

“...Que é a verdade?”

(Jo 18,38)

Uma breve aproximação à teologia do pluralismo religioso
desde a perspectiva latino-americana

*“As religiões e caminhos espirituais devem dialogar juntos
para serem a consciência ética da humanidade
e o grito pacífico dos empobrecidos”.*

Dom Helder Câmara¹

*“Não haverá paz entre as nações
sem a paz entre as religiões.
Não haverá paz entre as religiões
sem o diálogo entre as religiões.
Não haverá diálogo entre as religiões
se não se investigam os fundamentos das religiões”.*

Mahatma Gandhi²

Introdução

Fala-se que não estamos vivendo em uma época de mudanças, mas sim em uma mudança de época. Fala-se, também, que estamos vivendo na chamada época «pós-moderna»³, onde, desde uma visão e interpretação unitária da realidade passa-se à vivência de uma pluralidade radical, da descontinuidade e da fragmentação. Daí que também se fale do fim dos paradigmas e das utopias⁴, e de que o caos é uma das principais formas nas quais a sociedade, e dentro dela particularmente os empobrecidos, experimentam o panorama social e espiritual de hoje⁵.

Isto se faz uma realidade no meio de um processo planetário que se identifica com o termo de «globalização». E certamente a globalização marca os tempos de hoje. É um fenômeno que penetra tudo e integra tudo, e cujos efeitos se fazem presente em toda a

¹ Dom Hélder Câmara, na Conferência das Religiões pela Paz, Kyoto, Japão, 1970.

² Ainda que fosse Hans Küng quem popularizou a frase, realmente foi pronunciada por Mahatma Gandhi. Confira Wayne, Teasdale, “Sacred Community at the Dawn of the Second Axial Age”, em, *Sourcebook of the World’s Religions*, J. Beversluis (ed.), New World Library, Novato, California, 2000, p.238. Citado por José María Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso*, Colección Tiempo Axial, (Edição digital de ATRIO) pp.368, <http://cursotpr.adg-n.es/archivos/Vigil/TPRVigilCap07.pdf>. Em português *Teologia do pluralismo religioso - para uma releitura pluralista do cristianismo*, Paulos. São Paulo, 2006, (Coleção tempo axial). Este é o primeiro livro de teologia do pluralismo religioso publicado no Brasil com a pretensão de fazer uma exposição sistemática e completa deste ramo tão jovem da teologia. Confira ainda Hans Küng, *Islão: Passado, Presente e Futuro*, Lisboa, Edições 70, 2010.

³ Os termos “pós-modernismo” e/ou “pós-modernidade” foram primeiramente utilizados na segunda metade do século XX para se referir às mudanças acontecidas na literatura, na arquitetura e na arte. Porém, também se chama “pós-modernismo” e/ou “pós-modernidade” às novas visões do pensamento filosófico, particularmente da segunda metade do século XX, onde o pluralismo torna-se princípio hermenêutico fundamental. Assim, a verdade existe unicamente «plural», já não existe «a verdade», mas «as verdades». Confira Joaquín Garay, “Teología del pluralismo religioso y teología de la liberación”, em: *Koinonia*, Relat, 310, <http://latinoamericana.org/2003/textos>.

⁴ Franz J. Hinkelammert, “El cautiverio de la utopía – las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y el espacio para alternativas”, em: *Ensayos*, Editorial Caminos, La Habana, 1999, p.200.

⁵ Harvey Cox, “Misión en las Américas – Siglo XXI – Perspectiva del Norte”, em: *Esperanza y justicia en las Américas – discerniendo la misión de Dios*, [s.l.], [s.e], 1998, p.96.

sociedade a nível mundial: na política, na economia, nas comunicações, na tecnologia, nos Estados, nas nações, afetando até as instituições e sistemas religiosos.

Porém, nunca podemos esquecer que o processo de globalização não é um fenômeno neutral e igualitário, já que é realmente um processo onde mais decisões são tomadas por um número cada vez menor de pessoas afetando setores mundiais cada vez maiores. Por isso é um termo que sugere o que realmente não descreve, sendo mais bem uma denominação ideológica que um conceito científico⁶. E sendo assim, realmente perpetua o sistema de empobrecimento e morte das grandes maiorias.

Nesse sentido anota também José María Vigil⁷, que o termo «globalização» é um termo errado. E ainda que muitos o utilizem no sentido de «mundialização», seria melhor lembrar seu sentido original, o qual não é mais que o nome que o neoliberalismo atual deu a seu próprio processo de expansão de capitais depois do fim da guerra fria. A «mundialização», por sua vez, é um fenômeno muito mais amplo e antigo, que se refere ao processo de unificação e concentração do mundo em sistemas sociais cada vez mais amplos, aproximando-se cada vez mais às dimensões mesmas do planeta. Mas processo que se intensificou nos últimos séculos, e que, particularmente no século XX, tem alcançado a totalidade de nosso planeta. Hoje temos a impressão de estar vivendo no apenas no mesmo planeta, mas realmente «em um mesmo mundo», ou como também tem se falado «em uma aldeia comum», em uma sociedade mundial mundializada.⁸

Ora, já acima comentamos brevemente aspectos e fatos econômicos e sociais da mundialização desse a perspectiva da «globalização neoliberal». No entanto, caberia agora nos perguntarmos, quais efeitos tem a «mundialização» sobre a religião, as religiões e a teologia?

Por um lado, a mundialização faz que as religiões não possam mais se ignorarem. Muitas sociedades são pluri-culturais, formadas por imigrantes procedentes de outros países, bairros habitados por diferentes etnias e culturas. As diferentes religiões já não se encontram longe, mas na mesma sociedade e até na mesma cidade. Em uma mesma quadra podemos encontrar uma igreja católica romana, uma igreja evangélica e até um terreiro de candomblé. Dessa maneira, querendo o não querendo as diferentes religiões são obrigadas a viver em sociedade, a conviver, a comparar-se, a confrontar-se, e a desafiar-se mutuamente. Deste modo, os membros das diferentes religiões vão se dando conta que sua religião não é a única que existe. E aí começam a conhecer e conviver com pessoas de outras religiões (vizinhos/as, amigos/as, até membros da própria família), tão cheias de amor como os membros de sua própria religião. E começam a se perguntarem se sua religião realmente é a «única e verdadeira». Por isso, a mundialização desafia as religiões, talvez colocando em perigo sua identidade distintiva,

⁶ Luis Suárez Salazar. “Nuevo orden mundial, integración y derechos humanos en el Caribe: apuntes para una reconceptualización”, em: *Globalización, integración y derechos humanos en el Caribe*, ILSA, Bogotá, 1995, citado por Silvio Baró Herrera, *Globalización y desarrollo mundial*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1997, p.19-20.

⁷ José María Vigil, espanhol/nicaraguense, católico, teólogo (Salamanca/Roma), estudou psicologia em Salamanca, Madrid e Managua/Nicaragua, membro da Associação de Teólogos/as do Terceiro Mundo (ASETT).

