reclama novas respostas, emerge como um novo paradigma teológico.

A teologia como ciência hermenêutica, desce ao chão da história para a partir daí, à luz da fé, empreender uma reflexão da economia da revelação pela via *analéptica*, de retorno às fontes, e pela via *proléptica*, de abertura profética aos apelos do contexto atual, a fim de *fazer memória* da ação de Deus, *discernir* os sinais dos tempos e *produzir* uma palavra inovadora que incite à ação transformadora. Para Geffré, o *intellectus fidei* não pode pretender apreender a verdade de maneira *absoluta* ou *relativa*, mas *relacional*, pois quanto maior for a troca de experiências, mais ampla será a compreensão da verdade.

A encarnação do *Logos* corresponde à expropriação de um Deus que está eternamente em processão, saindo de si ao encontro do outro, fomentando relações que respeitem a alteridade irreduzível do outro. O *Logos* encarnado é a plenitude de um grande processo de tradução da comunicação de Deus à humanidade e a expressão por excelência da estrutura fundamental do teologizar hermenêutico que reivindica pensar e interpretar a transcendência na imanência, a partir de um compreender histórico. Geffré enfatiza a historicidade da revelação cristã e a estrutura hermenêutica da experiência de fé que a acolhe e a torna mensagem, interpretada e transmitida na linguagem humana.

Geffré defende que a história humana, desde as suas origens, não cessa de ser fecundada pelas sementes do *Logos* e os dons do Espírito, contendo, por isso, elementos salvíficos irrevogáveis. Geffré sustenta que Cristo é *normativo* e *constitutivo* para a salvação, pois é a referência da revelação como um todo e a causa da salvação de toda a humanidade. Geffré é inclusivista, por acreditar que todas as religiões salvam pela mediação misteriosa de Cristo, mas é também pluralista, pois defende que os elementos intrínsecos das próprias religiões favorecem a salvação de seus membros.

O *Logos* encarnado é a chave de interpretação e o sacramento da economia universal da salvação, pois há uma única economia salvífica que contempla e mantém unidas a ação do *Logos* eterno de Deus antes, durante e depois da sua encarnação. Geffré reafirma o significado e o valor singular e único da unicidade e da universalidade salvífica do mistério de Cristo. O conceito de *pluralismo de princípio* ou *de direito* não traduz satisfatoriamente a dimensão profunda do que é problematizado com relação ao *mistério* da pluralidade de vias para Deus.

A diversidade de expressões do mistério divino nas culturas e religiões, constitui o que Geffré chama de *história da salvação diferenciada*. Há uma *revelação geral* à humanidade que se desdobra em uma *economia diversificada*. Em Cristo, mediador único e universal, Deus age nas culturas e religiões como em vias *derivadas* ou *participadas* de salvação. Geffré interpreta a atuação de Deus na história a partir da lógica encarnacional, com o intuito de reduzir a influência do pensamento totalitário no cristianismo.

Contudo, diante das incertezas de uma sociedade globalizada e pluralista, emergem posturas fundamentalistas e integristas que radicalizam o princípio da identidade, em uma busca angustiante por certezas e garantias, seguindo-se a isso, a intolerância e a violência ao diferente. No entanto, Geffré interpreta que essas atitudes são contraditórias em relação ao espírito da época atual. Cada vez mais, as religiões têm consciência de sua responsabilidade na construção de um mundo mais humano, justo e pacífico. Geffré defende que quando as religiões são fiéis a sua mensagem fundamental, não se desviando por ideologias extremistas, podem ajudar a amenizar a violência da história, tendo assim, um papel social relevante para a pacificação dos conflitos e o cuidado da vida humana e do planeta.

A dinâmica do *Logos* dialógico parte da economia do *Logos* encarnado, como sacramento de uma economia mais vasta, para fundamentar o diálogo entre as religiões. Para Geffré, afirmar a centralidade do mistério da encarnação, antes de ser um obstáculo para o diálogo inter-religioso, o favorece, pois manifesta o caráter não totalitário do cristianismo. O Deus revelado em Jesus Cristo não é um Absoluto autossuficiente, mas é vida diferenciada na comunhão; é mistério de comunicação que suscita diferenças. Deus abre mão de sua condição divina para se tornar humano e chamar a toda a humanidade a um diálogo de salvação.

O *princípio encarnacional*, na linha de uma cristologia descendente, como manifestação do Absoluto em uma particularidade concreta, convida a não absolutizar o cristianismo, interpretando-o como uma religião não absoluta e dialogal. Pela via inversa, o *paradoxo cristológico*, na linha de uma cristologia ascendente, enquanto identificação iconográfica e antidocetista da realidade divina transcendente a partir da imanência de Jesus de Nazaré, produz o mesmo efeito.

A mediação salvífica das religiões, sem *paralelismos soteriológicos*, deriva do mistério *crístico* que perpassa toda a história humana através da potência universal e ilimitada do *Logos*. Geffré assume uma postura equidistante tanto de um *inclusivismo eclesiocêntrico*, quanto de um *teocentrismo radical*, assumindo uma *postura cristocêntrica*, coerente com um *inclusivismo aberto* ou *pluralista*. Geffré acredita que a unicidade do mistério de Cristo não resulta necessariamente em um imperialismo cristão em relação às outras religiões.

Geffré parte do princípio inclusivista de que as religiões não cristãs são participações na plenitude do *Logos*, e, por isso, têm também um papel mediador como participações na mediação de Cristo. Em referência ao mistério ontológico de Cristo, Geffré considera que as religiões não cristãs são *mediações derivadas* ou *participadas* de salvação, e como tais, são como *quase-sacramentos* da presença do mistério de Cristo, sendo simultaneamente sinais do dom de Deus e disposições para a acolhida desse dom. Sendo assim, os membros das religiões não cristãs acolhem o dom da salvação mediado por Cristo através da prática daquilo que é bom em suas próprias religiões.

Geffré interpreta a pluriformidade das experiências de fé como portadoras da presença do mistério de Cristo. Há, assim, uma *cristianidade* coextensiva a toda a história humana. Geffré frisa que o mistério universal de Cristo medeia a salvação de toda a humanidade. As pessoas são salvas *nas* e *através das* religiões que integram, tendo em vista que as mesmas são portadoras de valores crísticos. No entanto, as religiões não cristãs não são *vias paralelas de salvação*, pois a única mediação pertence a Cristo que unifica as diversas vias salvíficas em uma *única economia da salvação*.

Em Jesus, Deus está todo presente, porém, não em sua totalidade. Jesus é *totus Deus*, mas não *totum Dei*. O paradoxo da encarnação faz com que Jesus seja Deus todo, mas não todo Deus, pois ele e o Pai são um (*Jo* 10,30) e quem o vê, vê o Pai (*Jo* 14,9), embora, em virtude de sua delimitação histórica, o Pai seja maior do que ele (*Jo* 14,28), sendo necessária a glorificação, excedendo, assim, a historicidade, para alcançar a manifestação plena de seu ser divino. Por isso, a plenitude da revelação em Cristo é *qualitativa* e não quantitativa, pois a ação humana do *Logos énsarkos* não esgota a ação universal do *Logos ásarkos*, sendo esse o fundamento do caráter radicalmente dialogal e não totalitário do cristianismo.

Além disso, Geffré acredita que a humanidade atingiu uma *idade planetária* que se caracteriza pela consciência coletiva da importância de uma convivência saudável entre todos os habitantes do planeta. Diante de graves urgências humanitárias e ecológicas, Geffré toma a palavra *ecumenismo* e radicaliza o seu significado, cunhando o termo *ecumenismo planetário*, a fim de voltar-se a toda *terra habitada* – *οἰκουμένη* – e abarcar os fenômenos da globalização e do pluralismo religioso. Para Geffré, o ecumenismo planetário se efetiva fundamentalmente pelo reconhecimento do *humano autêntico* e pela observância de três atitudes imprescindíveis para a realização do diálogo inter-religioso: *respeito ao outro em sua identidade própria*: reconhecimento da diferença como possibilidade de relação; *fidelidade à própria identidade*: não se anular para dialogar; *necessidade de certa igualdade entre os interlocutores*: consideração pela opinião alheia e abertura à transformação recíproca.

A dinâmica do *Logos* colaborativo fomenta um diálogo entre as religiões em prol de uma cultura de paz e não violência. O diálogo colaborativo entre as religiões é fundamental para a construção de um *caminho conjunto para a paz* em nível planetário. A construção da paz é um desafio do tempo atual e integra o cotidiano de cada pessoa, sendo uma preocupação de toda a humanidade. É preciso vivenciar a paz não como um estado, mas como algo a ser instaurado, necessitando da participação e do empenho de todos. É necessário unir esforços para que a paz aconteça.

A edificação de uma cultura de paz é uma tarefa exigente. A paz não significa uma atitude negativa ou passiva, nem é algo espontâneo que basta gozar, mas requer atitudes concretas para a sua efetivação. Trabalhar pela paz significa abandonar os pressupostos da tranquilidade e se desfazer das estruturas que acomodam. Não basta desejar a paz, é preciso organizar-se e empenhar-se arduamente para que ela se torne realidade. A paz é uma tarefa que precisa ser executada, demanda inteligência, dedicação e criatividade em frentes de ação que reivindicam respostas verdadeiras, reais e efetivas. *Sem empenho, não há paz.*

É preciso conceber a paz não como simples ausência de conflitos, mas como *shalom*, no sentido de uma plenitude de vida e de realização do ser, e como *Ereignis*, no sentido de evento ou processo dinâmico e permanente de efetivação. A paz como *Ereignis*, é um evento no mundo. Compreender a paz como *Ereignis* significa experimentá-la em sua dinamicidade e movimento, prescindindo de uma estaticidade metafísica. A paz é invenção, mobilização, organização, é algo profundamente dinâmico, em devir.

A paz é um evento incessante, é um processo a ser promovido permanentemente, é possibilidade de efetuação na imperfeição e na incompletude da história. A paz requer um *ethos*, pois envolve comportamentos e posicionamentos, diz respeito à postura que se assume e aos processos que se empreende. A paz se cria pela superação de realidades sócio-culturais perversas e injustas. Tendo em vista que na injustiça enraízam-se muitas formas de violência, é preciso frisar que *a paz é um acontecimento dinamizado pela prática da justiça.*

Para Gandhi, Jesus foi o mais conhecido resistente ativo de toda a história, sendo a sua não violência, uma fonte de inspiração para toda a humanidade. Jesus de Nazaré foi vítima de um sistema cultural e político no qual a concepção de paz estava embasada em um paradigma belicista. Imerso nos conflitos de seu contexto, Jesus anuncia a paz pela via da não violência. Como herdeiro da tradição profética, Jesus assume a paz como um dos elementos centrais de sua proposta. A paz está no coração da pregação e da atividade de Jesus e é um dos primeiros dons do Ressuscitado à humanidade. Jesus interrompe a espiral da violência, sendo assim, *paradigma de uma hermenêutica da paz e não violência.*

A memória subversiva da paixão de Jesus de Nazaré contesta os sistemas totalitários e interpela criticamente o domínio social, político e econômico dos detentores do poder, fazendo vir à tona, na lembrança social, aqueles que sofrem, muitas vezes esquecidos, sem poder e sem voz. A memória de Jesus, desvela a violência oculta da história, na medida em que julga os limites de toda cultura humana, por sua indiferença pelas narrativas das paixões humanas. A mensagem e a vida de Jesus, como um todo, são a memória incomodativa do profetismo mais radical às perversidades da exclusão e da violência social, e se configuram como um apelo contínuo à prática da justiça e à defesa da dignidade humana.

Em Jesus, Deus toma as dores dos mais frágeis e injustiçados: “todas as vezes que não fizestes isso a um desses pequeninos, foi a mim que não o fizestes” (Mt 25,45). A afirmação do Reino de Deus, como centro da atividade de Jesus, coincide com a desabsolutização de todo poder opressor da vida humana, e pode ser interpretado como a causa de Deus em vista do bem da humanidade. Portanto, as perspectivas jesusuânica e reinocêntrica, são alternativas relevantes para fundamentar a defesa da vida e da dignidade humana.

O cristianismo e as outras religiões só poderão justificar eticamente a sua razão de ser perante a sociedade, na medida em que adotarem as grandes causas da humanidade: luta pela justiça, promoção dos direitos humanos, defesa da vida e edificação de uma cultura de paz. Sendo assim, o diálogo inter-religioso obtém o seu pleno sentido e a sua relevância na medida em que conduzir a um comprometimento com essas questões sociais e humanitárias de vital urgência, visando, sobretudo, à edificação de um *ethos* planetário de paz e não violência.

