

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA

ADRIANO SOUSA LIMA

**O REINOCENTRISMO DE JESUS
COMO CHAVE PARA UMA CRISTOLOGIA
NO PLURALISMO RELIGIOSO**

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Orientador

Porto Alegre
2013

ADRIANO SOUSA LIMA

**O REINOCENTRISMO DE JESUS
COMO CHAVE PARA UMA CRISTOLOGIA
NO PLURALISMO RELIGIOSO**

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Teologia, área de concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Professor Dr. LUIS CARLOS SUSIN

Porto Alegre

2013

Adriano Sousa Lima

"O REINOCENTRISMO DE JESUS COMO CHAVE PARA UMA CRISTOLOGIA NO PLURALISMO RELIGIOSO."

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, pelo Mestrado em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 10 de dezembro de 2013, pela Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Luiz Carlos Susin
(Orientador)



Prof. Dr. Érico João Hammes



Prof. Dr. Vítor Westhelle

“Temos o direito de ser iguais, quando a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes, quando a igualdade nos descaracteriza”¹.

¹ SANTOS, B. S. *Reconhecer para Libertar – Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003, p. 458

RESUMO

Esta dissertação reflete sobre o tema O Reino de Deus como chave para uma cristologia no pluralismo religioso. Buscamos averiguar em que medida o Reino de Deus pode ser uma chave hermenêutica em favor de uma cristologia no pluralismo religioso. Para fundamentar essa questão, percorremos através de uma análise bibliográfica o pensamento de alguns teólogos da área sistemática, bem como teólogos da área bíblica. No primeiro capítulo, apresentamos o conceito de cultura, desenvolvemos a ideia da diversidade cultural inclusive no Brasil e afirmamos o pluralismo como fator cultural. No segundo capítulo, a partir da reflexão sobre a virada hermenêutica e a apresentação de alguns paradigmas teológicos, fundamentamos o pluralismo religioso como paradigma da teologia, do qual a reflexão cristã não poderá escapar. No terceiro e último capítulo, o enfoque da categoria Reino de Deus e sua centralidade na vida de Jesus de Nazaré foi fundamental para afirmar a possibilidade de uma cristologia no pluralismo religioso.

Palavras-chave: Reino de Deus. Jesus Cristo. Pluralismo Religioso.

ABSTRACT

This dissertation reflects on the theme The Kingdom of God as key to a Christology in religious pluralism. We seek to determine as much as the Kingdom of God can be a key hermeneutical Christology in favor of religious pluralism. To support this point, we have come through a literature review the thinking of some theologians of the systematic area, as well as theologians of the biblical area. In the first chapter, we introduce the concept of culture, we developed the idea of cultural diversity including Brazil and affirm pluralism as a cultural factor. In the second chapter, from the reflection on the hermeneutic turn and the presentation of some theological paradigms, we founded religious pluralism as a paradigm of theology, which Christian reflection cannot escape. In the third and final chapter, the focus of the category Kingdom of God and its centrality in the life of Jesus of Nazareth was essential to affirm the possibility of a Christology in religious pluralism.

KEY-WORDS : Kingdom of God , Jesus Christ , Religious Pluralism .

LISTAS DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD – Decreto Conciliar Ad gentes

AT – Antigo Testamento

DI – Carta Encíclica Dominus Iesus

DUDC – Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural

DUDH – Declaração Universal de Direitos Humanos

GS – Constituição Pastoral Gaudium et Spes

LC – Evangelho de Lucas

LG – Constituição Dogmática Lumen Gentium

MC – Evangelho de Marcos

MT – Evangelho de Mateus

NA – Nostra Aetate

NT – Novo Testamento

RM – Encíclica Redemptoris Missio

SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências das Religiões

STF – Supremo Tribunal Federal

DS – Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela vida.

Aos meus familiares, que sempre me apoiaram no meu projeto de estudar.

Ao pastor Marcos Tuler, diretor da FAECAD – Faculdade das Assembleias de Deus. A confiança que ele depositou em mim, me fez chegar até aqui.

Ao professor Dr. Luis Carlos Susin, orientador disponível, sério e seguro. Pessoa profundamente humana. Mesmo sendo grande, renomado no mundo da Teologia, sabe caminhar com os pequenos e auxiliá-los nas dificuldades. Age com misericórdia, sem perder o rigor das exigências acadêmicas. Na sua ortopraxia da vida cristã, a Teologia se manifesta na cotidiana prática do amor fraterno.

Aos professores e funcionários do departamento de teologia da PUCRS. Menciono especificamente o Pe. Érico Hammes, intelectual respeitado e exigente. Acessível e atencioso para com seus alunos. Agradeço a Flávia, que sempre atendeu na secretaria com profissionalismo e cordialidade.

Aos colegas de mestrado, pelo companheirismo ao longo desse período de estudos. Os muitos debates em sala de aula contribuíram para essa pesquisa.

AO PROBOLSAS – Programa de Bolsas de Mestrado e Doutorado da PUCRS, pela valiosa contribuição para a realização dessa pesquisa.

Á minha Igreja, Assembleia de Deus em Porto Alegre, especificamente ao IBE – Instituto Bíblico Esperança na pessoa do seu diretor, o Pastor Eliezer Morais. Ao longo desse período de estudo, fiquei hospedado nesse Instituto, sendo acolhido como filho. Agradeço de coração a todos e todas que conviveram comigo no IBE. Agradeço especialmente ao Marco Antonio, sua esposa Débora e seus filhos, Kálita e Kalebe, pela forma carinhosa como me trataram.

Eu tive dois professores na graduação que marcaram profundamente a minha vida acadêmica: César Moisés Carvalho e Moisés Martins de Carvalho. Quero deixar registrada minha profunda gratidão pela vida desses dois mestres que tem em comum, a honestidade intelectual como ministram suas aulas.

A todos e todas que contribuíram para a realização dessa pesquisa, meu muito obrigado.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	08
2 O PLURALISMO COMO FATOR CULTURAL.....	12
2.1 BRASIL, UM PAÍS PLURAL	15
2.2 A DIVERSIDADE DAS CULTURAS HUMANAS.	17
2.3 DIREITOS HUMANOS, DIGNIDADE HUMANA E PLURALIDADE.....	20
2.4 RECONHECIMENTO DO PLURALISMO CULTURAL..	24
2.5 METÁFORAS DE CLAUDE LEVY-STRAUSS.	26
2.6 VIVAMOS JUNTOS E COM NOSSAS DIFERENÇAS.....	28
3 O PLURALISMO RELIGIOSO COMO PARADIGMA TEOLÓGICO.	33
3.1 O FUNDAMENTALISMO COMO DESAFIO AO NOVO PARADIGMA	35
3.2 O HORIZONTE DA DESCRENÇA MODERNA.....	40
3.3 O RETORNO DO RELIGIOSO... ..	45
3.4 A TEOLOGIA SEGUNDO O MODELO HERMENÊUTICO.	49
3.5 MODELOS PARADIGMÁTICOS DE FAZER TEOLOGIA.....	54
3.6 O PLURALISMO RELIGIOSO COMO PARADIGMA DA TEOLOGIA DO SÉCULO XXI....	59
4 O REINOCENTRISMO DE JESUS COMO CHAVE PARA UMA CRISTOLOGIA NO PLURALISMO RELIGIOSO... ..	66
4.1 CRISTOLOGIA, UMA SÍNTESE HISTÓRICA..	69
4.2 O QUE É SER CRISTOCÊNTRICO?.....	75
4.3 O REINO DE DEUS – O CENTRO DA MENSAGEM DE JESUS.....	79
4.4 CRISTOLOGIA NA PERSPECTIVA DO PLURALISMO RELIGIOSO.....	85
4.5 A ABERTURA DE JESUS PARA O PLURALISMO NA MENSAGEM DO REINO... ..	92
5 CONCLUSÃO.....	98
REFERÊNCIAS	102

1 INTRODUÇÃO

O pluralismo é uma das características da atual globalização em seus diversos aspectos, inclusive o religioso. Se, em tempos remotos, a questão do pluralismo religioso estava mais ligada a uma ideologia que logo ia passar para nunca mais retornar, no início do século XXI, o pluralismo religioso emerge como novo paradigma da teologia cristã e como tema central da teologia das religiões. Dessa forma, constitui inadiável tarefa a elaboração de uma teologia cristã do pluralismo religioso na sociedade plural. O retorno do sagrado “trouxe” para o mundo uma variedade infinita de religiões. Sendo assim, as verdades cristãs, tidas como absolutas e protegidas pela filosofia metafísica, passaram a ser desafiadas, reinterpretadas e, em alguns casos, absolutamente negadas.

No passado, imaginou-se que a religião cristã fosse dominar o mundo e, conseqüentemente, as outras tradições religiosas. Para isso, foi realizado um vasto trabalho missionário a fim de ajudar as outras religiões, que eram vistas como idolatrias, a encontrar o caminho da salvação. A realidade, no entanto, se mostrou completamente diferente. Exemplo vivo é o continente asiático, onde o número de cristãos em dois mil anos de evangelização ainda não passou de 5% da população. Nos demais continentes, as grandes religiões mundiais apresentam uma vitalidade admirável. E agora, como deverá o cristianismo se colocar diante dessa nova situação?

O cristianismo é desafiado a apresentar uma reflexão teológica nova e criativa nesse momento da história. Não mais poderá descansar à sombra do paradigma tomista. Os problemas da revolução científica, da subjetividade, da história, entre outros, fez ruir os alicerces da teologia cristã e a confrontou com novas questões interpeladoras. Nesse cenário, o cristianismo é convidado a manifestar sua identidade, não para fechar-se sobre si mesmo ou como desculpa para fugir dos desafios que lhe são postos, mas para buscar compreender-se melhor no contexto do pluralismo religioso.

A questão é que, nos dias atuais, quando um cristão entra em diálogo com pessoas de outras tradições religiosas, é confrontado, mais cedo ou mais tarde, com a pergunta sobre a possibilidade de verdade absoluta na sociedade plural, e como a fé cristã se posiciona. O debate cristológico no contexto do pluralismo religioso suscitou diversas posições teológicas para buscar a solução do problema. Dito de forma resumida, visto que serão retomadas ao

longo da pesquisa, surgiram posições teológicas dentro de uma perspectiva eclesiocêntrica, cristocêntrica e teocêntrica. Em outras palavras, exclusivista, inclusivista e pluralista. Cada uma delas, matizadas em versões mais abertas e outras mais radicais.

Ao longo dos anos, sobretudo após o Vaticano II, o evento que abriu a Igreja Católica para o ecumenismo e o diálogo inter-religioso, a teologia contemporânea tem refletido sobre o pluralismo e o diálogo inter-religioso. Algumas reflexões seguem a via jesuânica, buscando em Jesus as bases para o diálogo inter-religioso. Em sua obra *Jesus, símbolo de Deus* o sacerdote jesuíta Roger Haight² afirma que “o argumento fundamental em favor da verdade e da autenticidade do poder salvífico das outras religiões provém do testemunho de Jesus”. Para Dupuis³ nada fornece ao diálogo inter-religioso uma base teológica tão profunda e uma motivação tão verdadeira quanto a convicção de que pessoas de outras tradições religiosas são membros coparticipantes do Reino de Deus na história. Ainda no campo da teologia católica, autores como José Maria Vigil e Paul Knitter, optaram pela via pluralista e afirmaram que é necessário abrir mão do cristocentrismo para dialogar com as outras religiões. Para o dominicano francês Claude Geffré, defensor de um pluralismo religioso de princípio, é preciso distinguir entre o absoluto de Cristo e o cristianismo histórico. Ainda queremos destacar duas dissertações de mestrado (que refletiram sobre o tema) defendidas no departamento de pós graduação em teologia da PUCRS. Na primeira, defendida em 2001, João Pilotti trabalhou o tema *As sementes do verbo na Teologia das religiões a partir do VaticanoII*⁴. Mais recente (2009), Vilma Tereza Rech, desenvolveu o tema *Pluralismo religioso: diálogo e alteridade no ensino religioso*⁵. Não é demais destacar que o Vaticano realizou recentemente o lançamento do livro *Dialogo Interreligioso nell’Insegnamento Ufficiale della Chiesa Cattolica (1963-2013)*⁶. O presbiteriano britânico John Hick, considera a encarnação como metáfora e não literal. Por isso, ele evoca a “revolução copernicana” e afirma em vários dos seus textos que é preciso abandonar a ideia de que Jesus era mesmo Deus, e só assim é possível um diálogo sincero com outras tradições religiosas. No entanto, a

² HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 412.

³ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, p. 474, 1999.

⁴ PILOTTI, João. *As sementes do verbo na teologia das religiões a partir do Vaticano II: Do movimento ecumênico ao diálogo inter-religioso*. Dissertação defendida no departamento de pós graduação em teologia na PUCRS, sob a orientação do professor Dr. Érico João Hammes, 2001.

⁵ RECH, Vilma Tereza. *Pluralismo religioso: diálogo e alteridade no ensino religioso*. Dissertação defendida no departamento de pós graduação em Teologia da PUCRS, sob a orientação do professor Dr. Leomar Brustolin

⁶ Não acessamos a obra. Mas acreditamos ser importante o registro do lançamento recente da obra. Disponível em: <http://www.libreriacoletti.it/libro/DIALOGO-INTERRELIGIOSO-NELL-INSEGNAMENTO-UFFICIALE-CHIESA-CATTOLICA-1963-2013/9788820991128> Acesso em 15/11/2013.

presente pesquisa pretende seguir a intuição de que não é necessário renunciar à afirmação da origem divina de Jesus para iniciar um diálogo com as outras religiões.

Compreende-se que, para a teologia cristã, a afirmação presente no Novo Testamento sobre o papel decisivo de Jesus Cristo como Salvador universal da humanidade é inegociável. No entanto, no outro lado, à luz do que é possível saber nos dias de hoje com relação às outras tradições religiosas e seus fiéis, a pergunta mais radical é se essas tradições dependem do evento histórico particular de Jesus de Nazaré para alcançarem a salvação. Como Jesus Cristo pode ser o salvador único e universal, se existem milhões (ou bilhões?) de pessoas que sequer ouviram falar sobre ele e nunca tiveram algum contato com a revelação cristã?

O núcleo cristológico sempre emergiu como o centro das discussões no pluralismo religioso. A presente pesquisa quer colocar-se frente a frente com esse problema e analisar até que ponto a questão cristológica pode ou não ser obstáculo para o diálogo cristão com as outras tradições religiosas. Sem pretensão de esgotar a pesquisa sobre o tema, até mesmo porque isso não é possível, essa pesquisa pretende buscar respostas para relevantes perguntas colocadas pelo momento atual. No quadro cultural pluralista em que vivemos, com o grau de conhecimentos que hoje temos das demais religiões e de suas implicações culturais, permanece ainda possível sustentar a centralidade de Jesus e do Cristianismo? Pode Jesus de Nazaré ser interpretado de tal forma que as pessoas que foram sustentadas por suas tradições religiosas próprias – Hinduísmo, Budismo, etc – não precisem interromper sua jornada espirituais para encontrar Jesus, mas podem encontrá-lo na sua própria jornada? O Pluralismo religioso leva o cristão a perder a identidade ou essa afirmação é apenas pressuposto para permanecer no exclusivismo? No entanto, uma nova pergunta que move essa pesquisa é a seguinte: Em que medida o Reino de Deus – categoria central na vida e na mensagem de Jesus – pode ser recuperado como possibilidade para uma cristologia no pluralismo religioso?

Na busca de respostas para os questionamentos supramencionados, a pesquisa está dividida em três capítulos. No primeiro, sob a luz de referenciais teóricos da antropologia cultural, buscamos situar a reflexão teológica cristã a partir da cultura que tem o pluralismo como fator cultural. A diversidade cultural está presente no Brasil e no mundo contemporâneo. E esse debate chegou desde os meios acadêmicos até as grandes instituições internacionais. Todos em busca de reconhecimento de um pluralismo cultural. Dois franceses são referências fundamentais na primeira seção. O antropólogo Claude Lévi-Strauss e o sociólogo Alain Touraine contribuem de forma importante na intuição da possibilidade de

todos viverem juntos, respeitando as diferenças. Essa é uma exigência de uma cultura pluralizada.

No segundo capítulo, temos a valiosa contribuição de mais um francês: O teólogo Claude Geffré. Trata-se de um teólogo dominicano, nascido em Niort em 1926 e um dos grandes nomes da teologia contemporânea. A reflexão de Geffré é sem dúvida indispensável no cenário da teologia das religiões. Segundo Geffré, estamos diante de um novo paradigma teológico, suscitado pelo pluralismo religioso, isso exige uma inevitável revisão conceitual da teologia cristã. Evidentemente, essa revisão deverá enfrentar desafios, como o fundamentalismo. Não obstante, a reflexão teológica deverá ter consciência de que por um lado a descrença moderna está fortemente presente e, por outro lado, a religião voltou com força total. O modelo hermenêutico apresentado pelo teólogo francês é sem dúvida significativo. Entre os modelos paradigmáticos de fazer teologia, essa pesquisa objetiva afirmar o pluralismo religioso de princípio como novo paradigma do fazer teológico.

No terceiro e último capítulo, reside a parte central da pesquisa. Apresentamos inicialmente uma síntese histórica de algumas perspectivas cristológicas, dando destaque para a cristologia na perspectiva inter-religiosa. A questão da identidade cristã é algo valioso dentro do debate cristológico na teologia cristã das religiões. O que de fato significa ser cristocêntrico? A resposta a essa pergunta é fundamental para a afirmação ou negação de uma cristologia em diálogo com as religiões. No entanto, não podemos esquecer que essa resposta passa obrigatoriamente por Jesus de Nazaré, para o qual o anúncio da mensagem do Reino era a sua principal missão e o seu próprio centro. Na esteira de Edward Schillebeckx, Jacques Dupuis e Jon Sobrino, buscamos afirmar o reinocentrismo de Jesus como chave para uma cristologia no pluralismo religioso. Uma cristologia em diálogo com outras tradições religiosas é sem dúvida uma real necessidade nos dias atuais.

2 O PLURALISMO COMO FATOR CULTURAL

O antropólogo americano Clifford Geertz sintetiza do seguinte modo a vasta pesquisa de Clyde Kluckhohn sobre o conceito de cultura, realizada mediante 126 diferentes definições: cultura é o modo de vida global de um povo; o legado social que o indivíduo adquire de seu grupo; uma forma de pensar, sentir e acreditar; uma abstração do comportamento; uma teoria, elaborada pelo antropólogo, sobre a forma pela qual um grupo de pessoas se comporta realmente; um celeiro de aprendizagem em comum; um conjunto de orientações padronizadas para os problemas recorrentes; um comportamento aprendido; um mecanismo para a regulamentação normativa do comportamento; um conjunto de técnicas para se ajustar tanto ao ambiente externo como em relação aos outros homens; e uma sedimentação da história⁷.

A cultura é uma totalidade complexa que abrange conhecimento, crença, arte, costume e quaisquer capacidades adquiridas pelos seres humanos como membro da sociedade⁸. Paulo Suess, que muito se dedicou aos estudos da inculturação, ao definir o conceito “cultura” também afirma que o mesmo envolve a “globalidade da vida e de cada grupo humano”⁹. Miranda, citando Gallagher, recorre a algumas imagens e descreve cultura como um oceano que nos envolve como peixe na água; o ar que respiramos que pode ser puro ou poluído; uma lente através da qual vemos, sem cairmos na conta de que não é o único modo de ver; um útero, no qual nos sentimos perfeitamente bem, sem saber que existem outros mundos; um menu existencial, já pronto ou à escolha, cada modalidade com seus limites; um parque recreativo de possibilidades, convidando-nos a uma liberdade criativa; um horizonte sempre atual, além do qual não podemos ver¹⁰.

A antropologia apresenta-nos concepções diversas de culturas. Para alguns antropólogos as culturas são sistemas em permanente adaptação. Geertz entende as culturas como sistemas simbólicos. Para ele qualquer ação humana e a própria vida da sociedade devem receber orientações extrínsecas, construídas socialmente por meio de símbolos¹¹. Lèvi-

⁷ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p.04.

⁸ TYLOR, Edward. *Primitive Culture*. Londres: Harper Torchbooks, 1871, p. 1.

⁹ SUESS, Paulo. *Cultura e Religião*. In: SUESS, Paulo (org.) *Cultura e evangelização*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 46.

¹⁰ MIRANDA, Mário França de. *A inculturação da fé. Um enfoque teológico*. P.46

¹¹ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas* p. 56.

Strauss entende as culturas como sistemas estruturais, na medida em que procuram descobrir nelas os princípios mentais responsáveis pela organização do material oferecido pelo mundo físico, princípios estes que seriam comuns às diversas culturas¹². Nesse sentido, a antropologia reflete um esforço para entender a diversidade dos povos, sendo a diversidade uma forma de conhecimento. Portanto, entende-se que as variedades de definições não se opõem, mas se completam, possibilitando o pensamento plural. O modelo ideal de sociedade nacional, com suas qualidades e seus defeitos, enfraqueceu-se, por isso, fala-se tanto do pluralismo cultural.

No entanto, ainda sobre o termo cultura, é fundamental logo de início informar que, dentro da própria antropologia cultural e social, existe uma multiplicidade de definições¹³. O próprio Geertz recorre a Max Weber para assumir o termo cultura como teia de significados que enlaçam os humanos em sua trama e os distinguem a partir do conjunto de comportamentos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam as diversas sociedades e que abrangem para além das letras e das artes, os modos de vida, as maneiras de viver e conviver, os sistemas políticos, jurídicos, religiosos, econômicos e sociais, as tradições, valores e crenças. Porém, Geertz faz questão de lembrar que não assume cultura como ciência experimental em busca de lei, mas como “uma ciência interpretativa em busca de compreensão”¹⁴.

Os autores do *Dicionário Léxico das Religiões*, Franz Cardeal König e Hans Waldenfels, apresentam um interessante conceito de cultura. Para fins de compreensão precisa do termo, citamos a definição que diz

Cultura é um conceito analógico, tipológico e axiológico, empregado em conexão com o ser humano, sua ação e os resultados desta, e contraposto ao conceito de natureza. De acordo como os valores nelas realizados, fazem parte das mais importantes áreas da cultura: a arte (o belo), a moral (o bem), a filosofia e as ciências (a verdade), a religião (o sacro) e a técnica (a efetividade instrumental prática); todas estas se condicionam e se permeiam mutuamente de modo peculiar. O indivíduo participa da cultura através de formação, iniciação, educação – imitação e criação própria -, sendo que a família e a sociedade, a história, a tradição e língua, o trabalho e o lazer possuem uma importância especial neste sentido, estruturado do mundo e orientado pela vida e ação [...] Ela constata valores, objetivos e sua hierarquia, fornece normas de comportamento, determina as relações dos seres humanos entre si e com a história, tradição, sociedade, Estado, religião, etc. As culturas tradicionais (primitivas) desempenhavam essas funções de modo muito

¹²Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1976.

¹³ AZEVEDO, Marcello. *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da fé*. São Paulo: Loyola, 1986, p. 314.

¹⁴ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*, p. 4.

mais eficaz do que as modernas culturas determinadas para o domínio do que para o conhecimento e a compreensão do mundo¹⁵.

Se, por um lado, é difícil chegar a um consenso sobre a definição do conceito, por outro lado, nas palavras de Azevedo, “é incontornável a necessidade de deixar clara a noção de cultura com a qual se trabalha”¹⁶. Mas antes de apontar um conceito base, é preciso concordar com Suess e afirmar que o conceito de “cultura” tem a função de descrever as diferenças entre as culturas e não para procurar denominadores comuns¹⁷. Portanto, para essa reflexão, será tomado como base o conceito do próprio Marcello de Azevedo, pioneiro nos estudos sobre cultura e que tem um grande número de trabalhos publicado sobre o tema¹⁸. Para o autor, cultura é

O conjunto de sentidos e significações, de valores e padrões, incorporados e subjacentes aos fenômenos perceptíveis da vida de um grupo social concreto, conjunto que, consciente ou inconsciente, é vivido e assumido pelo grupo como expressão própria de sua realidade humana e passa de geração em geração, conservado assim como foi recebido ou transformado efetiva ou pretensamente pelo próprio grupo¹⁹.

Mesmo tomando como ponto de partida o conceito de Azevedo (pelo fato de o mesmo estar muito bem elaborado), evidentemente, a presente reflexão não deixará de considerar outras valiosas contribuições, mesmo porque o conceito é bastante amplo, possibilitando um diálogo interdisciplinar. Vale lembrar que, em se tratando do termo “cultura”, filosofia, antropologia cultural e social, teologia, história e sociologia, estão todas envolvidas. Não obstante, os conceitos não se contradizem, mas se completam e dialogam mutuamente.

O pluralismo cultural não se caracteriza pela coexistência de valores e práticas culturais diferentes; menos ainda pela mestiçagem generalizada. O pluralismo cultural visa uma sociedade onde o maior número de pessoas individualmente constrói para si, e chegam a combinar de maneira sempre diferente, o que as une e o que as diferencia. O pluralismo cultural busca construir uma sociedade vigorosa, que seja capaz de reconhecer a diversidade das culturas, ao mesmo tempo em que souber fazer com que se comunique entre si, suscitando

¹⁵ WALDENFELS, Hans. *Léxico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 128-130.

¹⁶ STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*, p.315.

¹⁷ SUESS, Paulo. Inculturação: Desafios, caminhos e metas. *Revista Eclesiástica Brasileira*. REB 49/193, março 1989, p. 81-126.

¹⁸ Na obra já citada “Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé”, Marcello de Azevedo descreve uma densa apresentação do conceito.

¹⁹ STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*, p. 336.

em cada um o desejo de reconhecer no outro o mesmo trabalho de construção que faz em si próprio²⁰.

A articulação entre igualdade e diferença é uma exigência posta pelo pluralismo cultural a todos os seres humanos. Essa exigência, por sua vez, está revestida de relevância social, pois a construção da democracia deve valorizar as diferenças de cada grupo. O espírito democrático tomou a forma de leis protetoras do pluralismo cultural.

2.1 Brasil, um país plural

A canção popular brasileira descreve o Brasil como “um país tropical, abençoado por Deus e bonito por natureza”. A essa forma exótica de representar o país poderia se acrescentar que o Brasil é um país plural. A cultura brasileira não é homogênea, unitária, coesa ou cabalmente definida por essa ou aquela qualidade mestra, mas possui uma identidade nacional aberta, relacional e multifacetada²¹. Portanto, o pluralismo é uma realidade social na nação brasileira.

A cultura brasileira não possui uma única matriz que rege comportamentos e os discursos. Dessa forma, a admissão de seu caráter plural é um passo decisivo para compreendê-la como efeito de sentido que resulta de um processo de múltiplas interações e oposições no tempo e no espaço²². O convívio entre diferentes culturas no Brasil é muito perceptível, desde as velhas culturas ibéricas, indígenas e africanas até as mais recentes, como italiana, alemã, judaica, japonesa, entre outras.

A pluralidade cultural brasileira, vivenciada na arte, linguagem, estilos e valores, é dinâmica, viva e está em fluxo. Por isso, a diversidade de expressões religiosas e artísticas da sua população se estabelece como fator fundamental e indispensável para a afirmação de um país inteligível e reconhecido.

Aldo Vannucchi lembra que logo no início foram se desenhando dois planos culturais no Brasil. O primeiro era o erudito, marcado pela europeidade e pela branquidade, alienado e

²⁰Cf. TOURAINE, Alain. *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1998.

²¹BOSI, Alfredo. *Cultura brasileira*. São Paulo: Ática, 1992, p.07.

²²Ibidem, p.07.

alienante; o segundo grupo é o vulgar das camadas subalternas, mais abertos à convivência humana e mais sensíveis às necessidades do semelhante²³. Esse segundo grupo, com elementos plurais na sua raiz, edificou a cultura nacional recheada de princípios significativos para toda a população.

Conforme já foi apontado no texto, não se pode falar da cultura brasileira senão numa perspectiva da fluidez e da complexidade. O importante é destacar os modos como a cultura é buscada e constituída no Brasil de muitos povos. Como bem lembrou Morin, cultura e sociedade estão em ordem geradora mútua; nessa relação, não é possível esquecer as interações entre indivíduos, eles próprios portadores e transmissores de cultura²⁴. Na medida em que um povo reconhece o outro na sua particularidade e o respeita bem como no momento em que existem compreensão e apreciação das diferentes práticas e vivências, ocorre o fortalecimento da identidade e a criatividade cultural²⁵. Tal fortalecimento identitário acontece exatamente porque provém de elementos plurais e se traduz em significativas contribuições para todos e todas presentes nessa sociedade.

Para falar da pluralidade brasileira de forma honesta, é preciso mencionar as questões religiosas, já que o país nasceu com “a benção de Deus”. Os acontecimentos históricos estão em correlação indisfarçável com as questões religiosas²⁶. Em seu clássico *Casa-grande & Senzala*, Gilberto Freyre afirma que o “Brasil formou-se, despreocupado com os seus colonizadores da unidade ou pureza de raça”. Segundo o autor, diferentemente dos anglo-saxões, que consideravam o indivíduo de sua raça o que possuía a mesma compleição física, o português considerava como seu igual, aquele que professava a religião católica. O mesmo autor conclui que justamente por isso é “tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico”, pois “o catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade”²⁷. A grande questão é que essa “unidade” foi construída com o assalto da cultura autóctone indígena e com a “desafricanização” dos negros que, mesmo sendo “abrasileirados” nas opressoras senzalas, valeram-se dos mesmos espaços como ilhas de preservação cultural para a prática religiosa africana.

²³ VANNUCCHI, Aldo. *Cultura brasileira*. São Paulo: Loyola, 2002, p.13.

²⁴ Cf. MORIN, Edgar. O método: a humanidade da humanidade - a identidade humana. Vol.05. Tradução de Juremir Machado. Porto Alegre: Sulina, 2005.

²⁵ Ibidem, p. 15.

²⁶ Cf. ALENCAR, Gedeon. *Assembléias Brasileiras de Deus: Teorização, História e Tipologia- 1911-2011*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião –Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.

²⁷ FREIRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51.ed. São Paulo: Global, 2006.

Se, por um lado, os fenômenos religiosos influenciaram os acontecimentos históricos nesse país, por outro lado, esses mesmos fenômenos foram transformando-se de forma dinâmica pela realidade plural desenhada e vivenciada na terra de Santa Cruz²⁸, de tal modo que hoje é consenso que Deus não é brasileiro nem católico. Para fins de confirmação de mudança radical de paradigma, sobre a segunda afirmação, até o Papa Francisco, em entrevista ao fundador do jornal *La Repubblica* Eugenio Scalfari no dia 01/10/2013, afirmou: “E io credo in Dio. Non in un Dio cattolico, non esiste un Dio cattolico, esiste Dio” (Eu creio em Deus. Não em um Deus católico, não existe um Deus católico, existe Deus)²⁹. Por isso, é possível afirmar que pelos seus traços pluriculturais, o Brasil é um país moderno, presente, imenso, rico (mas injusto), festivo, místico, secular, barulhento, aconchegante, vibrante, sofredor, feliz, único, mas, acima de tudo, plural.