⁸ José María Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso*, op. cit., p.358-359.

mas por sua vez, oferecendo novas possibilidades de fecundação e revitalização. Fala-se que a inter-espiritualidade é a religião do terceiro milênio⁹.

Por outro lado, a mundialização trás também desafios para a tarefa teológica. Comenta José Maria Vigil que na época da mundialização o teólogo poderá ter uma confissão religiosa determinada, mas uma teologia que fale para a sociedade e ao mundo deverá ser uma teologia que possa ter sentido para um destinatário que é multirreligioso, porque em caso contrario não estaria realmente fazendo teologia no mundo plurirreligioso de hoje, mas em um mundo monorreligioso que já não existe.¹⁰

Entretanto, em um mundo onde a globalização neoliberal perpetua o empobrecimento das grandes maiorias, matizado por guerras, violência e divisões culturais, onde se desrespeita e agride nosso lar natural, e onde inclusive a luta contra o terrorismo tem no fundo matizes religiosos, a mundialização desafia a todas as religiões a lutarem juntas por alcançar uma ética mundial.

Afirma a «Declaração sobre o papel da religião na promoção de uma cultura de paz» (Catalunha, Espanha, 1994): “Nossas comunidades têm a responsabilidade de fomentar uma conduta inspirada na sabedoria, a compaixão, a partilha, a caridade, a solidariedade e o amor, que guie a todos pelos caminhos da liberdade e a responsabilidade. As religiões devem ser uma fonte de energia liberadora”.¹¹

Portanto, em nosso mundo mundializado de hoje o diálogo inter-religioso se torna urgente, não apenas para teorizar teologicamente, senão para possibilitar a paz, a justiça e a fraternidade humana, contribuindo assim a dar uma resposta comum na solução dos grandes e graves problemas que enfrenta a humanidade

Então, depois dessas colocações preliminares, o presente texto pretende, desde a realidade latino-americana, fazer uma aproximação panorâmica a uma temática que desde princípios do século constitui o mais novo e relevante desafio para a igreja e a teologia: a teologia do pluralismo religioso.

Clarificando termos e conceitos

Para facilitar ao leitor a compreensão desta temática, a seguir passaremos a clarificar alguns termos e conceitos que usaremos ao longo deste texto para evitar equívocos. Sabemos que isto pode variar de acordo ao ponto de vista dos diferentes autores. Por isso ofereceremos apenas as classificações e conceitos mais comuns e aceitos.

A teologia poderia ser definida de muitas maneiras: «falar a partir de Deus» (Karl Barth), «ciência da fé» (Karl Rahner), «reflexão crítica sobre a práxis da liberação» (Gustavo

⁹ Ibidem, p.365. O termo «Inter-espiritualidade» é um termo que designa o fenômeno crescente do compartilhar inter-religioso dos recursos interiores, dos tesouros de cada tradição. Wayne Teasdale, *The Mystic Heart. Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*, prólogo do Dalai Lama, New World Library, Novato, California, 1999, p.10. Citado por José María Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso*, op. cit., p.365.

¹⁰ Ibidem, p.366.

¹¹ Citado por José María Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso*, op. cit., pp.368-369..

Gutierrez), «leitura crítico-liberadora da tradição da fé» (Leonardo Boff).¹² Porém, poderíamos resumir dizendo que «teologia» é a reflexão crítica que a comunidade cristã realiza à luz da «sua» fé e da experiência humana. Já a «teologia das religiões» é a rama da teologia que faz das religiões o objeto da sua reflexão. Entretanto, hoje um novo nome está se impondo: «teologia do pluralismo religioso», visto que os teólogos estão descobrindo que o «pluralismo religioso» é hoje o tema central da teologia.¹³ Hoje «uma teologia das religiões» no pode deixar de ser, definitivamente, uma teologia do pluralismo religioso¹⁴.

Na seqüência passo a oferecer uma visão histórica das distintas posições teológicas que têm se dado ao longo da historia dentro da teologia das religiões. Existem diferentes e variadas classificações. Mas basicamente neste texto vamos assumir a comumente aceita de que a teologia das religiões poderia ser sintetizada em três grandes linhas: exclusivismo, inclusivismo, e pluralismo.

a) Exclusivismo

Até a primeira metade do século XX a posição teológica dominante dentro do cristianismo tem sido o «exclusivismo». E a expressão simbólica desta posição encontra-se na famosa sentença atribuída por uns a Orígenes e por outros a Cipriano «extra ecclesiam nulla salus», ou seja, «fora da igreja não há salvação». Essa posição manteve-se constante dentro do catolicismo praticamente até a primeira metade do século XX.

O exclusivismo pode ser eclesiocêntrico ou não. Assim, vemos que no campo protestante o exclusivismo adquire uma forma no eclesiocêntrica «a sola Fé, a sola Graça, a sola Escritura». A figura típica e simbólica desta posição a encontramos em Karl Barth (1886-1968). Barth, apesar de não ser um fundamentalista protestante, opõe revelação e religião, negando que a religião pudesse ser canal de revelação. Segundo Barth a religião é a relação que as pessoas instauram com o poder divino por suas próprias forças, ou seja, um intento de manipular a Deus, enquanto a fé é a relação que Deus instaura gratuitamente. Daí, acrescenta Barth, a religião é obra humana sendo nossa tarefa a supressão de toda religião, nossa fé é a invalidação radical de tudo o que é humano: experiência, saber, posse e atividade. Fora do cristianismo, que é a religião perfeita e verdadeira, conclui Barth, tudo é trevas e afastamento de Deus.¹⁵

¹² Adolfo Ham Reyes, *La praxis teológica. Una introducción a la dogmática*. Editorial SET, Matanzas/Cuba, 2005. pp.2-3.

¹³ É oportuno fazer agora as esclarecimentos que salienta José María Vigil com relação aos termos «teologia», «teologia das religiões» e «teologia do pluralismo religioso». Comenta Vigil que o termo «teologia» é um conceito grego que existia antes do cristianismo. Porém, hoje é um conceito considerado cristão, ainda que em todas as religiões exista teologia. Também em toda religião há uma «reflexão feita a partir da fé». Por isso, poderíamos falar de «teologia das religiões» feitas desde religiões distintas do cristianismo. Portanto, não podemos confundir a pluralidade de religiões com o conceito de «teologia do pluralismo religioso» que constitui um posicionamento dos teólogos/as que no presente fazem «teologia das religiões» a partir da fé cristã. José María Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso*, op. cit., pp.50-51.

¹⁴ Jacques Dupuis, em, “Uma teologia cristiana del pluralismo religioso”, Queriana, Brescia, 1997, pp18-19. Citado por José Maria Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso*, op. cit.,50.