As religiões são chamadas, desde o seu arcabouço axiológico, doutrinal e ético, a contribuir na edificação de uma cultura de paz e não violência. Esse é o grande desafio dos filhos de Deus (Mt 5,9). Para isso, é necessário que as religiões empreendam uma *releitura não belicista* de suas tradições, apostando em uma compreensão não violenta de Deus, a fim de prevenir violações e agressões em nome da religião. Uma *hermenêutica da paz* abre caminho para a promoção de um diálogo colaborativo entre as religiões em vista da paz.

O diálogo entre as religiões em busca da paz, apesar de não fornecer um modelo social e econômico alternativo, exerce um papel de *contracultura*, pois, em geral, os valores religiosos vão na contramão das injustiças que geram um estado de *violência estrutural*. Na dinâmica do *Logos* colaborativo, as religiões são chamadas a cooperar na construção de um mundo melhor, mais justo e mais humano. Para isso, o diálogo entre as religiões precisa ser *autêntico*, valorizando a diversidade irreduzível das religiões, e *colaborativo*, estimulando um *ethos* de paz e não violência a nível planetário, a fim proporcionar a edificação conjunta de um outro mundo possível, mais pacífico e não violento.

Geffré é otimista, mas não é ingênuo; vê o presente histórico como uma oportunidade de atualização dos elementos fundamentais da fé. Em um contexto pluralista, aposta no potencial positivo que emerge do *empenho dialógico*, edificado sobre critérios de autenticidade. Seu ponto de partida é a fé cristológica e seu método é a hermenêutica das fontes da fé cristã revelada, pela via da historicidade, visando uma *teologia encarnada*, que encaminha a uma configuração a Jesus Cristo pela *semelhança na diferença*, com uma opção mística e política, com o intuito de fomentar uma *ortopraxis criadora de significações novas* para a mensagem cristã revelada, em cada tempo e lugar, na fidelidade aos valores do Reino de Deus, que não pertencem aos cristãos, mas também, às outras religiões e às pessoas de boa vontade. Contudo, muitas vezes permanece em uma reflexão abstrata e fragmentária, sem constituir um sistema completo e coerente. Porém, mesmo isso, parece ser intencional, por *não pretender dar respostas acabadas* – reserva metodológica – às questões que emergem da realidade, e por almejar um *teologizar mais pontuado* pelos apelos circunstanciais.

Como um genuíno teólogo fundamental, Geffré teologiza na medida em que surgem os questionamentos à fé. Sendo assim, deixa a desejar no que tange a um maior rigor quanto à globalidade de seu pensamento. Porém, há algumas constantes em sua teologia que merecem ser destacadas: postura hermenêutica; ênfase na historicidade; diálogo com as realidades contemporâneas, com ênfase sobre a questão do pluralismo religioso; anseio por atualizar os elementos fundamentais da fé cristã, tornando-os pertinentes para a sociedade contemporânea; fomento de uma cristologia integral, aberta ao mistério da autocomunicação divina – parte do dado da fé testemunhada/interpretada, tendo em vista a resposta do ouvinte que integra esse processo –, conectando as cristologias descendente e ascendente: do *Logos* ao Jesus histórico, e do Jesus histórico ao Cristo da fé; parte do mistério da encarnação e busca produzir uma teologia encarnada; fundamenta a alteridade irreduzível de cada religião como recepção, extensão e aprofundamento da teologia conciliar.

Dentre os limites que permanecem na teologia de Geffré, podem-se citar os seguintes: o privilégio cristocêntrico, aliado a um déficit pneumatológico, aponta para a iminência de um cristomonismo; a radicalização de uma cristologia descendente, alerta para uma recaída metafísica, em contraste direto com o método escolhido; há um alto grau de abstração: muitos pressupostos teóricos e pouca experiência prática; a metodologia hermenêutica inclui diferentes matizes epistêmicas e abordagens muitas vezes tautológicas, em especial, quanto à virada linguística da teologia; sua teologia da revelação oscila entre inclusivismo e pluralismo – *pluralismo inclusivo* –, sem um posicionamento consistente do ponto de vista epistêmico; trabalha muitos conceitos na área da teologia das religiões de forma superficial.

Geffré parece não querer se definir por completo, espera que seus apontamentos abram caminho para uma reflexão nova e criativa. Contudo, não se afasta do centro da fé cristã: parte do próprio mistério da encarnação do *Logos*, assumindo-a como uma dinâmica teológica fundamental; coloca-se na *soleira da teologia*, no limiar, no *espaço de fronteira* em que se defrontam os temas fundamentais da fé e os apelos do mundo contemporâneo; seu método hermenêutico, ressalta a *atualidade* e a *vivacidade* da fé cristã e revigora o *profetismo* da teologia na ambiência pública, confrontando “as razões de sua esperança” (*IPd* 3,15) com as inquietações e aspirações do contexto atual, com o intuito de reafirmar a vocação da teologia como *inteligência da fé para as pessoas de hoje*.

Como extensão do pensamento de Geffré, é possível pensar que em toda prática religiosa é preciso equilibrar momentos de *exclusividade* (fidelidade à própria identidade), *inclusividade* (respeito ao outro) e *pluralidade* (igualdade entre interlocutores), sem os quais, não haverá verdadeiramente um diálogo fundamentado em experiências pessoais autênticas. Assim como a experiência amorosa é exclusivista em sua raiz, mas vai amadurecendo, indo além de si, ao encontro do outro, superando preconceitos, promovendo um verdadeiro movimento pessoal de alteridade e empatia – atitudes inclusivas e plurais –, transpondo essa analogia para a experiência religiosa, pode-se perguntar: o que é possível aprender com o outro quando já se é completo na própria crença/religião? A analogia do amor aponta para o aprendizado da *alteridade irreduzível e intotalizável*. Quem ama não anula o outro, mas cresce com o outro, sendo o outro a condição de possibilidade de um aprendizado mais amplo e enriquecedor da própria identidade.

Em suma, diante de um contexto plural, globalizado e hiperconectado, abalado por graves urgências humanitárias e ecológicas, é preciso dialogar para não deixar morrer. Juntos é possível colaborar para a edificação da paz como vida em plenitude. Recentemente, a promoção e a defesa dos direitos humanos têm sido uma bandeira das religiões. As religiões, enquanto expressões de dimensões fundamentais e arquetípicas do *homo religiosus*, são um espaço de ideação e de promoção de um *humanismo autêntico*. Por isso, partindo da fé e dos valores em que acreditam, compete aos cristãos e aos crentes das diversas religiões da humanidade, anunciar um *Logos de esperança* que promova um compromisso autêntico e efetivo pela transformação do mundo, superando as situações e estruturas de injustiça, em prol de uma cultura de paz e não violência.

REFERÊNCIAS

AGÍS VILLAVERDE, Marcelino. La hermenéutica de Paul Ricoeur en el marco de la filosofía contemporánea. *Azafea*, Salamanca, n. 5, p. 75-97, 2003.

AGOSTINHO DE HIPONA. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Edaméris, 1964, v. 3.

AMALADOSS, Michael. *Life in freedom: liberation theologies from Asia*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 1997.

_____. *Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso*. Trad. Luís Fernando Gonçalves Pereira. São Paulo: Paulinas, 1996.

_____. *Prier ensemble sur la paix: Assise 1986 dans le contexte d'aujourd'hui*. *Spiritus*, Paris, n. 33, p. 105-116, 1992.

_____. *Religiões: violência ou diálogo? Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 34, n. 93, p. 179-196, 2002.

AMATO, Angelo. *Gesù e le religioni non cristiane: una sfida all'assolutezza salvifica del cristianesimo*. In: FARINA, Marcella; MAZZARELLO, Maria Luisa. (Orgs.). *Gesù è il Signore: la specificità di Gesù Cristo in un tempo di pluralismo religioso*. Roma: LAS, 1992, p. 46-79.

_____. *Il dialogo ecumenico e interreligioso: il cammino del magistero dal concilio Vaticano a oggi*. *Revista di Teologia dell'evangelizzazione*, Bologna, n. 28, p.13-32, 2010.

ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro de; MORAIS, Augusto Lívio Nogueira de. *Viu, sentiu compaixão e cuidou dele (Lc 10, 33-34)*. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 34, n. 3, p. 421-434, Set./Dez. 2019.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. *O cristianismo diante dos desafios da globalização econômica e cultural*. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p. 110-121, Out./Dez. 2009.

ANTONIAZZI, Alberto. *Valor salvífico das religiões e diálogo inter-religioso*. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil (II)*. São Paulo: Paulinas, 1993 (Estudos da CNBB, 69), p. 117-126.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Diálogo inter-religioso por uma cultura de paz*. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 359-375, Jul./Dez. 2012.

_____. *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: UNICAP, 2019.

ARENAS, Octavio Ruiz. *Jesus, epifania do amor do Pai: teologia da revelação*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1995.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 9. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Editora Martin Claret, 2012.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ASLAN, Reza. *Zelota: a vida e a época de Jesus de Nazaré*. Trad. Marlene Suano. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Trad. M. L. Pereira. Campinas: Papirus, 1992.

AUGRAS, Monique. Tolerância: os paradoxos. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 77-91.

AUSEJO, Serafín de. “Paz”. In: HAAG, Herbert; BORN, A. Van den; AUSEJO, Serafín de (Orgs.). *Diccionario de la Biblia*. 8. ed. Barcelona: Herder, 1981, p. 1465-1467.

BALEEIRO, Cleber Araújo Souto. A violência da relação entre fé e verdade. *Correlatio*, São Paulo, v. 11, n. 22, p. 53-69, Dez. 2012.

_____. Metafísica, violência e cristianismo. *Correlatio*, São Paulo, v. 11, n. 21, p. 95-104, Jun. 2012.

BANDEIRA, Wesley Silva. A negação do outro: questões sobre alienação e pluralidade religiosa nos dias de hoje. *Correlatio*, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 73-90, Jun. 2016.

BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. Trad. Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2011.

BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. 5. ed. Trad. Lindolfo Anders. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

BASTOS, Aguinaldo de; CABRAL, Alexandre M.; REZENDE, Jonas. *Ontologia da violência: o enigma da crueldade*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

BATALIOTO, Marcelo. *A cristologia do Reino de Deus: contribuições para o diálogo inter-religioso*. 2015. 273 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BECK, Hartmut; BROWN, Colin. “Paz”. In: BROWN, Colin (Org.). *O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. 3. ed. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1985, v. 3, p. 1592-1598.

BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica Caritas in Veritate*: sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*: sobre o amor cristão. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini*: sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2010.

BERNHARDT, Reinhold. *Christianity without absolutes*. Trad. John Bowden. London: SCM Press, 1994.

BERTEN, Ignace. Die Christologie Claude Geffrés: Zur Bedeutung der nichtchristlichen Religionen. *Wort und Antwort: Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft*, Ostfildern, v. 2, n. 59, p. 76-82, Abr./Jun. 2018.

BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João*: comentário. São Paulo: Loyola, 2015.

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Alteridade e vulnerabilidade*: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. Faces e interfaces da sacralidade em um mundo secularizado. In: LIMA, Degislano; TRUDEL, Jacques (Orgs.). *Teologia em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 285-332.

_____. Jesus Cristo e a prática da não violência. In: MIRANDA, Mário de França (Org.). *A pessoa e a mensagem de Jesus*: “quem dizem os homens que eu sou?” (Mc 8,27). São Paulo: Loyola, 2002, p. 239-257.

_____. *Violência e religião*: cristianismo, islamismo e judaísmo, três religiões em confronto e diálogo. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

_____. Violência e religião: do cotidiano à globalização. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, p. 8-11, Jan./Mar. 2014.

BIZON, José. Diálogo inter-religioso na compreensão e perspectiva católica. *Vida Pastoral*, São Paulo, ano 58, n. 313, p. 3-10, Jan./Fev. 2017.

BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo*: a globalização e o futuro da humanidade. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

_____. *Jesus Cristo libertador*: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

- BOISMARD, Marie-Émile. *Le prologue de Saint Jean*. Paris: Cerf, 1953.
- BORDONI, Marcello. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*. Brescia: Queriniana, 1995.
- BOSC, Robert. *Sociologie de la paix*. Paris: Spes, 1965.
- BRAKEMEIER, Gottfried. Fé crista e pluralidade religiosa: onde está a verdade? *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 42, n. 2, p. 23-47, Jul./Dez. 2002.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Em campo aberto: escritos sobre a educação e a cultura popular*. São Paulo: Cortez, 1995.
- BRETON, Stanilas. *Unicité et monothéisme*. Paris: Cerf, 1981.
- BRILL, Alan. *Judaism and other religions: models of understanding*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- BROER, Ingo. "Paz". In: BAUER, Johannes B. (Dir.). *Dicionário bíblico-teológico*. Trad. Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 2000, p. 313-314.
- BROWN, Raymond E. *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*. Brescia: Queriniana, 1996.
- BUBER, Martin. *Eu e tu*. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Cortêz & Moraes, 1977.
- BURNLEY, Jen. Conflicto. In: HICKS, David (Comp.). *Educación para la paz: cuestiones, principios y prácticas en el aula*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Morata, Ministerio de Educación y Ciencia, 1993, p. 73-92.
- BÜHLER, Pierre. A identidade entre a objetividade e a subjetividade. *Concilium*, Petrópolis, n. 216, p. 25-36, 1988.
- CALDAS, Carlos. Desafios da teologia pública para a reflexão teológica na América Latina. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 24, n. 88, p. 328-353, Jul./Dez. 2016.
- CAMPOS, Breno Martin. Fora do fundamentalismo não há salvação: teologia e política no século XX. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 55, n. 1, p. 116-129, Jan./Jun. 2015.
- CARMIGNAC, Jean. *La naissance des évangiles synoptiques*. Paris: Ed. François-Xavier de Guibert, 1984.
- CARRANZA, Brenda. O Brasil, fundamentalista? *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 147-166, Jan./Abr. 2009.
- CARTA da Terra. Haia, 2000. Disponível em: <<http://www.cartadaterrabrasil.org/prt/text.html>>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.
- CARVALHO, José Jorge de. Tendências religiosas no Brasil contemporâneo. In:

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil (III)*. São Paulo: Paulus, 1994 (Estudos da CNBB, 71), p. 21-36.

CASALDÁLIGA, Pedro. Prólogo. In: TOMITA, Luiza; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação*. Goiás: Rede, 2003, p. 5-8.

CASTELLS, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura, o poder da identidade*. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e terra, 1999, v. 2.

CASTILLO, José Maria. *La humanización de Dios: ensayo de cristología*. Madrid: Trotta, 2009.

CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise entre ciência e ficção*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil, 1989.

CHARLES, Sébastien. *Cartas sobre a hipermodernidade*. Trad. Xerxes Gusmão. São Paulo: Barcarolla, 2009.

CHENU, Marie-Dominique. *Une école de théologie: le Saulchoir*. Paris: Cerf, 1985.

CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, direito e justiça distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000.

COMBLIN, José. *A fé no Evangelho: meditações bíblicas*. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. *O Espírito Santo no mundo*. São Paulo: Paulus, 2013.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Algumas questões referentes à cristologia*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_sp.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Algumas questões sobre a teologia da redenção*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1995_teologia-redenzione_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *A liberdade religiosa pelo bem de todos: abordagem teológica dos desafios contemporâneos*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_it.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_si>

nodalita_sp.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *A unidade da fé e o pluralismo teológico*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1972_fede-pluralismo_sp.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Deus Trindade, unidade dos homens: o monoteísmo cristão contra a violência*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140117_monoteismo-cristiano_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Fé e inculturação*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Magistério e teologia*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1975_magistero-teologia_sp.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *O cristianismo e as religiões*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *O sensus fidei na vida da Igreja*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Promoção humana e salvação cristã*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1976_promozione-umana_sp.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Teologia, cristologia, antropologia*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_sp.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Teologia hoje: perspectivas, princípios e critérios*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Constituição Dogmática Dei Verbum: sobre a revelação divina*. In: COSTA, Lourenço (Org. Geral). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2007, p. 347-367.

_____. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*: sobre a Igreja. In: COSTA, Lourenço (Org. Geral). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2007, p. 101-197.

_____. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no mundo de hoje. In: COSTA, Lourenço (Org. Geral). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2007, p. 539-661.

_____. *Declaração Dignitatis Humanae*: sobre a liberdade religiosa. In: COSTA, Lourenço (Org. Geral). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2007, p. 411-429.

_____. *Declaração Nostra Aetate*: sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs. In: COSTA, Lourenço (Org. Geral). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2007, p. 339-346.

_____. *Decreto Ad Gentes*: sobre a atividade missionária da Igreja. In: COSTA, Lourenço (Org. Geral). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2007, p. 431-489.

_____. *Decreto Unitatis Redintegratio*: sobre o ecumenismo. In: COSTA, Lourenço (Org. Geral). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2007, p. 215-240.

CONGAR, Yves Marie-Joseph. *La Parola e il Soffio*. Trad. Pierpaolo Brugnoli. Roma: Borla, 1985.

_____. La “réception” comme réalité ecclésiologique. In: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, v. 56, n. 3, p. 369-403, Jul. 1972.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta Placuit Deo*: sobre alguns aspectos da salvação cristã. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Declaração Dominus Iesus*: sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Instrução Donum Veritatis*: sobre a vocação eclesial do teólogo. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Instrução Libertatis Conscientia*: sobre a liberdade cristã e a libertação. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Nota doutrinal sobre alguns aspectos da evangelização*. Disponível em:

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Notificação a propósito do livro de Jacques Dupuis “Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso”* (Ed. Queriniana, Bréscia 1997). Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Notificação sobre o livro “Jesus symbol of God” do padre Roger Haight, s.j.* Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20041213_notification-fr-haight_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da conferência de Puebla: evangelização no presente e no futuro da América Latina*. 4. ed. São Paulo: Ed. Paulinas, 1979.

_____. *Conclusões de Medellín*. Porto Alegre: Metrópole, 1968.

_____. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 3. ed. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. Brasília: Ed. CNBB; São Paulo: Paulus; Paulinas, 2007.

_____. *Santo Domingo: nova evangelização, promoção humana e cultura cristã*. Trad. CNBB. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: EPU, 1973.

CORTESI, Alessandro. Das Christentum als Religion des Evangeliums: Claude Geffré und die Theologie der Religionen. *Wort und Antwort: Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft*, Ostfildern, v. 2, n. 59, p. 68-75, Abr./Jun. 2018.

_____. De l’herméneutique théologique à la théologie interreligieuse dans l’œuvre de Claude Geffré. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, t. 91, n. 2, p. 285-312, 2007.

_____. Mistica, política e diálogo interreligioso nella teologia di Claude Geffré. *Etica & Politica*, Trieste, v. 8, n. 2, p. 89-115, 2006.

COSTA, Otávio Barduzzi Rodrigues da. Das relações entre a modernidade e o fundamentalismo religioso. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 220-246, Mai./Ago. 2014.

COSTADOAT, Jorge. ¿Hacia un nuevo concepto de revelación? La historia como “lugar teológico” en la teología de la liberación. In: AZCUY, Virginia Raquel; GARCÍA, Diego; SCHICKENDANTZ, Carlos (Eds.). *Lugares e interpelaciones de Dios: discernir los signos de los tiempos*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2017, p. 105-132.

COSTE, René. *Théologie de la liberté religieuse: liberté de conscience, liberté de religion*. Gembloux: J. Duculot S.A., 1969.

_____. *Théologie de la paix*. Paris: Cerf, 1997.

DANIÉLOU, Jean. *Il mistero della salvezza delle nazioni*. Brescia: Morcelliana, 1963.

_____. *Saggio sul mistero della storia*. Brescia: Morcelliana, 1958.

DANNER, Leno Francisco. Pluralismo, autoridade e legitimação do credo: religiões institucionalizadas e universalistas na encrusilhada dos novos tempos. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 2009-2035, Out./Dez. 2015.

_____. Um fundamento para o ecumenismo: a irredutibilidade do outro. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, p. 70-98, Jan./Mar. 2014.

D’COSTA, Gavin. Cristo, Trinità e pluralità religiosa. In: D’COSTA, Gavin (Ed.). *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L’unicità cristiana riesaminata*. Assisi: Cittadella, 1994, p. 84-103.

_____. *Theology of religious pluralism: the challenge of other religions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

DEL COLLE, Ralph. *Christ and the Spirit: Spirit Christology in Trinitarian Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

DENZINGER-HÜNERMANN. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Atual. Johan Konings com base na 43 ed. Alemã (2010), prep. Peter Hünermann; Helmut Hoping. 3. ed. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2015.

DIAS, Zwinglio Mota. O movimento ecumênico em um mundo fragmentado. *Koinonia*, Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador, v. 1, n. 1, p. 1-5, Out. 2006.

_____. Sobre os empenhos ecumênicos na promoção e defesa dos direitos humanos. *Plura*, Juiz de Fora, v. 4, n. 1, p. 116-126, 2013.

DÍAZ, Calo Iglesias. *Educación para la paz desde el conflicto: alternativas teóricas y prácticas para la convivencia escolar*. Rosario: Homo Sapiens, 1999.

DILTHEY, Wilhelm. *Introduction a las ciencias del espíritu: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. 2. ed. Trad. Eugenio Imaz. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1949.

_____. O surgimento da hermenêutica (1900). *Numen*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 11-33, Jan./Jun. 1999.

DINOIA, Joseph A. *The diversity of religions: a christian perspective*. Washington: The Catholic University of America Press, 1992.

DODD, Charles Harold. *Las parábolas del Reino*. Trad. Alfonso de la Fuente. Madrid: Cristiandad, 1974.

DOTOLO, Carmelo. “Hermenêutica”. In: PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito (Org.). *Lexicon: dicionário teológico enciclopédico*. Trad. João Paixão Netto; Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003, p. 334-335.

DUBIEL, Helmut. O fundamentalismo da modernidade. In: BONI, Luiz A. de (Org.). *Fundamentalismo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

DUGGAN, Christopher. *Historia de Italia*. 2. ed. Trad. Adrián Fuentes Luque. Espanha: Akal, 2017.

DULLES, Avery. *Models of revelation*. 2. ed. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992.

DUPUIS, Jacques. Communion universelle: Églises chrétiennes et religions mondiales. *Cristianesimo nella storia*, Bologna, n. 16, p. 361-381, 1995.

_____. *Homme de Dieu, Dieu des hommes: introduction à la christologie*. Paris: Cerf, 1995.

_____. *Jésus-Christ à la rencontre des religions*. Paris: Desclée, 1989.

_____. *La rencontre du christianisme et des religions: de l’affrontement au dialogue*. Paris: Cerf, 2002.

_____. Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, n. 113, p. 853-863, 1991.

_____. L’Église, le Règne de Dieu et les autres. *Revue de l’Institut Catholique de Paris*, Paris, n. 46, p. 95-119, Abr./Jun. 1993.

_____. Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions du monde. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, n. 123, p. 529-546, 2001.

_____. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. Trad. Márcia de Almeida; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. World religions in God’s salvific design in John Paul II’s discourse to the roman curia (22 december 1986). *Seminarium*, Roma, n. 27, p. 29-41, 1987.

DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio: o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea*. Trad. Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Des Églises provisoires: essai d’ecclésiologie aecuménique*. Paris: Cerf, 1985.

_____. *Dieu différent: essai sur la symbolique trinitaire*. Paris: Cerf, 1977.

_____. *Jésus, homme libre: esquisse d’une christologie*. Paris: Cerf, 1974.

_____. O cristianismo e a pretensão a universalidade. *Concilium*, Petrópolis, n. 155, p. 62-73, 1980.

DUSSEL, Enrique. 1942, *o encobrimento do outro: a origem do “mito da modernidade”*.

Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

ELLACURÍA, Ignacio. Historicidad de la salvación cristiana. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Eds.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990, p. 323-372.

ELLIOTT, Neil. *A arrogância das nações: a Carta aos Romanos à sombra do Império*. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2010.

ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. 2. ed. Trad. Manuel de Castro. Lisboa: Estampa, 1977.

EUFRÁSIO, Thiago De Moliner; GOMES, Tiago de Fraga. Fides quaerens intellectum: o fundamento da teologia e a teologia fundamental na esfera pública. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 33, n. 1, p. 165-182, Jan./Abr. 2018.

FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré: história e interpretação*. Trad. Maurício Ruffier. São Paulo: Loyola, 1988.

FÉDOU, Michel. *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*. Paris: Beauchesne, 1988.

FELDMAN, Richard. Reasonable religious disagreements. In: LOUISE, M. (Org.). *Philosophers without gods*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007, p. 194-214.

FELL, Gil Paz. In: HICKS, David (Comp.). *Educación para la paz: cuestiones, principios y prácticas en el aula*. Madrid: Morata, Ministerio de Educación y Ciencia, 1993, p. 93-109.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

FEUILLET, André. *Le prologue du quatrième évangile*. Paris: Desclée de Brouwer, 1968.