2.2 A diversidade das culturas humanas

As culturas são essencialmente diferentes umas das outras em função de distintas concepções de mundo, ritos sagrados e profanos, gastronomia, artes, crenças, práticas, entre outros fatores. A diversidade cultural, um fenômeno natural, tornou-se um fator tão presente na humanidade que é possível afirmar que o mundo atual é multifacetado ao infinito. A afirmação de Laraia mostra que esse fenômeno está mais perto do que geralmente imagina-se. Ele afirma:

Para constatar a diversidade cultural da espécie humana, contudo, não é necessário realizar esta viagem através do tempo, nem mesmo se deslocar para uma ilha longínqua do Pacífico. Basta comparar os costumes de nossos contemporâneos que vivem no chamado mundo civilizado. Esta comparação pode começar pelo sentido do trânsito na Inglaterra; pelos hábitos culinários franceses, onde rãs e escargots (capazes de causar repulsa a muitos povos) são considerados como iguarias³⁰.

²⁸CF. SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

²⁹Disponível em:

<http://www.repubblica.it/cultura/2013/10/01/news/papa_francesco_a_scalfari_cos_cambier_la_chiesa-67630792/?ref=HREA-1> Acesso em: 04 out. 2013.

³⁰ LARAIA, Roque de Barros. O conceito antropológico de cultura. SUESS, Paulo (org.). *Culturas e evangelização*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 13-20.

Tal diversidade não permite afirmar a superioridade ou inferioridade de uma cultura em relação a outra³¹. Pelo contrário, essa diversidade deverá ser contemplada como possibilidades recíprocas para ambas as culturas, requisito indispensável para a desideologização do universalismo cultural e desocultamento da pluralidade cultural.

Ao partir do princípio de que o fundamento da cultura é a natureza humana, Rabuske afirma que esse fundamento é um potencial tão rico que não apenas permite, mas até exige a diversidade das culturas humanas³². Os modos de ser do homem são representados na sua pluralidade, que tem como consequência a diversidade das culturas e que, por sua vez, apresenta uma multiplicidade na unidade.

Conforme Lévi-Strauss, a diversidade das culturas humanas está estreitamente presente no espírito do povo³³. E o filósofo francês Edgar Morin chama atenção para o fato de que “o extraordinário desenvolvimento da individualidade humana não deve nos levar a reduzir o humano apenas à individualidade”.³⁴ Essa diversidade deve ser pensada como equivalente e não como desigualdade, de tal maneira que não poderá afetar a unidade afetiva, mas possibilitar compreensão entre os povos.

Se por um lado a diversidade das culturas humanas é visível, por outro lado pode parecer invisível àqueles cuja visão de mundo só os permite fracionar e separar³⁵. Por isso, urge a necessidade de refletir e ao mesmo tempo afirmar a diversidade cultural. Uma diversidade que, para além do fato de ser uma forma de conhecimento, é capaz de oferecer possibilidades.

As diversas culturas devem ser vistas como tendo o mesmo valor³⁶. É um fenômeno natural que resulta das relações diretas ou indiretas entre as sociedades e que em hipótese nenhuma deve ser visto como escândalo³⁷. Rabuske deixa claro que

A tendência etnocentrista de qualificar os valores e as idéias da nossa própria cultura como profundos, naturais ou humanos, e os de outros povos como selvagens, cômicos ou imorais, carece do fundamento objetivo. Baseia-se no fato de que não

³¹ Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. 1976.

³² RABUSUE, Edvino. *Antropologia filosófica*. 8ªed. Petrópolis RJ: Vozes, 2001, p.60.

³³ STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*, p. 330.

³⁴ MORIN, Edgar. *O método 5: a humanidade da humanidade*, p.51.

³⁵ *Ibidem*, p. 58.

³⁶ VANNUCCHI, Aldo. *Cultura brasileira*, 2002, p. 59.

³⁷ STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*, p. 333.

temos consciência da limitação da nossa cultura, sob cuja influência estamos desde o berço³⁸.

Nesse caso, é preciso admitir o fato da diversidade cultural e não excluir quer seja da natureza ou da cultura, tudo aquilo que não se conforma à norma sob a qual se vive. A articulação entre igualdade e diferença é exigência recíproca e relevante para o viver pleno e a superação dos preconceitos.

As culturas (todas elas) podem oferecer contribuições fundamentais para o desenvolvimento mundial e o bem-estar humano. Essa contribuição não consiste na lista de suas invenções particulares, mas exatamente no que Lévi-Strauss chamou de “afastamento diferencial”³⁹. Imbuídos dessa convicção, é possível experimentar o sentimento de gratidão e humildade e, fundamentados nessa mesma convicção, reconhecer que as outras culturas são diferentes da sua, das mais variadas maneiras. Esse reconhecimento dignifica e promove o bem comum, além de possibilitar o progresso tão almejado. E, para progredir, é preciso a colaboração de todos⁴⁰. Mais uma vez, evoca-se a valiosa contribuição de Lévi-Strauss, que afirma ser o dever sagrado da humanidade dois termos fundamentais, sendo eles

Nunca perder de vista um, em benefício exclusivo do outro; evitar, sem dúvida, um particularismo cego, que tenderia a reservar o privilégio da humanidade a uma raça, uma cultura ou uma sociedade; mas também jamais esquecer que nenhuma fração da humanidade dispõe de fórmulas aplicáveis ao conjunto, e que nenhuma humanidade confundida num gênero de vida único é inconcebível, pois seria uma humanidade petrificada⁴¹.

Tal afirmação do antropólogo francês está em consonância com a concepção de Morin, para quem a cultura só existe através das culturas⁴². O vínculo entre unidade e diversidade das culturas é enriquecedor, relacional e crucial. Nas palavras de Morin “somos semelhantes pela cultura e diferentes pelas culturas”⁴³. Esse fundo antropológico comum, quando visto na sua totalidade, possibilita a compreensão e a unidade.

A sociedade atual vem sendo protagonista de muitas mudanças. A utopia de coexistência harmônica entre grupos étnica e culturalmente diferenciados, e a existência de

³⁸RABUSUE, Edvino. *Antropologia filosófica*, p. 59.

³⁹STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*, p. 362.

⁴⁰Ibidem, p. 365.

⁴¹Idem, P. 365.

⁴²Cf. MORIN, Edgar. *O método: a humanidade da humanidade*, p. 65.

⁴³Ibidem, p. 65.

uma sociedade plural, exigem ultrapassar a extensão dos sentidos e transformar o discurso sobre a sociedade utópica em ações práticas. Geertz afirmou com sabedoria singular que

A imagem de um mundo cheio de pessoas tão apaixonadamente apreciativas das culturas das outras que tudo que desejam é festejar umas às outras não me parece um perigo claro e eminente; a imagem de um mundo cheio de gente glorificando alegremente os seus heróis e diabolizando os seus inimigos, isto sim, me parece um perigo⁴⁴.

Portanto, pode-se sublinhar que a diversidade cultural é de fato um grande patrimônio da humanidade que deve ser afirmada por todas e todos que desejam um mundo melhor. É uma diversidade que enriquece e ao mesmo tempo é enriquecedora. Nas palavras de Lévi-Strauss, “a diversidade das culturas humanas está atrás de nós, a nossa volta e à nossa frente”. Que essa diversidade seja cada vez mais afirmada e se realize de forma tão intensa que produza entre todos os seres vivos uma sólida unidade.

2.3 Direitos Humanos, dignidade humana e pluralidade

Algo característico da nossa época é o fato de os direitos humanos terem encontrado uma porta de acesso ao Direito Internacional⁴⁵. Igualmente digno de nota é a importância que a dignidade humana assumiu na jurisprudência nacional e internacional bem como no discurso transnacional⁴⁶. Os direitos humanos ganharam o cenário mundial através da Declaração Universal de Direitos Humanos de 10 de dezembro de 1945⁴⁷.

O sociólogo francês Alain Touraine, um dos referências teóricos importantes para esta pesquisa, faz uma afirmação em “Poderemos viver juntos” cuja citação integral é bastante válida. O sociólogo diz

⁴⁴ GEERTZ, Clifford. Diversidade Cultural e Cidadania. Os usos da diversidade. *Revista Horizontes antropológicos*. Ano 5, n 10, p. 13-34 maio de 1999.

⁴⁵ HUBER, Wolfgang. Direitos humanos: um conceito e sua história. *Revista Internacional Concilium*. n 144. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 371.

⁴⁶ BARROSO, Luís Roberto. *A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo – a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial*. Belo Horizonte: Fórum, 2012 p.11.

⁴⁷ MORIN, Edgar. *O método 5: a humanidade da humanidade*, p. 371.

Quanto a nós, combinamos em nossa concepção da democracia as exigências complementares da liberdade e da igualdade, a ideia de soberania popular, a que preferimos dar o nome de cidadania, com a ideia de direitos humanos que inspirou as revoluções americana e francesa e que limita o poder do estado em nome dum princípio superior a toda realidade social. Esta ideia concedeu uma importância sempre maior ao pluralismo, a ponto de o respeito pelas minorias ter se tornado tão importante para nós como o governo da maioria. A combinação destes três temas: cidadania, limitação do poder pelo respeito aos direitos humanos fundamentais, representação pluralista dos interesses e das opiniões foi muito bem expressa pela divisa da República francesa e mais tarde pela do Império, de 1793 a 1814, da Segunda república de 1848 a 1851, e da Terceira república, a partir de 1875; Liberdade, igualdade, fraternidade. Pois a liberdade só tem sentido porque a pluralidade dos interesses é reconhecida, ao passo que a igualdade que paira bem acima das realidades sociais, sempre marcada pela desigualdade, e a fraternidade, que preferimos chamar de solidariedade, é a expressão concreta da cidadania.⁴⁸

É ninguém menos que Lévi-Strauss (outro francês) que faz questão de falar que “a necessidade de preservar a diversidade das culturas humanas, num mundo ameaçado pela monotonia e uniformidade não escapou às instituições internacionais”⁴⁹. O autor afirma que tais instituições deverão assumir a questão da diversidade cultural, levando em consideração todas as novas formas sociais de expressão⁵⁰.

Embora até o final do século XVIII a dignidade ainda não estava relacionada aos direitos humanos, Barroso afirma que ambos são intimamente relacionados⁵¹. Conforme já apontado nesse texto, a sociedade atual é pluralista. Em tal sociedade, as minorias têm direito de serem reconhecidas na sua diversidade. A dignidade humana e os direitos humanos na sua pretensão universal corroboram tal entendimento, sendo, assim, um símbolo da família unida. Barroso lembra que a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) optou pelo termo “universal” em detrimento de “internacional”⁵². Para ele, a DUDH é um guia que deve ser considerado na sociedade da diversidade cultural. Vale mencionar que em novembro de 2001, a UNESCO, vinculada à Organização das Nações Unidas, aprovou a declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, que no seu artigo 4º afirma:

A defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade humana. Ela implica o compromisso de respeitar os compromissos dos direitos humanos e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das pessoas que pertencem a minorias e os dos povos autóctones. Ninguém pode invocar a

⁴⁸TOURAINÉ, Alain. *Poderemos viver juntos?*, p.281-282.

⁴⁹STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*, p. 366.

⁵⁰Ibidem, p. 366.

⁵¹MORIN, Edgar. *O método 5: a humanidade da humanidade*, p. 75.

⁵²BARROSO, Luís Roberto. *A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo*, p.74.

diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelos direitos internacionais nem para limitar seu alcance.⁵³

O teólogo alemão Jürgen Moltmann menciona que a ideia de “direitos humanos” não é exclusivamente cristã ou europeia⁵⁴. O mesmo autor afirma que, onde quer que tenha se formado o conceito de “homem”, sempre se formularam também direitos humanos enquanto direitos humanos. Com relação à “dignidade”, em uma linha de desenvolvimento que remonta a Roma antiga, atravessa a idade média e chega até o surgimento do estado liberal, a *dignitas* era um conceito associado ao status pessoal de alguns indivíduos ou a proeminência de determinadas instituições⁵⁵.

No entanto, ainda sobre a origem do entendimento de ambos os conceitos, o desenvolvimento da compreensão contemporânea de dignidade humana se iniciou com o pensamento clássico tendo como marcos a tradição judaico-cristã, o iluminismo e o período posterior ao fim da Segunda Guerra Mundial⁵⁶. Para Moltmann, a liberdade e a igualdade de todos os homens estão fundamentadas na fé na criação. O autor acrescenta que “a dignidade humana reside na imagem e semelhança de Deus”⁵⁷. Barroso concorda com o teólogo alemão quando diz que as ideias centrais que estão no âmago da dignidade humana podem ser encontradas no texto veterotestamentário. Completa o então professor de direito constitucional da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (atualmente ministro do Supremo Tribunal Federal): “Deus criou o ser humano a sua própria imagem e semelhança”⁵⁸. Portanto nessa relação criatura – criador, a dignidade e os direitos humanos não podem ser colocados em questão.

A dignidade e os direitos humanos quando remontam ao sentido pré-moderno pressupõem uma sociedade hierarquizada, em que a desigualdade entre diferentes categorias de indivíduos era parte constitutiva. A dignidade era equivalente à nobreza, implicando em

⁵³ SECRETARIA DE DIREITOS HUMANOS DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. **Diversidade Religiosa e Direitos humanos: reconhecer as diferenças, superar a intolerância, promover a diversidade**. Organização Marga Janete Ströher, Deise Benedito, Nadine Monteiro Borges. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, 2011. Disponível em <http://portal.mj.gov.br/sedh/biblioteca/diversidade/libro_diversidade.pdf>, Acesso em: 04 out. 2013.

⁵⁴ MOLTMAN, Jürgen. Direitos humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza. *Revista Internacional Concilium*, n 228. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 135-152.

⁵⁵ MORIN, Edgar. *O método 5: a humanidade da humanidade*, p. 13.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁷ MOLTMAN, Jürgen. Direitos humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza.

⁵⁸ BARROSO, Luís Roberto. *A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo – a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial*. Belo Horizonte: Fórum, p. 15.

tratamento especial, direitos exclusivos e privilégios⁵⁹. Todavia, Huber é categórico ao afirmar que a garantia dos direitos humanos não deve restringir-se somente a um círculo específico de pessoas, mas a todas⁶⁰. Paull Hoffman, por ocasião do Fórum Mundial Social no ano de 2003 em Porto Alegre –RS, foi taxativo e afirmou que a Declaração Universal de Direitos Humanos não admite zonas livres de direitos humanos. Enfatizou também que a vida almejada é aquela em que os direitos humanos básicos sejam garantidos a todos⁶¹.

Para Huber, liberdade, igualdade e participação constituem juntas a pedra fundamental dos direitos humanos⁶². Barroso demonstra que a dignidade é parte do núcleo essencial tanto da liberdade quanto da privacidade⁶³. Nesse aspecto, o conceito dos direitos humanos designa posições jurídicas que devem reverter em benefício de todos os homens igualmente⁶⁴. Esse axioma fica claro nas palavras de Paull Hoffman, quando afirma

Unimo-nos em torno de uma esperança e empoderamento: ‘Um outro mundo é possível’. Acreditamos que os valores dos direitos humanos são essenciais para alcançar esse mundo melhor. O outro mundo que queremos deve ser aquele em que cada pessoa no planeta desfrute uma vida de liberdade e dignidade⁶⁵.

O clamor de Hoffman pelos valores dos direitos humanos está consoante ao clamor do sociólogo Boaventura de Sousa Santos, que evoca a igualdade com reconhecimento da diferença⁶⁶. Santos concorda que o mundo atual é multicultural, mas enfatiza que há muito a ser feito. O sociólogo francês Alain Touraine é contundente ao dizer que o apelo aos direitos do homem no mundo moderno não é o fechamento num universalismo à margem da vida ativa, mas antes de tudo um princípio constitucional⁶⁷. Viver em uma sociedade plural significa respeitar e apreciar a diversidade étnica, religiosa e cultural⁶⁸.

A filosofia grega antiga esteve centrada na busca por um princípio último, um elemento integrador subjacente à diversidade, a saber, a unidade na pluralidade⁶⁹. Nesse contexto, a dignidade humana e logo os direitos humanos seriam os principais candidatos ao

⁵⁹BARROSO, Luís Roberto. *A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo*, p. 14.

⁶⁰HUBER, Wolfgang. *Direitos humanos: um conceito e sua história*, p. 12

⁶¹HOFFMAN, Paul. *Direito e diversidade*. Fórum Social Mundial. Secretaria Internacional. (2003: Porto Alegre RS) conferências. Col. Fórum Social Mundial 2013, v.1. Rio de Janeiro: IBASE, 2003, p. 60-78.

⁶²HUBER, Wolfgang. *Direitos humanos: um conceito e sua história*, p. 13..

⁶³BARROSO, Luís Roberto. *A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo*, p. 59.

⁶⁴Ibidem, p. 15.

⁶⁵HOFFMAN, Paul. *Direito e diversidade*. Fórum Social Mundial, p. 66.

⁶⁶Ibidem., p.61.

⁶⁷TOURAINÉ, Alain. *Poderemos viver juntos?* p.106.

⁶⁸RABUSUE, Edvino. *Antropologia filosófica*. p. 74.

⁶⁹Ibidem, p. 111.

papel de maior de todos os princípios, aquele que está na essência de todas as coisas. Na sociedade pluralizada, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e os Pactos dos Direitos Humanos de 1966, são, de acordo com Huber, de grande significado, pois apresentam passos importantes em direção a uma compreensão universal dos referidos direitos⁷⁰. Portanto, nos direitos humanos e ou na dignidade humana, está revelada a esperança de uma sociedade em que o pluralismo é reconhecido e afirmado como caminho para a felicidade de todos os homens e mulheres.

2.4 Reconhecimento do pluralismo cultural

Os estudos da antropologia têm demonstrado que a humanidade é única e singular, que cada cultura particular tem seu valor. A ciência antropológica oferece valiosa contribuição ensinando o aborrecimento ao fanatismo etnocêntrico, quer este proclame a superioridade racial, que alardeie a sua cultura como a única válida. O eminente professor de filosofia Reinhold Ullmann, em sua antropologia filosófica, afirmou que uma das grandes lições a ser tirada da Antropologia Cultural é uma atitude de complacência com o relativismo cultural⁷¹. Evidentemente, esse “relativismo cultural” deverá ser equilibrado e não dogmático.

A atual sociedade é caracterizada pelo pluralismo cultural. Os sociólogos americanos Berger e Luckmann definem o pluralismo como situação na qual existe uma concorrência entre os diversos universos simbólicos ou significações globais da realidade e suas respectivas instituições, todas procurando dar sentido e estruturação à vida de cada dia⁷². Ao contrário das sociedades tradicionais, onde a interpretação global detinha a hegemonia e estruturava a vida social, a sociedade moderna é marcada pela pluralidade de interpretações.

A partir da emancipação dos diversos setores da sociedade, fragmentou-se o universo simbólico unitário do passado. Tal fragmentação, como bem enfatizou Gianni Vattimo, exige, em seu contexto autônomo, o reconhecimento de interpretações eminentemente multifacetadas⁷³. Os inúmeros setores da sociedade hodierna dispõem cada um deles de

⁷⁰HUBER, Wolfgang. Direitos humanos: um conceito e sua história, p. 16.

⁷¹Cf. ULLMANN, Reinhold. *Antropologia Filosófica*. 2 ed. Porto alegre: EST, 1983.

⁷²Cf. BERGER, Peter; LUCKMANN Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. 3 ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2012.

⁷³Cf. VATTIMO, Gianni. *Ética de La interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 1992.

inteligibilidade e normatividade próprias e apresentam interpretações particulares da realidade⁷⁴.

A vida em sociedade nos seus diversos aspectos exige um total reconhecimento do pluralismo cultural. No passado, como revela a história, era excluído da convivência social todo aquele que pensava e vivia diferente. Hoje isso não é mais possível. O reconhecimento é a chave hermenêutica para a erradicação dos extremos casos de etnocentrismo que sempre resultaram em conflitos sociais⁷⁵.

Não existe uma cultura completa em todos os seus aspectos. A cultura judaica, islâmica, hindu, confucionista, africana, indígena e todas as demais, são incompletas. Aqui também reside um fator de afirmação do pluralismo cultural⁷⁶. Tendo consciência da sua incompletude, uma cultura se abre para o diálogo com as outras culturas. É exatamente nessa relação dialogal das culturas que acontece a complementação umas das outras. Portanto, o pluralismo não apenas está estabelecido como fator cultural mas é critério indispensável para a promoção humana.

O relacionamento das culturas e o seu permanente diálogo remetem a outra verdade que tem seu valor e deve ser considerada. As culturas são dinâmicas e, portanto, estão em mudança contínua⁷⁷. Laraia menciona pelo menos dois tipos de mudança cultural. A primeira mudança, de acordo com o autor, é interna, e resulta do próprio sistema cultural. Por motivos quase imperceptíveis, determinados ritmos culturais podem ser modificados devido a acontecimentos históricos tais como uma catástrofe, uma grande inovação tecnológica, entre outros. A segunda mudança, mais estudada e mais atuante, é mais rápida, de acordo com Laraia. É quando dois grupos culturais colocados em contato absorvem elementos culturais um do outro. Para o autor, é impossível que um sistema cultural seja afetado apenas por mudanças internas⁷⁸. A cultura está sempre mudando e, sem mudança, a cultura estagnaria⁷⁹. Entender a dinâmica das culturas é fator preponderante para que se evitem comportamentos preconceituosos bem como para que se viva de forma serena e digna no mundo contemporâneo.

⁷⁴ MIRANDA, Mário França de. *Um homem perplexo*. São Paulo: Loyola, 1989, p.11.

⁷⁵ LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*, p.72-73.

⁷⁶ HOFFMAN, Paul. *Direito e diversidade*. Fórum Social Mundial, p. 63.

⁷⁷ LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*, p. 94.

⁷⁸ LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*, p. 96.

⁷⁹ SANTAELLA, Lúcia. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*. São Paulo: Paulus, 2003, p.45.

O teólogo mexicano Carlos Mendoza-Álvarez, em conferência ministrada por ocasião do 26º Congresso da Sociedade de Teologia e Ciências das Religiões (SOTER), na cidade de Belo Horizonte, chamou atenção para o fato de que a questão do pluralismo se estabeleceu no contexto latino-americano⁸⁰. Mendoza-Álvarez sustenta que o argumento kantiano (traduzir as convicções religiosas em argumentos da razão) é o mais firme para que a teologia possa participar dos debates dentro das democracias liberais⁸¹. Esse é um dos caminhos que a produção teológica deverá trilhar na sociedade plural.

É consenso que “não há teologia fora de uma inscrição na história e na cultura”⁸². Portanto, a teologia produzida dentro do contexto de pluralismo cultural não poderá ficar à margem da demanda. Essa demanda deverá ser, por um lado, crítica e criativa e, por outro lado, construtiva e desconstrutiva. Por razões de herança cultural com raízes arcaicas, tem-se a tendência de hierarquizar as diferenças, valorizando uns mais e outros menos. Geffré lembra que o mito de Babel, a diversidade das línguas e portanto das culturas, está essencialmente sob o signo da ambiguidade em relação ao desígnio único de Deus⁸³. O teólogo norte americano David Tracy chama atenção para o fato de que “numa cultura historicamente consciente, o fato do pluralismo cultural é reconhecido e afirmado”⁸⁴. Por isso a mensagem de libertação que a teologia cristã propõe deve passar pelo reconhecimento das riquezas culturais que estão além do nosso olhar. É preciso afirmar e reconhecer o pluralismo para que a mensagem do Evangelho seja uma mensagem de vida abundante.

2.5 Metáforas de Claude Lévi-Strauss

Seguindo a reflexão sobre o pluralismo como fator que se estabeleceu em todas as culturas, constata-se que não há um único modo em que a existência é organizada, pelo contrário, existe uma infinidade de possibilidades para que a vida humana aconteça. Essa multiplicidade de opções do viver em sociedade, quando experimentada mediante a abertura

⁸⁰ ÁLVAREZ, Carlos Mendoza. *Deus ineffabilis: El lenguaje sobre Dios en tiempos de pluralismo cultural y religioso*. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (Org.). *Deus na sociedade plural: fé, símbolos e narrativas*. São Paulo: Paulinas, 2013, p.150.

⁸¹ Ibidem, p. 149.

⁸² GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes: Ensaio de teologia inter-religiosa*. Tradução de Margarida Maria Cicchelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2013, p. 26.

⁸³ GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar. A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis RJ: Vozes, 2004, p. 135.

⁸⁴ TRACY, David. *A imaginação analógica – A teologia cristã e a cultura do pluralismo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo RS: Unisinos, 2006, p. 150-151.

das pessoas, terá como inevitável consequência a riqueza de novos conhecimentos e experiências.

Na convivência entre pessoas de diferentes culturas, quem ganha é a humanidade. Mais uma vez, evoca-se a fundamental contribuição do antropólogo que tem sido um dos principais referenciais teóricos dessa primeira parte da pesquisa: Claude Lévi-Strauss. O autor, que gostava de usar metáforas para exemplificar seus ensinamentos, usa uma imagem bastante pertinente para a questão da pluralidade cultural. Segundo Lévi-Strauss, o desenvolvimento das diversas formas de vida humana poderia ser comparado a um jogador. Se esse jogador apostar nas séries mais longas, independente da forma como as conceba, tem toda chance de arruinar. Mas o mesmo não poderia acontecer para uma coligação de apostadores jogando as mesmas séries em valor absoluto e atribuindo os resultados favoráveis às combinações de cada um. Lévi-Strauss explica que, caso o jogador acerte sozinho o 21 e o 22 e necessite do 23 para continuar, há maiores possibilidades de ele sair. Para o antropólogo, esta segunda situação está relacionada com as culturas que chegam às fórmulas mais cumulativas da história. Tais fórmulas, segundo o autor, “jamais foram obras de culturas isoladas, mas sim de culturas combinando seus jogos respectivos e realizando através de coligações diversas”⁸⁵. O mesmo autor afirma que esse exemplo é fundamental para compreender “o absurdo que existe em se declarar uma cultura superior a outra”⁸⁶, pois, pelo fato de estar solitária, a cultura nunca poderá ser superior. Assim como o jogador sozinho, ela só conseguiria “realizar pequenas séries de alguns elementos”⁸⁷. Após fornecer esse exemplo brilhante de relação entre culturas, o autor brinda seus leitores com a seguinte afirmação:

Nenhuma cultura está só; ela é sempre dada em coligação com outras culturas, e é isto que lhe permite edificar séries cumulativas. A probabilidade de que, entre essas séries, apareça uma longa, depende naturalmente da extensão, da duração e da variabilidade do regime de coligação⁸⁸.

Não há dúvidas de que nessa dialética entre coligações, serão muitas as conquistas culturais, cujo benefício sempre acontece em mão dupla. Lévi-Strauss, na mesma obra em que menciona a situação referida anteriormente, fornece ainda outra valiosa metáfora incluindo a figura do “jogador”, mas, dessa vez, o jogador de dados. Ele afirma que

⁸⁵ STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*, p. 359.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 359.

⁸⁷ *Idem*, p. 359.

⁸⁸ *Idem*, p. 360.

A humanidade em nada se parece com um personagem subindo a escada, acrescentando por cada um de seus movimentos um novo degrau a todos os outros que já tivesse conquistado; evoca antes o jogador, cuja chance está dividida em muitos dados e que, cada vez que os lança, os vê se espalharem no pano, ocasionando contos bem diferentes. O que se ganha num lance se arrisca a perder no outro, e é apenas de um tempo a outro que a história é cumulativa, isto é, que as contos se somam para formar uma combinação favorável⁸⁹.

A “história cumulativa” cujas contos se somam a favor, não acontece para culturas específicas ou apenas para algumas culturas. É uma relação intercambiável que envolve todas as culturas. Levando em consideração que a cultura é feita de pessoas e as pessoas são feitas da cultura⁹⁰, a vida humana está intrinsecamente dentro dessa relação. Ora se perde ora se ganha, mas nunca deixa de se relacionar, porque o relacionamento produz vida e o ser humano é um ser para relação. Viver nunca foi sinônimo de ganhar, mas sim de relacionar. E, por isso, todos devem viver juntos e com suas diferenças.

2.6 Vivamos juntos e com nossas diferenças

Essa parte da reflexão tem como referencial teórico o sociólogo francês Alain Touraine e sua obra (já mencionada neste texto) “*Podemos viver juntos? Iguais e diferentes*”. A obra que foi publicada na França em 1997 sob o título “*Pourrons-nous vivre ensemble? – Égaux et différents*” foi traduzida no Brasil pela Editora Vozes no ano de 1998.

A opção pela escolha da obra supramencionada como fundamento para essa parte da reflexão se dá tanto pela consistência metodológica bem como pela clareza conceitual em que o autor define termos como “sujeito” e “democracia”. Tais termos são guias condutores da reflexão touraineana. Nas próprias palavras do sociólogo, “a linha diretriz deste livro é esta: deve-se partir do sujeito pessoal, deve-se chegar à democracia”⁹¹. E o caminho sugerido por Touraine para essa transição é a comunicação entre as culturas⁹². Tal caminho é fundamental para a presente reflexão e por isso ambas estão em diálogo.

⁸⁹TOURAINÉ, Alain. *Podemos viver juntos?*, p. 343.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 343

⁹¹ *Idem*, p.360.

⁹² *Idem.*, p. 360.

O autor em questão faz uma análise do sujeito da cultura moderna e pós-moderna, destacando a continuidade do sujeito ocidental rebelde que mergulhou na secularização, tornando-se contrário à sistematização da própria modernidade. O sujeito de Touraine é inquieto, que transcende a todo o sistema, num espaço privilegiadamente secularizado, é capaz de abertura à alteridade cultural sem deslizar para formas de fundamentalismo⁹³. Para a resposta à pergunta que está no título do livro, a postura equilibrada de Touraine é fundamental.

Logo na introdução do seu livro Touraine trata de esclarecer seus leitores de que não vai apresentar uma resposta complexa para a pergunta norteadora da sua proposta. Como resposta imediata à indagação “podemos viver juntos”? Ele responde:

Nós já vivemos juntos. Bilhões de indivíduos vêem os mesmos programas de televisão, bebem as mesmas bebidas, usam as mesmas roupas e, para se comunicar de um país a outro, usam também a mesma língua. Vemos formar-se uma opinião pública mundial que debate em grandes assembleias internacionais, no Rio ou em Pequim, e que em todos os continentes inquieta-se com o aquecimento do planeta, os efeitos das experiências nucleares ou a difusão da SIDA⁹⁴.

Para o autor, desde o final do século XIX a sociologia já vem demonstrando que a comunidade não possui mais uma identidade global fechada, mas sim que suas funções se diferenciam e se racionalizam⁹⁵. Na questão da pessoa em particular, da identidade física, é interessante notar que também reside certa instabilidade. As moléculas degradam-se e são substituídas por outras; as células morrem e nascem outras, muitas vezes no mesmo tecido⁹⁶.