¹⁵ Karl Barth, *La revelación como abolición de la religión*, Madrid, 1973; citado por José Maria Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso*, Colección Tiempo Axial, (Edição digital de ATRIO) pp.62-63, <http://cursotpr.adg-n.es/archivos/Vigil/TPRVigilCap07.pdf>. Confirma também Karl Barth, Der Römerbrief,

b) Inclusivismo

O «inclusivismo» afirma que ainda que a salvação encontra-se presente de maneira particular no cristianismo, também pode ser encontrada de maneira «deficiente e imperfeita» nas outras religiões. E esta posição será a que vai se afirmar no mundo teológico, particularmente dentro da Igreja Católica Romana, e influirá os debates e documentos do Concílio Vaticano II. No entanto, fazemos a ressalva que no presente esta é a posição teológica majoritária no cristianismo, tanto católico como protestante (cf. Hans Küng, Wolfhart Pannenberg, Mark S. Heim, Gregory Baum, Monika Hellwig, Edward Schillebeeckx, Harvey Cox, Roger Haight, Marcus Borg entre outros).

Podemos assinalar o católico Karl Rahner (1904-1984) como uma figura típica desta posição. A visão de Rahner em sua teologia das religiões se resume em sua teoria de «cristãos anônimos», ou seja, os não cristãos são salvos pela graça e presença de Cristo que age anonimamente entre suas religiões. Deste modo, com uma visão inclusivista/cristocêntrica, postulou que as diversas religiões não somente apresentam elementos de uma crença natural em Deus, mas trazem consigo traços substanciais da graça doada a Deus ao homem em Jesus Cristo e que, portanto, os cristãos não apenas podem, mas devem considerar outras religiões como legítimas e como caminhos de salvação.¹⁶

c) Pluralismo

O «pluralismo» é a posição teológica dentro da teologia das religiões que afirma que todas as religiões participam da salvação, cada uma a sua maneira e autonomamente. Ou seja, não há uma religião que este no centro mesmo do universo religioso. Em todas as religiões «Deus» ou «o Divino» ou «o Outro» sai ao encontro do ser humano, sem que haja uma única religião verdadeira e privilegiada da qual todas as outras devam depender.

Dentro da teologia das religiões esta posição é sem dúvida nova, desafiante e implica uma mudança radical. Comenta José Maria Vigil, estamos vivendo hoje uma nova experiência espiritual. Há um Espírito Novo, rondando-nos, desafiando-nos, a cada dia, em múltiplos gestos, de reflexões, de novas práticas... Estamos passando do cristocentrismo ao pluralismo. Há medo, há resistência... e ao mesmo tempo há atração, clareza, e até uma evidência que vai se impondo lenta mas irresistivelmente... É um “*kairos*”, um ponto de inflexão importante que vai introduzir mudanças muito profundas: uma nova época que sucederá a dezenove séculos de exclusivismo e apenas um de cristocentrismo... É muito importante estarmos atentos a este *kairós*. Temos que rastrear o espírito que o anima, para discerni-lo e servi-lo.¹⁷

Então, na próxima seção, pretendemos aprofundar nesse «Espírito Novo» que nos ronda e desafia: o pluralismo religioso¹⁸.

p.84; citado por Marcelo Barros, “A reconciliação de quem nunca se separou”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit., p.140.

¹⁶ Veja Paul F. Knitter, *Jesus e os Outros Nomes*, Nhanduti Editora, São Bernardo do Campo/Brasil, 2010, pp.24-26 e Faustino Teixeira, “O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. pp. 73-74.

¹⁷ José María Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso*, op. cit., p.318.

¹⁸ Quando neste texto falamos de «pluralismo» ou «pluralismo religioso» não estamos significando a «pluralidade de religiões», mas o novo posicionamento teológico dentro da teologia das religiões.

A caminhada para um novo paradigma

Será a partir da década dos 60 que, a Igreja Católica Romana, através da reflexão teológica proveniente do Concílio Vaticano II¹⁹, e as igrejas evangélicas históricas agrupadas no Conselho Mundial das Igrejas²⁰, começaram a aprofundar a valorização teológica das outras religiões.

Podemos distinguir como pioneiros da abertura da teologia cristã a uma reflexão mais positiva com respeito às outras religiões as figuras de Paul Tillich (1886-1965), no âmbito protestante, e Karl Rahner (1904-1984), no âmbito católico.

Paul Tillich não teve tempo suficiente para desenvolver uma reflexão sistemática na linha do diálogo inter-religioso, porém, nos anos finais da sua vida desenvolveu uma visão mais positiva sobre o tema, e criticou a visão exclusivista barthiana de que as outras religiões expressariam apenas uma tentativa humana e inconsciente de alcançar a Deus²¹. E Karl Rahner, influenciou, com seu inclusivismo/cristocêntrico nos debates e documentos do Concílio Vaticano II.

Também teólogos europeus como Jacques Dupuis (católico/1923-2004), Raimundo Panikkar (católico/1918-2010) e John Hick (presbiteriano), e Norte-Americanos como Paul F. Knitter (católico), entre outros, têm aprofundado a temática do pluralismo religioso; particularmente Dupuis, Panikkar e Knitter, a partir da vivência e do diálogo com culturas oprimidas, asiáticas, norte-americanas e/ou latino-americanas.

Na América Latina, comenta Marcelo Barros²², que na década dos 70 e 80, antes de entrar em diálogo com a teologia das religiões, a visão barthiana negativa e exclusivista com relação à religião esteve presente inclusive em teólogos da libertação como Gustavo Gutierrez e Jon Sobrino e biblistas como José Miranda, entre outros, opondo “religiosidade popular e fé libertadora” (Gutierrez), considerando a religião “um mal que deve ser destruído” (Miranda) e/ou uma “degradação da fé” (Sobrino). E se é uma verdade, continua comentando Marcelo Barros, que temos que reconhecer que de certa maneira a crítica da teologia da libertação à religião poderia ter validade, temos que colocar o cristianismo dentro das religiões e não como se fosse a religião purificada que não é. Caberia, portanto, a crítica dos teólogos asiáticos à teologia da libertação no sentido de que a crítica da teologia da libertação à religião é um discurso ocidental e

¹⁹ Confira as declarações *Nostra Aetate*, *Dignitatis Humana*, a *Constituição Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, http://victorix.no.sapo.pt/vaticano_II/vaticano_ii.htm.

²⁰ Confira declarações e discursos das assembleias do CMI: “Jesus Cristo, vida do mundo”, Nova Delhi, 1961 e “Faço Nova Todas as Coisas”, Upsália. 1968, em: <http://www.wcc-assembly.info/en/about-the-assembly/previous-assemblies.html> Também Hans Ucko, *Changing the Present, Dreaming the Future A Critical Moment in Interreligious Dialogue*, WCC, 2006 e *Ecumenical Considerations for Dialogue and Relations with People of Other Faiths*, WCC, 2003.

²¹ Paul Tillich, *El futuro de las religiones*, Aurora, Buenos Aires, 1976, (Il futuro delle religione, Queriana, Brescia, 1970, p.117-137 (versão original 1966).

²² Marcelo Barros, brasileiro, monge beneditino.

colonialista, porque a idéia ocidental de religião não cabe às religiões asiáticas já que elas não reconhecem tal classificação.²³

Já em América Latina a Seção Latino-Americana da Associação de Teólogos/as do Terceiro Mundo (ASETT)²⁴ a partir da década dos 90, na coleção *Pelos muitos caminhos de Deus*²⁵, tem refletido sobre a temática em diálogo com a teologia latino-americana da libertação.