FITZGERALD, Michael. *A unidade, desejo de Deus: quarenta anos de diálogo inter-religioso*. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2006.

FITZMYER, Joseph A. *A Bíblia na Igreja*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 1997.

FOERSTER, Werner; VON RAD, Gerhard. "Eirene". In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Orgs.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Trad. F. Montagnini; G. Scarpato; O. Soffritti. Brescia: Paideia, 1967, v. 3, p. 191-418.

FONTANA, Leandro Luis Bedin. *Solus Christus, sola Ecclesia e o pluralismo religioso. Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 49, n. 1, p. 1-14, Jan./Jun. 2019.

FORTE, Bruno. *A Trindade como história: ensaio sobre o Deus cristão*. Trad. Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história: ensaio de uma cristologia como história*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *Teologia da história: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. Trad. Ignácio Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

FOUCAULD, Charles. *A Henri Duveyrier 24 avril 1890: la vocation saharienne du Père de Foucauld*. Paris: Plon, 1939.

_____. *Carnets de Tamanrasset (1905-1916)*. Paris: Nouvelle Cité, 1986.

_____. *Lettres à Henry de Castries*. 22. ed. Paris: Grasset, 1938.

_____. *Méditation: retraite à Nazareth, 8 novembre 1897, La dernière place*. Paris: Nouvelle Cité, 2002.

FOUILLOUX, Étienne. Integrismo católico e direitos humanos. In: ACAT. *Fundamentalismos, integrismos: uma ameaça aos direitos humanos*. São Paulo: Paulinas, 2001.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

_____. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRECHEIRAS, Marta Luzie de Oliveira. O horizonte ético-ontológico da relação dialógica: filosofia e diálogo inter-religioso. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano 15, n. 39, p. 569-582, Set./Dez. 2011.

FREIRE, José Célio. *O lugar do outro na modernidade tardia*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2002.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

FRESTON, Paul. *Fé bíblica e crise brasileira: posses e política, esoterismo e ecumenismo*. São Paulo: ABU, 1992.

FREYNE, Sean. *Jesus, um Judeu da Galileia: nova leitura da história de Jesus*. Trad. Élcio Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2008.

GADAMER, Hans-Georg. A incapacidade para o diálogo. Trad. Luiz Rohden. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de (Org.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 129-140.

_____. Da palavra ao conceito. Trad. Hans-Georg Flickinger; Muriel Maia Flickinger. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de (Org.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 13-26.

_____. *O problema da consciência histórica*. Trad. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.

GALOT, Jean. Pregou Jesus Reino de Deus “político”? Que projeto de sociedade fraterna teve em mira?. *Cultura e fé*, Porto Alegre, n. 4, p. 15-45, 1979.

GALTUNG, Johan. *Peace and social structure: essays in peace research III*. Copenhagen: Christian Elgers, 1978.

_____. *Peace and world structure: essays in peace research IV*. Copenhagen: Christian Elgers, 1980.

_____. *Peace by peaceful means*. London; New York; New Deli: Sage, 1996.

_____. Transcend: 40 years, 40 conflicts. In: GALTUNG, Johan; JACOBSEN, Carl G. *Searching for peace: the road to transcend*. London; Sterling, Virginia: Pluto Press, 2000, p. 101-121.

_____; SCOTT, Paul D. *Democracy, peace, development*. Oslo: Transcend University Press; Kolofon Press, 2008.

_____; TSCHUDI, Finn. Crafting peace: on the psychology of the transcend approach. In: GALTUNG, Johan; JACOBSEN, Carl G. *Searching for peace: the road to transcend*. London; Sterling, Virginia: Pluto Press, 2000, p. 206-227.

_____; MACQUEEN, Graeme. *Globalizing God: religion, spirituality and peace*. Oslo: Transcend University Press; Kolofon Press, 2008.

GANDHI, Mohandas. *Essential writings*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2002.

_____; et al. *Gandhi on nonviolence*. New York: New Directions, 2007.

GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María. En los orígenes de la hermenéutica contemporánea: F. D. E. Schleiermacher. *Azafea*, Salamanca, n. 5, p. 29-52, 2003.

GEFFRÉ, Claude. A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso. *Concilium*, Petrópolis, n. 311, p. 13-28, 2005.

_____. A teologia fundamental como hermenêutica. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP*, Recife, v. 8, n. 2, p. 9-33, 2009.

_____. Athènes, Jérusalem, Bénarès: la rencontre de l’Occident chrétien et de l’Orient. In: TARDAN-MASQUELIER, Y. (Org.). *Les spiritualités au carrefour du monde moderne*. Paris: Centurion, 1994, p. 103-128.

_____. As correntes atuais da pesquisa teológica. In: REFOULÉ, F.; et al. *Futuro da teologia*. São Paulo: Duas Cidades, 1970, p. 45-61.

_____. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *De Babel à Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*. Trad. Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. Déclin ou renouveau de la théologie dogmatique? In: KANNENGIESSER, Charles (Dir.). *Le point théologique*. Paris: Beauchesne, 1971, v. 1, p. 21-43.

_____. Dessacralização e santificação. *Concilium*, Petrópolis, n. 9, p. 94-111, 1966.

_____. Double appartenance et originalité du christianisme: vivre de plusieurs religions. Pomesse ou illusion. In: GIRA, D.; SCHEUER, J. (Orgs.). *Les défis de la multiple appartenance religieuse*. Paris: L'Atelier, 2000, p. 122-143.

_____. Du savoir a l'interpretation. In: KANNENGIESSER, Charles (Org.). *Le point théologique: le déplacement de la théologie*. Paris: Beauchesne, 1977, v. 21, p. 51-64.

_____. Esquisse d'une théologie de la révélation. In: RICOEUR, Paul; et al. *La révélation*. Bruxelles: Fac. Univ. de Saint-Louis, 1977, p. 171-205.

_____. From the theology of religious pluralism to an interreligious theology. In: KENDALL, D; O'COLLINS, G. *Many and diverse ways: in honors of Jacques Dupuis*. New York: Orbis Books, 2003, p. 45-59.

_____. Jesus Christus, der alleinige Retter der Welt. *Wort und Antwort: Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft*, Ostfildern, v. 2, n. 59, p. 54-61, Abr./Jun. 2018.

_____. L'avenir du dialogue interreligieux après Dominus Iesus. *Sedos Bulletin*, Roma, n. 34, p. 8-13, 2002.

_____. La contingence historique du christianisme comme scandale de la foi. *La Vie Spirituelle*, Paris, n. 599, p. 791-799, 1973.

_____. La crise de l'herméneutique et ses conséquences pour la théologie. *Recherches de Sciences Religieuses*, Paris, n. 52, p. 268-298, 1978.

_____. La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 2, n. 97, p. 211-222, 2009.

_____. La mission de L'Église à l'âge de l'oecumenisme interreligieux. *Spiritus*, Paris, n. 106, p. 3-10, 1987.

_____. La mission de l'Église comme dialogue de salut. *Lumière et Vie*, Lion, n. 205, p. 33-46, 1992.

_____. La place des religions dans le plan du salut. *Spiritus*, Paris, n. 138, p. 78-97, 1995.

_____. La possibilité du péché. *Revue Thomiste*, Toulouse, n. 2, p. 213-245, Abr./Jun.

1957.

_____. La prière des hommes comme mystère de gratuité. *La Vie Spirituelle*, Paris, n. 726, p. 121-131, 1998.

_____. La question de la vérité dans la théologie contemporaine. In: MICHEL, M. (Org.). *La théologie à l'épreuve de la vérité (postface)*. Paris: Cerf, 1984, p. 281-291.

_____. La quête de Dieu dans la courants ésotériques contemporains. *La Vie Spirituelle*, Paris, n. 718, p. 147-157, Mar. 1996.

_____. La responsabilité de la théologie chrétienne à l'âge du pluralisme religieux. In: DEMAISON, M. (Org.). *La liberté du théologien*. Paris: Cerf, 1995, p. 123-135.

_____. La révélation hier et aujourd'hui: de l'Écriture à la prédication ou les actualisations de la Parole de Dieu. In: AUDINET, Jacques; et al. (Orgs.). *Révélation de Dieu et langage des hommes*. Paris: Cerf, 1972, p. 95-121.

_____. La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux. In: DORÉ, Joseph; THEOBALD, Christoph (Org.). *Penser la foi. Recherches de théologie aujourd'hui: mélanges offerts à Joseph Moingt*. Paris: Cerf, 1993, p. 351-369.

_____. La teología europea en el ocaso del eurocentrismo. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 32, n. 128, p. 286-299, Out./Dez.1993.

_____. La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vat. II. *Islamochristiana*, Roma, n. 11, p. 115-133, 1985.

_____. La théologie fondamentale d'Henri Bouillard revisitée. *Transversalités*, Paris, v. 1, n. 109, p. 171-180, 2009.

_____. La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux. *Angelicum*, Roma, n. 74, p. 171-192, 1997.

_____. Le comparatisme en théologie des religions. In: BOESPFLUG, F; DUNAND, F. (Orgs.). *Dans le comparatisme en histoire des religions*. Paris: Cerf, 1997, p. 415-431.

_____. Le corps comme icône de la passion de Dieu et de l'homme. In: BOSS, Marc; PICON, Raphaël. (Org.). *Penser le Dieu vivant: mélanges offerts à André Gounelle*. Paris: Van Dieren, 2003.

_____. *Le christianisme comme religion de l'évangile*. Paris: Cerf, 2013.

_____. Le fondement théologique du dialogue interreligieux. *Chemins de Dialogue*, Marseille, n. 2, p. 73-103, 1992.

_____. La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme. *Études*, Paris, v. 12, n. 397, p. 635-645, 2002.

_____. Le non-lieu de la théologie selon Michel de Certeau. In: GEFFRÉ, Claude (Org.).

Michel de Certeau ou la différence chrétienne. Paris: Cerf, 1991, p. 159-180.

_____. Le paradoxe christologique comme clé herméneutique du dialogue interreligieux. *Chemins de Dialogue*, Marseille, n. 19, p. 54-79, 2002.

_____. Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne. *Revue théologique de Louvain*, Lovain, v. 31, n. 1, p. 3-32, 2000.

_____. Le problème théologique de l'objectivité de Dieu. In: GEFFRÉ, Claude (Org.). *Procès de l'objectivité de Dieu: les présupposés philosophiques de la crise de l'objectivité de Dieu*. Paris: Cerf, 1969, p. 241-263.

_____. Le réalisme de L'incarnation dans la théologie du Père M-D Chenu. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, v. 69, n. 3, p. 389-399, Jul. 1985.

_____. Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine. In: EVANS, G. R.; GOURGUES, M. *Communion et Réunion: Mélanges J. M. R. Tillard*. Leuven: University Press, 1995, p. 309-321.

_____. Le tournant herméneutique. *Lumière et Vie*, Lion, n. 250, p. 79-85, Abr./Mai. 2001.

_____. Mission et inculturation. *Spiritus*, Paris, n. 109, p. 406-427, 1987.

_____. Mission sans frontières. *Spiritus*, Paris, n. 112, p. 315-324, 1988.

_____. Nouvelle pratique scientifique et pratique de la théologie. In: FACOLTÀ DI TEOLOGIA, PONTIFICIA UNIVERSITÀ S. TOMMASO D'AQUINO (Org.). *Teologia e scienze nel mondo contemporaneo: simposio interdisciplinare*. Milan: Massimo, 1989, p. 9-29.

_____. O Deus de Jesus e os possíveis da história. *Concilium*, Petrópolis, n. 308, p. 74-83, 2004.

_____. O futuro da religião entre fundamentalismo e modernidade. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. Trad. Luís Marcos Sander; Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. O lugar das religiões no plano da salvação. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 111-137.

_____. Pai, nome próprio de Deus. *Concilium*, Petrópolis, n. 163, p. 50-59, 1981.

_____. *Passion de l'homme passion de Dieu*. Paris: Cerf, 1991.

_____. Paul Tillich et l'avenir de l'oecuménisme interreligieux. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, n. 77, p. 3-22, 1993.

_____. Perspectivas de uma teologia em face da China atual: evangelização e cultura. *Concilium*, Petrópolis, n. 146, p. 86-99, 1979.

_____. Pour un christianisme mondial. *Recherches de Sciences Religieuses*, Paris, p. 53-75, Jan./Mar. 1998.

_____. *Profession théologien: quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle?* Paris: Albin Michel, 1999.

_____. Profession théologien: retour sur plus de quarante ans de pratique. *Laval théologique et philosophique*, Laval, v. 62, n. 1, p. 7-21, 2006.