A questão de fundo que tem sido discutida ao longo deste texto é a afirmação do pluralismo cultural como fator estabelecido na sociedade atual. Para o autor, esta questão, está no centro dos debates mais apaixonantes dos dias atuais⁹⁷. Portanto, a comunicação com os outros e a combinação de diferenças das inúmeras formas de vida coletiva é a busca em comum para superar uma ilusória globalização que ignora a diversidade cultural e a inquietante realidade das comunidades fechadas em si mesmo⁹⁸.

⁹³ SUSIN, Luis Carlos. Diálogo e interculturalidade. *Veritas - Revista trimestral de Filosofia*. V.48 n. 2 junho 2003, p. 155-313.

⁹⁴ TOURAINE, Alain. *Podemos viver juntos?*, p. 09.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 10.

⁹⁶ Cf. MORIN, Edgar. *O método 5: a humanidade da humanidade*.

⁹⁷ TOURAINE, Alain. *Podemos viver juntos?* p. 48.

⁹⁸ *Ibidem* p. 22.

Para o autor, a questão da comunicação é fundamental e indispensável para o viver coletivo. Touraine indaga: “como poderemos viver juntos numa sociedade cada vez mais dividida entre redes que nos instrumentalizam e comunidades que nos encerram e nos impedem de nos comunicar com os outros”⁹⁹? A partir de tal questionamento, vai aparecer a importante figura do sujeito na reflexão do sociólogo francês. E logo na sequência Touraine oferece uma preciosa informação que, dada sua importância para compreensão da proposta do autor, citamos de forma integral:

O sentido principal deste livro reside, pois, na unidade das duas partes que o compõe. Só podemos viver juntos, isto é, combinar a unidade de uma sociedade com a diversidade das personalidades e das culturas, se colocarmos a ideia de sujeito pessoal no centro da nossa reflexão e de nossa ação. O sonho de submeter todos os indivíduos às mesmas leis universais da razão, da religião ou da história, sempre se transformou em pesadelo, em instrumentos de dominação¹⁰⁰.

A afirmação do sujeito enquanto alguém que possui liberdade e responsabilidade é o caminho trilhado pelo autor para afirmar a possibilidade da vida coletiva apesar das diferenças. O sujeito para Touraine só existe mobilizando cálculo e a técnica, mas da mesma forma a memória e a solidariedade. É um sujeito pessoal¹⁰¹. E ao mesmo tempo é um sujeito que batalha e indigna-se, e inscreve sua liberdade particular em combates sociais e libertações culturais. O sujeito, diz o autor, é reconhecimento do outro como sujeito¹⁰². Susin diz que o sujeito cultural é o “suplemento de alma” que a cultura precisa para que esta se torne um dom¹⁰³. É um sujeito que acredita e por isso mesmo quer viver junto com os demais, pois liberdade individual e liberdade coletiva não se excluem, mas se complementam.

É caminhando dentro dessa dialética que o sujeito tem a vontade pessoal de felicidade, esta por sua vez, constitui-se no seu principal fundamento, capaz de fazer nascer o diálogo, a superação da pretensão universalista (que fez e ainda faz grandes desastres desde o século XX) e a compreensão mútua entre as tendências que desmembram a experiência pessoal bem como a vida pessoal¹⁰⁴.

A visão frágil de sujeito que está sendo proposta é uma visão oposta à de um sujeito arrogante e prepotente. Seguindo um caminho de interdependência, fica claro que o espírito

⁹⁹TOURAINÉ, Alain. *Poderemos viver juntos?* p. 24.

¹⁰⁰Ibidem p.25.

¹⁰¹Idem p.74.

¹⁰²Idem p.80.

¹⁰³SUSIN, Luis Carlos. *Diálogo e Interculturalidade*, p 202.

¹⁰⁴TOURAINÉ, Alain. *Poderemos viver juntos?* p. 82.

comunitário, mesmo quando se define como cidadania, sempre supõe a participação de todos na vida social em prol do bem comum¹⁰⁵. Nesse aspecto, as relações de poder não ganham mais importância em detrimento de setores marginalizados da sociedade. Como já dito, é uma relação que visa o bem de todos e todas.

A figura do sujeito é por diversas vezes enfatizada por Touraine como chave central na possibilidade da construção de um diálogo que rompe com a separação e a opressão. O reconhecimento, como bem enfatizou Santos, é indispensável para a libertação¹⁰⁶. Nesse sentido, vale mais uma valiosa citação de Touraine, para quem

O sujeito, não importa em que sociedade ou cultura, é uma força de libertação. Só se pode definir o sujeito negativamente, e é só pelo reconhecimento do outro como sujeito e pela adesão a regras jurídicas e políticas de respeito a si mesmo e aos outros como sujeitos que ele adquire conteúdo. O sujeito só pode existir distanciando-se da sua própria consciência, bem como das forças que percebe como externas, mas, de fato, o penetram inteiramente. Ele é uma testemunha da liberdade e não um moralista; menos ainda um moralizador e um defensor das normas e dos valores dominantes¹⁰⁷.

Nessa importante contribuição, Touraine diz que a própria história cultural muitas vezes realizou apelos que estavam acima da lei, como, por exemplo, o Sermão da montanha, a Declaração dos Direitos Humanos ou mesmo a ação dos resistentes e dissidentes que combateram contra regimes desumanos¹⁰⁸. É esse processo de reconhecimento que gera libertação e que pode ser associado à afirmação do pluralismo cultural.

O que vem sendo demonstrado é que o homem é antes de tudo um ser social, que se define em redes de interações essenciais para a vida, tornando-se a cada dia um ser de relação e comunicação. É nos caminhos de três virtudes fundamentais que Touraine pretende fundamentar a vida social, citadas aqui em suas próprias palavras

Prefiro, portanto, referir-me à solidariedade que reconhece o outro como sujeito em todas as circunstâncias, à indignação contra tudo àquilo que ameaça esse sujeito e à confiança, às únicas sobre as quais se pode fundar a vida social. Três virtudes: a primeira delas afirma a presença do sujeito em todos os indivíduos; a segunda combate seus inimigos; enquanto a terceira, enfim, funda uma vida social livre¹⁰⁹.

¹⁰⁵ TOURAINE, Alain. *Poderemos viver juntos?* p. 86.

¹⁰⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Reconhecer para libertar*. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. São Paulo. Civilizações Brasileiras, 2003.

¹⁰⁷ TOURAINE, Alain. *Poderemos viver juntos?* p.95.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 95.

¹⁰⁹ Idem, p. 164.

A esperança de Touraine é que todos, enquanto sujeitos, a partir da comunicação, reconheçam o outro na sua diversidade e pluralidade. Sem tal reconhecimento, é impossível o desenvolvimento da vida. O sujeito que é solidário com o próximo, que é indignado com tudo aquilo que ameaça o próximo e que confia num futuro melhor, está habilitado a responder afirmativamente a pergunta de Touraine e dizer: Sim, podemos viver juntos, e nos enriquecermos com nossas diferenças e semelhanças.

3 O PLURALISMO COMO PARADIGMA TEOLÓGICO

Paradigma, como nos tornou familiar Thomas Kuhn, é um conceito proveniente do mundo das ciências. Um modelo global, a pré-compreensão segundo a qual se autoorganiza o conjunto. Conforme foi dito no capítulo anterior, o paradigma do pluralismo está operando na cultura em geral, portanto nas religiões, entre elas, o cristianismo e também na teologia. Nesse momento, a presente reflexão quer fundamentar o pluralismo religioso como paradigma da teologia a partir da concepção do teólogo católico Claude Geffré. Este afirmou que “não há teologia fora de uma inscrição na história e na cultura”¹¹⁰. Já o teólogo protestante Paul Tillich na última conferência antes da sua morte, em 12 de outubro de 1965, expressou o desejo de reescrever sua Sistemática sob o paradigma do pluralismo religioso.

Em termos epistemológicos, a teologia sofre deslocamentos em sua própria estrutura, é desconstruída e reconstruída no diálogo com seu tempo e lugar cultural. Se, por um lado, as teologias foram questionadas pelo pensamento contemporâneo, por outro lado (no momento atual) se confronta com uma questão mais radical: reinterpretar algumas verdades fundamentais do cristianismo¹¹¹, como, por exemplo, o caráter central de Cristo, expressão primeira da fé salvadora, questionada pela pluralidade cultural e religiosa.

A teologia deve tomar cada vez mais a sério o horizonte do pluralismo religioso, o retorno religioso e a vitalidade das grandes religiões não cristãs¹¹². A emergência cada vez mais clara do pluralismo, a ponto de se desenhar um novo paradigma, impele uma reflexão, ensaiando nova linguagem. A teologia elaborada do ponto de vista do paradigma emergente é concretamente uma teologia pluralista libertadora, a partir da perspectiva e da opção pelos pobres¹¹³. Para o teólogo francês Claude Geffré as questões da coexistência com as grandes tradições religiosas colocada ao cristianismo é uma questão quase mais temível que a questão do ateísmo e da indiferença religiosa¹¹⁴.

¹¹⁰ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 27.

¹¹¹ GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar*, p. 133.

¹¹² *Ibidem*, p. 132.

¹¹³ SUSIN, Luiz Carlos. Refletindo o percurso: um clamor e uma luz que vêm de toda parte. *Revista Internacional Concilium*, n 319. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 08.

¹¹⁴ GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar*. p.132.

O principal teólogo católico do século XX Karl Rahner em conferência dada em Baviera em abril de 1961, falava na necessidade de um “catolicismo aberto”. Na ocasião já dizia que este pluralismo não podia ser entendido apenas como “dado de fato”, mas que deveria ser levado a sério e situado na “unidade vasta e complexa da concepção cristã da existência”. Estava aberto o caminho para a compreensão da legitimidade das outras tradições religiosas no desígnio salvífico de Deus. No campo da teologia protestante também Wolfhart Pannenberg e Paul Tillich haviam percebido essa nova perspectiva¹¹⁵.

É evidente que toda mudança é demasiado difícil e espinhosa. Ao longo dos séculos, a teologia cristã esteve acostumada e acomodada com o paradigma exclusivista. Ainda em tempos contemporâneos, o magistério da Igreja Católica tem emitido documentos dentro desse paradigma¹¹⁶. Portanto, evidentemente, a reflexão teológica realizada dentro do novo paradigma deverá enfrentar muitos obstáculos. Como corajosamente enfatizou Geffré, “o magistério romano tem horror ao pluralismo e o compreende sobretudo como uma ideologia que conduz ao relativismo”¹¹⁷.

O diálogo ecumênico já iniciado há mais de cinquenta anos quebrou certo absolutismo católico e favoreceu o diálogo com as outras grandes religiões (islã, judaísmo e as religiões do oriente). É sabido que tal processo foi difícil e lento. Dessa forma, há de se concordar com Geffré que é preciso de tempo para mudar os velhos hábitos de pensamento e compreender que um diálogo franco e aberto não conduz necessariamente ao relativismo¹¹⁸.

Ao refletir sobre as vitalidades das religiões não cristãs, Geffré lembra que é preciso perguntar se a mesma se deve simplesmente à cegueira e ao pecado dos seres humanos, a certo fracasso da missão cristã, ou se este pluralismo religioso corresponde a uma vontade misteriosa de Deus¹¹⁹. O pluralismo religioso é um sinal dos tempos, uma criação divina¹²⁰. O pluralismo religioso é como um destino histórico permitido por Deus cujo significado último

¹¹⁵ TEIXEIRA, Faustino. O pluralismo religioso como novo paradigma para as religiões. *Revista Internacional Concilium*, n 319. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 26.

¹¹⁶ Ver. Dominus Iesus n. 23.

¹¹⁷ Cf. GEFFRÉ, Claude. A crise da identidade cristã. *Revista Internacional Concilium*, n 311. Petrópolis: Vozes, 2005.

¹¹⁸ Idem. *Crer e Interpretar*, p. 134.

¹¹⁹ Ibidem, p.135.

¹²⁰ SUSIN, Luiz Carlos. Refletindo o percurso: um clamor e uma luz que vêm de toda parte. *Revista Internacional Concilium*, p. 09.

nos escapa¹²¹. Dito assim é preciso afirmar o pluralismo religioso como novo paradigma da teologia do século XXI, paradigma esse da qual a reflexão cristã não pode escapar.

O teólogo brasileiro Faustino Teixeira afirma ser o pluralismo religioso como um fenômeno incontestável da nossa época e um dos desafios fundamentais da teologia cristã. Talvez o grande desafio do nosso tempo. Nas palavras de Teixeira, “é uma tarefa difícil, exigente e provocadora”¹²². Por um lado, a responsabilidade da teologia cristã na era do pluralismo religioso e cultural é de promover um cristianismo que seja lugar de fecundação mútua e criadora entre os recursos de certa tradição cristã e as riquezas antropológicas; por outro lado, essa mesma teologia à luz do paradigma pluralista deverá revisitar os grandes capítulos de toda a dogmática cristã.

3.1 O fundamentalismo como desafio ao novo paradigma

O novo paradigma que emerge com cada vez mais força no horizonte da reflexão teológica sempre enfrentou desafios ligados ao fundamentalismo. A presença desse fenômeno no universo teológico não pode mais ser desconsiderada e exige como nunca uma abordagem intelectual sincera e consistente. Seguindo as intuições do teólogo dominicano francês Claude Geffré, serão apontados alguns traços característicos desse grupo.

De um modo geral, o termo fundamentalismo vem sendo vastamente empregado nos mais diversos ambientes e com uma pluralidade de significados. Nesse caso, a opção pelo termo no plural se justifica. Desde os fundamentalismos mulçumanos até os fundamentalismos americanos, que em sua corrente protestante criacionista se opõem veementemente à hipótese da evolução optando por uma interpretação literal do relato da criação¹²³, tem se vivenciado muita violência.

Ainda uma rápida consideração sobre o termo é necessária. Embora sua origem histórica encontre-se no mundo religioso, é preciso destacar que sua abrangência na sociedade

¹²¹ GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar*, p. 136.

¹²² TEIXEIRA, Faustino. O pluralismo religioso como novo paradigma para as religiões, p. 27.

¹²³ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar. A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis RJ: Vozes, 2004, p. 83.

atual ultrapassa esse universo e ocupa o espaço da política, educação, economia, entre outros espaços seculares, levando consigo, na maioria das vezes, um traço marcadamente ideológico.

O nascimento do movimento fundamentalista se insere no centro da modernidade. A modernidade, por sua vez, tornou possível a consolidação do espírito crítico e da autonomia da consciência. O novo ambiente constituído de pessoas com consciência histórica veio definitivamente para ficar e se tornar uma realidade da qual a razão não mais poderia escapar.

A origem histórica do fundamentalismo remete à especificidade do fundamentalismo americano fundamentado no puritanismo e nos diversos movimentos de santidade ou despertar. Tais movimentos são próprios das igrejas protestantes, pentecostais e batistas. De acordo com Geffré, aqui está a própria origem da palavra fundamentalismo¹²⁴. O outro caminho que o mesmo teólogo aponta como fator importante para o conhecimento do fundamentalismo foi por ocasião da teoria darwinista. Geffré lembra que essa teoria era extremamente proibida nas escolas públicas, sendo ainda hoje motivo de debates bem acirrados, sobretudo no sul dos Estados Unidos. Por um lado, os fundamentalistas ensinavam a teoria criacionista, que Deus criou o mundo em seis dias e no sétimo descansou, destacando que no sexto dia foi criado o homem e de sua costela a mulher, contrariando a teoria darwinista que acredita que o homem e a mulher são evoluções de um ancestral comum com os macacos, do *homo sapiens*. Não custa lembrar que esses debates ainda continuam acirradíssimos e em alguns ambientes protestantes e pentecostais, tanto americanos como brasileiros, a teoria darwinista é terminantemente inaceitável.

Após uma pequena síntese do surgimento histórico, é importante destacar algumas definições de fundamentalismo e alguns de seus traços característicos. O teólogo brasileiro Leonardo Boff apresenta uma definição para o conceito e diz:

Não é uma doutrina. Mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É assumir a letra das doutrinas e normas sem cuidar de seu espírito e de sua inserção no processo sempre cambiante da história, que obriga a contínuas interpretações e atualizações, exatamente para manter sua verdade essencial, fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista¹²⁵.

Nesse caso, o fundamentalista é alguém interessado em guardar a letra da doutrina, no entanto, a menos que seja com a finalidade de manter sua verdade essencial, tal doutrina não

¹²⁴GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 87.

¹²⁵BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002, p. 25.

precisa e nem deve ser atualizada para que não se tenha o risco de perder sua originalidade. Portanto, o fundamentalista acredita que as outras pessoas só poderão chegar ao conhecimento da verdade se trilhar seus caminhos. O próximo passo de tal compreensão é a intolerância e o desprezo de quaisquer outras maneiras de compreender a verdade, seguidas de violência e desrespeito.

A questão do livro está em jogo no fundamentalismo. A relação entre escritura como palavra de Deus e escritura como obra de um autor humano situado historicamente é uma questão central¹²⁶. Pace e Stefani lembram que a constante referência ao livro demarca a prática fundamentalista¹²⁷. Os autores citam ainda quatro princípios essenciais para caracterizar esse fenômeno. São eles: o princípio da inerrância, o princípio das astoricidade, o princípio da superioridade e o primado do mito da fundação da identidade de um grupo¹²⁸. Tais princípios mostram a importância que os fundamentalistas dedicam ao livro sagrado. A expressão da reforma *Sola Scriptura* é levada muito a sério e compreendida na sua literalidade. Destaca-se ainda em tempos contemporâneos a fidelidade desse movimento ao princípio de inerrância e infalibilidade das escrituras.

No campo católico, o fundamentalismo é conhecido como integrista ou integralista. O termo “integrista” surge no final do século XIX, na Espanha, a fim de designar uma corrente política que pretendia com certo catolicismo intransigente e recusava qualquer tipo de separação entre profano e sagrado, entre laico e confessional.¹²⁹ O termo evoca uma rejeição integral ao liberalismo teológico, por isso, no final do século XIX, a igreja vai se posicionar contra a modernidade. Por volta do ano de 1864, o então papa Pio IX publica um conjunto de sentenças contra o mundo moderno. Já no ano de 1962, começa o Concílio Vaticano II, que seria mais tarde considerado como um dos principais concílios da história da igreja. Após esse concílio, a igreja católica adotou certos valores modernos que haviam sido proibidos alguns anos antes nas sentenças de Pio IX. Como era de se esperar, a reação de algumas autoridades (fundamentalistas?) foi imediata (o caso de dom Lefébvre).

Conforme Boff, o movimento integrista católico pode ser dividido em duas partes. O fundamentalismo doutrinário e o fundamentalismo ético-moral. O primeiro sustenta que a única igreja de Cristo é a igreja Católica, sendo que as demais igrejas possuem apenas

¹²⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar*, p. 84.

¹²⁷ Cf. PACE, E. STEFANI, P. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2002.

¹²⁸ Ibidem, p. 20-21.

¹²⁹ Cf. FOUILLOUX, Etienne. Integrismo católico e direitos humanos. *ACAT, fundamentalismos, integrismos*. São Paulo: Paulinas, 2001.

elementos da verdadeira. Para esse integrismo, o catolicismo é única religião verdadeira. O fundamentalismo ético-moral se caracteriza por orientar de forma fechada e conservadora a vida dos seus fiéis¹³⁰. Esse é um ponto que caracterizou o pontificado tanto de João Paulo II como de Bento XVI. O atual papa (Francisco), no entanto, dá a entender que vai trilhar caminhos diferentes. Em recente entrevista concedida ao padre Antonio Spadaro, diretor da *Revista La Civita Católica*, o pontífice afirmou:

Não podemos insistir somente sobre questões ligadas ao aborto, casamento homossexual e uso dos métodos contraceptivos. Isto não é possível. Eu não falei muito dessas coisas e censuraram-me por isso. Mas quando se fala disto, é necessário falar num contexto. De resto, o parecer da Igreja é conhecido e eu sou filho da igreja, mas não é necessário falar disso continuamente¹³¹.

Para Geffré, a diferença entre o fundamentalismo centrado nas Escrituras e o integrismo é que

No caso do fundamentalismo escriturístico, haverá uma certa sacralização da letra da Escritura como testemunha fiel da palavra de Deus; no caso do integrismo doutrinal haverá uma quase sacralização da tradição dogmática da Igreja e uma recusa do que o Vaticano II chamava *hierarquia das verdades*, e portanto a vontade de colocar no mesmo plano todos os ensinamentos da Igreja, quer se trate dos ensinamentos que dizem respeito à fé como tal ou de um certo número de doutrinas que dependem mais de uma certa tradição teológica católica¹³².

O fundamentalismo católico vem sendo superado aos poucos. Algumas coisas mudaram desde o Concílio Vaticano II. O fundamentalismo da ética-moral ainda permanece com vigor, mas o fundamentalismo da Escritura vem aos poucos perdendo espaço, muito embora continue firme e forte em alguns ambientes. Ainda com o papa Pio XII, o magistério reconhecia a legitimidade do discernimento dos gêneros literários na Escritura¹³³.

Seguindo as intuições apresentadas por Geffré sobre o fundamentalismo, sobretudo na teologia católica, o teólogo da ordem dos pregadores explora as causas do fundamentalismo

¹³⁰ Cf. BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

¹³¹ Disponível em:

<http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro_po.html> Acesso em: 09 out. 2013.

¹³² GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar*, p.88-89.

¹³³ *Ibidem*, p. 96.

em três direções, sendo elas: o contragolpe da renovação bíblica, uma experiência de conversão e uma necessidade angustiante de certeza¹³⁴.

A primeira causa, o contragolpe da renovação bíblica, segundo Geffré, serviu para contrabalançar o entusiasmo que era vivenciado em torno da redescoberta do texto bíblico. Foi mais precisamente após a segunda guerra mundial que os católicos encontraram importância na leitura do texto bíblico. Geffré chama atenção para o fato de tal despertar ter acontecido justamente antes do Vaticano II¹³⁵. A possibilidade de redescobrir Deus a partir dos atos e da vida de Jesus era uma possibilidade de libertação para muitos fiéis¹³⁶.

No entanto, nas palavras do próprio Geffré, “o fundamentalismo pode ser um efeito paradoxal na renovação da leitura bíblica e de uma primeira iniciação a uma leitura crítica dos textos”¹³⁷, o que, para alguns, foi possibilidade de libertação e redescobrimto, para outros, ler a Escritura de forma crítica, tornou-se pedra de escândalo pelo fato do preconceito não crítico sobre a inerrância da Escritura inspirada por Deus. Essa é a razão de Geffré vincular o fundamentalismo a uma segunda causa, fenômeno que o autor denomina de “experiência de conversão”.

A terceira direção que Geffré aponta como causa do fundamentalismo é “uma necessidade angustiante de certeza”¹³⁸. É por um lado a busca incessante de um fundamento seguro e, por outro, o medo de refugiar-se em uma fé que tivesse perdido seus motivos de credibilidade. Geffré acredita que reside aqui um desconhecimento do caráter teológico da fé¹³⁹. Ele evoca Santo Tomás, para quem o motivo formal para crer é Deus mesmo se revelando. Finalmente, completa Geffré, “o motivo para crer é de ordem sobrenatural”¹⁴⁰.

Após algumas observações sobre origem, definição e causa do movimento fundamentalista, é bastante perceptível que tal movimento constitui grande desafio para o paradigma emergente, o paradigma do pluralismo religioso. É necessária uma nova relação com o texto sagrado. Entre o fato Jesus Cristo e os evangelhos aconteceu uma narrativa

¹³⁴ GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar*, p. 96.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 97.

¹³⁶ *Idem*, p. 98.

¹³⁷ *Idem*, p. 98.

¹³⁸ *Idem*, p. 101.

¹³⁹ *Idem*, p. 102.

¹⁴⁰ *Idem*, p. 103.

oral¹⁴¹. Para que se tenha uma compreensão mais profunda do texto, é preciso nova articulação.

A Escritura para Geffré é necessariamente plural. Nos textos sagrados há diversidades de pontos de vistas bem como diversidades de teologias e ambas são simplesmente consequências das necessidades da comunidade, dos ouvintes, da origem e da personalidade do autor¹⁴². A comunidade é uma comunidade interpretante, e no cristianismo “os próprios textos já são uma interpretação que nos leva hoje a um novo ato de interpretação”¹⁴³.

Portanto, é preciso reconhecer que a mensagem de Jesus Cristo foi guardada no formato de narrativa oral e só posteriormente, em outro momento histórico, foi escrita por essa mesma comunidade. Consciente desse fato, a religião cristã deve aceitar a narrativa dos evangelhos como plural, superando definitivamente o fundamentalismo que já causou tanto mal. O pluralismo, que foi odiado pelos fundamentalistas, está se tornando cada vez mais uma realidade também dentro da Igreja, seja nas denominações Batista ou Presbiteriana dos anos 1920, seja no catolicismo depois dos anos 1960 e no final do Concílio. E o melhor, ao contrário do que imaginavam e pregavam os fundamentalistas, a possibilidade de interpretações multifacetadas no texto sagrado é um desígnio traçado pelo próprio Deus.

3.2 O horizonte da descrença moderna

A reflexão sobre o pluralismo religioso como novo paradigma da teologia deverá sempre considerar o horizonte da descrença moderna e indiferença religiosa. Nessa parte da pesquisa, também a base fundamental será a reflexão teológica de Claude Geffré. Para o referido teólogo, esse horizonte deve ser considerado¹⁴⁴.

Desde o fim da crmandade, a fé cristã não desfruta mais de situação cômoda. Considerando a fé enraizada numa subjetividade humana, essa fé tem uma história, e, na história da fé, a presença do discurso tradicional é determinante. Por conseguinte, a partir da

¹⁴¹ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 112.

¹⁴² *Ibidem*, p. 114.

¹⁴³ *Idem*, p. 113.

¹⁴⁴ *Idem*, p. 132.

crítica marxista da religião como ideologia, da crítica nietzschiana do cristianismo como doença do homem sob o signo do ressentimento e da crítica freudiana das ilusões da consciência, a fé cristã tornou-se problemática. O desafio é superar a linguagem tradicional e a ingenuidade¹⁴⁵.

Na idade média, estava presente uma linguagem clássica da fé extremamente condicionada à representação do mundo das naturezas, mundo estável e hierarquizado seguindo a escala dos graus do ser. Tal linguagem obviamente era parte intrínseca da teologia. Nesse contexto, o homem é um ser particular que integra bem uma parte do universo hierarquizado¹⁴⁶. Todavia, a concepção de mundo sofreu mudanças radicais e o homem moderno precisa ser considerado dentro de uma nova realidade.

Se a primeira causa explicativa do mundo era o princípio transcendental, o mundo moderno é definido como história, como devir, como campo ilimitado da ação humana. Ele aponta para a liberdade humana. É o mundo desencantado que profetizara Max Weber e que não tem mais interesse em Deus. A mudança paradigmática de natureza para história, por sua vez, provocou uma reviravolta em diversos campos da ciência, especificamente na teologia cristã.

Desde o século XVIII, com o processo de emancipação do homem, o que se sabe não concorda mais com o que se crê. A virada antropológica foi tamanha que o homem é a medida do homem e este, por sua vez, vive num mundo que não mais se identifica com parâmetros religiosos. O Deus que comandava a idade média não apenas é desnecessário como também não tem mais nada a dizer ao homem pós-moderno. O ser humano atual não discute mais a existência de Deus, pode inclusive aceitá-la mas, para ele, Deus e tudo que esteja ligado à questão religiosa se tornou inútil. Atualmente a reflexão da fé exige a consideração daqueles que são indiferentes à religião. A descrença é uma realidade que está ao lado da crença.

A atual sociedade é indiferente à questão religiosa e constitui um sério desafio tanto para a teologia cristã como para os cristãos de modo geral. A experiência de fé marcada pela cristandade, que fundamentou a teologia clássica, foi se ruindo entre a descoberta da autonomia da história e a maioria humana. Portanto, nas palavras de Miranda, “entramos

¹⁴⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*. São Paulo: Paulinas, 1989,

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 209.

em águas tumultuadas em que não mais funcionam as bússolas e as orientações dos que nos precederam”¹⁴⁷.

A fragmentação do saber provocou a difusão do conhecimento. Logo, o processo da secularização retirou a religião de todos os setores onde esse conhecimento foi chegando. Assim, não estava mais nas mãos da religião o poder de resolver os problemas humanos. Em tal sociedade, o homem se perguntava: Deus tem alguma utilidade? Para que serve a religião? Ela ainda serve? Aos poucos se chegou à contundente constatação de que é possível ser humano sem Deus.

A situação descrita acima teve como consequência a queda do número de fiéis da religião cristã em diversos países, inclusive no Brasil, com mais força desde os anos 1980. A sociedade da indiferença religiosa e da descrença moderna, após se desvincular totalmente da religião, trouxe ao homem uma oferta plural de crenças. Portanto, nessa sociedade que não tem mais uma religião majoritária, a teologia cristã deverá dialogar com a vida na sua concretude. Esta situação provocou mudança radical na situação atual do cristianismo.

Aos pouco passou-se de uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma sociedade onde até para o fiel mais devoto essa crença representa apenas mais uma possibilidade ao lado de muitas outras¹⁴⁸. E, para muitas pessoas, desde meados do século XVIII, a fé é uma opção inaceitável. Nas palavras do filósofo canadense Charles Taylor, “a fé não é mais axiomática. Existem alternativas”¹⁴⁹. O transcendente não ocupa mais todos os espaços. A descrença definitivamente atingiu a maioria e Deus pode estar completamente fora do mapa norteador de bilhões de pessoas.

A religião sólida e respaldada pela sociedade de outra época não está mais disponível. O que era um pressuposto tranquilo de fé hoje balança em meio aos questionamentos de uma metodologia cada vez mais crítica. A religião que cresceu rodeada de apoio dos grandes impérios desde o seu início, que tinha aceitação total por opção ou por coação, desde meados do século XVII até o momento presente está tendo que lidar com uma realidade completamente diferente.

¹⁴⁷ MIRANDA, Mário de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 195.

¹⁴⁸ TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 15.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p.16.

Portanto, há de se concordar com Miranda que “a crise de fé é, sem dúvida, a crise mais profunda do cristianismo em nossos dias”¹⁵⁰. O advento da sociedade da indiferença religiosa constituiu um problema grave para um cristianismo que viveu séculos e séculos no aconchego da cristandade. Esse contexto abriu espaço para o atual cenário da indiferença e da descrença moderna. Um terreno em que a religião cristã ainda está aprendendo a caminhar.

A indiferença religiosa começa com um total desinteresse por todo significado da religião, e tudo que esteja inicialmente ligado à mesma. A sociedade não mais se fundamenta e se estrutura tendo como fonte de sentido a religião. O quadro é completamente diferente. É uma espécie de niilismo religioso total. É uma situação de relativismo religioso que não admite mais uma única maneira de interpretação da sociedade. Seguindo a sucinta definição de Weiler, “a indiferença religiosa é definida aqui como a atitude daquele que não toma partido entre as diversas formas religiosas ou as considera todas de igual valor”¹⁵¹.