No Brasil, Faustino Teixeira²⁶ e o grupo do Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal de Juiz de Fora têm desenvolvido uma reflexão importante da temática com uma visão da missão e da fé cristã reinocêntrica e voltada para a defesa da vida e do universo²⁷.

Também teólogas e estudiosas feministas em diálogo com as religiões afro-brasileiras e indígenas têm feito uma contribuição crítica para o debate do pluralismo religioso. Mais para frente comentaremos suas valiosas críticas, contribuições e desafios²⁸.

Agora, depois de ter clarificado termos e conceitos, e feito uma breve caminhada pela história da reflexão teológica sobre o pluralismo religioso, estamos em capacidade de passar a comentar os fundamentos bíblicos e teológicos deste novo paradigma.

Fundamentos bíblicos e teológicos para uma teologia do pluralismo religioso

O conceito fundamental que sustenta uma visão conservadora, fundamentalista e/ou exclusivista do cristianismo é o conceito de «revelação». Uma pessoa que assim pensa, e mantém uma postura contrária ao pluralismo, invocará a Bíblia e a revelação como sua razão última: «é Deus mesmo quem nos revelou a verdade e nós devemos aceitá-la». Mas a teologia do pluralismo religioso propõe uma visão diferente da revelação. Por isso, é a revisão e transformação do conceito de revelação o que está na base da emergência do pluralismo como superação tanto do exclusivismo como do inclusivismo.

²³ Veja Marcelo Barros, “A reconciliação de quem nunca se separou”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.140-141. Confira também José Miranda, *El Ser y El Mesías*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976, V.V., *La lucha de los dioses – Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios Liberador*, Editorial DEI/Centro Valdivieso, Costa Rica/Managua, 1980 e Aloysius Pieris, *An Assian Theology of Liberation*, Orbis Books/Maryknoll, New York, 1988, p.157-158.

²⁴ www.eatwot.org.

²⁵ www.tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos em inglês: www.tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths; em espanhol: www.tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos.

²⁶ Faustino Teixeira, brasileiro, mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Rio de Janeiro (PUC-RJ), doutor pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma).

²⁷ Marcelo Barros, “A reconciliação de quem nunca se separou”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit., p.148. Confira também Faustino Teixeira, *Diálogo de pássaros – Nos caminhos do diálogo inter-religioso*, São Paulo, Paulinas, 1993 e *Teologia das religiões – Uma visão panorâmica*, São Paulo, Paulinas, 1995.

²⁸ Veja Luiza E. Tomita, “A contribuição da teologia feminista da libertação para o debate do pluralismo religioso”, em *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit., 108-119.

Passou, na seqüência, a oferecer uma síntese dos elementos principais, bíblicos e teológicos, dessa nova visão que possibilita as transformações teológicas que levam a uma mudança de mentalidade a partir do inclusivismo para o pluralismo.

Por um lado, Knitter afirma que é idolatria insistir que há apenas um caminho uma norma, uma verdade. Nenhuma religião ou revelação pode ser somente ou a Palavra de Deus final ou exclusiva ou inclusiva. A realidade é plural, desde átomos até religiões, e Deus precisa de multiplicidade para ser Deus. E, por outro lado, afirma também Panikkar, que porque a realidade é pluralista, o mistério da Trindade é o fundamento último para o pluralismo²⁹.

Na carta aos Hebreus se diz: “*Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos nestes últimos dias pelo Filho*” (Hb 1,1). E comentando esse texto diz Jacques Dupuis que o fato de Deus ter falado “*muitas vezes e de muitas maneiras*” antes de falar pelo Filho não é acidental, nem o caráter plural da auto-manifestação de Deus é apenas uma coisa do passado. O caráter decisivo da vinda do Filho na carne em Jesus Cristo não cancela a presença e ação universal do Verbo e do Espírito. O pluralismo religioso se funda sobre a imensidade de um Deus que é Amor.³⁰

Assim sendo, o pressuposto bíblico básico e fundamental para uma teologia cristã do pluralismo religioso é a compreensão de que Deus é amor e salvação universal (Cf. 1 Jo 4,7-8). E se o amor de Deus é ilimitado, nosso amor para com o próximo deve ser ilimitado também. Por isso o evangelho nos chama a amar a nosso próximo como a nós mesmos (Cf. Mt 23,37; Mc 12,30 e Lc 10,27).

Mas amar ao próximo significa respeitá-lo, escutá-lo, tratá-lo como gostaríamos que ele nos trata-se. Significa confrontá-lo quando penso que está errado, mas também estar preparado para ser também confrontado por ele. Em fim, amar ao próximo significa ser capaz de dialogar com ele.

No entanto, a partir do amor ilimitado de Deus, que nos chama também a amar a nosso próximo como a nós mesmos, Knitter reflexiona e afirma que há uma coisa errada nas visões tradicionais sobre as outras religiões. Porque se sustentamos como cristãos que nossa verdade é única ou absolutamente final, na qual todos os outros devem estar incluídos, não estamos tratando aos outros como nossos irmãos e nossas irmãs. E com essa maneira de agir e pensar entramos em uma contradição ou tensão entre o primeiro e o segundo mandamento. Deste modo, tendo em conta a prioridade da ortopraxia de amar o nosso vizinho e a nossa vizinha, sobre a ortodoxia das teologias tradicionais, a teologia do pluralismo religioso propõe que para compreender o grande mandamento, os modelos tradicionais –tanto exclusivos como inclusivos– devem ser revistos e revisados. Porque o amor sem limites de Deus não está restrito somente a uma religião ou caminho espiritual.³¹

A partir desses pressupostos a teologia cristã do pluralismo religioso se afasta, por um lado, da visão exclusivista não eclesiocêntrica, mas centrada na «*sola Fé a sola Graça e*

²⁹ Veja Paul F. Knitter, *Jesus e os Outros Nomes*, op. cit. pp.58-60.

³⁰ Jacques Dupuis, “Verso uma teologia cristiana del pluralismo religioso”, Queriniana, Brescia 1997, p.520. Citado por José María Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso*, op. cit. p.98.

³¹ Paul K. Knitter, *Jesus e os Outros Nomes*, op. cit., p.60-62.

a sola Escritura» de Karl Barth, e por outro lado, da visão inclusivista dos «*crístãos anônimos*» de Karl Rahner. Mas também, se afasta de outro «Karl» ou seja, de Karl Marx que não conseguiu entender que a religião pudesse ser um veículo de transformação social³².

Portanto, e resumindo, a teologia do pluralismo religioso parte: em primeiro lugar, do questionamento, à pretensão cristã de ter a verdade absoluta, de ser a única religião autêntica, e de ser o único caminho de salvação e, conseqüentemente, da valorização das outras religiões como caminhos de salvação e como revelação de Deus à humanidade. Assim, na visão do pluralismo religioso «há muitos Povos de Deus». Em segundo lugar, do reconhecimento de que a Divina Realidade e Verdade é, por sua própria natureza, sempre mais do que qualquer ser humano possa compreender ou qualquer religião possa expressar³³. Em terceiro lugar, da afirmação de que Jesus é uma Palavra que pode ser compreendida apenas em conversa com outras Palavras; é o caminho que está aberto para outros caminhos³⁴. Em quarto lugar, da certeza de que quando pessoas religiosas escutam *juntas* as vozes do sofredor e do oprimido, quando tentam responder *juntas* às necessidades deles, são capazes de confiar umas nas outras e sentir a verdade e o poder da singularidade de cada um³⁵, reconhecendo, também, assim, o direito à diferença como legítimo. Finalmente, da certeza de que não é autêntica uma religião que não se dirige como preocupação primordial, à pobreza e a opressão que infesta nosso mundo³⁶.