_____. Pluralité des théologies et unité de la foi. In: LAURET, Bernard; REFOULÉT, François (Orgs.). *Initiation à la pratique de théologie*. Paris: Cerf, 1982, t. 1, p.117-142.

_____. Réflexions théologiques sur le pluralisme religieux. *Sedos Bulletin*, Roma, n. 35, p. 98-107, 2003.

_____. Révélation, écriture et tradition dans la Dogmatique de 1925. In: RICHARD, J.; GOUNELLE, A.; SCHARLEMANN, P. (Orgs.). *Études sur la Dogmatique de Paul Tillich (1925)*. Québec-Paris: Cerf, 1999, p. 202-213.

_____. Révélation et expérience historique des hommes. *Laval théologique et philosophique*, Laval, v. 46, n. 1, p. 3-16, 1990.

_____. “Révélation et révélations”. In: LENOIR, Frédéric; MASQUELIER, Ysé T. (Orgs.). *Encyclopédie des Religions*. Paris: Bayard, 1997, t. 2, p. 1415-1424.

_____. Sentido e não-sentido de uma teologia não-metafísica. *Concilium*, Petrópolis, n. 76, p. 783-793, 1972.

_____. Structure de la personne et rapports interpersonnels. *Revue Thomiste*, Toulouse, n. 4, p. 672-692, Out./Dez. 1957.

_____. Théologie chrétienne et dialogue interreligieux. *Revue de L'Institut Catholique de Paris*, Paris, n. 38, p. 63-82, 1991.

_____. Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'hellénisme. In: BOURG, Dominique (Org.). *L'Être et Dieu: travaux du C.E.R.I.T.* Paris: Cerf, 1986, p. 23-42.

_____. *Un nouvel âge de la théologie*. Paris: Cerf, 1972.

_____. Un salut un pluriel. *Lumière et Vie*, Lion, n. 250, p. 21-38, Abr./Mai. 2001.

GERLEMAN, Gillis. “shlm”. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (Orgs.). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Trad. J. A. Mugica. Madrid: Cristiandad, 1978, v. 1, p. 1154-1173.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 2002.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

_____. *Para além da esquerda e da direita*. Trad. Álvaro Hattner. São Paulo: Unesp, 1995.

GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2018.

_____. *A violência e o sagrado*. 3. ed. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____. *O bode expiatório*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2018.

_____; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* Trad. Antônio Bicarato. Aparecida: Santuário, 2011.

GOMES, Tiago de Fraga. A economia do Verbo encarnado e o diálogo entre as religiões em Claude Geffré. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 31, n. 2, p. 309-326, Mai./Ago. 2016.

_____. Desconstrução e heterodoxia linguística em Jacques Derrida. *Sofia*, Vitória, v. 7, n. 2, p. 275-288, Jul./Dez. 2018.

_____. Diálogo ecumênico, promoção humana e busca da paz. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 47, n. 1, p. 51-64, Jan./Jun. 2017.

_____. *Hermenêutica teológica da revelação: uma abordagem a partir de Claude Geffré*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

_____. Hermenêutica teológica e teologia da revelação em Claude Geffré. In: SUSIN, Luiz Carlos; RODRIGUES, Jéferson Ferreira (Orgs.). *Fazer teológico*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p. 49-71.

_____. Jesus Cristo como revelação da justiça e da compaixão de Deus. *Reflexus*, Vitória, v. 12, n. 19, p. 177-197, Jan./Jun. 2018.

_____. O pluralismo religioso no horizonte de um ecumenismo planetário em Claude Geffré. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 47, n. 2, p. 92-102, Jul./Dez. 2017.

_____. Perspectivas para a fé cristã diante da modernidade tardia. In: SOTER (Org.). *Anais do 30º Congresso Internacional da SOTER: religião em reforma: 500 anos depois*, PUC Minas, 10 a 13 de julho de 2017. Publicação eletrônica: Belo Horizonte, 2017, p. 241-248.

GONÇALVES, Alonso S. A busca pela *justiça* como elemento de *diálogo* entre as religiões. *Correlatio*, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 7-20, Jun. 2016.

GREISCH, Jean. *L'âge herméneutique de la raison*. Paris: Cerf, 1985.

GRILLI, Massimo. Gesù e l'annuncio del Regno. *Parola, Spirito e Vita*, Bologna, n. 65, p. 91-103, 2012.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São

Leopoldo: Unisinos, 1999.

GROSS, Heinrich. "Paz". In: BAUER, Johannes B. (Dir.). *Dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Loyola, 1988, p. 823-827.

GRÜMME, Bernhard. A caminho de uma Igreja pública: desafios para uma eclesiologia atual. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 48, n. 1, p. 48-57, Jan./Jun. 2018.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. A educação para a paz como exercício da ação comunicativa: alternativas para a sociedade e para a educação. *Educação*, Porto Alegre, v. 59, n. 2, p. 329-368, Mai./Ago. 2006.

_____. *Educação para a paz: sentidos e dilemas*. 2. ed. Caxias do Sul: Educs, 2011.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. *Revista USP*, São Paulo, n. 101, p. 223-235, Mar./Mai. 2014.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber; Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, v. 1.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, v. 2.

_____. *Ensayos políticos*. Trad. Ramón Barcía Cotarelo. 3. ed. Barcelona: Península, 1997.

_____. *Mas allá del estado nacional*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 1997.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Técnica e ciência como ideologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A amada Igreja de Jesus Cristo: manual de eclesiologia como comunhão orgânica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

HAIGHT, Roger. *A dinâmica da teologia*. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *Jesus symbol of God*. Mayknoll: Orbis Books, 1999.

_____. *O futuro da cristologia*. Trad. Luís Marcos Sander. São Paulo: Paulinas, 2008.

HALFT, Dennis. *Zwischen Inkarnation, Christozentrik und Alterität: Claude Geffrés*

religionstheologischer Ansatz. *Wort und Antwort: Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft*, Ostfildern, v. 2, n. 59, p. 62-67, Abr./Jun. 2018.

HAMMES, Érico João. *Filii in Filio: a divindade de Jesus como Evangelho da filiação no seguimento. Um estudo em J. Sobrino*. 1995. 357 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995.

_____. Hermenêutica e teologia: interpretar é preciso. In: PICH, Roberto Hofmeister; ZILLES, Urbano (Orgs.). *Filosofia, religião e ciência*. Porto Alegre: Est, 2008, p. 57-67.

_____. Mística e espiritualidade da paz e não violência. *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 7, n. 1, p. 65-82, Jan./Abr. 2015.

_____. Um só Deus e muitas religiões: condição ou contradição? In: HAMMES, Érico João (Org.). *Fé e cultura: temas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 129-154.

_____; GOMES, Tiago de Fraga. Cristologia e diálogo entre as religiões na busca da paz em Claude Geffré. *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 11, n. 3, p. 703-727, Set./Dez. 2019.

_____; RABUSKE, Irineu J. Deus num mundo de violência e a perspectiva do Vaticano II. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 124, p. 429-450, Set./Dez. 2012.

HASLER, Victor. “Eirene”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. (Orgs.) *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sigueme, 1996, v. 1, p. 1200-1209.

HEBECHE, Luiz Alberto. *Curso sobre contribuições à filosofia (o acontecimento-apropriador) de Martin Heidegger*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

_____. *Ensaio e conferências*. 8. ed. Trad. Emmanuel C. Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2012.

_____. *Fenomenologia da vida religiosa*. 2. ed. Trad. E. P. Giachini; J. Ferrandín; R. Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2014.

_____. *Heráclito*. 3. ed. Trad. Marcia Sá C. Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *Ser e tempo*, v. 1. 15. ed. Trad. Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

HEIM, S. Mark. *Salvations: truth and difference in religion*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995.

HENCKES, Clécio José. *Seguimento de Jesus Cristo na paz: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. 2017. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

HICK, John. *God has many names*. Philadelphia: The Westminster Press, 1982.

_____. Jesus and the world religions. In: HICK, John (Dir.). *The myth of God incarnate*. London: SCM Press, 1977.

_____. *Teologia cristã e pluralismo religioso: o arco-íris das religiões*. Juiz de Fora: PPCIR, 2005.

_____. The theological challenge of religious pluralism. In: HICK, John; HEBBLETHWAITE, Brian (Ed.). *Christianity and other religions: selected readings*. Oxford: Oneworld, 2001, p. 156-171.

_____. *The metaphor of God incarnate: christology in a pluralistic age*. Louisville: Westminster-Knox Press, 1994.

_____. The non-absoluteness of christianity. In: HICK, John; KNITTER, Paul. *The myth of christian uniqueness: toward a pluralistic theology of religions*. New York: Orbis Books, 1987.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988, v. 2.

HORSLEY, Richard A. *Jesus and empire: the Kingdom of God and the new world disorder*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

_____. *Jesus e a espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina romana*. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.

_____; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. Trad. Edwino A. Royer. São Paulo: Paulus, 1995.

HORTAL, Jesus. As novas tendências religiosas: uma reflexão sobre as suas causas e consequências. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil (III)*. São Paulo: Paulus, 1994 (Estudos da CNBB, 71), p. 203-224.

HURTADO, Manuel. *A encarnação: debate cristológico na teologia cristã das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2012.

JARES, Xesús. *Educación para la paz*. 2. ed. Madrid: Popular, 1999.

JEREMIAS, Joachim. *Jésus et le païens*. Trad. Jean Garrère. Neuchâtel; Paris: Delachaux et Niestlé, 1956.

_____. *Teologia do Novo Testamento*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Hagnos, 2008.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*: sobre a preparação para o jubileu do ano 2000. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1994.

_____. *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte*: no termo do grande jubileu do ano 2000. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. *Carta Encíclica Dominum et Vivificantem*: sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e no mundo. In: ENCÍCLICAS DE JOÃO PAULO II (1978-1995). Org. Lourenço Costa. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997, p. 273-465.

_____. *Carta Encíclica Fides et Ratio*: sobre as relações entre fé e razão. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *Carta Encíclica Redemptor Hominis*: no início do seu ministério pontifical. In: ENCÍCLICAS DE JOÃO PAULO II (1978-1995). Org. Lourenço Costa. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997, p. 11-88.

_____. *Carta Encíclica Redemptoris Missio*: sobre a validade permanente do mandato missionário. In: ENCÍCLICAS DE JOÃO PAULO II (1978-1995). Org. Lourenço Costa. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997, p. 545-651.

_____. *Carta Encíclica Ut Unum Sint*: sobre o empenho ecumênico. In: ENCÍCLICAS DE JOÃO PAULO II (1978-1995). Org. Lourenço Costa. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997, p. 1039-1128.

_____. *Bula Pontifícia Incarnationis Mysterium*: a todos os fiéis que caminham para o terceiro milênio. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1999.

JÜNGEL, Eberhard. *Dieu mystère du monde*: fondement de la théologie du crucifié dans le débat entre théisme et athéisme. Trad. Horst Hombourg. Cerf: Paris, 1983.

JUSTINO DE ROMA. *Apologia I e II*: diálogo com Trifão. Trad. Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Trad. Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1992.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *La metafísica de las costumbres*. 2. ed. Trad. Adela Cortina Orts; Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1994.

KASPER, Walter. *A misericórdia: condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*. 2. ed. Trad. Beatriz Luiz Gomes. São Paulo: Loyola; Portugal: Princípia, 2015.

_____. *Gesù il Cristo*. 4. ed. Trad. Dino Pezzetta. Brescia: Queriniana, 1981.

_____. *Il Dio di Gesù Cristo*. 9. ed. Trad. Dino Pezzetta; Gianni Francesconi. Brescia: Queriniana, 2011.

KAYAMA, Shinji. “Paz”. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses; et. al. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1364-1366.

KIRK, J. Andrew. *O que é missão?: Teologia bíblica de missão*. Trad. César Marques Lopes. Londrina: Descoberta, 2006.

KNITTER, Paul. *Introducing theologies of religious*. New York: Orbis Books, 2002.

_____. *Jesus and the other names: christian mission and global responsibility*. Oxford: Oneworld Publications, 1996.

_____. La teologia cattolica delle religioni a un crocevia. *Concilium*, Brescia, n. 1, p. 133-144, 1986.

_____. *No other name?: a critical survey of christian attitudes towards the world religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985.

KONINGS, Johan. A “Verbum Domini” e a hermenêutica bíblica. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 26, n. 2, p. 27-42, Mai./Ago. 2011.

_____. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005.

KÖRTNER, Ulrich H. J. *Introdução à hermenêutica teológica*. Trad. Paul Tornquist. São Leopoldo: Sinodal, Est, 2009.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. Trad. Beatriz Vianna Boeira; Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1987.