Mas, como foi dito, a base fundamental dessa parte da reflexão é o teólogo francês Claude Geffré. Como ele vê a questão da indiferença? Em suas próprias palavras, “trata-se de um destino permitido por Deus”¹⁵². E continua de forma um pouco mais contundente: “a questão de Deus não é mais historicamente colocável por qualquer um e não importa onde”¹⁵³. No entanto, Geffré faz questão de lembrar os diversos momentos históricos em que no primeiro momento alguns acontecimentos eram apresentados como ameaças destruidoras para a fé cristã, mas após algumas reflexões mostrar-se-ia como fatores de libertação¹⁵⁴.

Para Geffré, tratar do fenômeno da indiferença religiosa não requer apenas evocar a secularização. É necessário fazer uma relação com a crise das ideologias que invadiu a Europa. Para esse autor,

A indiferença à fé cristã mais não é que um exemplo de indiferença mais generalizada em face dos programas teóricos dos diversos humanismos – quer se trate do humanismo burguês clássico ou do humanismo marxista. A indiferença religiosa prática das massas está perfeitamente coerente com uma cultura profundamente marcada pelo niilismo¹⁵⁵.

¹⁵⁰ MIRANDA, Mário de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 313.

¹⁵¹ WEILER, Anton. As causas da indiferença religiosa. *Revista Internacional Concilium*, n 185. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 39-54.

¹⁵² GEFFRÉ, Claude. O destino da fé cristã num mundo de indiferença. *Revista Internacional Concilium*, n 185. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 80-107.

¹⁵³ Ibidem, p. 80.

¹⁵⁴ Idem, p.80.

¹⁵⁵ Idem, p. 81.

Na opinião do eminente teólogo, é o sucesso das ciências humanas e sua intenção humanista a causa do “nihilismo”. Por isso Geffré acredita que o ocidente está muito mais perto de Nietzsche do que de Marx¹⁵⁶. A indiferença religiosa é, portanto, caracterizada como um sintoma de uma crise que toma dimensões mais amplas, atingindo religiões e ideologias nas suas pretensões de darem uma explicação última do destino do homem e do curso da história. A situação é demasiada complexa e exige pensar novamente determinados pressupostos.

No entanto, na questão da maioria do homem moderno, que não mais poderia tolerar uma religião alienante, Geffré opta por seguir em uma direção interessante. Ele concorda que, na atual sociedade, de fato muitas pessoas não são mais cristãs, mas isso não significa que não sejam religiosas. Conforme o autor, o fato de não ser cristão não equivale a ser irreligioso¹⁵⁷. Por isso, o autor alerta que “uma simpática abertura às diversas manifestações do sagrado pode muito bem coexistir com uma perfeita indiferença à mensagem e às formas do cristianismo histórico”¹⁵⁸.

O teólogo francês está certo de que o movimento da indiferença religiosa que teve seu início com a *Aufklärung* está estabelecido. A emancipação humana trouxe consigo o conflito da razão e da fé. No entanto, o autor chama a atenção para o fato de que essa nova imagem do homem e do mundo resultante do progresso das ciências humanas provocou em muitas pessoas a sensação de um divórcio entre os novos estados de consciência da humildade e as afirmações tradicionais da fé cristã. Por isso, Geffré vai caminhar no sentido de apontar possibilidades para que a fé cristã ainda faça sentido no contexto da indiferença religiosa. Para ele, é fundamental que haja uma interação recíproca entre a exigência crítica de uma inteligência marcada pela suspeita moderna e a obediência da fé que em hipótese nenhuma poderá ser uma fé ingênua¹⁵⁹.

A fé crítica que, na concepção de Geffré, se submete à indiferença religiosa, sempre se permitirá uma nova reinterpretação do cristianismo. A fé possui instâncias hermenêuticas que não podem ser desconsideradas. Desde seu início, a fé cristã está submetida às interpretações diversas. Para Geffré, no horizonte da descrença moderna, é necessário tentar uma

¹⁵⁶GEFFRÉ, Claude. O destino da fé cristã num mundo da indiferença, p. 81.

¹⁵⁷ Idem, p. 82.

¹⁵⁸ Idem, p. 83.

¹⁵⁹ Idem, p. 84.

reinterpretação do cristianismo e uma atualização da mensagem evangélica¹⁶⁰. A saída que o teólogo francês aponta para uma fé que se tornou “planta frágil varrida pela ventania”, é se render à sua verdadeira natureza, a saber, de dom gratuito de Deus e de livre iniciativa do homem¹⁶¹. A opção por esse caminho equivale assumir o viver a fé no caminhar, na não-resposta a todas as perguntas, no balbucio. Esse é um convite que a sociedade da descrença moderna impõe àqueles que em outro tempo estavam acomodados e tranquilos.

Por fim, Geffré sugere que a fé cristã se fundamente na teologia da cruz. Para ele, essa teologia não apenas é uma exigência nessa situação de indiferença religiosa, como também é a única que pode enfrentar a situação da ausência de Deus. A interpretação teológica do destino de ausência de Deus, para Geffré, distante de qualquer teor paradoxal, permite igualmente a interpretação teológica da presença de Deus num mundo de indiferença religiosa. Nesse mundo, cada seguidor e seguidora de Jesus deverão viver uma espiritualidade que leva a sério o destino da ausência de Deus no mundo. Nas palavras do próprio teólogo dominicano, “o desafio teológico da indiferença religiosa é pensar como Deus está presente mesmo na sua ausência do mundo”¹⁶².

3.3 O retorno do religioso

Conforme foi visto no tópico anterior, o advento da modernidade com o avanço científico e tecnológico provocou a remoção das categorias religiosas do meio de uma sociedade cada vez mais secularizada. A dessacralização da sociedade, tal como se apresentou, trouxe reações e modificações diversas no homem moderno. Dessa forma, tal situação despertou o interesse dos estudiosos de diversas áreas que lidam com o comportamento humano, e novos estudos foram surgindo para verificar como se dava o divórcio entre a sociedade religiosa e a sociedade racionalizada. No novo cenário de descrença moderna, ciência e espiritualidade pareciam se distanciar definitivamente.

¹⁶⁰ GEFFRÉ, Claude. O destino da fé cristã num mundo de indiferença, p. 86.

¹⁶¹ Ibidem, p. 86.

¹⁶² Idem, p. 94.

O avanço nos estudos sobre ciência e espiritualidade foi sem dúvida um dos principais aspectos que contribuiu para o tão comum e muito falado retorno religioso. Em *o retorno do sagrado*, Raíssa Cavalcanti vê no esforço de vários cientistas a atitude que possibilita a ressacralização do mundo. A autora afirma que os estudiosos estão empenhados em corrigir a visão mecanicista e racionalista, que causou a fragmentação dos saberes e a perda da sacramentalidade da vida¹⁶³. Nesse caso, a autora recorre aos estudos da física para afirmar que, com os estudos do átomo, os físicos chegaram à conclusão da unidade e interligação de todas as coisas. O mundo a partir de então não deveria mais ser visto sob o paradigma da separação entre a espiritualidade e a racionalidade, mas como “uma complexa teia de relações entre as diferentes partes de uma totalidade unificada”¹⁶⁴.

A concepção de mundo como uma unidade trará consigo o surgimento do paradigma holístico, paradigma esse que vai contribuir para uma melhor compreensão do retorno do religioso. Cavalcanti vai demonstrar como isso acontece dentro do seu campo de estudos, a psicologia. Segundo ela, tal ciência nasce com certo comprometimento com a dualidade. Isso começa a mudar a partir de Jung. De forma específica, a autora destaca dois campos preponderantes para a modificação, a saber: a psicologia sagrada e a psicologia transpessoal. Os estudos realizados nessas áreas, fundamentados no novo paradigma, encaminham-se para uma visão de unidade. É importante destacar aqui a definição do paradigma holístico

Jan Christian Smuts, filósofo, general e estadista, foi o precursor do paradigma holístico atual. A palavra holismo – derivada do grego hólos, totalidade – foi concebida por Smuts como a atividade sintética, organizadora e reguladora do universo, que explica todos os agrupamentos e sínteses estruturais nele existentes, desde o átomo e as estruturas físico-químicas até a personalidade humana, passando pelas células, pelos organismos e pela mente dos animais. No livro *Holis and Evolution* (1926), procurou definir a natureza da evolução com base na existência de um princípio subjacente – ou tendência holística integradora – fundamental no universo. O impulso de síntese da natureza é dinâmico, evolucionário e criativo e progride no sentido da complexidade, de uma integração e um aprofundamento espiritual cada vez maiores¹⁶⁵.

Essa concepção importante e fundamental foi se tornando objeto de estudos de representantes das diversas áreas do conhecimento. Aos poucos, buscaram de volta e colocaram à disposição da humanidade “a síntese entre ciência e espiritualidade, entre o

¹⁶³ Cf. CAVALCANTI, Raíssa. *O retorno do sagrado. A reconciliação entre ciência e espiritualidade*. São Paulo: Cultrix, 2000.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 65.

¹⁶⁵ *Idem*, p. 98.

oriente e o ocidente, entre o lado direito e o lado esquerdo do cérebro”¹⁶⁶. Nessa busca constante, reencontraram na natureza humana o relacionamento com o sagrado.

A autora segue aprofundando seu estudo sobre o retorno da sacralidade da vida outrora perdida pela concepção mecanicista. Cavalcanti recorre ao psiquiatra canadense Richard Bucke, que também pesquisava a relação entre ciência e espiritualidade. Bucke havia escrito dois livros que, segundo Cavalcanti, foram muito lidos¹⁶⁷, são eles: *A natureza moral do homem* (1879) e *Consciência cósmica* (1901). A autora descreve com certo entusiasmo a primeira obra

No primeiro, utilizando a fisiologia, a filosofia, a teologia, a psicologia e a história, Bucke traçou observações pessoais na tentativa de explicar a natureza moral do homem. Segundo sua concepção, a natureza moral humana teria dois lados, um positivo e um negativo. O lado positivo é o amor e a fé; o negativo é o ódio e o temor. Mas o ponto fundamental de suas conclusões é que o ser humano estaria evoluindo moral e espiritualmente do temor e do ódio para o amor e a fé – em direção ao sentimento de que “Deus é amor” -, conforme atestado pela história das religiões. E assim conclui seu livro: “Isso é, portanto, o fim, a conclusão do assunto inteiro. Ame todas as coisas, não por que é seu dever fazê-lo, mas por que todas as coisas são dignas de seu amor. Não odeia nada. Não teme nada. Tenha uma fé absoluta. Quem fizer isso será sábio; mais do que sábio, será feliz”¹⁶⁸.

Nas palavras de Bucke, citadas por Cavalcanti, percebe-se uma fecundação muito forte das ciências racionais e das questões religiosas, em proporções que certamente nem os mais otimistas esperavam. O ser humano, que antes havia perdido seu fundamento, nas palavras de Bucke, deve ter uma fé absoluta. Nesse contexto, a religião tem terreno fértil e retorna com todo vigor. Ademais, a partir do paradigma holístico, os excessos do pensamento racionalista serão duramente criticados, abrindo caminhos para a valorização e a necessidade do aspecto religioso. Ainda na mesma obra, Raíssa Cavalcanti cita o filósofo William James, segundo o qual o mundo da experiência humana consiste sempre em duas partes, sendo uma objetiva e outra subjetiva. Embora a primeira possa ser mais extensa, a segunda nunca pode ser omitida nem suprimida¹⁶⁹.

O problema ecológico paradoxalmente contribuiu para esse retorno da religião. O físico Fritjof Capra em seu famoso livro “*O ponto de mutação*”, denuncia que a excessiva ênfase no método científico e no pensamento racional, analítico, conduziu o homem por caminhos extremamente antiecológicos. O autor chega a afirmar que tal evolução unilateral

¹⁶⁶ CAVALCANTI, Raissa. O Retorno do sagrado, p. 64.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 90.

¹⁶⁸ Idem, p. 90.

¹⁶⁹ Idem, p. 94.

levou o homem a práticas que beiram a insanidade¹⁷⁰. Ao destruir o planeta, evidentemente o homem se autodestrói. Os valores éticos, morais e espirituais foram aos poucos sendo dissolvidos numa sociedade hedonista. Para Cavalcanti, “o problema ecológico é também um problema espiritual”¹⁷¹. Ela destaca na sua obra um evento de grande relevância mundial que confirma esse retorno da religião para a esfera pública¹⁷².

O quadro atual da sociedade é cada vez mais de efervescência religiosa. Ao mesmo tempo é também de intensa secularização. Embora paradoxal, são dois fenômenos que estão presentes e acontecem simultaneamente. Portela fala de uma “revitalização do religioso numa sociedade secularizada”. Geffré lembra que, em se tratando de religião, não se deve falar “apressadamente do grau zero a respeito do homem contemporâneo”¹⁷³. Para o teólogo francês, no fervilhar das muitas religiões, Deus retorna aos lugares inesperados. Em consonância com Geffré, Portela afirma que secularização não é um processo de menos religião, mas de menos instituição, de menos influência das tradições no seio da sociedade, do Estado, dos indivíduos. Religião é o que não falta na atual sociedade¹⁷⁴.

O filósofo italiano Gianni Vattimo cita a metáfora do êxodo para exemplificar o retorno da religião. Nas palavras de Vattimo

Diz-se amiúde que a experiência religiosa é a experiência de um êxodo; mas se êxodo for, trata-se provavelmente da partida para uma viagem de retorno. Talvez não devido a uma natureza essencial qualquer; mas, de fato, em nossas condições de existência (Ocidente cristão, modernidade secularizada, estado de ânimo de final de século tenso devido aos prementes e inéditos riscos apocalípticos), a religião é experimentada como um retorno¹⁷⁵.

O filósofo italiano está certo de que o retorno religioso não é algo acidental, que deve ser posto de lado e desconsiderado. Pelo contrário, é preciso supor que o retorno do religioso

¹⁷⁰ Cf. CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. 24. ed. São Paulo: Cultrix, 2003.

¹⁷¹ CAVALCANTI, Raíssa. *O retorno do sagrado. A reconciliação entre ciência e espiritualidade*. São Paulo: Cultrix, 2000, p. 63.

¹⁷² Ibidem, p. 62. Em 1990, houve em Moscou uma conferência que reuniu mais de mil cientistas, políticos e líderes religiosos de 83 nações em torno da questão da defesa do meio ambiente global. Nessa ocasião, Carl Sagan anunciou a necessidade de “uma dimensão religiosa bem como científica” na abordagem dos problemas da mudança global. Os cientistas presentes lançaram um apelo: “Os esforços para salvaguardar o meio ambiente e para cuidar dele precisam estar infundidos com uma visão do sagrado”. No final da conferência, mais de cem líderes religiosos juntaram-se para saudar o apelo dos cientistas como “um momento e uma oportunidade sem paralelo no relacionamento entre ciência e religião”.

¹⁷³ GEFFRÉ, Claude. O destino da fé cristã num mundo de indiferença. *Revista Internacional Concilium*, n 185. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 83.

¹⁷⁴ Cf. PORTELLA, Rodrigo. A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate. Juiz de Fora – MG. *Numen – Revista de Estudos e pesquisa da Religião*. Disponível em: <http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/view/1001/845> Acesso em 14/11/2013.

¹⁷⁵ VATTIMO, G. DERRIDA, J. *A Religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 91.

seja um aspecto essencial da experiência religiosa. No entanto, Vattimo se questiona: o que será preciso observar para considerar as atuais modalidades concretas do retorno do religioso?

Diz o filósofo:

De um lado, com presença mais patente na cultura comum, o retorno do religioso (como exigência, como nova vitalidade de igrejas, seitas, como buscas de doutrinas e práticas outras – a “moda” das religiões orientais, etc) é antes de mais nada motivado pela presença de riscos globais que nos parecem inéditos, sem precedentes na história da humanidade. Começou-se logo depois da Segunda Guerra Mundial com o medo da guerra nuclear, e hoje, que este risco parece menos iminente por causa das novas condições das relações internacionais, difunde-se o medo da proliferação descontrolada desse mesmo tipo de arma e de uma forma mais geral, a ansiedade diante das ameaças que pesam sobre a ecologia planetária e os receios ligados às novas possibilidades de manipulação genética. Outro medo, também bastante difundido, ao menos nas sociedades mais avançadas, é da perda de sentido da existência, do verdadeiro tédio que parece acompanhar inevitavelmente o consumismo¹⁷⁶.

As questões apontadas por Vattimo, embora pertinentes, não são suficientes para que se considere de forma profunda as atuais modalidades concretas do retorno religioso. No entanto, há um grande consenso de que o retorno religioso alcançou dimensões nunca antes imaginadas. E Rubem Alves comemora: “Quando tudo parecia anunciar os funerais de Deus e o fim da religião, o mundo foi invadido por uma infinidade de novos deuses e demônios, e um novo fervor religioso”¹⁷⁷.

É importante lembrar que, diante do contexto em que acontece esse retorno da religião, também ocorre o avanço da incredulidade no mundo. Geffré adverte que esse “retorno de Deus” não deve deixar a teologia cristã iludida. A situação de incredulidade no mundo contemporâneo está em fase de crescimento há algumas décadas. Mas, por outro lado, outra situação bastante pertinente para a teologia cristã deve ser considerada. A presença de um pluralismo religioso cada vez mais intenso. A que se deve atribuir tal fenômeno? Fracasso da missão cristã? Querer misterioso de Deus? É o que será desenvolvido a seguir. Sem nenhuma pretensão de esgotar a questão que já vem sendo desenvolvida, seguiremos as pistas do teólogo Claude Geffré.

¹⁷⁶VATTIMO, G. DERRIDA, J. *A Religião: o seminário de Capri*. p. 92-93.

¹⁷⁷ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1988, p. 36.

3.4 A teologia segundo o modelo hermenêutico

A teologia de Claude Geffré insere-se no contexto de afirmação da hermenêutica no seu desenvolvimento teológico e filosófico. O teólogo apresenta o modelo hermenêutico de fazer teologia como proposta de substituição do modelo dogmático. Ele entende o termo dogmática como o uso dogmatista da teologia, ou seja, a pretensão de apresentar as verdades da fé de maneira autoritária, como garantidas pelo Magistério e corroborada por autoridades eclesiais e por textos bíblicos, sem nenhuma preocupação crítica. Acrescenta-se que, durante séculos, para a teologia católica, essa foi a maneira correta de fazer teologia. No entanto, a partir de uma virada paradigmática que prioriza a compreensão histórica, o teólogo francês propôs o modelo hermenêutico. O termo em si é dinâmico e evoca movimento de pensamento teológico, que relaciona passado e presente e busca uma nova interpretação para o cristianismo nos dias de hoje¹⁷⁸. O novo modelo proposto por Geffré, nas suas próprias palavras, “nos leva a uma concepção não-autoritária da autoridade, a uma concepção não-tradicional da tradição e a uma noção plural da verdade cristã¹⁷⁹”.

Os condicionamentos históricos ao final da Idade Média, advindos com o avanço das ciências e a Reforma Protestante, serão o motivo de certo fechamento e dogmatismo da Igreja. Nesse contexto, a teologia dogmática será desenvolvida até o Vaticano II. A teologia católica optou por não entrar em diálogo com a modernidade, preferindo desenvolver uma teologia de caráter puramente apologético tendo como fundamento a teologia patrística e a teologia escolástica. Esse modelo de fazer teologia, na concepção de Geffré, tornou-se demasiadamente perigoso. Nas palavras do próprio autor

Em outros termos, o perigo para uma teologia segundo o modelo “dogmático” é que a relação com a verdade da mensagem seja determinada pela reação com a instituição hierárquica. Nesse caso a teologia corre o risco de se degradar em ideologia a serviço do poder dominante da Igreja. Como acontece com toda sociedade religiosa, a autoridade hierárquica muitas vezes é tentada a pedir à teologia que reproduza o discurso que legitima o monopólio que ela detém como única interprete autêntica, rejeitando como marginais ou desviantes dos discursos inovadores. Como é previsível, essa dependência estreita da teologia em relação à

¹⁷⁸GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 210.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 63.

¹⁷⁹ Idem, p. 64.

Igreja-instituição consagra também um tipo de relação entre a Igreja e a sociedade em geral¹⁸⁰.

Conforme se pode perceber nas palavras do teólogo francês, a teologia dogmática traz consigo alguns perigos. O principal perigo dessa teologia seja talvez o de se transformar em ideologia a serviço do poder institucional, em que os teólogos passam a trabalhar em função de legitimar as ideias da liderança da Igreja e por isso desenvolvem uma teologia centralizadora e fechada. Nas duras palavras de Geffré, “estamos, portanto diante de um sistema autoritário, no qual a autoridade do magistério praticamente substituirá a autoridade da Escritura”¹⁸¹.

Na contramão do modelo dogmático, Geffré propõe o modelo teológico hermenêutico de fazer teologia. O autor sustenta que a compreensão de teologia como hermenêutica possibilita o diálogo com o homem moderno e contribui para valorizar a originalidade da verdade cristã¹⁸². O novo modelo é capaz de levar em conta a historicidade de toda a verdade, inclusive da verdade revelada, bem como a historicidade do ser humano que a interpreta. É um novo modelo que não se define como um conjunto de proposições imutáveis da fé, mas como “a pluralidade das escrituras compreendidas dentro do campo hermenêutico aberto pelo evento Jesus Cristo”¹⁸³. O autor explica que o novo modelo de interpretação reconhece que “a primeira escritura, enquanto colocação por escrito do testemunho prestado ao evento Cristo, é, também ela, ato de interpretação da primeira comunidade cristã”¹⁸⁴. Por isso, insiste Geffré, “o trabalho do hermeneuta é interpretar uma interpretação”¹⁸⁵. A fim de facilitar a compreensão, o autor segue dando detalhes e afirma que

Em função da situação histórica nova, essa primeira escritura suscitou novas escrituras como atos de interpretação que testemunham inseparavelmente, sob a ação do Espírito, a experiência cristã fundamental e uma nova experiência histórica da Igreja. A teologia como hermenêutica é, pois, sempre fenômeno de reescritura a partir de escrituras anteriores. Podemos defini-la como novo ato de interpretação do evento Cristo na base de correlação crítica entre a experiência cristã fundamental, testemunhada pela tradição, e a experiência humana de hoje¹⁸⁶.

Em sintonia com Geffré, David Tracy afirmou que

¹⁸⁰ GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 67.

¹⁸¹ *Ibidem*, 66.

¹⁸² *Idem*, p. 64.

¹⁸³ *Idem*, p. 68.

¹⁸⁴ *Idem*, p. 68.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 48.

¹⁸⁶ *Idem*, p. 68.

Toda teologia cristã é interpretação do cristianismo. Precisamente por ser interpretação da tradição, não pode haver nenhuma ingênua pretensão à imediatez nem à certeza. Mas pode e deve haver pretensões a uma genuína compreensão mediada e situada da própria tradição¹⁸⁷.

O novo modelo teológico identifica o *intellectus fidei* como um modo de compreender-se histórico, sendo uma compreensão do passado inseparável da interpretação de si e da atualização criativa voltada para o futuro. Esse é outro traço característico do novo modelo, a explicação atual da palavra de Deus. Nas palavras do autor,

Contrariamente ao método clássico da teologia dogmática, a teologia segundo o modelo hermenêutico não se contenta em explicar os dogmas imutáveis da fé católica, mostrando seu acordo com a Escritura, com os Padres e com a tradição. Muito mais: ela procura manifestar a significação sempre atual da Palavra de Deus, em sua forma escriturística, dogmática ou teológica, em função de novas experiências históricas da Igreja e do homem de hoje¹⁸⁸.

O novo fazer teológico é um ato de reinterpretação do evento Cristo, colocado como correlação crítica entre a experiência cristã fundamental testemunhada pela tradição e a experiência do homem moderno. Portanto, é a interpretação da Palavra de Deus que leva em conta o contexto sociocultural bem como a experiência produzida pela mesma na vida do ser humano. Nesse caso, o novo modelo é plural e “não teme aplicar-se a uma reinterpretação dos enunciados dogmáticos”¹⁸⁹, levando em consideração os resultados da exegese moderna, a fim de fazer uma leitura atual da Palavra de Deus.

O teólogo da ordem dos pregadores começa então a expor algumas consequências desse novo modelo hermenêutico. Considerando que para o diálogo com a cultura moderna é preciso estar aberto a novos horizontes de compreensão. No primeiro momento, Geffré destaca a questão dos lugares teológicos. A atitude de cada teólogo em relação à Escritura e à Tradição mudou. Ambas são “objetos textuais mais na ordem mais no sentido de referência do que de autoridades”¹⁹⁰. Por ser uma consequência relevante, o autor faz questão de explicitar bem e diz

¹⁸⁷ TRACY, David. “Projeto X”: Retrospectivas e sinais dos tempos. *Revista Internacional Concilium*, n 190. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 48-58.

¹⁸⁸ GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 69.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 70.

¹⁹⁰ *Idem*, p. 23.

Quando se trata da Escritura, ela não é considerada, em primeiro lugar, como um dado, no sentido de conteúdo de verdade do qual basta apropriar-se. Ela é testemunho que remete a eventos históricos. Trata-se portanto, de interpretação crente irremediavelmente histórica, isto é, relativa. Numa perspectiva estrutural, diríamos que não existe verdade do texto. A leitura é que produz significações diversas... A referência à origem do sentido, a do evento fundador, é essencial. Mas a transmissão da mensagem não é a repetição de um saber constituído uma vez por todas, mas a atualização sempre nova do que foi manifestado em Jesus. Por isso uma teologia viva é sempre uma teologia hermenêutica¹⁹¹.

No que diz respeito a essa primeira consequência, a Escritura, por ser um livro que narra a experiência de fé de um povo e ser ao mesmo tempo estímulo que suscita a fé de outras pessoas, deve ser constantemente lida e relida, tendo como base o círculo hermenêutico Escritura – Comunidade – Teologia.

A segunda consequência teológica seria a releitura da tradição. O atual conflito dos teólogos e do magistério constitui “uma oposição entre uma leitura histórica e uma leitura dogmática da Escritura”¹⁹². O autor acredita que, na maioria das vezes, trata-se tão somente de leituras históricas diferentes. No entanto, Geffré denuncia: “aqueles que detêm o poder na Igreja se esforçam por legitimar sua própria leitura em nome da própria fé”¹⁹³. O autor acredita que é possível

Fazer uma leitura de fé de documentos históricos sem cair numa leitura que chamo dogmatista, isto é, uma leitura não crítica que busca apenas na Escritura e na tradição apoios textuais, força de autoridade para confirmar uma posição, aliás já tomada. Acho que a tarefa de uma hermenêutica teológica é discernir a experiência histórica subjacente a algumas formulações teológicas e que foram mais tarde consagradas por definições dogmáticas. Este trabalho de discernimento histórico recorre ao que podemos chamar de hermenêutica crítica que se interroga sobre as condições de produção dos textos do passado¹⁹⁴.

A leitura proposta busca a reinterpretação de enunciados dogmáticos que possa conduzir a reformulações. Tais interpretações possibilitarão releituras fundamentais para a atualização constante do dogma. Atualização que sempre estará condicionada aos significados semânticos das palavras seguirá orientação de possíveis mudanças de formulações. São caminhos hermenêuticos para reinterpretações das verdades da fé.

O teólogo dominicano destaca ainda a diferença entre a hermenêutica do sentido e uma hermenêutica da ação. A hermenêutica teológica em hipótese nenhuma deverá ser apenas

¹⁹¹ GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 24.

¹⁹² Idem. *Crer e Interpretar*, p.49.

¹⁹³ Ibidem, p. 50.

¹⁹⁴ Idem, p. 50.

hermenêutica de sentido, apenas interpretando o texto. Por isso, Geffré crê firmemente que “a razão teológica subjacente à teologia compreendida como hermenêutica também é uma razão prática”¹⁹⁵. A prática da verdade manifestada visa à transformação do agir humano. Por isso, afirma Geffré, “a hermenêutica do sentido ou a hermenêutica dos textos conduz a uma certa prática social e até a uma certa prática política”¹⁹⁶. A teologia não pode ser apenas saber construído em termos abstratos, mas, acima de tudo, deve ser a práxis da fé e do amor fundamentados na vida de Jesus de Nazaré. O novo modelo como teologia da práxis é criador de novas possibilidades de existência. A teologia da libertação, conforme nosso autor, é um bom exemplo de teologia prática. É uma teologia cristã responsável que leva a sério os sujeitos concretos da história e “conduz a um certo fazer, isto é, a uma certa transformação da prática dos seres humanos em vista do Reino de Deus”¹⁹⁷. O modelo hermenêutico exige mudança de paradigma teológico. A seguir apresentamos um breve resumo dos paradigmas teológicos.

3.5 Modelos paradigmáticos de fazer teologia

Nesse momento, convém apresentar de forma sucinta alguns paradigmas em que se produziu teologia ao longo dos séculos. Os paradigmas escolhidos (exclusivismo, inclusivismo e pluralismo) foram adotados por alguns autores, que temos como referência, mas, foram bastante criticados por outros autores. Os críticos acentuam que a utilização de modelos acaba por colocar a experiência das relações entre religiões em uma camisa de força, pois modelos não dão conta das mais variadas possibilidades de relações. Sem ter a intenção de fazer o desdobramento aprofundado de cada modelo (não é esse o objetivo), apresentam-se apenas alguns traços característicos de cada um dos três modelos poque mesmo tendo em conta as objeções e os riscos, continuam a ser úteis quando mantidos dentro de objetivos analíticos específicos, que é o nosso caso.

¹⁹⁵ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 54.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 55.

¹⁹⁷ *Idem*, p. 55.

O principal paradigma em que se produziram as bases da teologia cristã foi o paradigma exclusivista. Este foi até o início do século XX o paradigma por excelência. Com raras exceções, o exclusivismo dominou a reflexão teológica na maior parte da história do cristianismo. A partir da sentença *Extra Ecclesiam nulla salus* (Fora da Igreja não há salvação), a teologia cristã pensava todos os outros temas teológicos. O axioma atribuído a São Cipriano foi assumido pelo Concílio de Florença em 1442 em seu decreto sobre os Jacobitas. As palavras expressas em Florença, pela força como foram proferidas, devem ser citadas aqui. O Concílio

Firmente crê, professa e ensina que ninguém daqueles que se encontram fora da Igreja Católica, não somente pagãos, mas também os judeus, os hereges e os cismáticos, poderão participar da vida eterna. Irão ao fogo eterno que foi preparado para o diabo e seus anjos (Mt 25,4), a menos que antes do término de sua vida sejam incorporados à Igreja. Ninguém, por grandes que sejam suas esmolas, ou ainda que derrame sangue por Cristo, poderá salvar-se se não permanecer no seio e da unidade da Igreja Católica (DS 1351).

Ainda no paradigma exclusivista, agora mais específico na teologia católica, o Papa Pio IX (1846-1878) afirmou algo interessante para essa pesquisa. Disse Pio IX:

...esta ímpia e nociva ideia: que o caminho da salvação eterna pode ser encontrado em qualquer religião. Certamente devemos manter que é parte da fé que ninguém pode salvar-se fora da Igreja Apostólica Romana, que é a única Arca da Salvação, e quem não entra nela vai perecer no dilúvio. Entretanto, devemos da mesma maneira defender como certo que aqueles que se esforçam na ignorância da fé verdadeira, se esta ignorância é invencível, nunca serão acusados de nenhuma culpa por isso ante os olhos do Senhor¹⁹⁸.