Por todo o anteriormente dito, a teologia do pluralismo religioso não é apenas um reconhecimento mecânico e oportunista da realidade religiosa plural de nosso mundo, seja por uma necessidade de convivência ou sobrevivência, porém, como bem afirmam Faustino Teixeira e José María Vigil, a afirmação de um conhecimento mútuo e de um enriquecimento recíproco³⁷, no compromisso com a construção de um Reinado de Deus que seja vida, justiça, paz, graça e amor para todos, mas em primeiro lugar para os menos favorecidos e empobrecidos, que são injustiçados e privados de seus direitos³⁸.

Teologia latino-americana da libertação e teologia das religiões em diálogo

a) História de uma caminhada

A teologia latino-americana da libertação que aparece após o Concílio Vaticano II, por volta de 1968, na tentativa de fidelidade e compromisso com o Deus da Vida e o povo

³² Paul K. Knitter, “Para uma teologia da libertação das religiões”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.16. Capítulo final do libro coordenado por John Hick e Paul Knitter titulado *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Book, Maryknoll, New York, 1987, pp.178-200. Capítulo também traduzido ao espanhol com autorização do editor Maryknoll, em: Koinonia, Reslat, 255, www.servicioskoinonia.org/relat/255.htm.

³³ Paul K. Knitter, *Jesus e os Outros Nomes*, op. cit. p.58.

³⁴ Ibidem, pp.106-113.

³⁵ Ibidem, p.34.

³⁶ Paul F. Knitter, “Para uma teologia da libertação das religiões”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.16.

³⁷ Faustino Teixeira, “O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana” em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.65.

³⁸ José María Vigil, “Espiritualidade do pluralismo religioso – Uma experiência espiritual emergente”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.132.

latino-americano, se interessou basicamente por temas como justiça social, solidariedade e Reino de Deus, dentro do marco da visão inclusivista/cristocêntrica.

Entretanto, como anotamos anteriormente, até apenas poucos anos a teologia do pluralismo religioso não pareceu interessar muito aos teólogos latino-americanos da libertação. Uns tinham posições negativas com relação à religião, outros consideravam o tema como algo meramente acadêmico, ou uma temática de interesse apenas de teólogos europeus e norte-americanos. Outros, ainda favoráveis, mas pelo envolvimento e compromisso com a teologia negra e índia (intrinsecamente pluri-culturais e plurireligiosas) assim como com a teologia feminista, já pensavam que o viviam.³⁹

Ao respeito explica José María Vigil: “Naquela hora estávamos em toda a América Latina sub-mersos em outras batalhas, em outras tarefas teológicas urgentes e até revolucionárias, e o tema do pluralismo religioso ficou fora do alcance da nossa atenção acadêmica. Para nossa luta daquele momento foi suficiente o «macroecumenismo» da espiritualidade da libertação, ainda inclusivista, mas naquele momento uma espécie de pluralismo”.⁴⁰

Comenta também Marcelo Barros, que a teologia latino-americana da libertação só se encontrou em sintonia com a teologia do pluralismo religioso quando se inseriu em um diálogo com as religiões indígenas e negras e com as formas do catolicismo popular, porém, mais com um interesse missiológico na linha da inculturação da fé cristã no mundo indígena ou negro, mas ainda com uma mentalidade muito eclesiocêntrica. E aí, o «outro» cultural e religioso não existe verdadeiramente e não há uma abertura para o pluralismo cultural e religioso⁴¹.

Assim sendo, durante as celebrações do quinto centenário da conquista, o 1^o Encontro Continental da Assembléia do Povo de Deus (APD/Quito/Equador/1992)⁴² se aprova, a proposta de Dom Pedro Casaldáliga, o termo «macroecumenismo»⁴³. Através desse termo se tentou expressar uma nova visão ecumênica caracterizada por uma visão mais universal do povo de Deus: “o povo de Deus são muitos povos”. Também, o termo tentou superar, em primeiro lugar, o ecumenismo como movimento pela unidade cristã entre as igrejas oficiais; em segundo lugar, integrar o encontro intercultural na relação entre as religiões; e, finalmente superar a chamada «inculturação» como estratégia missionária de inserção da igreja nos povos indígenas e comunidades negras, consideradas cristãs, mas de outras culturas. Mas, como afirma Marcelo Barros, mais do que simples diálogo inter-religioso, o macroecumenismo é uma proposta de unidade no serviço e no testemunho da solidariedade em defesa dos povos oprimidos⁴⁴.

³⁹ Veja Marcelo Barros, “A reconciliação de quem nunca se separou”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*. op. cit. p.136.

⁴⁰ Veja Paul K. Knitter, *Jesus e os Outros Nomes*, op. cit. p.11, (Apresentação de José María Vigil).

⁴¹ Marcelo Barros, “A reconciliação de quem nunca se separou”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*. op. cit., p.142 e 150..

⁴² Uma assembléia onde participaram representantes das diferentes religiões do continente latino-americano. Veja Manifestos do 1^o e 2^o Encontros da Assembléia do Povo de Deus.

⁴³ Eufemismo ou termo ambíguo já que realmente não existe um «micro-ecumenismo». Porém, veja Pedro Casaldáliga e José Maria Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, em: www.servicioskoinonia.org/biblioteca

⁴⁴ Marcelo Barros, “A reconciliação de quem nunca se separou”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*. op. cit., p.142.

E sem intenção de entrar no debate, e apenas como informação, aponto que Armando Lampe⁴⁵, tem uma opinião negativa do chamado macroecumenismo e não o considera um projeto popular. Segundo ele o macroecumenismo e a intolerância religiosa são duas caras da mesma moeda, ou seja, são expressões das igrejas institucionais, seus líderes e suas teologias oficiais. O diálogo supõe duas pessoas com duas identidades diferentes; aqui há só uma só pessoa com diferentes identidades religiosas.⁴⁶

Então, será a partir da década de 90, com o interesse pela inculturação da fé, e particularmente em ambientes da pastoral popular, que os teólogos da libertação começaram a se interessar pela temática, e a repensar e reformular seus conteúdos agora desde uma perspectiva pluralista. Assim sendo, agora Gustavo Gutierrez, na nova edição de sua teologia da libertação, escreveu um longo prefácio onde destaca a importância do diálogo com outras teologias o qual, segundo ele, ajudou a ampliar a compreensão do mundo do pobre, assim como a captar e compreender e valorizar melhor aspectos que haviam permanecido na obscuridade de uma teoria pouco ou não relacionada com a prática⁴⁷.