KÜNG, Hans. *Essere cristiani*. Trad. Germano Re; Marco Beck. Milano: Mondadori, 1976.

_____. *La Chiesa*. 4. ed. Trad. Eliseo Ruffini. Brescia: Queriniana, 1969.

_____. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. 4. ed. Trad. Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. *Religiões no mundo: em busca dos pontos comuns*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2004.

_____. The world religions in God’s plan of salvation. In: NEUNER, J. (Ed.). *Christian revelation and world religions*. London: Burns and Oates, 1967, p. 25-66.

_____. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. What is true religion? Towards an ecumenical criteriology. In: SWIDLER, L. (Ed.). *Toward a universal theology of religion*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987, p. 231-250.

KUNNUMPURAM, Kurien. *Ways of salvation: the salvific meaning of non-christian religions according to the teaching of Vatican II*. Poona: Pontifical Atheneum, 1971.

LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LADARIA, Luis F. *A Trindade: mistério de comunhão*. Trad. Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. Trad. Paulo Gaspar de Medeiros. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. O que é um dogma? O problema do dogma na teologia atual. In: NEUFELD, Karl H. *Problemas e perspectivas de teologia dogmática*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Loyola, 1993.

LADRIÈRE, Jean. *L'espérance de la raison*. Louvain, Paris: Peeters, 2004.

LATOURELLE, René. *Teologia da revelação*. 3. ed. Trad. Flávio Cavalca de Castro. São Paulo: Paulinas, 1972.

_____. "Revelação". In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (Dir.). *Dicionário de teologia fundamental*. Trad. Luiz João Baraúna. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994, p. 816-852.

LEDERACH, John Paul. *Transformação de conflitos: teoria e prática*. Trad. Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2012.

LEFÈBVRE, Marcel. *Declaração contra a Reunião de Assis*. Disponível em: <<http://permanencia.org.br/drupal/node/2808>>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

LEGRAND, Lucien. *Il Dio che viene: la missione nelle Bibbia*. Roma: Borla, 1989.

LENHART, Volker. Educação numa sociedade mundial: globalização como desafio à pedagogia. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 23, n. 1, p. 25-41, Jan./Jun. 1998.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho Segundo João*. Trad. Johan Konings. São Paulo: Loyola, 1996, v. 1.

_____. "Paz". In: LÉON-DUFOUR, Xavier (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 729-734.

LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. Paris: Le Livre du Poche, 1990.

_____. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: 70, 1977.

LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*. São Paulo: Paulinas; Siquem, 2003.

_____. *Deus e os homens: os seus caminhos*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Discernimento e política*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *Eu creio, nós cremos: tratado da fé*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1989.

LIMA, Adriano Sousa. O reinocentrismo de Jesus como chave para uma cristologia no pluralismo religioso. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 55-77, Jan./Abr. 2014.

_____. Reino de Deus e missão no contexto do pluralismo religioso. *Reflexus*, Vitória, v. 8, n. 12, p. 271-287, Jul./Dez. 2014.

LIMA, Anderson de Oliveira. O imaginário religioso fundamentalista e a narratividade bíblica. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 47, n. 133, p. 399-414, Set./Dez. 2015.

LIMÓN, Javier Jiménez. Sufrimiento, muerte, cruz y martirio. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Eds.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990, p. 477-494.

LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____; SERROY, Jean. *A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LOCHT, Pierre. Para definir a identidade cristã: papel e limites das práticas éticas pessoais e comunitárias. *Concilium*, Petrópolis, n. 216, p. 115-124, 1988.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Trad. Magda Lopes; Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.

LOIS, Julio. Cristología en la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Eds.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990, p. 223-251.

LOMBARDI, Riccardo. *Igreja e Reino de Deus*. São Paulo: Loyola, 1978.

LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002.

LORSCHTEITER, Ivo. Apresentação. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil (I)*. São Paulo: Paulinas, 1991 (Estudos da CNBB, 62), p. 5-7.

LUTERO, Martinho. Debate sobre a divindade e a humanidade de Cristo [1540]. In: *Obras selecionadas*. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1992, v. 3, p. 277-299.

LUTHER KING JR., Martin. *As palavras de Martin Luther King Jr.* Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MAÇANEIRO, Marcial. A paz em perspectiva judaica, cristã e muçulmana: valores e estratégias. *Caminhos*, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 67-84, Jan./Jun. 2013.

MADE FOR MINDS. *Nós somos o povo! Os protestos em Leipzig e a queda do Muro*. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/n%C3%B3s-somos-o-povo-os-protestos-em-leipzig-e-a-queda-do-muro/a-3881944>>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Orações pela paz abriram caminho para a queda do Muro de Berlim*. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/ora%C3%A7%C3%B5es-pela-paz-abriram-caminho-para-a-queda-do-muro-de-berlim/a-4774491>>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

MAGGIONI, Bruno. O Evangelho de João. In: FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno (Orgs.). *Os Evangelhos II: Lucas e João*. 2. ed. Trad. Giovanni di Biasió; Johan Konings. São Paulo: Loyola, 1995, p. 249-297.

MALDONADO, Maria Tereza. *Os construtores da paz: caminhos da prevenção da violência*. São Paulo: Moderna, 1997.

MALINA, Bruce J. *O Evangelho social de Jesus: o Reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.

MARION, Jean-Luc. *L'ídole et la distance*. Paris: Grasset, 1977.

MARTINS, Alexandre Andrade. *Introdução à cristologia latino-americana: cristologia no encontro com a realidade pobre e plural da América Latina*. São Paulo: Paulus, 2014.

MARTY, Martin. O que é fundamentalismo: perspectivas teológicas. *Concilium*, Petrópolis, n. 241, p. 13-26, 1992.

MATEOS, Juan. *A utopia de Jesus*. Trad. I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1994.

_____; CAMACHO, Fernando. *Jesus e a sociedade de seu tempo*. 2. ed. Trad. I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1992.

_____; BARRETO, Juan. *O Evangelho de João: análise linguística e comentário exegético*. Trad. Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989.

MAURIER, H. Lecture de la déclaration par un missionnaire d'Afrique. In: HENRY, A.-M. (Ed.). *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*. Paris: Cerf, 1966, p. 119-160.

MAY, Rollo. *Poder e inocência: uma busca das fontes da violência*. Trad. Renato Machado. Rio de Janeiro: Artenova, 1974.

MENEZES, Paulo. Tolerância e religiões. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 39-54.

MESLIM, Michel. *A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Trad. Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 1992.

METTNER, Matthias. "Paz". In: EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. Trad. João Rezende Costa; Georges Ignacio Maissiat. São Paulo: Paulus, 1993, p. 648-661.

METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. Trad. Inês Antonia Lohbauer. São Paulo: Paulus, 2013.

MIRANDA, Mário de França. A configuração do cristianismo num contexto pluri-religioso. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 26, n. 70, p. 373-387, 1994.

_____. A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil (I)*. São Paulo: Paulinas, 1991 (Estudos da CNBB, 62), p. 62-88.

_____. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Diálogo inter-religioso e fé cristã. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 29, n. 77, p. 33-54, 1997.

_____. Jesus Cristo, obstáculo para o diálogo inter-religioso?. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 4, p. 243-264, 1997

_____. *O cristianismo em face das outras religiões*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. O encontro das religiões. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 26, n. 68, p. 9-26, 1994.

_____. Religiões particulares e paz universal, a contribuição cristã. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano 10, n. 23, p. 177-194, Mai./Ago. 2006.

_____. *Um catolicismo desafiado: Igreja e pluralismo religioso no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1996.

_____. Verdade cristã e pluralismo religioso. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano 7,

n. 13, p. 32-49, Jan./Abr. 2003.

MOINGT, Joseph. *O homem que vinha de Deus*. Trad. Nadyr de Salles Machado. São Paulo: Loyola, 2008.

MOLTMANN, Jürgen. *Ética da esperança*. Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia crista*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

_____. *Le Dieu crucifié*. Trad. B. Fraigneau-Julien. Paris: Cerf, 1974.

_____. *No fm, o início: breve tratado sobre a esperança*. Trad. Irineu José Rabuske. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Trad. Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2009.

_____. *Vida, esperança e justiça: um testemunho teológico para a América Latina*. Trad. Haroldo Reimer; Levy da Costa Bastos. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008.

MORA, Carlos Arboleda. Medio siglo de ecumenismo: retos del futuro. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, v. 40, n. 93, p. 199-212, Jan./Jun. 2013.

MORE, Thomas. *Utopia*. Trad. Jefferson Luiz Camargo; Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. 4. ed. Trad. Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MOSCONI, Luis. *Evangelho de Jesus Cristo segundo Marcos: para cristãos e cristãs do novo milênio*. 13. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

MÜLLER, Enio. Sobre a verdade do Evangelho: algumas considerações. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 44, n. 1, p. 73-84, Jan./Jun. 2004.

MUÑOZ, Ronaldo. *O Deus dos cristãos*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1986.

NADEAU, Marcel. *L'expérience de Dieu avec Charles de Foucauld*. Paris: Fides, 2004.

NEVES, Natalino das; ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Legião romana e cruz: a desconstrução do imaginário popular palestinese por Jesus no Evangelho de Marcos a partir de casos de exorcismos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 443-458, Jul./Dez. 2019.

NEVES, Rui Manuel Grácio das. Pluralismo religioso e transformação sócio-ecclesial. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 2248-2267, Out./Dez. 2015.

NICOLAU DE CUSA. *A douta ignorância*. Trad. Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

_____. *La pace della fede*. Trad. Monica Arrigoni. Milano: Jack Book, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2. ed. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. 2. ed. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NITROLA, Antonio. *Trattato di escatologia*. Milano: San Paolo, 2001, v. 1.

NOBRE, José Aguiar. *A revelação divina hoje: uma percepção do agir de Deus na história a partir do pensamento de Andrés Torres Queiruga*. 2017. 299 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

_____. Ecumenismo e o diálogo das religiões na perspectiva de Andrés Torres Queiruga. *Atualidade teológica*, Rio de Janeiro, ano 20, n. 53, p. 339-354, Mai./Ago. 2016.

NOGUEIRA, Luiz Eustáquio dos Santos. O cristão desafiado pelas religiões. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 44-56, Jul./Dez. 1997.

O'LEARY, Joseph Stephen. *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*. Paris: Cerf, 1994.

OLIVEIRA, Clory Trindade de. Religiões: caminho para a paz. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, ano 20, n. 40, p. 77-84, 2005.

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. Violência do “saber”: metafísica e discurso sobre Deus. In: OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; PAIVA, Márcio Antônio de (Orgs.). *Violência e discurso sobre Deus: da desconstrução à abertura ética*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Ed. Puc Minas, 2010, p. 31-82.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. A religião e o futuro da vida. In: SOTER (Org.). *Deus e a vida: desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 45-88.

_____. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995.

_____. *Ética e racionalidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. O tempo na modernidade e na contemporaneidade. *Kairós*, Fortaleza, v. 11, n. 1-2, p. 103-123, 2014.

_____. Prefácio: o desafio do liberalismo político. In: NODARI, Paulo César. *Ética, direito e política: a paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 9-15.

OLIVEIRA, Nythamar de. Ética, guerra e paz. In: PIVATTO, Pergentino S. (Org.). *Ética: crise e perspectivas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 41-60.

_____; GOMES, Tiago de Fraga. Guerra justa, hermenêutica política e pluralismo religioso em John Rawls e Claude Geffré. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 46, n. 1, p. 59-86, Jan./Jun. 2016.

ORIGÈNE. *Contre Celse*. Trad. Marcel Borret. Paris: Cerf, 1969, v. 3.

_____. *Commentaire sur saint Jean*. 7 ed. Trad. Cécile Blanc. Paris: Cerf, 1966, Tome I, Livres I-V.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf>>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. 2. ed. Trad. Herrera Filho. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1962.

PACE, Enzo; STEFANI, Piero. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. Trad. José Jacinto Correia Serra. São Paulo: Paulus, 2002.

PAGANELLI, Magno. O islã, o Corão e seus críticos: reflexões em campo aberto. *Malala*, São Paulo, v. 3, n. 5, p. 61-81, Nov. 2015.

PAGOLA, José Antônio. *Jesus: aproximação histórica*. 6. ed. Trad. Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2013.

PAINE, Scott Randall. Fundamentalismo ateu contra fundamentalismo religioso. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 18, p. 9-26, Jul./Set. 2010.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: 70, 1999.

PANASIEWICZ, Roberlei. Cristo como universal concreto: uma leitura da visão cristológica de Claude Geffré e sua disposição para com o diálogo inter-religioso. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 41, n. 113, p. 87-98, 2009.