O paradigma exclusivista na teologia cristã era exposto de forma clara. Só é admissível a salvação real e verdadeira no cristianismo. Apenas essa religião foi instituída pelo próprio Deus. Somente ela possui na sua mão a revelação verdadeira. Por conseguinte, qualquer outra religião está fora da verdade, da salvação e do acesso à revelação. As religiões não cristãs são deficientes, aberrantes, demoníacas, e devem ser eliminadas para que o cristianismo triunfe¹⁹⁹.

Embora esse modelo paradigmático tenha sido abandonado quase definitivamente, é necessário lembrar que ainda permanece em algumas Igrejas fundamentalistas pentecostais. O

¹⁹⁸ Citado em VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo religioso. Para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, p.74.

¹⁹⁹ Cf. KNITTER, Paul. *Introdução à Teologia das Religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008.

teólogo protestante mais influente do século XX foi sem dúvida Karl Barth, que é um dos responsáveis pela expansão do exclusivismo no campo protestante²⁰⁰. Ainda no século XXI, é possível encontrar indivíduos que, imaginando ser a sua religião a única verdadeira, demonizam as outras expressões religiosas. Em se tratando do Brasil, o caso emblemático de alunos evangélicos que se recusaram a fazer um trabalho escolar sobre a cultura afro-brasileira alegando questões religiosas, corrobora essa lamentável afirmação²⁰¹.

Segundo Vigil, não pode passar despercebido o fato de que o cristianismo

Durante quase 98% do período de sua existência, tenha pensado e afirmado, formal e oficialmente, de um modo consciente, solene, beligerante e até insolente, que as outras religiões estão fora da salvação. Não foi um erro pequeno de cálculo, nem foi equívoco de um momento, opinião de um setor majoritário ou simples erro num campo de menor importância. Foi um erro majestoso acerca de si mesmo e acerca do próprio Deus, que comprometeu a Igreja como conjunto e a seus órgãos diretivos mais altos, e de um modo contínuo. Foi um erro pelo qual anatematizamos muitas pessoas e depreciamos povos, culturas e religiões inteiras²⁰².

O modelo exclusivista, por todas as maldades que já causou, deve ser definitivamente eliminado, embora o documento *Dominus Iesus* tenha sido produzido sob esse modelo. A pedra exclusivista onde o cristianismo tropeçou por muitos séculos talvez seja uma das razões proeminentes do seu insucesso na missão. Esta passa pelo diálogo, reconhecimento e aprendizado mútuo. Parafraseando o eminente teólogo espanhol Andrés Torres Queiruga, quando se examinam de perto as riquezas de outras religiões, como o budismo, hinduísmo ou mesmo a grandeza de Zaratustra, já não se pode mais continuar crendo que tudo fora da religião cristã são trevas ou que são de origem diabólica²⁰³. No que diz respeito ao paradigma exclusivista, o melhor que a religião cristã pode fazer é não utilizá-lo nunca mais.

O inclusivismo aparece como novo modelo paradigmático para a teologia em meados do século XX. É a posição segundo a qual ainda que a verdade e a salvação estejam plenamente presentes numa determinada religião também se fazem presentes de modo mais ou menos deficientes ou imperfeitos nas outras religiões, todavia como participação na

²⁰⁰ Ibidem, p. 45.

²⁰¹ Disponível em:

http://acritica.uol.com.br/noticias/Amazonas-Manaus-Cotidiano-Polemica-alunos-professores-trabalho-escolar-afro-brasileiro-evangelicos-satanismo-homossexualismo-espirtismo_0_808119201.html Acesso em 14/10/2013

²⁰² VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo religioso. Para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006, p.76.

²⁰³ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 1997.

verdade presente na única religião verdadeira²⁰⁴. No caso específico da teologia cristã, o inclusivismo cogita a possibilidade de que as religiões possam desempenhar um papel na salvação da raça humana, um papel preparatório para o Evangelho de Cristo.

A teologia católica deu o salto paradigmático rumo ao inclusivismo. Alguns anos antes do Concílio Vaticano II circulava nos meandros católicos a teoria do cumprimento, segundo a qual, para todas as religiões, o cristianismo vem a ser seu cumprimento, ou seja, sua consumação, sua plenitude²⁰⁵. De acordo com esse modelo, apesar de as outras religiões continuarem sendo naturais, elas exercem a função de preparação para o acolhimento do evangelho. Apesar de ter avançado com relação ao exclusivismo, a teoria do cumprimento afirma que “ser preparação evangélica” é o máximo que pode se reconhecer nas religiões não cristãs²⁰⁶. Jean Daniélou é um dos grandes nomes dessa corrente. O mérito dessa corrente é não desvalorizar as religiões não cristãs como fazia Barth.

Seguindo ainda na concepção inclusivista, o teólogo alemão Karl Rahner elaborou a famosa teoria dos “cristãos anônimos”. Essa foi um pouco mais além e afirmou que as religiões não podem apenas ser consideradas como naturais, uma vez que possuem valores salvíficos positivos e, por meio delas, a graça de Cristo alcança seus membros. Nesse aspecto, fundamenta-se uma crença essencial: a misericórdia ilimitada de Deus é uma verdade fundamental em que não se podem fazer concessões²⁰⁷. Portanto, a ação salvadora de Deus alcança toda a história por meio da autocomunicação divina. Os que aceitam essa autocomunicação têm uma experiência original de Deus e entram para a categoria dos cristãos anônimos, independentemente de ser ateu ou mesmo de outra tradição religiosa. Ou seja, o ser humano pode ter uma experiência de Deus fora dos limites da igreja e da religião cristã. É sem dúvida um notável avanço.

A teoria dos “cristãos anônimos” foi aceita no Concílio Vaticano II. E, da mesma forma como foi destacado o texto de Florença sobre o exclusivismo, vale ressaltar o tímido, porém importante texto de *Nostra Aetate*, que diz:

A igreja católica nada rejeita do que nestas religiões [não-cristãs] há de verdadeiro e santo. Considera com sincero respeito os modos de agir e viver, os preceitos e

²⁰⁴ VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo religioso. Para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 63.

²⁰⁵ VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*, p.77.

²⁰⁶ Ibidem, p. 78.

²⁰⁷ KNITTER, Paul. *Introdução à Teologia das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008, p.83.

doutrinas que, embora discordem em muitos pontos do que professa e ensina, não poucas vezes refletem um brilho daquela Verdade que ilumina todos os homens... por conseguinte, exorta a seus filhos que, com prudência e caridade, mediante o diálogo e a colaboração com os adeptos de outras religiões, dando testemunho da fé e da vida cristã, reconheçam, guardem e promovam aqueles bens e morais, assim como os valores socioculturais, que neles existem (NA, n 02).

Nos atos solenes do Magistério da Igreja Católica, é a primeira vez que a teologia cristã se pronunciava de forma positiva sobre as religiões não cristãs. Apesar do avanço, o texto conciliar *Nostra Aetate* é muito tímido se comparado à forma contundente e violenta do texto de Florença. No entanto, essa posição inclusivista é hoje a posição por excelência no cristianismo católico e protestante. A tese de Rahner, mesmo tendo sido um avanço, foi inicialmente criticada em primeiro lugar pelo seu discípulo Hans Küng, que a considerou uma forma de “conquistar mediante um abraço”. Mais recentemente, Paul Knitter consideraria a posição Rahneriana como uma forma de introduzir os não cristãos na igreja pela porta detrás.

Em terceiro lugar, tem-se o paradigma do pluralismo. Este é o modelo teológico segundo o qual todas as religiões participam da salvação de Deus, cada uma por si e a seu modo. Nesse caso, não existe uma única religião que esteja no centro do universo. No centro está apenas Deus, e todas as religiões, inclusive o cristianismo, gira ao redor dele²⁰⁸. Se no exclusivismo não há salvação fora da igreja e no inclusivismo não há salvação fora de Cristo, no pluralismo, só Deus salva. E, como já é consenso, Deus não pertence a nenhuma religião, mas deseja se doar ao máximo em todas elas.

O grande nome do paradigma pluralista é o teólogo britânico John Hick. No ano de 1973, o inclusivismo estava nos seus anos iniciais e Hick lança o livro *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy* e propõe uma “revolução copernicana” bem como um “novo mapa” do universo da fé. A audaciosa proposta do teólogo britânico propõe que o cristianismo é como uma religião a mais que gira em torno de Deus que está no centro. Para Hick, é preciso construir um novo mapa em cujo centro não esteja uma religião histórica e nem mesmo Cristo, mas apenas Deus. No modelo hickiano, a Igreja, Cristo, e as outras religiões giram em torno de Deus.

A ideia de tirar do centro a Igreja, o cristianismo ou qualquer outra religião histórica de fato não parece problema. A questão começou a dificultar quando Hick propõe que também Cristo não pode ser o centro. Apenas Deus está no centro. Embora Hick reconheça a

²⁰⁸ VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo religioso. Para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 64.

existência das propostas teológicas que buscaram desenvolver aproximações mais abertas, como, por exemplo, a teoria rahneriana dos “cristãos anônimos”, a “pertença à Igreja invisível” e o “batismo de desejo”, ele as considera como teorias artificiais²⁰⁹.

Conforme já deixamos claro, não vamos tratar de forma aprofundada dos três modelos paradigmáticos nessa parte, pois não é esse o objetivo. No entanto, é fundamental esclarecer alguns pontos fundamentais sobre esse modelo paradigmático. Não se pode ter uma conceitualização simplificada do pluralismo. Ele não pode ser visto simplesmente como um modelo contrário do exclusivismo, segundo o qual todas as religiões são idênticas. Dentro dessa questão, outra igualmente importante é a que o pluralismo não se define pela posição de John Hick. A posição deste está inserida em um conjunto de muitas outras posições pluralistas. Como afirma Vigil, “o pluralismo é maior que Hick e não depende dele”²¹⁰.

Por muitas vezes os detratores acusaram o pluralismo religioso de não respeitar a particularidade de cada religião, dizendo que todas as religiões são iguais. No entanto, essa acusação é desonesta. O paradigma pluralista sensato reconhece e afirma a particularidade de cada religião. Nas palavras do teólogo pluralista José Maria Vigil, esta posição

Reivindica uma igualdade básica das religiões, não um igualitarismo que queira fazê-las praticamente idênticas. O que é essa igualdade básica? Em essência, é a negação da possibilidade do inclusivismo. Ou seja, o paradigma teológico pluralista sustenta que as religiões são basicamente iguais, no sentido – é só neste sentido – de não ser apenas delas a única verdadeira ou a depositária da salvação, da qual todas as demais seriam devedoras, subsidiárias ou participantes, mas sim que todas ocupam um estado salvífico basicamente igual²¹¹.

Portanto, é importante afirmar que o pluralismo aceita e reconhece as desigualdades das religiões concretas. Para o pluralismo, as religiões não são iguais, mas diferentes. Com isso, afirma-se a relatividade das formas religiosas e não o relativismo diante das religiões. Por reconhecer a relatividade de algo que foi indevidamente absolutizado, o pluralismo não cai no relativismo. Tais esclarecimentos são fundamentais para que se tenha uma compreensão honesta do que é e o que propõe esse modelo teológico.

Tendo apresentado de forma sucinta os três modelos clássicos de se fazer teologia, na sequência, apresentaremos o terceiro modelo, pluralismo religioso como o novo paradigma da

²⁰⁹ Cf. HICK, John. *Metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000.

²¹⁰ VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo religioso. Para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 88.

²¹¹ *Ibidem*, p. 88-89.

teologia no atual século. Com as mudanças vivenciadas na história e com a vitalidade das grandes religiões, não é mais possível produzir teologia cristã sem levar em consideração as riquezas das outras tradições religiosas.

3.6 O pluralismo religioso como paradigma da teologia do século XXI

O teólogo Claude Geffré foi bastante influenciado pelo teólogo alemão Paul Tillich. Para desenvolver o método hermenêutico de fazer teologia, Geffré tem como base o método tillichiano de correlação. O método hermenêutico desenvolvido por Geffré capacitou-o a ter uma nova percepção do pluralismo religioso presente na atual sociedade. Se no primeiro momento a teologia era construída tendo como base um saber constituído e seguro, nos dias atuais, se faz teologia a partir de interpretação plural.

O nosso teólogo dominicano era muito preocupado com questões de teologia fundamental, e estava consciente de que, em décadas passadas, as questões da descrença moderna e a indiferença religiosa norteavam a produção teológica. No entanto, sob a inspiração de Paul Tillich, Geffré acredita que o pluralismo religioso é o novo paradigma da teologia²¹². Nas palavras do próprio teólogo,

Como já vimos, não há teologia sem tomar a sério a correlação entre experiência fundamental da primeira comunidade cristã, aquela que se traduziu nos textos fundadores do cristianismo, e nossa experiência histórica como homens e mulheres do século XXI. Ora, nesta experiência histórica é preciso mencionar como um fato importante a questão do pluralismo religioso. É à luz deste pluralismo religioso que somos convidados a reinterpretar algumas verdades fundamentais do cristianismo. Se podemos falar legitimamente de uma virada hermenêutica da teologia, é em grande parte porque o pluralismo religioso exerce praticamente a função de um novo paradigma teológico²¹³.

Para Geffré, as grandes tradições religiosas colocam questões cruciais ao cristianismo. Para esse autor, tais questões são mais temíveis do que as questões do ateísmo e da indiferença religiosa. Geffré faz uma pergunta fundamental: “como não cair num certo relativismo, como conciliar as exigências do diálogo e as exigências da fidelidade à unicidade do cristianismo entre as religiões do mundo?”²¹⁴. Uma das possibilidades é tomando a palavra relativismo no sentido de relacional e não como sendo o contrário de absoluto. Nesse aspecto, a verdade cristã como hermenêutica da palavra de Deus é sempre relativa. Sobre a unicidade

²¹² GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar*, p.134.

²¹³ *Ibidem*, p. 131.

²¹⁴ *Idem*, p. 132.

do cristianismo, diz Geffré que “não é nem uma unicidade de exclusão nem uma unicidade de inclusão. Trata-se de uma unicidade relativa em sentido relacional”²¹⁵.

A legitimidade das religiões começa a se desenhar com as afirmações positivas sobre as outras tradições religiosas proferidas no Vaticano II. Apesar da timidez dos pronunciamentos conciliares, ninguém pode negar que houve um grande avanço por um lado, e, por outro, a abertura de novos caminhos teológicos. A partir do encontro de Assis, ocorrido em 17 de outubro de 1986, compreende-se melhor a nova situação histórica da teologia cristã. O pluralismo religioso não deverá mais ser visto como ideologia que relativiza os valores absolutos e prejudica a fé da Igreja. Pelo contrário, nos dias atuais, quando sabemos melhor que o futuro do cristianismo não se coloca mais principalmente no Ocidente, o pluralismo religioso é o destino da Igreja.

O paradigma do pluralismo como questão teológica deverá ser o horizonte de toda reflexão sobre Deus, cristologia, eclesiologia e missão. O último concílio (Vaticano II) abriu caminhos fecundos para que a teologia cristã possa aos poucos ser uma teologia relacional, que dialogue de igual modo com outras teologias. O eurocentrismo da teologia cristã vem aos poucos dando lugar a uma reflexão policêntrica que pode ser terreno de fecundação mútua. O paradigma emergente do pluralismo religioso busca conscientizar a todos que não existe uma teologia universal, mas que todas as teologias devem dialogar entre si tendo como objetivo final a plenitude humana.

O pluralismo religioso está dividido em duas vertentes: o pluralismo de fato e o pluralismo de princípio. A primeira diz respeito à própria pluralidade ou diversidade de tradições religiosas existentes, todas elas. Tal diversidade existe de fato e não pode ser negada. No entanto, a existência desse pluralismo de fato leva o teólogo Claude Geffré a se questionar se “nós não somos convidados a pensar na possibilidade de um pluralismo de princípio que dependeria do próprio desígnio de Deus”²¹⁶.

O debate sobre a aceitação definitiva de um pluralismo de princípio diverge opiniões no universo da teologia. Entre os teólogos que defendem essa corrente, é possível encontrar grandes nomes como E. Schillebeeckx, J. Dupuis, M. Amaladoss, Roger Haight e Geffré. Para o teólogo brasileiro Mário de França Miranda, defensor de um pluralismo de fato, esse debate

²¹⁵ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 40.

²¹⁶ GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar. A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis RJ: Vozes, 2004, p. 135.

é secundário, visto que as religiões “não estão aí para completar o que faltou em Jesus Cristo, mas sim o que falta em nossa apropriação desta verdade última sobre Deus e sobre nós, que é inevitavelmente contextualizada e histórica”²¹⁷. Geffré faz um questionamento que, devido à sua importância, merece ser citado:

A questão teológica que é preciso ser colocada é de se perguntar se essa vitalidade das religiões não cristãs é simplesmente devida seja à cegueira e ao pecado dos homens, seja a um certo fracasso da missão cristã, ou se esse pluralismo religioso corresponde a um querer misterioso de Deus²¹⁸.

Nas palavras citadas, podem se observar três questões interessantes: 1) As pessoas que pertencem às outras tradições religiosas são “cegas”, limitadas e fechadas à revelação divina?; 2) A Igreja cristã em sua missão não consegue anunciar o mistério trinitário com competência?; 3) Ou o pluralismo religioso é um querer misterioso de Deus, um desígnio de Deus para a humanidade? Apesar de ter consciência de que, no primeiro momento, a Bíblia faz um juízo pessimista sobre as outras religiões, Geffré acredita que a diversidade dos fenômenos religiosos deve ser afirmada à luz de textos neotestamentários. Com base em textos como I Tm 2,4 “Deus quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade”; e em At 10, 34-35 “Verifico que Deus não faz acepção de pessoas, mas que, em qualquer nação, quem o teme e pratica justiça lhe é agradável”; Geffré vai optar pela terceira questão e afirmar que “o pluralismo religioso pode ser considerado como um desígnio misterioso de Deus cuja significação última nos escapa”²¹⁹.

Os dias atuais são desafiadores para a teologia cristã. Se “a atual crise do cristianismo é em grande parte uma crise de linguagem”²²⁰, o paradigma do pluralismo religioso não admite linguagens desclassificadoras. É momento de sensibilidade e respeito pelas diversas tradições religiosas, que são caminhos constitutivos de salvação. Conforme Haight

Em nenhuma outra época as pessoas tiveram tanto senso da diferença dos outros, do pluralismo das sociedades, das culturas e das religiões, bem como da relatividade que isso implica. Já não é possível a centralidade da cultura ocidental, a supremacia de sua perspectiva, ou o cristianismo como a religião superior, ou o Cristo como o

²¹⁷ MIRANDA, Mário França de. As religiões na única economia salvífica. *Atualidade teológica*. Rio de Janeiro. Ano 6. n 10. Jan – Abr 2002.

²¹⁸ GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar. A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis RJ: Vozes, 2004, p.135.

²¹⁹ Idem. *De Babel a Pentecostes*, p.52.

²²⁰ MIRANDA, Mário França de. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2004 p. 12.

centro absoluto em relação ao qual todas as demais mediações históricas são relativas²²¹.

O pluralismo religioso é uma questão que a teologia cristã deverá encarar com muita seriedade. Não se trata apenas de “acrescentar um capítulo ao edifício solidamente construído da teologia clássica”²²², mas assumir o risco de reinterpretações dos principais capítulos da teologia cristã com a finalidade de dialogar com o mundo de hoje, respeitando a consciência autônoma e histórica de cada indivíduo. De acordo com Schillebeeckx, a teologia cristã precisa reconhecer que “a certeza inabalável de que continuamos possuindo a verdade, enquanto os demais estão errados, não é mais uma possibilidade”²²³. Afinal, “a multiplicidade de religiões não é um mal que precisa ser removido, mas antes uma riqueza que tem de ser bem vinda e por todos desfrutada [...] Há mais verdade religiosa em todas as religiões juntas do que em uma religião determinada [...] isso se aplica também ao cristianismo”²²⁴. Em perfeita sintonia, Geffré afirma que

A pluralidade das religiões, longe de ser um mal que é preciso progressivamente eliminar, pode contribuir para uma manifestação mais perfeita da riqueza multiforme do mistério de Deus. Mas encontramos imediatamente a objeção: será que isso não leva, necessariamente, a relativizar o cristianismo, que tem a pretensão de ser a única religião, visto que ele só tem sentido em relação à manifestação completa e definitiva de Deus em Jesus Cristo?²²⁵.

Para Geffré, a questão posta da manifestação de Deus em Jesus Cristo é de fundamental importância dentro do novo paradigma do pluralismo religioso. Ele critica os vários teólogos que buscam sacrificar o cristocentrismo em detrimento do teocentrismo. Para esse autor, não se pode aderir ao teocentrismo radical que exclui o cristocentrismo²²⁶. Mas é cabível a pergunta do outro lado da moeda: é possível produzir teologia a partir do paradigma do pluralismo religioso abraçado em um cristocentrismo radical que exclui o teocentrismo? Geffré busca uma dialética mais geral e afirma

Como já sugeri, em vez de apelar para um teocentrismo muito geral, é a partir da própria mensagem cristã, a saber a manifestação de Deus na particularidade histórica de Jesus de Nazaré, que se deve provar caráter não imperialista e necessariamente dialógico do cristianismo. É exatamente porque o cristianismo reivindica, a justo

²²¹ HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 384-385.

²²² GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 27.

²²³ SCHILLEBEECKX, E. apud KNITTER, Paul. *Introdução à teologia das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 24.

²²⁴ *Ibidem*, p. 25

²²⁵ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, 2013, p. 73.

²²⁶ *Ibidem*., p.80

título, ser a religião da revelação final, que nenhum dos diversos cristianismos históricos, depois de vinte séculos, pode pretender definir a essência do cristianismo como religião da revelação última sobre Deus. Estamos, portanto, livres para negar o caráter absoluto do cristianismo como religião histórica²²⁷.

A opção de Geffré é pelo pluralismo religioso de princípio e não apenas de fato. Ele opta por valorizar todas as tradições religiosas como estando dentro do misterioso desígnio de Deus. Nessa virada paradigmática, o pluralismo religioso querido e desejado por Deus admite que as outras tradições religiosas não são projeções das preparações de uma única verdade. Elas são simplesmente estatuto de uma verdade diferente. E é fundamental que haja por parte da revelação cristã o reconhecimento de que a própria revelação cristã é inadequada em relação à plenitude da verdade última que está unicamente em Deus²²⁸. Sem dúvida, não é uma empreitada fácil. Nas palavras de Teixeira, “trata-se de uma tarefa difícil, exigente e provocadora”²²⁹.

Portanto, o pluralismo religioso de princípio diz respeito à riqueza do mistério divino que não pode ser capturado somente por uma tradição religiosa. A diversidade cultural, por sua vez, reflete a beleza do ser humano como ser de criatividade, de modo que as diferentes religiões testemunham essa dimensão criativa na maneira de captar o mistério divino que transcende o humano. Por isso, é possível concordar com a belíssima afirmação de Dupuis: “o pluralismo religioso de princípio se fundamenta na imensidão de um Deus que é Amor”²³⁰.

A teologia produzida tendo como paradigma o pluralismo religioso deverá sempre buscar ao lado dos membros de outras tradições religiosas a promoção do Reino de Deus. Se, nos outros paradigmas (exclusivista e inclusivo), os membros das outras religiões estavam excluídos ou sendo preparados respectivamente, no paradigma do pluralismo religioso os membros de outras tradições religiosas que respondem ao apelo de Deus são membros do Reino de Deus. Nessa virada paradigmática, “pode-se, portanto, fazer parte do Reino de Deus sem fazer parte da Igreja e sem passar pela sua mediação”²³¹.

Dessa forma, todas as vezes que homens e mulheres pertencentes às outras tradições religiosas trabalham em favor da paz, da justiça, da liberdade, da fraternidade, contribuem

²²⁷ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a pentecostes*, p. 37.

²²⁸ GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar*, p.147

²²⁹ TEIXEIRA, Faustino. O pluralismo religioso como novo paradigma para as religiões. *Revista Internacional Concilium*, n 319. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 24-32.

²³⁰ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 528.

²³¹ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes: Ensaio de teologia inter-religiosa*. Tradução de Margarida Maria Cicchelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2013, p.79.

misteriosamente para o advento do Reino de Deus na história. Nesse aspecto, vale salientar que os conteúdos do Reino dizem respeito à humanidade de modo geral e não simplesmente à religião. Portanto, o caminho de Jesus não diz respeito a um centrismo fechado como considerado pela cristologia exclusivista, mas pode ser considerado como uma encruzilhada de muitos caminhos. Na próxima seção, com base na pessoa e nas atitudes de Jesus de Nazaré, na sua centralidade na mensagem do Reino, que ele anunciou e vivenciou, queremos fundamentar uma cristologia no pluralismo religioso.

4 O REINOCENTRISMO COMO CHAVE PARA UMA CRISTOLOGIA NO PLURALISMO RELIGIOSO

De acordo com o que vimos no tópico anterior, o pluralismo religioso emerge como novo paradigma da teologia, provocando uma mudança substantiva na forma corrente da reflexão teológica e questionando parâmetros até então inquestionáveis, entre os quais a questão da universalidade de Jesus Cristo. Na questão cristológica, citando Vigil, reside o *punctum dolens* da construção de uma cristologia pluralista²³². É preciso ainda enfatizar que a cristologia constitui o tema central e ponto crucial da teologia cristã. De acordo com Hans Kessler, ela é a chave para todos os outros temas da teologia²³³. Nossa intuição é apresentar o Reino de Deus como fundamento para uma cristologia do pluralismo religioso.

O exegeta americano John P. Meier, no início do segundo volume da obra *Um judeu marginal*, chama atenção para que ninguém fique surpreendido pelo fato de ele começar o estudo sobre a vida de Jesus com o tópico da proclamação do Reino de Deus. Meier cita o teólogo alemão Joachim Jeremias, que afirmou ser o Reino de Deus o tema central da proclamação pública de Jesus²³⁴.

Para Meier, o Reino de Deus era um componente significativo da mensagem de Jesus. Conforme esse exegeta, isso fica evidente pelo número e pela amplitude de ocorrências da expressão em suas falas, satisfazendo com sobras o critério da múltipla confirmação das fontes²³⁵. Nas palavras do próprio Meier, “para dizer o mínimo, o Reino de Deus era um componente importante da mensagem de Jesus”²³⁶.

Conforme Bruce Malina, outro exegeta americano, o Reino de Deus proclamado por Jesus era uma instituição política na qual a religião e a economia estavam inseridas²³⁷. Para Malina, a proclamação do Reino como o iminente governo de Deus é claramente uma declaração política em que a religião está inserida. Na forma tal como a mensagem do Reino é anunciada por Jesus, as pessoas do primeiro século percebem claramente uma representação

²³² VIGIL, José Maria. O paradigma pluralista: tarefas para a teologia para uma releitura pluralista do cristianismo. *Revista Internacional Concilium*, n 319. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 33-42.

²³³ KESSLER, Hans. *Cristologia*. SCHNEIDER, Theodor (org.). Manual de Dogmática. Volume I. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 219.

²³⁴ MEIER, John P. *Um judeu marginal*. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 10.

²³⁵ Ibidem, p. 10.

²³⁶ Ibidem., p. 12.

²³⁷ MALINA, Bruce. *O Evangelho social de Jesus: O Reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. [trad. Luiz Alexandre Solano]. São Paulo: Paulus, 2004, p. 77.

política²³⁸. Para permanecer no campo exegético americano, segundo John Dominic Crossan o Reino de Deus é o povo sob o governo divino. Para ele, o foco dessa discussão não está em reis, mas em governantes, não no reino, mas no poder, não no lugar, mas no processo. Sintetizando uma definição, Crossan diria que o Reino de Deus “é o que o mundo poderia ser se Deus estivesse direta e imediatamente à sua frente”²³⁹.

O teólogo holandês Edward Schillebeeckx assim descreve essa categoria:

Reino de Deus é a presença de Deus entre os homens, presença salvífica, ativa e encorajadora, afirmada e acolhida alegremente pelos homens. Presença salvífica oferecida por Deus e livremente afirmada pelos homens, que se torna concretamente visível na justiça e em relações de paz entre homens e povos, no desaparecimento de doenças, injustiças e opressões, em novidade de vida, que expele tudo o que estava morto e era mortal. Reino de Deus é nova relação de conversão (*metanóia*) do homem a Deus, cujo lado palpável e visível é novo tipo de relações libertadoras entre os homens em vida em comum reconciliada em ambiente natural pacífico. Reino de Deus é a presença de Deus no mundo, reveladora e portadora de salvação [...] Reino de Deus é ‘reino de homens’, reino humano, em contraposição aos reinos do mundo, que em Dn 7 são indicados por símbolos de animais como reinos do poder do mais forte. Reino de Deus é a eliminação do doloroso contraste entre governantes e governados (também quando Deus é visto como governante tirânico deste tipo)²⁴⁰.

A definição de Reino de Deus do eminente teólogo holandês Edward Schillebeeckx é bastante sugestiva para esta reflexão: o Reino de Deus como nova relação de homens e mulheres que desejam viver com liberdade e dignidade. É esta exatamente a proposta de Jesus: libertar as pessoas de tudo quanto as desumaniza e as faz sofrer²⁴¹. O teólogo alemão Wolfharth Pannenberg está de acordo com Schillebeeckx no sentido de que o reino de Deus há de trazer a concretização definitiva do direito e da paz na comunhão da humanidade²⁴². Os seres humanos vivendo com liberdade, dignidade, em paz e comunhão, é, portanto, o estado absoluto de felicidade indicado pelo Reino de Deus²⁴³.

A proclamação do Reino de Deus tal como anunciada por Jesus de Nazaré está absolutamente de acordo com a proposta de uma cristologia do pluralismo religioso. Seguindo a consideração de Hurtado²⁴⁴, em que “a teologia cristã das religiões deverá levar em

²³⁸ MALINA, Bruce. *O Evangelho social de Jesus*, p. 99.

²³⁹ CROSSAN, John Dominic. *Jesus: uma biografia revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p.70.

²⁴⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. *A história humana – revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 151

²⁴¹ PAGOLA, José Antonio. *Jesus - aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 124.

²⁴² PANNENBERG, Wolfharth. *Teologia sistemática*. Volume III. São Paulo: Paulus, 2009, p.85.

²⁴³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008, p.135.

²⁴⁴ HURTADO, Manuel. *A Encarnação – debate cristológico na teologia cristã das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2012, p.186.

consideração a existência do homem Jesus”, é importante lembrar que Jesus nos apresenta uma nova imagem de Deus.