Desta maneira, aos poucos, os teólogos latino-americanos da libertação têm se dado conta e reconhecido a importância da religião, seja para bem ou para mal, na transformação das estruturas sociais, políticas e econômicas. E hoje estão cada vez mais conscientes que o movimento pela libertação e pela justiça social precisa de um diálogo inter-religioso a nível mundial.

Entretanto, é uma realidade que a maior parte dos empobrecidos de hoje se encontram em países onde o cristianismo é minoria. Por isso, comenta Knitter, que uma teologia da libertação apenas cristã tem a perigosa limitação de se desenvolver para dentro, e de se enriquecer apenas com uma visão exclusivista do Reino. Logo, uma teologia que não se dirige a, e por meio desta humanidade não cristã e suas religiões, é um luxo da minoria cristã⁴⁸.

Por isso, cada vez se torna mais claro e urgente a necessidade de um diálogo entre os teólogos da libertação e das religiões. E assim vemos que no presente existem linhas de convergência e enriquecimento mútuo entre essas duas teologias irmãs.

b) Contribuições da teologia latino-americana da libertação

Agora, quero me concentrar em que sentido, segundo os teólogos do pluralismo religioso, a teologia latino-americana da libertação pode ajudar a teologia pluralista das religiões.

⁴⁵ Armando Lampe, natural de Aruba, Caribe. Estudou teologia na Universidade Católica de Nijmegen; mestre em sociologia pela Universidade Ibero-Americana; doutorou-se em 1988 na Universidade Livre de Amsterdã; é docente no Instituto Pedagógico de Aruba.

⁴⁶ Armando Lampe, "Intolerância religiosa contra o pluralismo religioso na história latino-americana", em: *Pelos muitos caminhos de Deus*. op. cit. p.63.

⁴⁷ Veja Gustavo Gutierrez, *Teologia da libertação*, São Paulo, Loyola, 2000, p.13 e 19.

⁴⁸ "The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology". Em *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*, Virginia Fabella and Sergio Torres, eds. (Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1983, p.113-114. Citado e comentado por Paul K. Knitter, "Para uma teologia da libertação das religiões", em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.15.

Em primeiro lugar, a teologia latino-americana da libertação, com sua chamada «hermenêutica da suspeita»⁴⁹, contribuiu grandemente a revisar a base cristológica da teologia das religiões, ajudando a desenvolver uma cristologia pluralista que vai além tanto do exclusivismo (Karl Barth) como do inclusivismo (Karl Rahner/Hans Küng). Porque, certamente, como reconhece a teologia do pluralismo religioso, consciente ou inconscientemente essa base cristológica, ao afirmar que Cristo tem que ser norma final e definitiva, serviu de suporte ideológico para dominar, controlar, subordinar e desvalorizar outras tradições culturais e religiosas.

Em segundo lugar, podemos apontar a «opção libertadora preferencial pelos pobres e não-pessoas». Cabe lembrar as palavras do profeta Miquéias: “*O Senhor já nós mostrou o que é bom, ele já disse o que exige de nós. O que ele quer é que façamos o que é direito, que amemos uns aos outros com dedicação e que vivamos em humilde obediência ao nosso Deus*” (Mq 6,8); e também as palavras de Tiago: “*...a religião pura e verdadeira é esta: ajudar os órfãos e as viúvas nas suas aflições e não se manchar com as coisas más deste mundo*” (Tg 1,27). Deste modo, os teólogos das religiões tem se dado conta, que não é autêntica e legítima uma religião que não tem como preocupação fundamental a eliminação da pobreza e opressão que contaminam nosso mundo. A base para o diálogo inter-religioso deve ser a luta pela justiça e a favor dos menos favorecidos da sociedade. Tanto a teologia latino-americana da libertação, como as chamadas «teologias do genitivo» -teologia negra e teologia feminista, entre outras- afirmam que a experiência dos empobrecidos e oprimidos constitui um terreno hermenêutico privilegiado, e que a identificação com os empobrecidos é fundamental para conseguir entender tanto a Bíblia como nosso mundo atual⁵⁰.

Finalmente, outra contribuição da teologia latino-americana da libertação à teologia do pluralismo religioso é, sem dúvida, a ênfase na «práxis da libertação sobre a doutrina ou ortodoxia» como princípio soteriológico e fonte de princípios éticos na procura do “Reino de Deus e sua Justiça”. Postula Joaquín Garay, que a afirmação de que a prática no seguimento de Jesus e o trabalho pelo Reino de Deus têm prioridade para a identidade cristã sobre a discussão de seu conhecimento ou formulação doutrinária, é o que permite, precisamente, o encontro com pessoas de outras religiões⁵¹.

Então, a partir dessa visão, a base comum para uma teologia do pluralismo religioso na América Latina não seria nunca nem «cristocêntrica», nem «teocêntrica» e muito menos

⁴⁹ Atitude interpretativa que trata de descobrir as raízes e fatores inconscientes ou positivamente ocultos que intervieram na elaboração da teoria ou a doutrina, neste caso da teologia cristã. Com esta atitude é preciso reexaminar de novo a história e ver em quantos casos, algumas doutrinas, teologias, ou disposições eclesiais, apesar de se apresentar com aparência de serem afirmações estritamente religiosas, desempenharam a função de justificação ideológica das ações de força que o grupo cristão exerceu contra outros grupos que foram as vítimas de nosso egoísmo corporativo, disfarçado religiosamente. Veja José María Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso*, op. cit., pp.42-44.

⁵⁰ Lee Cormie, “The Hermeneutical Privilege of the Oppressed”, em: *Catholic Theological Society of America Proceeding*, 33 (1978)78. Citado por Paul K. Knitter, “Para uma teologia da libertação das religiões”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.24.

⁵¹ Joaquín Garay “Teología del pluralismo religioso y teología de la liberación”, em: <http://latinoamericana.org/2003/textos>. (Primeiro premio na competição para teólogos jovens convocado por MWI de Aquisgrán, Alemanha e a Agenda Latino-Americana 2002)

«eclesiocêntrica», porém, «reinocêntrica», ou «soteriocêntrica», ou, também, como diria Marcelo Barros, «vidacêntrica», ou seja, centrada no projeto de vida para todos.⁵²

c) Contribuições da teologia do pluralismo religioso

Passo agora a comentar neste diálogo entre essas duas teologias irmãs, chamadas a serem complementares, as contribuições da teologia do pluralismo religioso à teologia latino-americana da libertação.

Tínhamos comentado que a teologia latino-americana da libertação ainda que se aproximasse à teologia do pluralismo religioso ao princípio da década dos 90, o faz em um contexto onde o cristianismo é majoritário e hegemônico, e mais na linha do pluralismo cultural do que focado na questão das religiões, voltado para a inculturação da missão nos mundos indígenas e negros, e privilegiando mais o anúncio da fé cristã do que o diálogo e, por conseguinte, sem uma abertura real para o pluralismo religioso.