_____. *Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré*. São Paulo: Paulinas, Belo Horizonte: PUC Minas, 2007.

PANIKKAR, Raymond. A interpelação do pluralismo religioso: teologia católica do terceiro milênio. In: BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria; TOMITA, Luiza E. (Orgs.). *Teologia pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 235-252.

_____. *Ícones do mistério: a experiência de Deus*. Trad. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. Teologia da libertação e libertação da teologia. In: VIGIL, José Maria (Org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 173-180.

_____. *The intrareligious dialogue*. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1999.

PANNENBERG, Wolfhart. *Cristianesimo e società*. Trad. D. Pezzetta. Brescia: Queriniana, 1975.

_____. *Fundamentos de cristología*. Trad. Joan Leita. Salamanca: Sígueme, 1974.

_____. *La teologia e il Regno di Dio*. Trad. Giogio Guala. Roma/Brescia: Herder/Morcelliana, 1971.

_____. *Teologia sistemática*. Trad. Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009, v. 1.

_____. *Teologia sistemática*. Trad. Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009, v. 2.

_____. *Teologia sistemática*. Trad. Werner Fuchs. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009, v. 3.

PAULO VI, Papa. *Carta Encíclica Ecclesiam Suam: sobre os caminhos da Igreja*. In: DOCUMENTOS DE PAULO VI. Org. Lourenço Costa. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997, p. 13-67.

_____. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi: sobre a evangelização no mundo contemporâneo*. 20. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

PLANTINGA, Alvin. Pluralism. In: PLANTINGA, Alvin (Org.). *Warranted christian belief*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000, p. 437-457.

PIO X, Papa. *Encíclica Pascendi Dominici Gregis: sobre as doutrinas modernistas*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

PIO XII, Papa. *Carta Encíclica Divino Afflante Spiritu: sobre o modo mais oportuno de promover os estudos da Sagrada Escritura*. In: DOCUMENTOS SOBRE A BÍBLIA E SUA INTERPRETAÇÃO (1893-1993). Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2005, p. 93-125.

PIRES, Anderson Clayton; OLIVEIRA, Cláudio Ivan de. A hermenêutica da compreensão: uma reflexão sobre o sentido aletológico da *intellectus fidei*. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia,

v. 18, n. 9/10, p. 655-676, Set./Out., 2008.

PIXLEY, George V. *O Reino de Deus*. Trad. I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1986.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. In: DOCUMENTOS SOBRE A BÍBLIA E SUA INTERPRETAÇÃO (1893-1993). Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2005, p. 165-276.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS; FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Do conflito à comunhão: comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017*. Relatório da Comissão Luterana – Católico-Romana para a unidade. Trad. Érico João Hammes. Brasília: Ed. CNBB; São Leopoldo: Sinodal, 2015.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; CONGREGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS. *Documento Diálogo e Anúncio*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

POULAT, Émile. Intégrisme. In: *Encyclopaedia Universalis* [en ligne]. Disponível em: <<https://www.universalis.fr/encyclopedie/integrisme/>>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

QUINN, Philip L. Religious diversity and religious toleration. *International Journal for Philosophy of Religion*, Amsterdam, n. 50, p. 57-80, 2001.

RADERMAKERS, Jean. “Paz”. In: BOGAERT, Pierre-Maurice; DELCOR, Matthias; JACOB, Edmond; LIPÍŃSKI, Édouard; MARTIN-ACHARD, Robert; PONTHOT, Joseph (Orgs.). *Diccionario enciclopédico de la Biblia*. Trad. Isidro Arias; Miquel Gallart. Barcelona: Herder, 1993, p. 1194.

RAHNER, Karl. Chiesa e mondo. In: RAHNER, Karl. *Sacramentum mundi*. Brescia: Morcelliana, 1974, v. 3, p. 191-218.

_____. Cristianesimo e religione non cristiani. In: RAHNER, Karl. *Saggi di antropologia soprannaturale*. Roma: Paoline, 1965, p. 533-571.

_____. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. Trad. Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989.

_____. Los cristianos anónimos. In: RAHNER, Karl. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1969, v. 6, p. 535-544.

_____. *O homem e a graça*. Trad. Hugo Assmann. São Paulo: Paulinas, 1970.

_____. Problemi della cristologia d’oggi. In: RAHNER, Karl. *Saggi di cristologia e di mariologia*. Roma: Paoline, 1965, p. 3-91.

_____. ¿Que es un enunciado dogmático? In: RAHNER, Karl. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964, v. 5, p. 55-82.

_____. Reflexiones en torno a la evolución del dogma. In: RAHNER, Karl. *Escritos de*

teología. Madrid: Taurus, 1961, v. 4, p. 13-52.

_____. Sobre el problema de la evolución del dogma. In: RAHNER, Karl. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1961, v. 1, p. 51-92.

_____. Sul significato salvifico delle religioni non cristiane. In: RAHNER, Karl. *Dio e rivelazione: nuovi saggi*. Roma: Pauline, 1981, v. 7, p. 423-434.

_____. Theos en el Nuevo Testamento. In: RAHNER, Karl. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1961, v. 1, p. 93-167.

RAMPON, Ivanir Antonio. *O caminho espiritual de Dom Helder Camara*. São Paulo: Paulinas, 2013.

RASSEKH, Shapour. *Éducation et culture de la paix: sélection bibliographique mondiale*. Paris: Unesco, IBEdat, 1996.

RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré*. Trad. José Jacinto Ferreira de Farias. São Paulo: Planeta, 2007.

RAURELL, Frederic. “Nouvelle théologie”. In: PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito (Org.). *Lexicon: dicionário teológico enciclopédico*. Trad. João Paixão Netto; Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003, p. 532-533.

REHMAN, Javaid. Religions, peace and human rights. In: CZADA, Roland; HELD, Thomas; WEINGARDT, Markus. *Religions and world peace: religious capacities for conflict resolution and peacebuilding*. Baden-Baden: Nomos, 2012, p. 196-204.

REIMER, Haroldo; REIMER, Ivoni Richter. A mardade dos homens se multiplicou sobre a terra: sobre o fenômeno da violência na bíblia. *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 10, n. 1, p. 117-143, Jan./Abr. 2018.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. A teologia latino-americana diante do pluralismo religioso. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1436-1460, Out./Dez. 2013.

_____. Bases teológicas cristãs para o discernimento do pluralismo religioso. *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 6, n. 1, p. 209-228, Jan./Abr. 2014.

_____. Fé e pluralismo religioso: reflexão a partir da teologia de Paul Tillich. *Correlatio*, São Paulo, v. 12, n. 23, p. 29-41, Jun. 2013.

_____. O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 25, n. 90, p. 234-257, Jul./Dez. 2017.

_____. Pluralismo e religiões: a questão cristológica em foco. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 353-380, Jan./Mar. 2013.

_____. Pluralismo e religiões: bases ecumênicas para uma teologia das religiões. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 26, n. 42, p. 209-237, Jan./Jun. 2012.

_____. Pluralismo religioso, direitos humanos e democracia. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1805-1825, Out./Dez. 2015.

_____. *Religião, democracia e direitos humanos: presença pública inter-religiosa no fortalecimento da democracia e na defesa dos direitos humanos no Brasil*. São Paulo: Reflexão, 2016.

_____. Religiões e paz: perspectivas teológicas para uma aproximação ecumênica das religiões. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 917-936, Jul./Set. 2012.

_____. Teologia, pluralismo e alteridade ecumênica. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 48, n. 1, p. 110-121, Jan./Jun. 2018.

_____. Um olhar sobre o atual cenário religioso brasileiro: possibilidades e limites para o pluralismo. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 53-71, Jul./Dez. 2013.

RIBEIRO, Marcio Henrique da Silva. *Jesus Cristo, Príncipe da Paz: estudo teológico-pastoral da paz bíblica e sua relação com a pessoa e mensagem de Jesus Cristo*. 2002. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

_____. O desafio da paz. Contribuição das/às religiões: alguns elementos iniciais. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano 15, n. 39, p. 583-596, Set./Dez. 2011.

RICHARD, Jean. La théologie comme herméneutique chez Claude Geffré et Paul Tillich. In: JOSSUA, Jean-Pierre; SÉD, Nicolas-Jean (Org.). *Interpréter: mélanges offerts à Claude Geffré*. Paris: Cerf, 1992.

RICOEUR, Paul. A identidade narrativa e o problema da identidade pessoal. *Arquipélago*, Açores, n. 7, p. 177-194, 2000.

_____. A marca do passado. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 10, p. 329-349, Dez. 2012.

_____. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II*. Trad. Alcino Cartaxo; Maria José Sarabando. Porto: RÉ, 1989.

_____. *Escritos e Conferências 2: hermenêutica*. Trad. Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Interpretação e ideologias*. 2. ed. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

_____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

_____. La métaphore et le problème central de l'herméneutique. *Revue Philosophique de Lovain*, Lovain, v. 70, n. 5, p. 93-112, 1972.

_____. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

_____. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: 70, 2000.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

ROCHA, Abdruschin Schaeffer; OLIVEIRA, David Mesquiati. Teologia da missão e violência: superar a violência interna e agir energeticamente contra a injustiça. *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 10, n. 1, p. 144-166, Jan./Abr. 2018.

ROHDEN, Valério. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS; Goethe-Institut/ICBA, 1997.

RÖHRS, Hermann. La unificación de Europa y el tercer mundo bajo el aspecto de la política de la paz. *Educación*, Instituto de Colaboración Científica, Tübingen, v. 53, p. 7-26, 1996.

ROLIM, Francisco C. Pluralismo religioso no Brasil. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil (I)*. São Paulo: Paulinas, 1991 (Estudos da CNBB, 62), p. 25-61.

ROSENZWEIG, Franz. *L'étoile de la rédemption*. Paris: Seuil, 1982.

ROSSANO, Pietro. Le religioni non cristiane nella storia della salvezza: rassegna delle posizione teologiche attuali. *La Scuola Cattolica*, Milano, v. 2, n. 93, p. 131-140, Mai./Ago. 1965.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Messianismo e modernidade: repensando o messianismo a partir das vítimas*. São Paulo: Paulus, 2008.

ROUTHIER, Gilles. *La réception d'un concile*. Paris: Cerf, 1993.

ROXO, Roberto Mascarenhas. Fundamentalismo. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n. 6, p. 7-18, Jan./Mar. 1994.

SALDANHA, Chrys. *Divine pedagogy: a patristic view of non-christian religions*. Rome: Libreria Ateneo Salesiano, 1984.

SANCHEZ, Wagner L. Igreja católica e liberdade religiosa: a renovação desencadeada pelo Concílio Vaticano II. *Rever*, São Paulo, v. 17, n. 3, p. 123-138, Set./Dez. 2017.

_____. Pela transversalidade do diálogo inter-religioso na teologia e na pastoral. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1982-2008, Out./Dez. 2015.

SANCHIS, Pierre. A propósito da tolerância religiosa. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 55-76.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo*

multicultural. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. Uma apologia do diálogo: Claude Geffré lendo Paul Tillich. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1870-1895, Out./Dez. 2015.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Trad. Antônio Chelini; José Paulo Paes; Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Christ: the experience of Jesus as Lord*. New York: Cross Road, 1981.

_____. *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*. Paris: Cerf, 1981.

_____. *Jesus in our western culture: mysticism, ethics and politics*. Trad. John Bowden. London: SCM Press, 1987.

_____. Religião e violência. *Concilium*, Petrópolis, n. 272, p. 168-185, 1997.

_____. Universalité unique d'une figure religieuse historique nommée Jésus de Nazareth. *Laval théologique et philosophique*, Laval, v. 50, n. 2, p. 265-281, 1994.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. 3. ed. Trad. Celso Reni Braida. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Hermenêutica e crítica: com um anexo de textos de Schleiermacher sobre filosofia da linguagem*, v. 1. Trad. Aloísio Ruedell. Ijuí: UNIJUÍ, 2005.

SCHIAVO, Luigi. *Anjos e messias: messianismos judaicos e origem da cristologia*. São Paulo: Paulinas, 2006.

SCHINELLER, J. Peter. Christ and Church: a spectrum of views. *Theological Studies*, Washington, n. 37, p. 545-566, 1976.

SCHLETTE, Heinz Robert. *As religiões como tema da teologia*. Trad. Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Herder, 1969.

SCHNACKENBURG, Rudolf. "Reino de Deus". In: BAUER, Johannes B. (Dir.). *Dicionário de teologia bíblica*. Trad. Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Loyola, 1988, v. 2, p. 947-964.