Conforme a interpretação moldada pela doutrina da retribuição, Deus vai preparar a ceia eterna da salvação de Isaías 25. 6-8 somente para os justos. Os injustos e principalmente os pagãos são excluídos da salvação. Concordamos com Hans Kessler de que o Deus de Jesus ignora a noção de vingança contra os pagãos. O teólogo alemão, fundamentado em passagens bíblicas tais como Lc. 13. 1-5, afirma que Jesus rejeita a divisão das pessoas em justas e pecadoras, porque todas, sem exceção, são pecadoras e perdidas. Na sequência, Kessler se questiona: como ainda será possível a salvação? E nos brinda com a seguinte afirmação:

João Batista pregava a conversão como possibilidade de escapar da sujeição e juízo. Jesus, pelo contrário, ousa anunciar a nova realidade da salvação instituída por Deus, sem pressupostos e limites, que coerentemente também está aberta aos pagãos (Mt 8.11). Deus faz nascer o sol sobre justos e injustos, e o senhorio de sua bondade que agora se aproxima (Mc 10.18), destina-se irrestritamente a todas as pessoas... O perdão precede a conversão, e é ele quem a torna possível. A salvação é pura graça, só porque não tem pressupostos, é que ela pode ser universal²⁴⁵.

De fato, é uma mensagem radical de salvação que está profundamente ligada à experiência profunda que Jesus tinha de Deus²⁴⁶. O Reino de Deus é evidência de salvação para todas as pessoas que se abrem à promessa de Jesus. Uma vez acolhida a oferta gratuita do reino de Deus, estamos libertos para aceitar o outro, o estrangeiro, o de outra tradição religiosa, para além de toda aceitação e inimizade²⁴⁷.

Dessa forma, verificamos a importância de uma verdadeira concepção de Deus, que deverá sempre passar pelo Deus de Jesus. Portanto, com Roger Haight, acreditamos que as pessoas que não conseguem reconhecer a verdade salvífica de outras religiões podem implicitamente estar operando com uma concepção de Deus distante da criação. Conforme Haight, Jesus medeia um encontro com um Deus que está imanentemente presente em todas as religiões, e o autor completa: Jesus atesta a imanência de Deus²⁴⁸. Em Jesus, estamos fundamentados a falar de um cristologia pluralista, justamente pelo fato de que a mediação basilar da presença e da salvação de Deus à humanidade é Jesus de Nazaré²⁴⁹.

²⁴⁵ KESSLER, Hans. *Cristologia*, p. 245.

²⁴⁶ Ibidem, p.245.

²⁴⁷ Idem, p.246

²⁴⁸ HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*, p. 477.

²⁴⁹ Ibidem, p.477.

O teólogo Manuel Hurtado, em sua obra *Encarnação, debate cristológico na teologia das religiões*, lembra que, ao contrário do que é afirmado por alguns teólogos, manter o caráter normativo da cristologia é essencial no diálogo inter-religioso²⁵⁰. Essa afirmação do jesuíta boliviano está em plena concordância com a proposta do jesuíta americano Roger Haight, que propõe a tese segundo a qual a normatividade de Jesus não exclui uma avaliação positiva do pluralismo religioso²⁵¹. Por isso, estamos habilitados a afirmar que o argumento fundamental em favor da verdade e da autenticidade do poder salvífico das outras religiões provém do testemunho de Jesus Cristo²⁵².

A exegese está certa de que as falas mais importantes de Jesus sobre a presença do Reino contêm referências às suas ações e práticas²⁵³. Portanto, para Jesus, anunciar que Deus reina significa dizer que Ele executa sua função divina como criador soberano. O Deus de Jesus é, portanto, o Deus do reino que dá salvação e felicidade aos seres humanos que ele criou para a vida²⁵⁴. Aqui temos o fundamento da mensagem do Reino de Deus tal como anunciada por Jesus: um Deus que dá vida e quer a felicidade plena de todos os seres humanos. Se estiver correta a nossa interpretação, podemos afirmar que o humano autêntico evocado por Geffré²⁵⁵ como fundamento para o diálogo inter-religioso é exatamente a proposta da mensagem do Reino de Deus. O Reino de Deus é, portanto, a chave hermenêutica para uma cristologia em chave pluralista que busca dialogar com todas as outras tradições religiosas, com a intenção única de se colocar a serviço da humanização total e completa da humanidade.

4.1 Cristologias: Uma síntese histórica

Inicialmente faremos um levantamento histórico de algumas perspectivas cristológicas que marcaram (e ainda marcam) o horizonte da teologia. Para esse breve “passeio” nossa referência será o teólogo Jacques Dupuis. O teólogo belga, em sua introdução à cristologia, afirma estar consciente da existência de diversidades de contextos e exatamente por essa razão

²⁵⁰ HURTADO, Manuel. *A Encarnação*, p.165.

²⁵¹ HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*, p. 472.

²⁵² *Ibidem*, p. 473.

²⁵³ MEIER, John P. *Um judeu marginal*. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 284

²⁵⁴ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a história de um vivente*, p.135.

²⁵⁵ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes: Ensaio de teologia inter-religiosa*. Tradução de Margarida Maria Cicchelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2013, p.109.

reconhece “a necessidade de uma teologia pluralista”²⁵⁶. Para Dupuis, a teologia vista como interpretação contextual está condicionada, não havendo, portanto, a possibilidade de “nenhuma teologia contextual reivindicar relevância universal”. Dessa forma, acrescenta Dupuis, “nenhuma teologia particular pode querer validade para todos os tempos e para todos os lugares”²⁵⁷.

As divergências apresentadas nos diversos contextos exigem teologia e cristologia diferenciadas, que digam ao homem moderno sobre a vida e a mensagem de Jesus. As constantes mudanças que ocorreram no mundo provocaram a necessidade de novas propostas cristológicas. Dupuis aponta a urgência necessidade “nos continentes do Terceiro Mundo, de uma cristologia da libertação, de uma cristologia da inculturação e de uma cristologia do pluralismo religioso”²⁵⁸. Por isso o autor deixa claro qual será o empenho da sua obra, ao afirmar que

Desse modo, haverá o empenho de procurar, na prática libertadora do Jesus histórico, o fundamento para uma cristologia da libertação. Ter-se-á presente também a necessidade de uma inculturação da fé cristológica, propondo-se a abertura das formulações cristológicas tradicionais, na busca de uma base para a cristologia da inculturação. Além disso, o mistério de Jesus Cristo será posto em foco no contexto amplo das tradições religiosas, mostrando-se que a relação entre as outras tradições e o mistério de Jesus Cristo abre caminho para uma cristologia das religiões²⁵⁹.

Dessa forma, Dupuis em um primeiro momento apresentará as diversas abordagens cristológicas vigentes na atualidade. O autor afirma que “nunca houve, nem mesmo no Novo Testamento, uma cristologia única”. Por essa razão, ele quer fazer uma análise de algumas correntes cristológicas com a finalidade de “avaliar os méritos e os limites das várias posições cristológicas, com duplo objetivo: beneficiar-se dos frutos por ela suscitados e superar suas limitações, possibilitando uma perspectiva cristológica mais completa”²⁶⁰. As perspectivas cristológicas analisadas pelo autor têm duas características distintas: algumas seguem a linha da cristologia bíblica e outras a linha da cristologia teológica.

A primeira abordagem é a histórico-crítica. Tal abordagem teve seu uso de modo específico pelos exegetas do método histórico crítico, com a finalidade de extrair dos Evangelhos tudo que é possível afirmar criticamente a respeito de Jesus. Dupuis cita o

²⁵⁶ DUPUIS, Jacques. *Introdução à Cristologia*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 20.

²⁵⁷ Ibidem, p. 20.

²⁵⁸ Ibidem, p. 21.

²⁵⁹ Idem, p. 21.

²⁶⁰ Idem, p. 25.

ceticismo de R. Bultmann quanto à possibilidade de estabelecer alguma coisa com a máxima certeza sobre o Jesus da história. Da mesma forma, o autor lembra que os discípulos do teólogo de Marburgo chegaram a conclusões diferentes²⁶¹.

Se com Bultmann as buscas pelo Jesus da história foram desanimadoras, depois dele recupera-se a confiança nessa busca constante. No ano de 1964, a Pontifícia Comissão Bíblica, por meio da encíclica *Sancta Mater Ecclesia*, reconheceu a validade do método histórico crítico. Estava, portanto, aberto o caminho para utilizar o método histórico crítico, desde que não fosse de forma exclusiva e desatenta à tradição oral e ao magistério autorizado da igreja²⁶². Essa advertência deixava evidentes as preocupações da igreja quanto às questões cristológicas. Uma abordagem sobre Jesus fundamentada puramente no método histórico-crítico traria consigo o risco de uma adoção exclusiva de uma cristologia funcional que não daria nenhuma atenção à sua identidade de Filho de Deus, e isso acarretaria em uma total descontinuidade²⁶³.

Na abordagem cristológica a partir do existencialismo, aparece com mais força a presença de Bultmann. Condicionado à visão existencial, o teólogo alemão estava interessado na mensagem querigmática e é a partir dessa que somos levados a uma decisão de fé. Para ele, o convite de Deus ao homem, pelo querigma, e a resposta existencial do homem, pela fé, constituem o verdadeiro evento da revelação. Por isso, a questão do Jesus histórico é irrelevante dentro da concepção existencialista de Bultmann.

Dupuis não está interessado em deter-se nessa abordagem. No entanto, ele destaca os riscos da cristologia bultmanniana. Para ele, essa cristologia

Serve apenas para provocar uma decisão de fé. Em tal processo, a cristologia reduz-se à antropologia. Não há mais o problema de se afirmar o significado da pessoa e do evento Jesus Cristo para a salvação da humanidade. O que existe é a decisão de fé em sua relação com Deus. Em última instância, o Cristo da cristologia de Bultmann não tem seu real fundamento no Jesus da história, mas, pertencendo somente ao querigma, é convertido num mito sem consciência histórica²⁶⁴.

Afirmando os perigos que rodeiam essa abordagem, Dupuis fala da abordagem cristológica pelos títulos, que estão presente no Novo Testamento. Ele cita alguns desses títulos divididos em categorias. Na categoria dos messiânicos, aparece o “Cristo”, o “Servo de

²⁶¹DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*. p. 27.

²⁶² Idem, p. 28

²⁶³ Idem, p. 29.

²⁶⁴ Idem, p. 30.

Javé” e o “O Filho do homem”. Outros títulos de ordem mais funcionais referem-se ao múnus salvífico de Jesus em relação à humanidade: Profeta, Salvador e Senhor. Para Dupuis, é fundamental “não diminuir nem sobrestimar a importância dos títulos cristológicos na Cristologia do Novo Testamento”²⁶⁵. No entanto ele questiona se os títulos foram usados pelo próprio Jesus ou foram aplicados a ele por outrem. Questiona também se a atribuição de tais títulos a Jesus foi iniciativa de seus ouvintes, em sua vida terrena, ou da Igreja apostólica após a ressurreição. Para ele, essa é uma perspectiva limitada e incompleta em si mesma²⁶⁶.

Dentro de uma perspectiva teológica, Dupuis vai trabalhar cinco abordagens cristológicas. Iniciando com a crítico-dogmática, ele reafirma o perigo de absolutizar o valor das formulações dogmáticas. Para o autor, é inadmissível que a definição cristológica de Calcedônia seja a única maneira possível de anunciar o mistério de Jesus Cristo²⁶⁷. Apesar de o magistério da igreja nem sempre reconhecer a pluralidade dogmática pregada por essa abordagem alegando certo “relativismo dogmático”, Dupuis afirma que existe a possibilidade real do pluralismo dogmático fundamentado em um prudente discernimento. Para o teólogo belga, “designar uma fórmula dogmática como relativa e não absoluta não equivale a relativizar nem a lhe recusar a objetividade”²⁶⁸.

Sobre essa abordagem, Dupuis destaca duas observações: a primeira é a motivação da qual essa proposta parte, a inculturação da fé; a segunda observação destacada pelo autor é a continuidade na identidade de sentido e descontinuidade na mediação dos conceitos. Este se trata de um ponto importante no estudo cristológico de Dupuis. O autor se limita a fazer essas observações sem se aprofundar em méritos ou deméritos na proposta.

Outra proposta cristológica apontada é a histórico-salvífica. Esta, por sua vez, aborda o evento Jesus Cristo em toda a “economia” das relações de Deus com os seres humanos na história. O grande nome dessa abordagem é Oscar Culmann, para quem o evento Jesus desde a encarnação do Filho de Deus até o mistério pascal de sua morte e ressurreição é o verdadeiro centro da história e o princípio dinâmico da compreensão de todo o processo histórico. Apesar de tal centralidade, os teólogos que compactuam dessa abordagem divergem entre dois aspectos. De um lado o “já”, que acentua uma escatologia realizada, e do outro o “ainda não”, que destaca uma escatologia conseqüente. Apesar dos acentos diferentes, o

²⁶⁵DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*, p. 31.

²⁶⁶ Idem, p. 32.

²⁶⁷ Idem, p. 32.

²⁶⁸ Idem, p. 33

mérito dessa abordagem é situar o evento Jesus Cristo em todo o universo das relações de Deus com a humanidade, ao longo da história²⁶⁹.

Dupuis menciona ainda a abordagem antropológica. Nessa perspectiva, a cristologia tem seu início a partir da antropologia, compreendida teologicamente. O nome que desfruta muita consideração nessa linha é o de Teilhard de Chardin, para quem Jesus será enfocado como “motor” do processo evolutivo. Seguindo essa perspectiva, mas com uma concepção diferente, está Karl Rahner, para quem o homem é um ser aberto à autotranscendência em Deus e capaz de receber o dom gratuito da autocomunicação de Deus com ele. Essa concepção de homem como ser criado para Deus e a humanidade como existencialmente orientada para a autocomunicação possível de Deus no mistério da encarnação é o que Rahner chama de “cristologia transcendental”, que se completa ao lado de uma “cristologia da procura”²⁷⁰.

Em penúltimo lugar, o professor da Pontifícia Universidade Gregoriana fala sobre a abordagem da cristologia da libertação. Com a preocupação de munir a fé cristológica com alicerce crítico, fundamentado no que Jesus ensinou e praticou, essa abordagem marca na concepção de Dupuis, uma “cristologia fundamental” pronta a explicitar as bases da fé. O objetivo dessa abordagem é prover a fé cristológica de sólido fundamento histórico na práxis histórica de Jesus, que é a chave hermenêutica para a prática da libertação da igreja²⁷¹.

No contexto de sofrimento e miséria, em que milhões de pessoas vivem subjugadas por uma pobreza desumana e, portanto, carentes de libertação, o paradigma da vida cristã é Jesus de Nazaré, que tem como proposta fundamental a libertação integral do ser humano. Não sem razão, a práxis histórica de Jesus torna-se o tema por excelência da cristologia da libertação. Uma cristologia que, segundo Dupuis, “é decididamente de baixo para cima, sem prescindir da identidade pessoal de Jesus como filho de Deus”. No entanto, acrescenta Dupuis, “na história humana do Filho de Deus, a cristologia da libertação busca o projeto de uma libertação humana integral, já realizada nele por Deus”²⁷². A advertência quanto a essa abordagem cristológica segue no intuito de evitar reducionismo cristológico. Por isso, a referência à verdade sobre Jesus deverá sempre ser integral, contemplando tanto a história

²⁶⁹ DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*, p. 36.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 38.

²⁷¹ *Idem*, p. 41.

²⁷² *Idem*, p. 42.

humana como a história do Filho de Deus, ou seja, deverá haver continuidade entre o Jesus histórico e o Cristo da fé.

Enfim, a última abordagem e a que mais interessa a essa pesquisa é a cristologia em perspectiva inter-religiosa. Partindo da indução, seu método assemelha-se ao da cristologia da libertação. Do mesmo modo que essa cristologia tem como fundamento a práxis libertadora da fé, também a cristologia das religiões fundamenta-se numa prática do encontro inter-religioso, visando descobrir nesse imenso contexto algo específico da fé cristã. Dupuis, assim como o autor dessa pesquisa, não tem dúvida que é possível elaborar uma cristologia das religiões que tente situar o mistério de Jesus Cristo no contexto do pluralismo religioso²⁷³. Para Dupuis, essa abordagem deverá mostrar a originalidade de Jesus, os traços peculiares de sua personalidade, sem, no entanto, deixar de resguardar o firme enraizamento de Jesus no judaísmo. O judeu filho de carpinteiro assumiu a cultura e a religião judaica de tal forma que as transformou profundamente e fez nascer uma nova realidade. Dupuis faz a seguinte observação sobre esta abordagem:

A cristologia das religiões, porém não deve se limitar ao diálogo judeu-cristão. Não de ser envolvidas outras diferentes tradições religiosas, como o Islamismo, o Hinduísmo, o Budismo e toda tradição religiosa em contato com a fé cristã, em outros ambientes. Nesse caso, quem estuda cristologia haverá de “descobrir aberturas” adequadas ao mistério de Jesus Cristo não só nas pessoas, quando predispostas a um Deus que se doa em Jesus Cristo (cristologia transcendental), não só na vida religiosa subjetiva delas, em que a graça de Deus em Jesus Cristo sempre atua pelo Espírito Santo (GS 22), mas também nos elementos objetivos que, juntos, constituem tradições religiosas do mundo (NA 2; LG 16; AG 9.11.15)²⁷⁴.

O teólogo belga está consciente de que não é tarefa fácil a identificação de toda a verdade e graça que pulsa nas tradições religiosas, mas lembra que “é tarefa imprescindível a ser cumprida com perspicácia e discernimento, na certeza de que o mistério de Cristo deve ser inculturado no contexto de pluralismo religioso”²⁷⁵. Portanto, eis o desafio para a cristologia, que deverá sair de suas categorias metafísicas a fim de dialogar com outras tradições religiosas, com o objetivo de promover o Reino de Deus, cujo fim último é o bem integral de toda humanidade. A seguir, a pesquisa aborda de forma específica a perspectiva da cristologia no pluralismo religioso.

²⁷³DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*, p. 43.

²⁷⁴Ibidem, p. 45.

²⁷⁵Idem, p. 45.

4.2 O que é ser cristocêntrico?

A pergunta que nos move nesse momento da reflexão está diretamente relacionada ao “ser cristão” e à “identidade cristã”. Essa questão está posta dentro da problemática do pluralismo religioso e sempre vem à tona. Em determinados contextos, o pluralismo religioso é visto como uma ameaça à identidade cristã e um perigo para a fé da comunidade. Nosso objetivo é apresentar uma resposta para a pergunta acima de modo que o ser cristocêntrico não esteja em contradição com uma abertura ao pluralismo religioso.

No geral, como uma resposta tradicional para a pergunta acima, poderia ser dito que ser cristocêntrico é aceitar definitivamente o senhorio de Cristo sob a sua vida, bem como afirmar a salvação universal e exclusiva de Cristo. Ser cristocêntrico era (e ainda é em muitos ambientes) aderir a um conjunto de artigos de fé, sem necessariamente compreender como tais artigos podem ser aplicados na vida concreta. Em tempos mais remotos, o ser cristocêntrico significava ter uma postura contrária ao mundo e a tudo que lhe diz respeito. Não é por acaso que um dos documentos mais influentes do Vaticano II seja exatamente *Gaudium et Spes* (sobre as relações da igreja com o mundo). Esse documento apresenta uma nova forma de olhar e de se relacionar com o mundo. Para permanecer no contexto do Vaticano II, o documento *Nostra Aetate*, já citado nesta pesquisa, também apresenta algo muito ligado à questão do ser cristocêntrico. Por muitos séculos, ser cristocêntrico era exatamente se colocar acima das outras tradições religiosas, rejeitando-as, pois eram religiões ímpias e idólatras. No entanto, o documento citado (NA) logo no início afirma que a Igreja Católica nada rejeita do que há de verdadeiro nas religiões não cristãs. É um salto paradigmático que necessariamente deve nos fazer repensar e reelaborar uma nova resposta para a pergunta “o que é ser cristocêntrico?”.

Essa maneira de se perceber cristocêntrico a partir da rejeição a tudo aquilo que é diferente foi superada. É possível perceber ensaios dessa superação em textos do Vaticano II, embora, em outros textos desse mesmo Concílio, se perceba uma visão antiga. No entanto, queremos enfatizar que ser cristocêntrico é adquirir uma identidade dinâmica, que possa estar em profunda relação com outros pontos de vista religiosos. Ao contrário do que se pensa, uma verdadeira identidade não pode ser construída sozinha, sem as riquezas de outras culturas e práticas. Nas palavras de Félix Wilfred, “a rede de relacionamentos particulares cria uma identidade dinâmica que vê o outro como parte da sua própria identidade e não como uma

ameaça”. Para Wilfred, “as fronteiras não são rígidas e estratificadas, mas abertas e porosas”²⁷⁶.

Ao longo dos séculos, o cristianismo se colocou como uma religião absoluta, proprietária da verdade e da revelação de Deus. Hoje, a situação mudou consideravelmente. Conforme Geffré, não se pode confundir a universalidade do mistério de Cristo e a universalidade da religião cristã. Aliás, lembra o teólogo francês que é em nome do absoluto do mistério de Cristo que devemos desabsolutizar o cristianismo e reconhecer sua particularidade entre as demais religiões²⁷⁷. Mais que isso, é necessário reconhecer que as riquezas de cada tradição religiosa (desde que promovam a vida humana) fazem parte da nossa própria identidade cristã. Nesse aspecto, Geffré está correto quando diz que a identidade cristã não se define *a priori*. Ela é da ordem do devir. Essa identidade, afirma Geffré, “está em toda parte em que o Espírito de Jesus gera um novo ser individual e coletivo”. Indo um pouco mais longe, Geffré afirma que “é vocação da Igreja tornar-se o bem de todo homem e de toda mulher, além de sua raça, sua língua, sua cultura e até de sua pertença religiosa”²⁷⁸. Para ser cristocêntrico, portanto, é fundamental o diálogo e o apreço por todas as riquezas da revelação de Deus em todas as tradições religiosas, considerando essas riquezas como parte da própria identidade.

Os cristãos não só podem como devem afirmar sua fé em Jesus Cristo para todos os seus contemporâneos. Mas em hipótese nenhuma pode cair na ingenuidade de imaginar que ser cristocêntrico se resume a essa afirmação. O ser cristocêntrico deve obrigatoriamente passar pelos caminhos existenciais. Ou seja, ser cristocêntrico é fazer das práticas de Jesus as nossas práticas no cotidiano da vida concreta. Não faz sentido afirmar que Jesus é salvador e senhor se isso não reflete numa relação de diálogo com as outras tradições religiosas com finalidade da promoção da justiça e do bem comum.

O teólogo Félix Wilfred aponta um caminho muito interessante para uma melhor compreensão da identidade cristã que pode muito bem ser aplicada dentro desse contexto. Wilfred fala da dificuldade do cristianismo no relacionamento com outras religiões e cita o conceito de plenitude na base dessa dificuldade. Para ele, a plenitude foi interpretada como se não tivesse realmente nenhuma necessidade do outro. Nas suas próprias palavras,

²⁷⁶ WILFRED, Félix. Tornar-se cristão interreligiosamente. *Revista Internacional Concilium*, n 340. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 61-70.

²⁷⁷ GEFFRÉ, Claude. A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso, p. 13-28

²⁷⁸ Ibidem, p.28.

Quando alguém está cheio, não pode realmente receber mais nada; no máximo, pode fingir que recebe alguma coisa. No esquema da plenitude, o outro se torna ou uma preparação para a plenitude representada pelo cristianismo ou parte de uma escala hierárquica das verdades, na qual a revelação cristã ocupa o ponto mais alto. Isto foi reforçado ainda mais por uma filosofia segundo a qual o inferior e menos perfeito estão contidos eminentes naquilo que é superior e perfeito²⁷⁹.

A partir dessa concepção, é difícil bem como complicado considerar e perceber valores do Reino de Deus fora do cristianismo. Wilfred evoca a *kenôsis* para exemplificar que ser cristão é uma experiência estimulante. Para ele, é preciso se deslocar para o vazio para compreender o real sentido de ser cristão. A partir do polo do vazio, diz Wilfred, “tornar-se cristão significaria tornar-se o receptáculo de todos aqueles maravilhosos dons de Deus, não importando de onde provenham”. Na plenitude, não é possível nem necessário receber nada externo, mas “no vazio infinito há espaço para receber infinitamente”²⁸⁰.

O cristocentrismo deve espelhar-se na *kenôsis*. Ser cristocêntrico é estar aberto à possibilidade de novos aprendizados, é estar aberto para receber novos conhecimentos, é não ter a pretensão da verdade absoluta, mas se colocar humildemente ao lado das outras tradições religiosas a caminho dessa verdade absoluta que é Deus. Se a *kenôsis* está no cerne da religião cristã, ser cristocêntrico é ser *kenótico*.

No precioso artigo de Felix Wilfred, ele apresenta ainda outra contribuição que pode ser aplicada nesse contexto da pesquisa. Para ele, ser cristão está em aberto e em hipótese nenhuma pode ser um projeto fechado, institucionalizado. Para a pergunta: Pode uma hindu tornar-se cristã na medida em que ela segue Jesus, seus ensinamentos, seu modo de vida? Wilfred responde que sim. A questão que precisa ser dita é que Jesus não é propriedade da religião cristã. Ele pertence a toda a humanidade. Já Edward Schillebeeckx havia dito que pessoas fora da Igreja se interessam por Jesus e que o Novo Testamento é de propriedade pública e, portanto, pode ser interpretado de forma diferente da comunidade cristã²⁸¹. O teólogo holandês menciona as seguintes palavras de Gandhi: “Sem precisar ser cristão, eu posso testemunhar o que este Jesus significa na minha vida”. O fato de Jesus ser interpretado e significativo para não cristãos é algo instigante e digno de atenção na opinião de Schillebeeckx. Nas suas próprias palavras

²⁷⁹ WILFRED, Félix. Tornar-se cristão interreligiosamente, p. 67.

²⁸⁰ Ibidem, p. 67.

²⁸¹ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a história de um vivente*, 2008, p. 20.

Em nosso tempo, sobretudo os jovens, p.ex., o “Movimento de Jesus”, fora de todas as igrejas, encontram em Jesus felicidade, inspiração e orientação. É evidente que Jesus não é monopólio das Igrejas cristãs. Podemos dizer: Jesus está sendo “desconfessionalizado” em grande escala. Na Índia se pergunta: “o que significa Jesus para mim como hindu”? Em outros lugares: “O que significa ele para mim, como maometano?” No mundo todo, jovens são atraídos por “Jesus de Nazaré”²⁸².

A possibilidade de encontrar sentido na própria vida a partir de Jesus de Nazaré sem necessariamente fazer parte da religião cristã demonstra que o mistério de Deus presente em Jesus não está sob o domínio institucional. Por isso, alerta Wilfred, “precisamos estar abertos”. Essa abertura para as outras tradições religiosas certamente permitirá ao cristianismo dialogar com as outras crenças, “não só naquilo que diz respeito à sua experiência religiosa, mas também sobre sua descoberta de Jesus e sua interpretação da Bíblia”, o que certamente resultará em um “ser cristão da maneira que melhor responda às suas necessidades e exigências espirituais”²⁸³.

Pelo que se observa, ser cristocêntrico é dialogar com pessoas de outras crenças e até sem crenças, para as quais Jesus de Nazaré tem um real significado. Assumir esse diálogo é caminharmos juntos pelo bem da humanidade, pelo bem dos menos favorecidos, a favor da justiça, dos direitos humanos, a favor da vida, enfim, a favor do Reino de Deus.

Como já foi dito, em alguns momentos, alguns cristãos criticam o pluralismo religioso porque acreditam ser incompatível com o cristocentrismo. O que esta pesquisa tem buscado demonstrar é que é possível ser cristocêntrico e ao mesmo tempo estar aberto ao diálogo inter-religioso. Aliás, o critério para ser cristocêntrico é exatamente a abertura ao diálogo com outras tradições religiosas.

A dificuldade de boa parte dos cristãos se dá, sobretudo, pelos pronunciamentos formulados que fazem parte da fé cristã. Talvez a maior dificuldade seja a questão da divindade de Jesus. Em círculos mais ortodoxos, pode se pensar que “abrir mão da divindade de Jesus é deixar de ser cristão e, portanto cristocêntrico”. É uma espécie de absolutização do dogma em detrimento do cristocentrismo. Por um lado, não é preciso abrir mão do Cristo, que é o fundamento da fé cristã. Por outro lado, é preciso compreender que a divindade de Jesus não é metodologicamente objeto do diálogo inter-religioso, ao menos não é adequado começar por ele, que mesmo na ortodoxia cristã se formou aos poucos, e, por isso, é mais

²⁸² SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a história de um vivente*, p. 21.

²⁸³ WILFRED, Félix. Tornar-se cristão interreligiosamente. *Revista Internacional Concilium*, n 340. Petrópolis: Vozes, 2011, p.69.

adequado começar por outros lugares: os textos fundantes, as narrativas, a história. Por isso, esse dogma não pode ser obstáculo ao diálogo. O teólogo francês Yves Congar, alerta sobre o perigo de um cristocentrismo que não é cristão²⁸⁴. Nesse aspecto, é importante ter cuidado, pois um cristocentrismo excludente e opressor pode ser em última instância, em palavras fortes, diabólico. Não se justifica em nenhum lugar do Evangelho a exclusão e opressão para a defesa de um dogma. Nem mesmo a divindade de Jesus. A valiosa contribuição de Schillebeeckx será mais uma vez evocada. Nas suas palavras,

Lutar pela divindade de Jesus pode ser de antemão, uma batalha perdida num mundo que há muito tempo se despediu de Deus. Aliás, isso seria desconhecer a intenção mais profunda do plano salvífico de Deus, a saber que Deus quis aproximar-se de nós de maneira humana, para assim realmente podermos finalmente encontrar a Deus. Se quisermos respeitar as intenções salvíficas de Deus, devemos submeter-nos à crítica do homem Jesus; só então se abre para nós a perspectiva para o Deus vivo! Isso exige paciência, também na catequese. Em palavras duras: enquanto Deus faz tudo para se mostrar numa figura humana, nós, de nossa parte, queremos ultrapassar o mais depressa possível esse aspecto humano, para admirarmos um “ícone divino” no qual os traços do profeta crítico foram disfarçados. Assim neutralizamos o vigor crítico do próprio Deus, e um perigo nos ameaça: além das muitas ideologias que a humanidade já segue, acrescentamos mais uma: a cristologia!²⁸⁵

As palavras do teólogo holandês Edward Schillebeeckx evidentemente não significam incredulidade ou mesmo irresponsabilidade para com a fé da Igreja, pelo contrário, demonstram a preocupação de um teólogo apaixonado pelo Deus de Jesus, que deseja ardentemente que a mensagem do Evangelho tenha sentido para as pessoas de hoje. Esse deve ser o comprometimento de uma cristologia responsável e comprometida em anunciar o que Jesus anunciou, ou seja: o Reino de Deus. Essa missão deverá ser realizada em perfeita harmonia com as pessoas de outras tradições religiosas, tendo como fim último a vida abundante de todas as pessoas. Ser cristocêntrico é ser inter-religioso.

²⁸⁴ CONGAR, Yves apud GESCHÉ, Adolphe. *O cristianismo e as outras religiões*. In TEIXEIRA, F. (org) *Diálogo de pássaros*. São Paulo: Edições Paulinas, 1993, p.56.