No entanto, a teologia do pluralismo religioso se desenvolveu particularmente na Ásia em um contexto onde o cristianismo é minoritário. Por isso teve que entrar em diálogo com outras culturas e tradições religiosas. E tendo em conta o anteriormente dito, a teologia do pluralismo religioso pode desafiar a teologia latino-americana da libertação a aprofundar uma nova eclesiologia com uma visão «mundocêntrica», que se afaste da imagem dominante dentro do movimento ecumênico moderno que interpretou as palavras de Jesus “*que todos sejam um*” (Jo 17,1) tendo como fundo uma visão eclesiocêntrica. Mas também, pode contribuir a desenvolver uma nova missiologia na linha de um pluralismo intercultural onde a missão seja entendida como diálogo. E entender a missão como diálogo não significa reduzir essa missão a alguma atividade específica, mas antes ampliar essa missão além das atitudes e práticas tradicionais. Por exemplo, aprofundando um diálogo com os humanismos contemporâneos de caráter não religiosos e até ateus (cf. Hugo Assmann (1933-2008) e Franz Hinkelammer). Sendo isto último a experiência dos encontros do Fórum Social Mundial que poderia ser a matriz para uma nova teologia do pluralismo cultural e religioso⁵³.

Por outro lado, a teologia latino-americana da libertação desenvolveu uma reflexão sobre justiça social e solidariedade, assim como sobre a conflitividade do Reino de Deus, porém não assumiu temas como paz, não violência, antimilitarismo, ecologia e médio ambiente e outros temas urgentes hoje. Porém, o diálogo com a teologia do pluralismo religioso pode ajudar a trazer esses temas de volta, ao pôr a teologia latino-americana da libertação em contato com espiritualistas de outras religiões e outros continentes.⁵⁴

Não há outro nome?

⁵² Veja agora Paul K. Knitter, “Para uma teologia da libertação das religiões”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. pp. 14-31; e Marcelo Barros, “A reconciliação de quem nunca se separou”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. pp.148-153.

⁵³ Marcelo Barros, “A reconciliação de quem nunca se separou”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.151.

⁵⁴ *Ibidem*, pp.152.

Sem dúvida nenhuma o aspecto mais difícil, conflitante e neurálgico da teologia do pluralismo religioso é a cristologia. E a questão cristológica tem a ver com o que se tem chamado «a essência do cristianismo», ou seja, a compreensão tradicional da unicidade de Cristo como elemento central e fundamental da identidade cristã.

Para os críticos da teologia do pluralismo religioso, colocar Jesus numa comunidade de iguais com outros reveladores significa roubar a força do compromisso de discípulos de Cristo e diluir a coragem da denuncia profética cristã do mal. Poderia contribuir para uma comunidade feliz de religiões, mas à custa da identidade cristã⁵⁵.

E as provocações e desafios mais fortes, tanto à visão tradicional de entender a unicidade de Cristo como ao inclusivismo, vêm de duas figuras chaves da teologia do pluralismo religioso: John Hick e Paul Knitter.

Assim, por um lado, Hick postula a validade de todas as religiões mundiais como contextos autênticos de salvação/libertação, os quais não são secretamente dependentes da cruz de Cristo⁵⁶. E, por outro lado, Knitter, ainda que reconheça que Jesus é verdadeiramente a Palavra salvífica de Deus, afirma que Ele (Jesus) não é a única Palavra salvífica que Deus pronunciou⁵⁷.

A partir desses postulados, Knitter, propõe superar o inclusivismo cristocêntrico mediante uma revisão correlacional global da cristologia, não com a intenção de negar a unicidade de Jesus, mas revisá-la e reafirmá-la, porque os anúncios cristãos tradicionais de Jesus como final, total e insuperável constituem no mínimo uma ameaça para qualquer tentativa de diálogo inter-religioso. Porque “não podemos mais de um modo honesto entrar em diálogo com outras religiões se a nossa pergunta está centrada no cristianismo”⁵⁸.

Então, a seguir passo a oferecer um resumo e sínteses da cristologia da teologia do pluralismo religioso. E por considerá-las as reflexões mais estruturadas, atuais e completas da temática cristológica dentro da teologia do pluralismo religioso, vamos nos auxiliar, basicamente, das propostas teológicas de duas de suas figuras chaves: John Hick e Paul F. Knitter. No entanto, fazendo a ressalva das diferenças, como aponta Knitter, em questões de como entender e fundamentar a unicidade de Jesus, o papel da missão das igrejas cristãs e o método soteriocêntrico ou libertador do diálogo⁵⁹.

Em primeiro lugar, Knitter realiza uma desconstrução tanto do inclusivismo como das visões cristológicas tradicionais. Depois de realizar uma análise crítica das formulações neo-testamentárias sobre Jesus, conclui que quando os primeiros discípulos insistiam em títulos de Jesus como Salvador e Mediador, Messias, Filho de Deus, estavam tentando colocar numa linguagem metafórica e simbólica sua decisão de segui-lo e de

⁵⁵ Veja Paul F. Knitter, *Jesus e os Outros Nomes*, op. cit., pp.67-82.

⁵⁶ John Hick, *A metáfora do Deus encarnado*, Petrópolis, Vozes, 2000, p.121.

⁵⁷ Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions*, Maryknoll, Orbis Books, 1985.

⁵⁸ Felix Wilfred, “Dialogue Gasping for Breath? Toward New Frontiers”, em: Federation of Asian Bishops (org.), *Interreligious Dialogue*, 1987, 32-35, (Federation of Asian Bishops Conference Papers, 49). Citado por Paul F. Knitter, *Jesus e os Outros Nomes – Missão cristã e responsabilidade social*, op. cit. p.66.

⁵⁹ Paul F. Knitter, *Jesus e os Outros Nomes*, op. cit. p.68.

continuar a vida dele de viver e amar⁶⁰. E quando usaram frases como “*não há outro nome*” (At 4,12) não queriam significar que ninguém mais deveria ser escutado ou de ninguém mais deveríamos tomar conhecimento. Segundo Knitter, os cristãos antigos rejeitaram o pluralismo da sua época, não porque ele estava contra o papel ou contra a natureza de Jesus Cristo, mas porque ele estava contra o tipo de Deus e contra o tipo de sociedade que eram integrais para a visão de Jesus do Reino de Deus.

Portanto, conclui Knitter, os cristãos não têm em Jesus a «*plenitude*» ou a totalidade da revelação divina, como se ele esgotasse toda a verdade que Deus tinha para revelar. Limitar o Divino a qualquer forma de mediação humana foi chamado bíblicamente de idolatria. Em Jesus encontramos Deus plenamente, mas isso não significa que temos sequestrado a plenitude de Deus. Tampouco deveriam os cristãos ostentar uma palavra de Deus «*definitiva*» em Jesus, como se fora dele não pudesse haver outras normas para a Verdade Divina. Pois desde que o Deus revelado por Jesus permaneça Deus, ninguém pode ter a palavra final sobre semelhante Deus. Finalmente, a palavra salvífica de Deus em Jesus não pode ser exaltada como «*insuperável*», como se Deus não pudesse revelar mais de plenitude de Deus em outras formas em outros tempos. Porque se acreditamos no Espírito Santo, devemos acreditar que sempre há “mais por vir”⁶¹.