_____. *Signoria e Regno di Dio: uno studio di teologia biblica*. Trad. Antonella Mastrandrea; Marcello Sassoli; Bruno Liverani. Bologna: Il Mulino, 1971.

SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS. *Documento Diálogo e Missão: sobre a Igreja e as outras religiões*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19840610_dialogo-missione_po.html>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

SEGUNDO, Juan Luis. *O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. 2. ed. Trad. Magda Furtado de Queiroz. São Paulo: Paulinas, 2000.

SÊNECA. *Tratado sobre a clemência*. Trad. Ingeborg Braren. Petrópolis: Vozes, 1990.

SENGHAAS, Dieter. La educación para la paz en un mundo sin paz. *Educación*, Instituto de Colaboración Científica, Tübingen, v. 3, p. 69-80, 1971.

SESBOÛÉ, Bernard. *Gesù Cristo, l'unico mediatore*: saggio sulla redenzione e la salvezza. Trad. C. Danna. Milano: San Paolo, 1994, v. 2.

SHARP, Gene. *Poder, luta e defesa*: teoria e prática da ação violenta. Trad. Getúlio Bertelli. São Paulo: Paulus, 1983.

SICRE, José Luíz. *Profetismo em Israel*: o profeta, os profetas, a mensagem. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. Crítica bíblica: um remédio contra o fundamentalismo. In: MINCATO, Ramiro (Org.). *Bíblia*: ciência, fundamentalismo e exorcismo. Porto Alegre: Est, 2007.

SILVA, Carlos Antonio da. *Cristianismo e pluralismo religioso*: o face a face das religiões na obra de Claude Geffré. 2009. 231 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

_____. O paradoxo cristológico: a proposta de Claude Geffré para o diálogo inter-religioso. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano 13, n. 33, p. 381-403, Set./Dez. 2009.

SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré*: a dialética do Cristo ontem, hoje e amanhã. 2012. 269 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Departamento de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2012.

SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo*: ensaio a partir das vítimas. Trad. Epfrain F. Alves. São Paulo: Vozes, 2000.

_____. Cristología sistemática: Jesucristo, el mediador absoluto del Reino de Dios. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Eds.). *Mysterium liberationis*: conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: Trotta, 1990, p. 575-599.

_____. *Jesucristo liberador*: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret. Madrid: Trotta, 1991.

_____. *Jesús en América Latina*: su significado para la fe y la cristología. San Salvador: UCA; Santander: Sal Terrae, 1982.

SONG, Choan-Seng. *Jesus and the Reign of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

SOUSA, Bertone de Oliveira. Pentecostais, fundamentalismo e laicidade no Brasil: uma análise da atuação da bancada evangélica no Congresso Nacional. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 13, n. 37, p. 77-95, Mai./Ago. 2020.

SOUZA, Robson Sávio Reis. Religião e criminalidade: da cultura da morte à cultura da paz e do perdão. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 97-120, Jan./Jun. 2005.

STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. *O Novo Testamento em seu ambiente social*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. Trad. Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal; Est, 2012.

STRUMMIELO, Giuseppina. *Logos violato: la violenza nella filosofia*. Bari: Dedalo, 2001.

SUNG, Jung Mo. *Educar para reencantar a vida: teologia e espiritualidade*. 3. ed. São Paulo: Reflexão, 2012.

SUSIN, Luiz Carlos. O absoluto nos fragmentos: a universalidade da revelação nas religiões. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. (Orgs.). *Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 125-143.

SWARTHMORE COLLEGE PEACE COLLECTION. *World Conference on Religion and Peace Records*. Disponível em: <<https://www.swarthmore.edu/library/peace/DG051-099/DG078WCRP.html>>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

SWIDLER, Leonard. *Cristãos e não cristãos em diálogo*. Trad. José W. de Andrade. São Paulo: Paulinas, 1988.

TAMAYO, Juan José. “Paz”. In: FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan José (Orgs.). *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1993, p. 971-983

_____. “Paz e violência”. In: TAMAYO, Juan José (Dir.). *Novo dicionário de teologia*. Trad. Celso Márcio Teixeira; Antonio Efro Feltrin; Mário Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2009, p. 428-433.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *A fragilidade da razão: pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

TEIXEIRA, Faustino. A substância católica e as religiões. *Correlatio*, São Paulo, v. 10, p. 30-44, Nov. 2006.

_____. A teologia católica face ao pluralismo religioso. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1736-1754, Out./Dez. 2015.

_____. A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré. *Numen*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 45-83, Jan./Jul. 1998.

_____. *Cristianismo e diálogo inter-religioso*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

_____. Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida na diferença. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 34, n. 93, p. 155-177, 2002.

_____. Karl Rahner e as religiões. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 36, n. 98, p. 55-74, 2004.

_____. Malhas da hospitalidade. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 18-39, Jan./Mar. 2017.

_____. O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 27, n. 71, p. 83-101, 1995.

_____. O diálogo inter-religioso. In: TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota (Orgs.). *Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível*. Aparecida: Santuário, 2008, p. 117-211.

_____. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 19-38, Jul./Dez. 2003.

_____. O imprescindível desafio da diferença religiosa. *Rev. Inter. Mob. Hum.*, Brasília, v. 20, n. 38, p. 181-194, Jan./Jun. 2012.

_____. O paradigma de Assis. *Concilium*, Petrópolis, n. 291, p. 122-133, 2001.

_____. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

THEISEN, Jerome P. *The ultimate church and the promise of salvation*. Collegeville Minnesota: St. John's University Press, 1976.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia do movimento de Jesus*. Trad. Werner Fuchs; Annemarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal; Vozes, 1989.

_____; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. Trad. Milton Camargo Mota; Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2002.

THILS, Gustave. *Religioni e cristianesimo*. Trad. Virginia Pagani. Assisi: Cittadella, 1967.

TILLESSE, Caetano M. de. Reino de Deus: aspectos histórico e social. *Revista Bíblica Brasileira*, Fortaleza, n. 2, p. 42-55, 1984.

TILLICH, Paul. *Christianity and the encounter of the world religions*. New York; London: Columbia University Press, 1963.

_____. *Dinâmica da fé*. 6. ed. Trad. Walter Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

_____. *Dogmatique: cours donné à Marbourg en 1925*. Trad. Paul Asselin; Lucien Pelletier. Intr. Jean Richard. Paris: Cerf; Québec: Presses de l'Université Laval, 1997.

_____. *Systematic theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1951, v. 1.

_____. *Systematic theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957, v. 2.

_____. *Systematic theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963, v. 3.

_____. *Teologia da cultura*. Trad. Jaci C. Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Disponível em: <<https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Autocompreensão cristã: diálogo das religiões*. Trad. José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. Monoteísmo e violência *versus* monoteísmo e fraternidade universal. *Concilium*, Petrópolis, n. 332, p. 65-77, 2009.

_____. *O diálogo das religiões*. Trad. Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Repensar a cristologia: sondagens para um novo paradigma*. Trad. Maria Luísa Garcia Prada. São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. *Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana*. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulinas, 2010.

TRACY, David. L'herméneutique de la désignation de Dieu: hommage a Claude Geffré. In: JOSSUA, Jean-Pierre; SÉD, Nicolas-Jean (Org.). *Interpréter: mélanges offerts à Claude Geffré*. Paris: Cerf, 1992.

_____. *The analogical imagination: christian theology and the culture of pluralism*. London: SCM Press Ltd., 1981.

TRESMONTANT, Claude. *Le Christ hebreu: la langue et l'âge des Évangiles*. Paris: O.E.I.L., 1983.

ULLOA, Boris Agustín Nef; MARIANO, Rafael Willian. O amor ao próximo como caminho para a verdadeira liberdade segundo Gl 5,13-26. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 34, n. 3, p. 557-572, Set./Dez. 2019.

VALADIER, Paul. Crise da racionalidade, crise da religião. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45, n. 126, p. 283-300, Mai./Ago. 2013.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Lendo o Evangelho Segundo João*. São Paulo: Paulus, 2018.

VATICAN NEWS. *Oitocentos anos depois, um novo abraço e um compromisso com a paz*. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-02/papa-francisco-abu-dhabi-tornielli-declaracao-comum.html>>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

_____. *Teóloga Houshmand: documento, resultado de coragem e sabedoria*. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-02/papa-francisco-abu-dhabi-teologa-houshmand.html>>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

VATTIMO, Gianni. *Creer que se cree*. Trad. Carmen Revilla. Buenos Aires: Paidós, 1996.

_____. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología. *Azafea*, Salamanca, n. 5, p. 19-27, 2003.

_____. *Introdução a Heidegger*. Trad. João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Trad. Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____; ROVATTI, Pier Aldo. *Il pensiero debole*. 3. ed. Milano: Giangiaco Ed., 1985.

VECCHIA, F. Dalla. Método histórico-crítico. In: VV.AA. *Dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.

VERDES, Lorenzo Alvarez; VIDAL, Marciano. “La Paz”. In: VIDAL, Marciano (Org.). *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta, 1992, p. 789-807.

VIGIL, José Maria. Paradigma pluralista: mirando al futuro. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1755-1789, Out./Dez. 2015.

_____. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. Trad. Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2006.

VILANOVA, Evangelista. *Para compreender a teologia*. São Paulo: Paulinas, 1998.

VILLASENOR, Rafael Lopez. Paradigmas teológicos perante o diálogo inter-religioso. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 25, n. 89, p. 172-197, Jan./Jun. 2017.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. Nicolau Firmino. Porto: Simões Lopes, 1955.

VOLF, Miroslav. O desafio do fundamentalismo protestante. *Concilium*, Petrópolis, n. 241, p. 125-137, 1992.

VON BALTHASAR, Hans Urs. *A verdade é sinfônica: aspectos do pluralismo cristão*. Trad. Ney Vasconcelos de Carvalho. São Paulo: Paulus, 2018.

_____. *De l'intégration: aspects d'une théologie de l'histoire*. Trad. Hélène Bourboulon; Henri Engelmann; Robert Givord. Bruges: Desclée de Brouwer, 1970.

VON SINNER, Rudolf. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. Felizes os que promovem a paz: a contribuição do ecumenismo para uma cultura da paz. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 20, n. 40, p. 5-24, Jan./Abr. 2005.

_____. Religião e paz: teses a partir de uma visão cristã em perspectiva evangélico-luterana. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 17-30, Jun. 2006.

_____. *Solus Christus* diante do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 49, n. 1, p. 1-14, Jan./Jun. 2019.

_____. Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 11-28, Jan./Abr. 2012.

WACHHOLZ, Wilhelm. As religiões e seus mecanismos de exclusão: um ensaio. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 24, n. 39, p. 107-121, Jul./Dez. 2010.

WAINWRIGHT, William J. Competing religious claims. In: MANN, William E. (Ed.). *The blackwell guide to philosophy of religion*. Oxford: Blackwell, 2005, p. 220-241.

WARD, Keith. *Religion and revelation: a theology of revelation in the world's religions*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade*. Trad. Antonio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.

WHALING, Frank. *Christian theology and world religions: a global approach*. Basingstoke: Marshall Pickering, 1986.

WHITE, Patricia. Frente a los críticos. In: HICKS, David (Comp.). *Educación para la paz: cuestiones, principios y prácticas en el aula*. Madrid: Morata, Ministerio de Educación y Ciencia, 1993, p. 56-70.

WILFRED, Felix. Religião e identidades conflitantes: dilemas e trajetórias de Paz. *Concilium*, Petrópolis, n. 359, p. 11-20, 2015.

WIRTH, Lauri Emilio; SUNG, Jung Mo; MÍGUEZ, Néstor. *Missão e educação teológica*. São Paulo: Aste, 2011.

WOLFF, Elias. *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia e pastoral*. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. Divisões na Igreja: desafios para o ecumenismo hoje. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, v. 65, n. 180, p. 381-407, Jul./Dez. 2015.

_____. Elementos para uma espiritualidade do diálogo inter-religioso. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 31, n. 2, p. 295-308, Mai./Ago. 2016.

WORLDOMETERS. *World population*. Disponível em: <<https://www.worldometers.info/world-population/>>. Acesso em: 07 de jan. de 2020.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Hermenêutica fundamentalista: uma estética do perguntar. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 22, n. 35, p. 14-27, Jul./Dez. 2008.

ZAMPAGLIONE, Gerardo. *L'idea della pace nel mondo antico*. Torino: Edizioni Rai Radiotelevisione Italiana, 1967.

ZANINI, Rogério Luiz. Cristianismo e violência religiosa. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 77, n. 308, p. 906-923, Out./Dez. 2017.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br