²⁸⁵ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a história de um vivente*, p. 676.

4.3 O Reino de Deus, o centro da mensagem de Jesus

Nessa parte da pesquisa, abordamos algo que de certa forma é consenso no ambiente teológico, uma vez que os teólogos, em sua maioria, concordam que no centro da mensagem de Jesus estava o Reino de Deus. Apesar da obviedade, é fundamental informar que trabalhamos com a expressão “Reino de Deus” como uma categoria, e, nesse aspecto, vamos apresentar uma breve síntese histórica do Reino de Deus para posteriormente destacar uma definição com a qual trabalharemos de forma mais específica.

Inicialmente é importante apresentar uma síntese dessa categoria na teologia bíblica. Reino de Deus (*Basileia tou Theou*) é traduzido do hebraico *malkut Yahveh*. No português, essa expressão refere-se a “realeza, “reino”, “reinado”. De acordo com o *Dicionário Crítico de Teologia*, a expressão “realeza” não é muito interessante para uma elaboração bíblico-teológica. Por isso, Peter Hünemann, responsável pela definição na obra supramencionada assim descreve

Vamos conservar “reino” para os textos em que a conotação espacial domina por exemplo, o sintagma “na Basiléia” (Mt 18,14), ou quando é indicado um movimento do qual a Basiléia é o coroamento: entrar no (p. ex., 7,21). Por “reinado” exprime-se o fato de reinar, o exercício do poder real. Esta acepção dinâmica, que parece fundamental, depreende-se com toda segurança de certo número de observações: 1) o verbo “reinar” do texto hebraico é mais de uma vez traduzido pelo substantivo nas versões aramaicas (p. ex., Is 52,7 e o targum deste v.); 2) o substantivo semítico é empregado em paralelismo sinonímico com um nomen actionis tal como dominação (p. ex., Dn 4,33); 3) o mesmo fenômeno se verifica com os termos correspondentes do grego (p. ex., Ap 12,10); 4) há paralelismo entre o substantivo Basiléia e o verbo correspondente (p. ex., Lc 1,33); Apesar de sua importância, a distinção reinado/reino não pode dar conta de todos os empregos: lá onde o vocabulário é o dom, da herança, do pertencimento, o termo Basiléia serve na prática de designação englobante para a soma dos bens salvíficos que Deus destina aos seus²⁸⁶.

Hünemann lembra ainda que a expressão “reino de Deus” tem duas formas de ser apresentada no Novo Testamento. A primeira e mais habitual é “reino de Deus” que, ao que tudo indica, é original. A segunda é “reino dos céus”, típica de Mateus que, no entanto, não ignora a outra expressão²⁸⁷.

²⁸⁶ LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004, p.1500.

²⁸⁷ Ibidem, p. 1500.

No Antigo Testamento, a expressão “reino de Deus” é praticamente ausente. Tal conceito no AT raramente designa um Reino em sentido local, mas refere-se ao poder de governar do rei. A percepção de Deus como rei, lembra Hünemann, não parece poder remontar além do período real, e deve sua entrada na fé de Israel à influência do meio ambiente²⁸⁸. Jon Sobrino aponta como específico e original em Israel a historicização da expressão Deus-rei segundo a sua fé fundamental de que Javé intervém na história²⁸⁹. No judaísmo antigo, Hünemann lembra algo importante quando afirma que

Às vezes, a transformação em relação ao mundo presente é acentuada a tal ponto que o reino futuro é percebido como uma realidade situada num além celeste (sobretudo no Testamento de Moisés 10). Mas no mais das vezes o horizonte permanece terrestre – uma terra renovada é claro. A soberania de Deus se estabelece com força sobre todos os homens, mas a centralidade de Israel é fortemente enraizada²⁹⁰.

É consenso, como já foi dito, que o Jesus histórico coloca o “Reino de Deus” como o núcleo da sua pregação. No entanto, vale destacar que Jesus ainda dá um destaque maior que ultrapassa amplamente o que existia no AT, no judaísmo antigo e na tradição. Para Joaquim Jeremias, o principal traço característico do Reino de Deus é que Deus realiza o ideal régio de justiça que jamais fora realizado na terra²⁹¹. Com relação aos Evangelhos e Atos, Hünemann afirma que o tema permanece marcante para toda a trajetória da tradição sinótica, inclusive na redação. Sem entrar em detalhes, no corpus paulino, a impressão que se tem é que o tema do reino “é evanescente e se dilui no da justificação”²⁹².

Para o teólogo holandês Edward Schillebeeckx, a realeza de Deus e o reino são dois aspectos do que o Novo Testamento exprime no único conceito de “Basiléia touTheou”. Nas suas próprias palavras

Marcos e Lucas falam da Basiléia da soberania de Deus como rei; Mateus usa a expressão “o reino dos céus”, onde “céus” é o nome abstrato, no judaísmo posterior, para “Deus”. “Basiléia touTheou” é o reinado de Deus, a realeza de Deus, o reino de Deus. O termo não indica um território acima ou fora deste mundo, onde Deus morasse e reinasse. Para Jesus, o termo significa um acontecimento, pelo qual Deus começa a reinar e agir como rei ou Senhor; é uma ação, portanto, pela qual Deus manifesta seu ser-Deus no mundo dos humanos²⁹³.

²⁸⁸ LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1500.

²⁸⁹ SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 110.

²⁹⁰ LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1501.

²⁹¹ Cf. JEREMIAS, Joachim. apud SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*. Petrópolis: Vozes, 1994.

²⁹² LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*, p.1503.

²⁹³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a história de um vivente*, p. 134-135.

Como é possível perceber, o autor trabalha bem essa categoria como um poder de Deus que age na história em favor dos homens, de todos os homens. Para o teólogo holandês, soberania de Deus e reino de Deus são dois aspectos da mesma realidade, em que o primeiro indica o caráter dinâmico, referente ao hoje, do reinar divino. O segundo aponta para o estado definitivo de felicidade visado pela ação salvífica de Deus²⁹⁴. Sendo assim, a ação salvífica de Deus, o reino de Deus tem como objetivo a felicidade plena da humanidade.

Dessa forma, compreende-se que o Reino de Deus para Jesus não é uma doutrina ou um conceito longe da realidade. Para ele, esse Reino está profundamente ligado à experiência. Sua vida está conectada com o Reino. Por um lado, ele demonstra através das suas atitudes como se deve viver neste Reino e por outro ele está sempre celebrando a chegada desse reino, ao sentar à mesa com publicanos e pecadores, com os estrangeiros de outras tradições religiosas. Pois se algo ficou fortemente evidenciado na vida e mensagem de Jesus, é que ele não tinha mentalidade sectária, não percebia a salvação restrita a um grupo fechado de pessoas. Ele aparece com um sincero desejo de que todos pertençam ao Reino.

Jesus viveu toda sua vida em função da sua fidelidade ao Reino de Deus. E morreu por isso. Para ele, a causa do Reino é a causa de Deus que visa o bem da humanidade. Por isso, deve ficar claro em qualquer cristologia que Jesus não é propriedade exclusiva dos cristãos. Ele não pertence de forma única ao cristianismo. Aliás, está cada vez mais evidente que Jesus atrai muitas pessoas fora dos muros cristãos. Tanto os religiosos como os não religiosos, os que acreditam em Deus como os que não acreditam em nenhuma representação de Deus, são sensibilizados e inspirados por esse Judeu que buscava unicamente o bem das pessoas.

Não obstante o anúncio de Jesus do Reino de Deus a todas as pessoas, Jesus tem um destinatário específico ao anunciar o Reino. Seguindo a perspectiva de Sobrino, em que “não excluir não é a mesma coisa que se dirigir a certos grupos de pessoas”²⁹⁵, é certo que Jesus tomou partido em favor dos pobres. Deus é defensor dos que sofrem e o Reino tem o objetivo de libertá-los de tudo aquilo que os oprime. Nesse sentido, concordamos plenamente com Hammes quando afirma que dizer que os pobres são os destinatários é uma afirmação de caráter inclusivo e concretização da universalidade. Para o mesmo autor, é o caráter universal do Reino que exige a prioridade dos pobres²⁹⁶. A posição de Jesus em favor dos pobres está

²⁹⁴ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a história de um vivente*, p. 135.

²⁹⁵ Cf. SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*. Petrópolis: Vozes, 1994.

²⁹⁶ Cf. HAMMES, E. “*Filii in Filio*”. *A divindade de Jesus como evangelho da filiação no seguimento: um estudo em J. Sobrino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

profundamente ligada à mensagem do Reino. Não é possível dissociar os pobres da mensagem do Reino, pois existe uma parcialidade do Reino de Deus para com os pobres que está radicalmente presente na mensagem anunciada por Jesus.

O teólogo alemão Hans Kessler afirma que o reinado de Deus aparece como solicitude incondicional de Deus para com as pessoas perdidas. Essa nova imagem de Deus emerge na pessoa e na mensagem de Jesus²⁹⁷. Nas palavras do teólogo Mário de França Miranda, o Deus de Jesus é

Um Deus apaixonado pelo ser humano, um Deus que ama o ser humano simplesmente porque é ser humano, um Deus que ama a todos sem lhes impor condições [...] Desse modo, a vida concreta de Jesus, sua práxis e sua proclamação, demonstra que a lei ou mandamento, sábado ou culto, prescrições ou tradições, são relativizados diante do amor de Deus pelo ser humano, especialmente pelo mais pobre e necessitado²⁹⁸.

Aqui ainda é relevante destacar certa diferença entre a “ira de Deus”, que aparece na fala de João Batista, e palavra “compaixão”, sempre presente em Jesus. A missão de Jesus visa destruir o mal em todas as suas formas opressoras e não as pessoas. Pelo menos com Jesus, o Reino não se coloca ao lado dos “justos” para condenar os pecadores. Conforme Kessler, Jesus rejeitou essa divisão, pois todas as pessoas, sem exceção, são pecadoras²⁹⁹.

Essa centralidade do Reino na mensagem de Jesus, tomando partido em favor dos pobres, sem dúvida causou escândalos aos religiosos da época de Jesus e ainda nos dias contemporâneos. E não podia ser diferente. Afinal, como bem lembra Sobrino, a inclusão de injustos no Reino de Deus “sacode e abala os alicerces da religião”³⁰⁰.

A missão de Jesus, portanto, diz respeito ao Reino e não a si mesmo. Jesus era eminentemente reinocêntrico. Concordamos com o eminente teólogo alemão Karl Rahner quando afirma que “Jesus pregou o Reino de Deus e não a si mesmo”³⁰¹. E ainda com Kasper, para quem “o centro e o marco da pregação e atividade de Jesus foi o Reino de Deus que se

²⁹⁷ KESSLER, Hans. *Cristologia*, p. 245.

²⁹⁸ MIRANDA, Mário França de. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2004 p. 34-35.

²⁹⁹ KESSLER, Hans. *Cristologia*, p. 245.

³⁰⁰ SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*, p. 130.

³⁰¹ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 298.

tinha aproximado. O Reino constituía a ‘causa’ de Jesus”³⁰². Esse Jesus está completamente fascinado pela causa do Reino. E Schillebeeckx nos brinda afirmando que Jesus

Procura primeiro o Reino de Deus; todo o resto então se resolverá. O anúncio de Jesus sobre o reinado de Deus só pensa no bem da humanidade, e não se refere a si mesmo como segundo assunto da sua própria mensagem; em outras palavras: Jesus não se anunciava a si mesmo, embora se possa e se deva dizer, naturalmente, que cada ser humano, naquilo que se dedica também se faz conhecer em sua própria identidade³⁰³.

Ainda uma simples mas importante observação. No campo da exegese bíblica e neotestamentária, o fato é que o recurso válido à crítica histórica acaba levando infalivelmente a um redimensionamento de Jesus Cristo, por algumas razões, tais como: o contexto das afirmações neotestamentárias sobre a sua pessoa e obra, o gênero literário dessas afirmações, a diferença insuperável e a descontinuidade total entre as afirmações do Jesus histórico e a interpretação da sua pessoa feita pela igreja apostólica. Como já dito, a exegese está plenamente convencida de que o Reino de Deus exercia papel central na mensagem de Jesus. Para Dupuis, a Igreja apostólica falsificou a mensagem de Jesus. Foi ela (a Igreja) responsável pela “mudança de paradigma que marcou a passagem de um teocentrismo para um cristocentrismo”, e o teólogo belga sugere que “está na hora de inverter a situação, retornando ao teocentrismo”³⁰⁴.

O Reino de Deus, portanto, está no centro da vida de Jesus. Temos consciência de que o termo é amplo e comporta inúmeras definições. O resumo histórico e uma breve apresentação do termo demonstraram isso. No entanto, para fins metodológicos, vamos tomar como ponto de referência a definição de Reino de Deus de Edward Schillebeeckx, para quem tal expressão assim é definida:

Reino de Deus é a presença de Deus entre os homens, presença salvífica, ativa e encorajadora, afirmada e acolhida alegremente pelos homens. Presença salvífica oferecida por Deus e livremente afirmada pelos homens, que se torna concretamente visível na justiça e em relações de paz entre homens e povos, no desaparecimento de doenças, injustiças e opressões, em novidade de vida, que expelle tudo o que estava morto e era mortal. Reino de Deus é nova relação de conversão (metanóia) do homem a Deus, cujo lado palpável e visível é novo tipo de relações libertadoras entre os homens em vida em comum reconciliada em ambiente natural pacífico. Reino de Deus é a presença de Deus no mundo, reveladora e portadora de salvação [...] Reino de Deus é ‘reino de homens’, reino humano, em contraposição aos reinos do mundo, que em Dn 7 são indicados por símbolos de animais como reinos do

³⁰² KASPER, Walter. *Jesús, El Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1989, p. 86

³⁰³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a história de um vivente*, p.141.

³⁰⁴ DUPUIS, Jacques Dupuis. *Rumo a uma teologia do pluralismo religioso*, 1999, p. 389.

poder do mais forte. Reino de Deus é a eliminação do doloroso contraste entre governantes e governados (também quando Deus é visto como governante tirânico deste tipo)³⁰⁵

Essa preciosa definição do teólogo holandês é a mais completa e muito importante para essa pesquisa. Ele demonstra que o Reino de Deus está profundamente ligado à questão sócio-política. Aliás, para Schillebeeckx, a cristologia não pode ter como ponto de referência “um Deus que escraviza o homem”. Também a cristologia precisa ter todo cuidado com essa questão. Na edição comemorativa dos 20 anos da Revista *Concilium*, o teólogo Schillebeeckx afirma que é

Melhor deixar de crer em Deus, do que acreditar num Deus desumano ou num Deus que mantém o homem na escravidão. Afirmações abstratas como “Jesus é o filho de Deus” ou “somente há salvação no nome de Jesus” não adiantam nada, quando não se manifesta como esta profissão cristã funciona sócio-politicamente³⁰⁶.

Portanto, uma cristologia que pretende se manter fiel a Jesus de Nazaré não deverá ser fechada dentro das suas próprias categorias dogmáticas, mas dinâmica, como dinâmico é o Reino de Deus. Uma cristologia que pretenda se fundamentar em Jesus de Nazaré deve antes de qualquer coisa fundamentar-se naquilo que foi a razão da vida e da morte de Jesus: o Reino de Deus. Este Reino, por sua vez, não está preso dentro das paredes religiosas, mas aberto ao mundo, a todos os homens e todas as mulheres. A cristologia fiel a Jesus de Nazaré e ao seu Reino deverá ser uma cristologia do diálogo com o diferente, do respeito e apreço com as outras tradições religiosas, do acolhimento ao estrangeiro, da promoção e humanização do ser humano. Só uma cristologia descentralizada de si mesma, fundamentada no príncipe da paz, disposta a dialogar com todas as tradições religiosas, a fim de promover a paz, erradicar a fome, as injustiças e as diferenças sociais e religiosas, é capaz de anunciar com eficácia o Evangelho, a Boa Notícia.

³⁰⁵ SCHILLEBEECKX, Edward. *A história humana – revelação de Deus*, p. 151.

³⁰⁶ SCHILLEBEECKX, Edward O Evangelho não pode estar sujeito à arbitrariedade. *Revista Internacional Concilium*, n 190. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 27-32.

4.4 Cristologia na perspectiva do pluralismo religioso

No primeiro tópico desta seção, foram apresentadas de forma bastante sintética algumas perspectivas cristológicas. Entre elas, algumas estão presentes com mais vigor que outras de acordo com o contexto. Evidentemente a apresentação das referidas perspectivas é exatamente pela importância de cada uma delas. Cada uma possui seu valor e deve ser ouvida. No entanto, nesse momento, a nossa pesquisa quer focar especificamente a perspectiva de uma cristologia no pluralismo religioso, embora existam ainda muitas perspectivas cristológicas que permanecem inexploradas.

Ao refletir sobre uma cristologia em tal perspectiva, concordamos com Haight que “o pluralismo religioso não precisa ser ameaçador nem para a cristologia nem para a consciência da fé cristã em geral”. Esse novo paradigma “pelo contrário, integra o contexto atual para a reflexão sobre a realidade misteriosa de Jesus Cristo”³⁰⁷. A cristologia, sem dúvida, permanece sendo o centro da reflexão teológica. É nessa disciplina teológica onde se cruzam questões fundamentais e decisivas para a fé cristã. Portanto, urge a necessidade de uma reflexão cristológica que leve muito a sério a identidade de Jesus. Conforme a assertiva de Schillebeeckx

Uma cristologia teológica - mesmo nova - não será testemunho eficiente, se não for reflexo teológico do que se torna visível na vida das Igrejas, em oração e em cuidado pelo próximo, como práxis do reino de Deus, como “ortopraxis” cristã. Somente então, também uma reflexão mais profunda sobre a identidade de Jesus se torna realmente fecunda³⁰⁸.

Nesse processo de produção de uma “cristologia nova” dentro do atual contexto de pluralismo religioso, será necessário se colocar diante da questão da universalidade e unicidade de Jesus Cristo. Sem pretensão de esgotar a reflexão, mesmo pela impossibilidade de tal feito, vamos seguir algumas pistas a partir da cristologia trinitária, cristologia narrativa e do “mistério de Cristo”.

A partir dos evangelhos, é possível afirmar (como já fizeram vários teólogos) que a mensagem de Jesus não dizia respeito a si mesmo. A sua vida e mensagem foi referente ao Reino de Deus. Há de se concordar com Schillebeeckx que “o Reino de Deus é a mensagem

³⁰⁷ HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*, p. 486.

³⁰⁸ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a história de um vivente*, p. 646.

central de Jesus”³⁰⁹. E uma cristologia que não leve em consideração a centralidade da vida de Jesus não deve ser considerada. Para a cristologia (seja ela em qualquer perspectiva) a figura de Jesus de Nazaré é indispensável. Esse Jesus que a história nos apresenta é indispensável para a construção de uma cristologia genuinamente evangélica.

A relação tensa entre o “Jesus da história e o Cristo da fé” é sem dúvida um fator relevante para a cristologia no pluralismo religioso. Com exceção da opinião de algumas autoridades religiosas de sua época, Jesus de Nazaré nunca foi problema. Aqui vale a citação de Benedito Ferraro:

Para os povos indígenas, Jesus representa o ser humano verdadeiro, defensor dos pobres e curador dos doentes. Para os negros, eles o reconhecem há muito tempo em seus terreiros, como alguém que já é conhecido desde há muito tempo [...] para as mulheres, Jesus da história está sempre em companhia delas, preocupando-se com seus problemas, doenças, sendo acolhido em suas casas, enviando-as em missão. Para os muçumanos, Jesus é visto como um servidor de Deus. Para os judeus, cada vez mais Jesus se apresenta como um profeta admirado pelo seu zelo pela justiça. Para os hindus, Jesus é o mediador de Deus. Para os budistas, sua figura é respeitada como alguém que sempre socorre o pequeno, o marginalizado³¹⁰.

Ferraro lembra ainda a conhecida história contada por Carlos Mesters que confirma a aceitação do Jesus da história pelos povos de religiões de matriz africana. Nas palavras de Mesters,

A narração fala de Jesus que andou muito e chegou a um terreiro. Ali foi recepcionado por todos. Vendo a mãe de santo que atendia a todos com muita afeição “Jesus também entrou na fila e foi até a mãe de santo. Quando chegou a vez dele, abraçou-a, e ela lhe disse: a paz esteja com você Jesus”. Jesus respondeu: “com a senhora também”. E acrescentou: “posso fazer uma pergunta?” e ela disse: “Pois não Jesus?! e ele disse: “como é que a senhora me conhece? Como é que eles sabem meu nome?” e ela disse: “Mas Jesus, aqui todo mundo conhece você. Você é muito amigo da gente. Sinta-se em casa, aqui, no meio de nós!”³¹¹.

No entanto, quando a situação diz respeito ao Cristo da fé, a situação é bem diferente. O próprio Ferraro afirma que

Em relação ao Cristo da fé não podemos constatar a mesma unanimidade, pois a linguagem utilizada para apresentá-lo aos diferentes povos e culturas tornou-se poderosa, autoritária e muitas vezes violenta, como no caso da conquista da América

³⁰⁹ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a história de um vivente*, p. 134.

³¹⁰ FERRARO, Benedito. *O desafio da fé cristã num mundo plural. Dominus Iesus: problemas pendentes janelas abertas*. In: VIGIL, José Maria (org.). *O atual debate da Teologia do Pluralismo Religioso – Depois da Dominus Iesus*. Livros Digitais Koinomia. Volume 1. Versão 1.01. 25/10/2005, p. 32. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK1port.pdf>. Acesso em: 20 out. 2013.

³¹¹ *Ibidem*, p. 32.

Latina e Caribe, onde a fé cristã se apresenta de modo geral, como poderosa e temível. Seu veículo é a cultura ocidental, que se apresenta como superior e com as características de ser branca, poderosa, patriarcal-machista, adulta e frequentemente violenta³¹².

Para uma cristologia no pluralismo religioso, a base fundamental é a figura de Jesus como alguém que viveu em comunhão com todo e qualquer ser humano, na solidariedade com os menos favorecidos, sem discriminar classes sociais, grupos religiosos ou etnias, alguém que viveu humildemente sem utilizar nenhum tipo de força a fim de coagir alguém a segui-lo. Em Jesus de Nazaré, ao contrário da prepotência, encontra-se um espírito de doação. Ao invés de sentir-se superior, identificou-se com os últimos da sociedade, assumindo todas as consequências. Ao invés de um ensino dogmático, fechado e opressivo, Jesus ensinava o amor ao próximo (ainda que este seja o inimigo) como valor supremo. Eis aqui uma cristologia que pode dialogar com outras religiões, a fim de promover a autenticidade humana.

A cristologia narrativa é uma contribuição para uma cristologia em diálogo com as religiões. Conforme já foi dito, foi retomada com muita força, sobretudo na América Latina, a cristologia narrativa, que parte da dinâmica histórica de Jesus de Nazaré, levando em consideração sua história de vida, sua espiritualidade judaica e seu intenso amor pela causa do Reino. Nessa nova retomada, o foco está na existência humana de Jesus e sua profunda relação com o mistério de Deus. Nesse aspecto, reside a fórmula carinhosa como Jesus se dirigia a Deus. Conforme Jeremias nos fez saber, “Abba” era a fórmula como as crianças chamavam “papai” nos dias de Jesus. A expressão por si demonstra como era forte essa relação de Jesus com Deus. Era um homem profundamente espiritual e de um profundo relacionamento com o seu “papai”.

A cristologia trinitária é também uma proposta que contribui para uma cristologia em diálogo com as religiões. Sobre essa questão, a pesquisa evoca novamente a contribuição de Jacques Dupuis. Por um lado, Dupuis está bem consciente do problema cristológico imposto com a mudança de paradigma. Ele vê com certa perspicácia o problema cristológico na mudança de paradigma do eclesiocentrismo para o cristocentrismo, pois tal mudança, segundo Dupuis, envolve a centralidade que a Igreja cristã havia atribuído a Jesus Cristo em relação ao papel da própria Igreja. Na virada paradigmática do cristocentrismo para o teocentrismo,

³¹² FERRARO, Benedito. *O desafio da fé cristã num mundo plural*. p. 32.

reside o problema da mediação constitutiva universal que a fé cristã tem atribuído a Jesus no desígnio salvífico da humanidade³¹³.

Dupuis compreende as diversas questões postas pelos teólogos “pluralistas” e dedica uma especial atenção para dialogar com elas a partir de uma cristologia trinitária. Para ele, existem duas questões que precisam ser observadas (embora esta pesquisa opte por destacar apenas uma) dentro do atual debate. Primeiramente, ele vai criticar a afirmação de alguns teólogos que afirmam a impossibilidade de ser cristocêntrico nos dias atuais. Dupuis afirma que essa afirmação precisa de “esclarecimento”. Nas suas palavras,

O cristocentrismo e o teocentrismo devem ser realmente contrapostos, como é afirmado, como dois paradigmas contraditórios? Afirmar isso já é por si uma opção teológica e cristológica. O cristocentrismo da tradição cristã não é, com efeito, contraposto ao teocentrismo. Ele jamais põe Jesus Cristo no lugar de Deus, limitando-se a afirmar que Deus o pôs no centro de seu desígnio salvífico para a humanidade, não como fim, mas como ‘caminho’ (cf. Jo 14,6), não como meta de toda procura humana de Deus, mas como ‘mediador’ universal (cf. 1Tm 2,5) da sua ação salvífica em relação aos seres humanos. A teologia cristã não se encontra diante do dilema de ser tanto cristocêntrica como teocêntrica: é teocêntrica em seu ser cristocêntrica e vice-versa³¹⁴.

As palavras de Dupuis sugerem certa impossibilidade de ser cristocêntrico sem ser teocêntrico e vice-versa. Essa dialética pode ser sugestiva para uma cristologia que visa dialogar com as outras tradições religiosas. Sobretudo, o autor deixa claro que “a ação salvífica de Deus atinge de vários modos as pessoas, algumas conscientemente, outras inconscientemente”³¹⁵. Para o teólogo belga, é perfeitamente possível que o cristocentrismo inclusivo se harmonize com o pluralismo teocêntrico, pois, para ele, “são dois componentes complementares de uma única realidade”. Por isso Dupuis “busca” um pluralismo inclusivo ou um inclusivismo pluralista³¹⁶. Para ele, essa busca encontra sua expressão na cristologia trinitária, dando destaque às relações interpessoais entre Jesus e seu “papai”, e entre Jesus e o Espírito que enviará. Para o teólogo (e aqui ele concorda com os teólogos do pluralismo) deve ficar claro que Jesus Cristo não substitui o Pai³¹⁷. E, da mesma forma que Jesus estava centrado em Deus, assim também deve ser a fé cristã. Em concordância com o paradigma teocêntrico, Dupuis afirma que

³¹³ DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões. Do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 121.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 122.

³¹⁵ *Idem*, p. 123.

³¹⁶ *Idem*, p.124.

³¹⁷ *Idem*, p. 126.

Deus – e somente Deus é o mistério absoluto e, como tal, está na origem, no coração e no centro de toda realidade; a realidade humana de Jesus, porém, é criada e, como tal, finita e contingente. Se é verdade que o homem Jesus é o filho de Deus de uma maneira única, é igualmente verdade que Deus está além também de Jesus. Quando se afirma que Jesus se encontra no centro do mistério cristão, isso não deve ser entendido em sentido absoluto, mas na ordem da economia das relações livremente mantidas por Deus com o gênero humano na história³¹⁸.

O teólogo belga toca numa questão importante e essencial para o mistério, remetendo essa pesquisa à reflexão de Felix Wilfred, o qual afirma que

Os sistemas totalizantes de cristologia não nos levam, como muitas vezes se supõe, ao mistério pleno de Jesus Cristo, que permanece sempre maior (cada vez maior). Falando do amor de Cristo, Paulo torna-se contemplativo e maravilha-se com “a largura e cumprimento e a altura e a profundidade” do amor de Jesus Cristo, que “ultrapassa o conhecimento” (Ef 3,18). Este caráter apofático e incomensurabilidade pedem uma multiplicidade de cristologias, que permanecem todas minúsculas diante do mistério avassalador de que tratam. Todas as cristologias compartilham a mesma sorte; todas elas têm um lugar, mas nenhuma delas pode afirmar ser a explicação última de Jesus Cristo. Em outras palavras, qualquer cristologia precisa ser no fundo, necessariamente apofática. Há razões suficientes, portanto para acolher uma pluralidade de cristologias³¹⁹.

Para Wilfred, essa pluralidade de cristologias sempre vai existir. E cada uma tem o seu valor peculiar por ter surgido em determinado contexto e respondido aos diversos questionamentos levantados a partir de horizontes diferentes. A questão do mistério de Jesus Cristo exerce uma importância para o desenvolvimento de uma cristologia apofática. Conforme o autor, abordar esse mistério em um contexto pluralista exige o abandono da ontologia. Ele está convicto de que “não é verdade que a melhor defesa da teologia cristã e especialmente da cristologia está na metafísica”. Para ele, as cristologias que se inspiram no pluralismo religioso e, portanto, cristologia em chave pluralista, mantém vivo e vivificante o mistério de Jesus Cristo, sem precisar recorrer a quaisquer categorias ontológicas³²⁰.

A reflexão Wilfredeana move-se numa direção interessante para essa pesquisa. O autor chama atenção para o fato de que, em situações em que o problema estava mais centrado na questão de como se dá o relacionamento entre Cristo e as demais tradições religiosas, hoje é fundamental colocar a questão de forma diferente. Para ele, “é mais importante conhecer como as pessoas de outras crenças se tem aproximado da pessoa e da mensagem de Cristo em

³¹⁸ DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões*, p. 127.

³¹⁹ WILFRED, Félix. Pluralismo cristológico: algumas reflexões. *Revista Internacional Concilium*, n 326. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 90-102

³²⁰ Ibidem, p. 94.

sua jornada espiritual”. O autor segue dizendo que “muitas vezes a procura do Cristo faz parte da busca espiritual de nossos vizinhos de outras crenças e mesmo de seu misticismo”³²¹. Para fundamentar a sua posição, o autor recorre aos povos do sul da Ásia e afirma

Eu poderia afirmar, sem qualquer exagero, que os povos do Sul da Ásia, por exemplo, aprenderam mais profundamente sobre Jesus Cristo da maneira como Mohan Roy, Gandhi e Vivekananda extraíram conclusões éticas da vida e ensino de Jesus, aprenderam mais da fé com que Keshab Sem interpretou a pessoa de Jesus e da maneira como o analfabeto místico Ramakrishna o experimentou, do que da fórmula de Calcedônia sobre a essência metafísica de Jesus Cristo, fórmula que está muito afastada da cosmovisão e filosofia desses povos³²².

Para Wilfred, muitas pessoas não cristãs, ao buscarem Jesus na sua jornada espiritual têm um encontro real e espiritual com ele. O autor chama atenção para o fato de que não se deve ter uma compreensão “tacanha” de discipulado. Fundamentando-se no episódio em que os discípulos procuravam impedir que alguém continuasse expulsando demônios em nome de Jesus, pois os mesmos não faziam parte do seguimento de Jesus, Wilfred afirma que é preciso apreciar a fé das pessoas de outras tradições religiosas³²³.

Para o autor, a afirmativa de que a fé só atua quando Jesus é entendido como Cristo é terminantemente falsa. Os primeiro seguidores de Jesus, na concepção de Wilfred, encontraram a fé no Jesus da história, na sua vida e nos seus ensinamentos sobre o Reino de Deus. Ao seguir a Jesus e experimentar a sua mensagem, havia uma fé viva e atuante em cada discípulo. O autor está em concordância com Dupuis no que se refere à possibilidade de se falar em inclusivismo teocêntrico³²⁴. O plano de Deus, o mistério de Cristo e a ação do Espírito Santo têm caráter inclusivo. Por essa razão, o autor afirma a necessidade de colocar as interpretações não-cristãs de Jesus no horizonte mais amplo. Para ele, se a teologia cristã admitir que as religiões (todas elas) são lugares onde o mistério do plano de Deus, a Palavra e o Espírito estão atuantes, será possível considerar as interpretações das outras tradições religiosas sobre Jesus bem como um aprofundamento e uma reavaliação da cristologia clássica.

Por fim, o teólogo indiano Michael Amaladoss também afirmou essa dimensão mais ampla do mistério de Cristo, que se expressa na famosa frase “Jesus é o Cristo, mas Cristo é

³²¹ WILFRED, Félix. Pluralismo cristológico p. 94

³²² Ibidem, p. 95.

³²³ Idem, p. 95.

³²⁴ Idem, p. 96.

mais que Jesus”. A sua reflexão cristológica afirma que a única possibilidade de falar da plenitude de Cristo é quando se inclui todas as manifestações de Deus na história, não apenas as que foram realizadas em Jesus. Sendo assim, só é possível falar da plenitude de Cristo quando se acolhe todas as riquezas que estão presentes em todas as tradições religiosas³²⁵. Logo, a partir de uma cristologia em profundo diálogo com as religiões, será possível uma maior, melhor e mais ampla abordagem do mistério de Cristo.

4.5 A abertura de Jesus para o pluralismo na mensagem do Reino

Ao longo dessa pesquisa, a nossa intenção é demonstrar que é possível a partir da categoria “Reino de Deus” afirmar uma cristologia no contexto do pluralismo religioso. A definição de Reino de Deus que optamos foi do teólogo holandês Edward Schillebeeckx, que expomos anteriormente. Ainda temos afirmado e reafirmado, à luz de um consistente referencial teórico, que o Reino de Deus foi a causa pela qual Jesus viveu e morreu. Todo o seu ministério aqui na terra tinha apenas o objetivo de anunciar o Reino. Esse Reino estava acontecendo nas curas que Jesus realizava, nos milagres que ele operava, na expulsão de demônios, na sua prática do bem a todas as pessoas, principalmente aos mais fracos e necessitados, enfim, o Reino é o que move Jesus. Nosso objetivo nessa parte da pesquisa é analisar de forma “superficial” (visto que não será feita uma análise minuciosa das perícopes) algumas práticas de Jesus na sua missão de promover o Reino, que dão pistas de uma abertura ao diálogo inter-religioso.

O Evangelho de Marcos 7, 24-30 apresenta o relato sobre uma mulher desconhecida da região de Tiro que tem uma filha com sérios problemas³²⁶. Ambas, mãe e filha, estão afogadas no sofrimento. Esta porque está enferma e possuída por um espírito imundo. Aquela por vivenciar uma pessoa que ela tanto ama em tal situação. A mulher não teme se aproximar de Jesus e pedir-lhe a libertação da sua filha. No entanto, é sabido que a missão histórica de

³²⁵ AMALADOSS, M. *O pluralismo das religiões e o significado de Cristo*. In, TEIXEIRA, F. (org). *Diálogo de pássaros*. São Paulo: Paulinas, 1993, p 89-110.

³²⁶ De acordo com Pagola, esse relato pode provir de um substrato anterior a Marcos. Alguns o consideram uma invenção da comunidade cristã para justificar a pregação aos gentios (Meier). No entanto, Pagola afirma que em geral, é aceita sua historicidade. Para ele dificilmente os cristãos teriam inventado um episódio no qual Jesus emprega uma linguagem insultante em relação aos pagãos.

Jesus foi dirigida exclusivamente a Israel. E de forma tranquila Jesus responde àquela mulher que foi enviado “para as ovelhas perdidas da casa de Israel”. E diz que “não é justo tirar os pães dos filhos e dar aos cachorrinhos”. Conforme Pagola, tratar os pagãos como “cães” era essa uma linguagem habitual entre os judeus³²⁷. Mediante tal resposta de Jesus, talvez os discípulos imaginassem que a mulher ia se retirar e buscar ajuda em outro lugar. Era, aliás, a atitude mais coerente com a situação. Mas a mulher, de forma igualmente tranquila, retoma a imagem que Jesus empregou e responde “sim, senhor, mas também os cachorrinhos comem em baixo da mesa migalhas das crianças”. Diante da réplica dessa mulher (pagã), Jesus responde: “Mulher, grande é a tua fé; faça-se como tu queres” (Mc 15, 28).

É de fato admirável que Jesus elogie a fé de uma mulher pagã. Ainda mais admirável é o fato de essa mulher ter uma fé que serve de exemplo para os discípulos. E o que mais surpreende é, como Pagola chama atenção, “o próprio Jesus se deixar ensinar e convencer por ela”. Para o teólogo espanhol, “a mulher tem razão: o sofrimento humano não conhece fronteiras, pois está presente em todos os povos e religiões”. Além disso, para o mesmo autor, “contra tudo o que se possa imaginar, de acordo com o relato, esta mulher pagã, ajudou Jesus a compreender melhor sua missão”³²⁸.

A questão do sofrimento humano é de fato algo que chama atenção, está presente no mundo e tem destruído milhões de pessoas. No relato acima, verifica-se que Jesus, mesmo fechado num primeiro momento, percebeu que a questão do sofrimento ultrapassa todas as barreiras, inclusive religiosas. É interessante notar que Jesus não discute a questão da pertença religiosa com essa mulher. Isso não é critério para a realização do bem da parte de Jesus. É uma mulher que vive à margem da sociedade que quer voltar a viver feliz ao lado de sua filha. Como alguém que vive em função do Reino, Jesus ajuda aquela mulher a voltar a viver dignamente. Estar a serviço do Reino de Deus e professar a fé em Jesus Cristo é abrir mão de querelas institucionais e lutar com todas as forças pela promoção da vida humana. E, nessa luta, todas as religiões podem e devem contribuir. Como Jesus, cada cristão deve romper as barreiras da confissão religiosa, a fim de contribuir para o Reino de Deus.

Ainda vamos apontar outro relato, dessa vez uma parábola narrada em Lucas 10,30-36. De acordo com o texto, um homem é assaltado e deixado bastante machucado no caminho. O indivíduo precisa de ajuda urgente. Passam pelo caminho dois viajantes. Um

³²⁷ PAGOLA, José Antonio. *Jesus - aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 268.

³²⁸ *Ibidem*, p. 269.

sacerdote e um levita. Ambos estão retornando de suas obrigações religiosas. Estão voltando do templo. O relato afirma que eles não ajudaram o ferido. É importante destacar que tanto o ferido como os religiosos fazem parte do mesmo povo, da mesma terra, no entanto, ninguém estendeu a mão para ajudar o ferido.

A parábola contada por Jesus como consequência da pergunta “quem é o meu próximo?”, relata a vinda de um terceiro viajante. Este vem exatamente na contramão dos dois primeiros. Não vem do templo, é estrangeiro e ainda por cima é samaritano. A inimizade entre judeus e samaritanos é conhecida. No entanto, acontece algo inesperado. O samaritano ajuda sem reserva o ferido. O Evangelho entra em detalhes sobre a atitude do samaritano. Pagola diz que o odiado samaritano “não parece um comerciante preocupado com suas mercadorias, uma vez que sua atuação assemelha-se mais à de uma mãe cuidando com ternura do filho ferido”. Segue Pagola comentando a parábola:

A surpresa dos ouvintes não pode ser maior. Como pode Jesus ver o reino de Deus na compaixão de um odiado samaritano? A parábola rompe todos os seus esquemas e classificações entre amigos e inimigos, entre membros do povo eleito e pessoas estranhas e impuras. Será verdade que a misericórdia de Deus nos pode vir nem do templo nem dos canais religiosos oficiais, mas de um inimigo proverbial? Jesus os desconcerta. Ele olha a vida a partir da sarjeta, com os olhos das vítimas necessitadas de ajuda. Não há dúvida. Para Jesus, a melhor metáfora de Deus é a compaixão para com o ferido³²⁹.

Nessa instigante parábola, percebe-se que o Reino de Deus está presente onde alguém atua com misericórdia. Não importa se essa pessoa é um judeu, samaritano, cristão, budista, islâmico, umbandista, espírita, ou mesmo sem nenhuma religião. Onde houver uma atitude pautada na misericórdia em favor do ferido, do sofredor, eis ali alguém colaborando para a construção do Reino de Deus. E é bem verdade que existem muitas pessoas fora dos muros cristãos, de outras tradições religiosas, até mesmo sem religião, colaborando de forma direta para a construção do Reino. Vale a citação de Pagola

Não está enganado Lucas quando transforma a parábola sobre o reino de Deus numa história exemplar em que Jesus se atreve a dizer a um doutor de Israel que aprenda de um desprezível herege samaritano a praticar a misericórdia. A pergunta que precisamos fazer a nós mesmos não é: “Quem é o meu próximo?”, “até onde chega a minha obrigação de amar?” Não é nossa própria religião nem nosso próprio grupo que nos devem indicar a quem amar e a quem odiar a quem ajudar e a quem ignorar. A pergunta correta é: “Quem tem necessidade de que eu me aproxime dele, me torne

³²⁹ PAGOLA, José Antonio. *Jesus - aproximação histórica*, p. 174.

próximo e responda à sua necessidade?” É o sofrimento de qualquer ser humano que nos deve ensinar como agir com amor compassivo³³⁰.

Dessa forma, há de enfatizar-se na parábola do samaritano a atitude de misericórdia deste para com o ferido. Essa atitude de amor incondicional pelo próximo, que conforme Mt 25 é critério decisivo de salvação, demonstra que todos podem contribuir para a construção do Reino de Deus na terra. E toda cristologia fiel a Jesus de Nazaré, por uma questão de fidelidade ao próprio Jesus, deverá ter como exemplo o samaritano.

Retomando as intuições de Dupuis, é possível citar outros episódios envolvendo Jesus e pessoas de outras religiões que nos permitem ver no mestre de Nazaré uma total abertura para com as outras tradições religiosas. O caso específico do centurião de Cafarnaum, que deixou Jesus maravilhado a ponto de expressar: “Em verdade eu vos digo que, em Israel, não achei ninguém que tivesse tal fé” (Mt 8,10). E exatamente na sequência do diálogo com esse pagão Jesus afirma que muitos, provenientes do Oriente e do Ocidente, serão admitidos no Reino dos céus (Mt 8, 11-12)³³¹. Nesse aspecto como também no caso da mulher que pediu a libertação da filha, Jesus elogia a fé. E essa é uma fé libertadora. É possível afirmar

Portanto, é claro que, para Jesus, a fé salvífica não é acessível aos pagãos e aos estrangeiros apenas remontamente; ela realmente atua entre eles. Analogamente, os estrangeiros podem também pertencer ao Reino de Deus, cujo chamado se estende para além das fronteiras do povo eleito de Israel³³².

Dessa forma, conforme enfatiza Hammes, a religião cristã tem que aprender a lição com a prática de Jesus, ele nunca foi discriminador em assuntos de religião³³³. É por causa de Jesus, pelo seu exemplo, que os cristãos devem viver uma cristologia em diálogo com as outras tradições religiosas, a fim de viverem os valores evangélicos do Reino de Deus que diz respeito a todos Conforme a encíclica *Redemptoris Missio*

O Reino de Deus diz respeito a todos: às pessoas, à sociedade, ao mundo inteiro. Trabalhar pelo Reino significa reconhecer e favorecer o dinamismo divino, que está presente na história humana e a transforma. Construir o Reino quer dizer trabalhar para a libertação do mal, sob todas as suas formas. Em resumo, o Reino de Deus é a manifestação e a atuação de seu desígnio de salvação em toda sua plenitude (RM 15).

³³⁰ PAGOLA, José Antonio. *Jesus - aproximação histórica*, p. 175.

³³¹ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia do pluralismo religioso*, p. 73.

³³² Ibidem, p. 74.

³³³ HAMMES, Érico João. *Um só Deus e muitas religiões: condição ou contradição?*. Col. Fé e cultura – Temas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 137.

Com essa belíssima afirmação da encíclica, é possível afirmar (e essa é uma tese fundamental nessa pesquisa) que todas as vezes que os cristãos e as pessoas de outras tradições religiosas trabalham juntas pela causa dos direitos humanos, da libertação integral dos que vivem oprimidos, estão trabalhando pela promoção do Reino de Deus e estão construindo juntos esse Reino, cujo fim último é a felicidade plena de todas as pessoas. Por isso, afirmamos com Jacques Dupuis que

Provavelmente nada fornece ao diálogo inter-religioso uma base teológica tão profunda e uma motivação tão verdadeira quanto a convicção de que, apesar das diferenças que os distinguem, aqueles que pertencem às diversas tradições religiosas caminham juntos – membros coparticipantes do Reino de Deus na história – rumo à plenitude do Reino, rumo à nova humanidade querida por Deus para o fim dos tempos, da qual eles são chamados a ser co-criadores com Deus³³⁴.

Por todas essas considerações, não é necessário negar nem tampouco desconsiderar a singularidade e a identidade do cristianismo. Mas igualmente não é possível negar seu limite histórico. E se realmente a cristologia tem como base fundamental Jesus, então está certamente claro que o Deus de Jesus é símbolo de abertura e não de fechamento. O Deus de Jesus é manifesto por meio da sua verdade relacional e graça que pode ser encontradas em todas as tradições religiosas. Nunca é demais lembrar as palavras de Dupuis: “em toda história das relações de Deus com a humanidade, encontra-se mais verdade e graça do que aquelas que estão disponíveis simplesmente na tradição cristã”³³⁵. Palavras semelhantes encontram-se em Schillebeeckx

Em consequência de todas essas considerações, podemos e devemos dizer que há mais verdade (religiosa) em todas as religiões no seu conjunto do que numa única religião, o que também vale para o cristianismo. Existem, pois, aspectos “verdadeiros”, “bons”, “belos” – surpreendentes – nas múltiplas formas (presentes na humanidade) de pacto e entendimento com Deus, formas que não encontraram nem encontram lugar na experiência específica do cristianismo [...] Existem diferentes experiências religiosas autênticas que o cristianismo, justamente por causa de sua particularidade histórica, jamais tematizou e praticou (digo-o com toda prudência, mas seguro do que falo), por causa das acentuações específicas próprias que Jesus colocou, também não possam ser tematizadas, sem privar essas acentuações próprias de sua ênfase jesuana e em última análise de sua cristidade específica³³⁶.

³³⁴ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 474.

³³⁵ *Ibidem*, p. 529.

³³⁶ SCHILLEBEECKX, Edward. *A história humana – revelação de Deus*, p. 215-216.

Pelas observações contundentes do teólogo holandês, pelas contribuições de outros teóricos aqui apresentados, é perfeitamente possível afirmar que o pluralismo religioso “não é um mal que deva ser eliminado, mas antes riqueza a ser saudada por todos”³³⁷. E o paradigma dessa riqueza é o Reino de Deus, que não admite a relação de dominação entre opressores e oprimidos, que só reconhece o poder de amar incondicionalmente qualquer pessoa. Foi essa a lição ensinada por aquele que é o principal fundamento da cristologia: Jesus de Nazaré.

³³⁷SCHILLEBEECKX, Edward. *A história humana – revelação de Deus*, p. 216.

CONCLUSÃO

Ao final da nossa pesquisa, desejamos afirmar nossa mais profunda intuição teológica sobre a possibilidade de uma cristologia no pluralismo religioso fundamentada na pessoa e na mensagem de Jesus Cristo. Nessa afirmação, temos plena consciência da universalidade da salvação de Jesus Cristo que, por sua vez, em nada afeta a verdade e a validade presente em outras tradições religiosas.

Em um mundo cada vez mais marcado pelas desigualdades sociais, pela pobreza, pela opressão social, pela injustiça, e pelos grandes conflitos religiosos, que têm destruído milhões de vidas, a solidariedade e sensibilidade de Jesus de Nazaré deverá nos conduzir rumo ao diálogo com as demais religiões, visando unicamente à erradicação do sofrimento humano e à implantação do Reino de Deus. A cristologia só terá sentido se demonstrar seu interesse pela vida humana aqui nesse mundo. Essa é uma tarefa especificamente de uma cristologia fiel a Jesus de Nazaré, e é exatamente por causa de Jesus e “olhando para Jesus”, o centro da mensagem cristã, que estamos habilitados a falar de uma cristologia no pluralismo religioso.

Diante de um mundo em que reina o sofrimento humano, as diversas formas de desumanização, a opressão política e social, o cristianismo tem diante de si a oportunidade de apresentar na sua relação com os outros a singular mensagem de alteridade, anunciada e praticada por Jesus de Nazaré. Nesse aspecto, historicamente também outras religiões têm trabalhado fortemente em favor da vida humana, em muitos casos, até mais que a religião cristã. O cristianismo deverá se postar humildemente e aprender com as demais tradições religiosas. O diálogo com as outras religiões não apenas faz bem ao cristianismo como contribui para o fortalecimento da sua identidade.

No contexto do pluralismo religioso, é possível e até necessário evocar e enfocar na humanidade de Jesus de Nazaré. Em tempos de diálogo, não são poucas as pessoas de outras religiões que demonstram uma avaliação, que tiveram suas vidas transformadas e que se tornaram pessoas mais humanas a partir do “contato” com o Jesus histórico. A tarefa da cristologia no pluralismo religioso não é colocar na mesa suas posturas carimbadas e autenticadas com o selo divino, mas simplesmente apresentar Jesus de Nazaré, o judeu da

Galileia, que andava fazendo o bem, curando e libertando as pessoas, independentemente da pertença religiosa.

O Deus revelado em Jesus de Nazaré é um Deus que pode ser definido como amor incondicional, e o objetivo de Jesus era conscientizar seus contemporâneos sobre o amor criador e salvador de Deus. Também aqui reside uma tarefa essencial de uma cristologia no pluralismo religioso: anunciar para toda a família humana o amor de Deus. O amor de Deus está presente e ativo em toda a humanidade, portanto, também nas outras religiões. O Deus revelado em Jesus é sem dúvida um Deus que ama gratuitamente todas as pessoas, e a finalidade do Reino de Deus, que era elemento central da mensagem Jesus, é a união da família humana, em que cada membro respeita as diferenças individuais e se enriquece mutuamente. Na proposta da cristologia no pluralismo religioso, Deus não está distante de nenhum membro da família humana, por isso essa é uma proposta necessária e possível.

A cristologia pode ser uma disciplina pluralista, pois o próprio Evangelho nos apresenta uma pluralidade de cristologia. No primeiro capítulo, abordamos o pluralismo cultural como fator da atual sociedade. Nesse aspecto, a cristologia precisa ser uma disciplina pluralista porque Jesus deve ser interpretado e culturalmente apropriado por comunidades particulares, do mesmo modo como aconteceu por ocasião da formação do Novo Testamento. Portanto, é válida a tese segundo a qual a cristologia no pluralismo religioso não exclui a singularidade do cristianismo, uma vez que o próprio Novo Testamento prescreve uma cristologia no pluralismo religioso.

O pluralismo religioso está estabelecido como fator cultural, conforme refletimos no primeiro capítulo. No Brasil, o crescimento das religiões manifesta-se, entre nós, por uma multiplicação exuberante de novas denominações religiosas. Por isso, esse país deve acordar para o diálogo inter-religioso nesse momento em que as estatísticas apontam para o despertar das religiões afro-brasileiras que andavam soterradas pela hegemonia branca e católica, como também o despertar da auto-afirmação indígena e sua cosmovisão religiosa. Além, é claro, da grande movimentação interna da tradição cristã em diferentes e criativas denominações, que necessitam instaurar um clima de diálogo para superar o potencial agressivo do fundamentalismo.

Com Claude Geffré, percebemos no segundo capítulo, que o pluralismo religioso é o novo paradigma teológico do qual a reflexão cristã não poderá escapar. Para ele, diálogo,

missão e anúncio são indissociáveis. Evocando a dimensão kenótica do cristianismo, Geffré demonstra que em certos momentos o cristianismo será uma religião vulnerável, a religião da fraqueza e da debilidade, o que possibilita abertura e diálogo, promove crescimento e aprofundamento na sua própria identidade. A *kenôsis* de Jesus pode perfeitamente ser tomada como exemplo nesse caso. Ele não hesitou em dialogar com pessoas de outras tradições religiosas e afirmar a positividade de suas fés. Por isso, essa pesquisa chega à conclusão de que o argumento fundamental em favor de uma cristologia no pluralismo religioso provém do próprio testemunho de Jesus.

A partir da pergunta “o que é ser cristocêntrico?”, discorremos sobre a necessidade de uma reflexão mais profunda sobre a nossa identidade cristã. Essa identidade é construída no diálogo com pessoas de outras culturas e religiões. Não é possível ser cristocêntrico sozinho. É necessário ser cristocêntrico sem ser egocêntrico. O diálogo com o diferente, longe de minar nossa identidade, enriquece-a. A identidade cristã, como bem nos lembrou Geffré, é da ordem do devir, não está pronta, acontece onde o Espírito de Jesus está presente, gerando um novo ser. Tendo Jesus como exemplo, é possível e necessário “abrir mão da plenitude” e, com um espírito kenótico, humildemente estar aberto para dialogar e aprender com outras religiões.

Ao longo desta pesquisa, sobretudo no terceiro capítulo, o foco foi mostrar o Reino de Deus como categoria prioritária na vida e na mensagem de Jesus, categoria que evoca um espaço geográfico habitado por cidadãos. Estes, por sua vez, são cidadãos do Reino que possuem leis e governos próprios. Em outras palavras, podemos afirmar que esse Reino diz respeito ao espaço do mundo inteiro. O mundo habitado pelos homens onde proclamar que “Deus Reina” significa afirmar a paz, a justiça e o amor, como bens supremos e característicos de uma verdadeira vida humana. Como é perceptível nessa definição, os bens e conteúdos pertencentes ao Reino de Deus dizem respeito a toda a humanidade, uma vez que não estão limitados dentro da religião. É por isso que Jesus não é um caminho centralizador que se fecha sobre si, mas uma encruzilhada que nos apresenta muitos caminhos. Ele possui uma identidade com “o centro descentralizado e descentralizador”.

Em Jesus, na sua vida e mensagem, encontramos o maior exemplo de alguém que não teve medo do pluralismo religioso. Que encarou grandes desafios a fim de dialogar com pessoas de outras tradições religiosas. Que abriu mão de privilégios e categorias doutrinárias para agir com a misericórdia e o amor. Que renunciou viver a religião do templo porque viu

nela ódio e sectarismo. Por essa razão ele optou por ser “desleal” com o próprio grupo para se assentar à mesa com os publicanos, pecadores e prostitutas. É bom lembrar que não se come com qualquer pessoa. Nos dias de Jesus, cada um come com os seus. Jesus é patrimônio da humanidade. Ele é o fundamento do cristianismo. Enviado por Deus como um ser humano para todos os humanos. Ele nasceu, cresceu e morreu por causa da paz, da justiça e do amor. Por causa do Reino de Deus. Por isso, é possível uma cristologia no pluralismo religioso. Uma cristologia reinocêntrica onde o centro de Jesus não é ele mesmo, mas os outros, independente da religião.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon. *Assembleia Brasileiras de Deus: Teorização, História e Tipologia – 1911-2011*. Tese Doutorado defendida no Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.

ÁLVAREZ, Carlos Mendoza. *Deus ineffabilis: El lenguaje sobre Dios en tiempos de pluralismo cultural y religioso*. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. (org) *Deus na sociedade plural: fé, símbolos, narrativas*. São Paulo: Paulinas, 2013.

ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1988.

AMALADOSS, Michael. O pluralismo das religiões e o significado de Cristo. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org) *Diálogo de pássaros*. Edições paulinas, 1993.

AZEVEDO, Marcelo. *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação*. São Paulo: Loyola, 1986.

BARROSO, Luis Roberto. *A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo- a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial*. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

BERGER, Peter. LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus. 2002.

BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

BOSI, Alfredo. *Cultura Brasileira*. São Paulo: Ática, 1992.

CAPRA, FRitjof. *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 2003.

CAVALCANTI, Raissa. *O retorno do Sagrado. A reconciliação entre ciência e espiritualidade*. São Paulo: Cultrix, 2000.

CROSSAN, John Dominic. *Jesus: uma biografia revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *Introdução à Cristologia*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *O cristianismo e as religiões*. Do desencontro ao encontro. São Paulo: Loyola, 2004.

FERRARO, Benedito. O desafio da fé cristã num mundo plural. Dominus Iesus: problemas pendentes janelas abertas. In: VIGIL, José Maria (org.) *O atual debate da teologia do pluralismo religioso depois da Dominus Iesus*. Livro digitais koinonia v. 1. 2005.

FOULLOUX, Etienne. *Integrismo católico e direitos humanos*. Fundamentalismos, integrismos. São Paulo: Paulinas, 2001.

FREIRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51 ed. São Paulo: Global, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEFFRÉ, Claude. *De Babel a pentecostes: Ensaio de teologia inter-religiosa*. Tradução de Margarida Maria Cicchelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. *Crer e interpretar*. A virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso. *Concilium*, n 311, p. 13-28. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Como fazer teologia hoje*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. O destino da fé cristã num mundo de indiferença. *Concilium*, n 185, p. 80-107. Petrópolis: Vozes, 1985.

GESCHÉ, Adolphe. O cristianismo e as outras religiões. In: TEIXEIRA, Faustino. (org) *Diálogo de pássaros*. São Paulo: Paulinas, 1993.

HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.

HAMMES, Érico João. *"Fili in Filio"*. A divindade de Jesus como Evangelho da filiação: um estudo em J. Sobrino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

HAMMES, Érico João. *Fé e cultura - temas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004

- HICK, John. *A Metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HOFFMAN, Paul. *Direito e diversidade*. Fórum social Mundial. Secretaria Internacional. (2003: Porto Alegre-RS) Fórum Social 2003, v.1. Rio de Janeiro: Ibase, p. 60-78, 2003,
- HUBER, Wolfgang. Direitos humanos: um conceito e sua história. *Concilium*. Petrópolis, n. 144, p.371, 1979.
- HURTADO, Manuel. *A encarnação*. O debate cristológico na teologia das religiões. São Paulo: Paulinas, 2012.
- KASPER, Walter. *Jesús, El Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- KESSLER, Hans. Cristologia. In: SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*. V. 1 Petrópolis: Vozes, 2008.
- KNITTER, Paul. *Introdução à Teologia das Religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- _____. *Jesus e os outros nomes*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.
- LACOSTES, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004.
- LARAIA, Roque de Barros. *O conceito antropológico de cultura*. SUESS, Paulo (org.) *Culturas e Evangelização*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- MALINA, Bruce. *O Evangelho social de Jesus: O Reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. [trad. Luiz Alexandre Solano]. São Paulo: Paulus, 2004.
- MEIER, John P. *Um judeu marginal*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- MIRANDA, Mário França de. *Um homem perplexo*. São Paulo: Loyola, 1989.
- _____. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. As religiões na única economia salvífica. *Atualidade teológica*. Rio de Janeiro. Ano 6, n 10 Jan/2002.
- _____. *A salvação de Jesus Cristo*. A doutrina da graça de Deus. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *A inculturação da fé*. Um enfoque teológico. São Paulo: Loyola, 2003.

- MOLTMAN, Jürgen. Direitos humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza. *Concilium*, n. 228 p. 135-152, 1990.
- MORIN, Edgar. *O Método. A humanidade da humanidade - a identidade humana*. V.5. (Trad. Juremir Machado) Porto Alegre: Sulina, 2005.
- PACE, E. STEFANI, P. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2002.
- PAGOLA, José Antonio. *Jesus, aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- PANNENBERG, Wolfharth. *Teologia Sistemática*. V. 3. São Paulo: Paulus. 2009.
- PORTELA, Rodrigo. A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate. *Numen – Revista de estudos e pesquisa da religião*, v 11 n 1 e 2, p. 33-53.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *O diálogo das Religiões*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- RABUSKE, Edivino. *Antropologia Filosófica*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 1997.
- SANTAELLA, Lúcia. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*. São Paulo: Paulus, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Reconhecer para libertar – Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *A história humana – Revelação de Deus*. São Paulo: Paulus. 1997.
- _____. O Evangelho não pode estar sujeito à arbitrariedade. *Concilium*, n 190, p. 27-32. Petrópolis: Vozes, 1983.
- SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- SOUZA, Laura. *O diabo e a terra de Santa cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SUESS, Paulo. Cultura e Religião. SUESS, Paulo. (org.). *Cultura e Evangelização*. São Paulo: Loyola, 1991.

SUSIN, Luis Carlos. Diálogo e interculturalidade. *Veritas* – v. 48, n. 2, p. 155, junho de 2003.

_____. Refletindo o percurso. Um clamor e uma luz que vem de toda parte. *Concilium*, n. 319 Petrópolis: Vozes, 2007.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

TEIXEIRA, Faustino. O pluralismo religioso como novo paradigma para as religiões. *Concilium*, n 319. Petrópolis: Vozes, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. (Org) *Diálogo de pássaros*. Paulinas, 1993.

TOURAINÉ, Alain. *Podemos Viver Juntos? Iguais e diferentes*. Petrópolis: Vozes, 1998.

TRACY, David. *A imaginação analógica*. – A teologia cristã e a cultura do pluralismo. [Tradução de Nélio Schneider]. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

_____. “Projeto X”: Retrospectivas e sinais dos tempos. *Concilium*, n 190, p.45-58, Petrópolis: Vozes, 1983.

TYLOR, Edward. *Primitive Culture*. Londres: Harper Torchbooks, 1871.

ULLMANN, Reinholdp. *Antropologia Filosófica*. 2.ed. Porto Alegre: EST, 1983.

WALDENFELS, Hans. *Léxico das Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995.

WEILER, Anton. As causas da indiferença religiosa. *Concilium*, n. 185, p. 39-54, Petrópolis: Vozes, 1983.

WILFRED, Félix. Tornar-se cristão inter-religiosamente. *Concilim*, n 340, p. 61-70. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. Pluralismo cristológico. Algumas reflexões. *Concilium*, n 326, p. 90-102. Petrópolis: Vozes, 2008.

VANNUCCHI, Aldo. *Cultura Brasileira*. São Paulo: Loyola, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Ética de La interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 1992.

_____, DERRIDA, J. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*. Para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. O paradigma pluralista: tarefas para a teologia. Para uma releitura pluralista do cristianismo. *Concilium*, n 319 Petrópolis: vozes, 2007.