Depois dessa desconstrução das visões cristológicas inclusivistas e tradicionais, passa Knitter a formular seu pensamento cristológico. Assim, afirma que a palavra de Deus em Jesus é «*universal, decisiva e indispensável*». É «*universal*» na medida em que seja experimentada como um chamado não somente para os cristãos, mas para pessoas de todos os tempos. É «*decisiva*» porque nos chama a mudar perspectiva e conduta. E dizer que Jesus é decisivo é dizer que é normativo. Portanto, ao oferecer essa norma, a boa nova de Jesus «*define*» Deus, mas «*não confina Deus*»; ela revela o que os cristãos sentem que é «*essencial*» para um conhecimento verdadeiro do Divino, mas não proporciona «*tudo*» o que constitui esse conhecimento. E sua mensagem normativa não exclui necessariamente outras mensagens. Finalmente, a palavra de Deus em Jesus é «*indispensável*» porque conhecer Jesus é sentir que os budistas os hinduístas e os muçulmanos também precisam conhecê-lo, ainda que não signifique necessariamente que eles se tornarão membros da comunidade cristã. Em fim, conclui Knitter, “Jesus não é a verdade total, decisiva e insuperável de Deus, mas traz uma mensagem universal, decisiva e indispensável”⁶². E para completar seu pensamento poderíamos apontar também suas palavras em seu pioneiro e revolucionário livro *No Other Name? (Nenhum Outro Nome?)* “os cristãos em geral estão se dando conta de que para que algo seja verdade não precisa ser absoluto”⁶³.

No entanto, reflexiona Knitter, não é suficiente afirmar Jesus como universal, decisivo e indispensável. Portanto, devemos nos perguntar: O que torna Jesus único? Como poderíamos formular para o nosso contexto contemporâneo a unicidade de Cristo e do cristianismo? O que é essencial na mensagem de Jesus para vivê-lo no nosso mundo presente? O que é que os cristãos devem trazer à mesa do diálogo, se querem ser fiéis a

⁶⁰ Veja também uma análise dos títulos cristológicos em: John Hick, *A Metáfora do Deus Encarnado*, Vozes, Petrópolis 2000, pp. 43-67. Essas páginas (capítulos III e IV) encontram-se publicadas em formato digital em: servicioskoinonia.org/relat/305.html.

⁶¹ Paul F. Knitter, *Jesus e os Outros Nomes*, op. cit. p.99.

⁶² *Ibidem*, p.104.

⁶³ Paul F. Knitter, *No Other Name?*, op. cit.p.219.

tudo o que é Jesus e o cristianismo? E já aqui nos encontramos no campo da «unicidade de Jesus» e da «essência do cristianismo».

E em sua formulação da unicidade de Jesus e da essência do cristianismo, Knitter afirma categoricamente que não podemos procurar a unicidade do cristianismo no chamado «Jesus histórico» porque o Jesus histórico nunca existiu pura e exclusivamente como o «Jesus histórico»⁶⁴.

Explica José María Vigil que apenas nos dos últimos séculos temos conseguido recuperar a realidade histórica de Jesus, «o Jesus histórico». E hoje sabemos que muitas afirmações que foram tomadas literalmente como se fossem afirmações «históricas» realmente são afirmações teológicas⁶⁵. Durante seu ministério Jesus era interpretado por a comunidade de seus seguidores/as, interpretação que se intensificou após sua morte na experiência que seus seguidores/as chamaram de ressurreição⁶⁶. Por isso, conclui Knitter que o Jesus histórico sempre era e deve continuar sendo compreendido junto com o que tem sido chamado «Cristo da fé», ou «o Espírito de Cristo» (2Co 3,17). Por isso, também afirma Knitter, não podemos falar sobre cristologia sem a pneumatologia, sem reconhecer a presença do Espírito Santo⁶⁷.

Para Knitter todo o que Jesus diz e faz está inspirado em seu compromisso com a vinda do «Reino de Deus» (cf. Mt 6,33; Lc 4,16ss; 7,18-23)⁶⁸. Jesus nunca se pregou a si mesmo, nem pregou simplesmente «Deus». Sempre que falava de Deus falava do Reino de Deus. O Reino foi a causa e a razão da sua vida e de sua morte, porém, nunca deu uma definição do Reino de Deus. E não o explicita ou define porque não é um conceito que ele tenha criado ou inventado, mas um conceito bem antigo nas tradições de Israel, particularmente das tradições proféticas e apocalípticas (cf. Ex 15,18; Sal 47,8; Is 24,23; 52,7; Dn 4,3; Ob 21; Mq 4,7). E sempre que falava do Reino o fazia mediante a simbologia e a metáfora das parábolas, onde o Reino não é um fato para além da história, mas uma realidade deste mundo. É Deus em relação a esta Terra e a esta história. E para Knitter será precisamente o símbolo do Reino de Deus a chave hermenêutica para compreender a unicidade de Jesus, a unicidade do cristianismo e a base e a meta para o diálogo inter-religioso.

Anota ainda Harvey Cox que a visão centrada no Reino muda todo o significado da discussão entre as pessoas de diferentes tradições religiosas. A finalidade da conversação é diferente. O diálogo inter-religioso não se converte em meta por si

⁶⁴ Paul. F. Knitter, *Jesus e os Outros Nomes*, op. cit. p.115.

⁶⁵ Veja José María Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso*, op. cit. p.128. Raymond E. Brown afirma que as ocorrências isoladas onde o Novo Testamento parece chamar Jesus de Deus são altamente ambíguas, e que de modo general o Novo Testamento evita qualquer simples identificação de Jesus e Deus. Raymond E. Brown, *Jesus, God and Man*, Milwaukee: Bruce, 1997, pp.23-38. Citado por Paul. F. Knitter, *Jesus e os Outros Nomes*, op. cit. p.97, nota 35.

⁶⁶ Veja Paul. F. Knitter, *Jesus e os Outros Nomes*, op. cit. p.115; veja também John Hick, *A Metáfora do Deus Encarnado*, op. cit. cap.3.

⁶⁷ Veja Paul. F. Knitter, *Jesus e os Outros Nomes*, op. cit. p.115

⁶⁸ O termo «Reino de Deus» aparece 112 vezes nos evangelhos e delas 90 vezes nos lábios de Jesus. Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae, 1980, p.66. Em português: *Jesus Cristo, Libertador*, (Ed. 19), Vozes, Petrópolis, 2008. Também uma ampla visão sobre o conceito do «Reino de Deus» pode ser encontrada em José María Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso*, op. cit. pp.128-152.

mesmo nem numa busca estritamente religiosa, mas em meio para a antecipação da justiça de Deus. Converte-se em práxis⁶⁹.

Desta maneira, quando os cristãos hoje fundamentam a unicidade de Jesus no Reino de Deus e no símbolo da sua morte e ressurreição eles estabelecem uma «relação» com outras religiões que pode ser «exclusiva», ou «inclusiva» ou «pluralista correlacional». É «exclusiva» no sentido de que esta compreensão da unicidade de Jesus desafiará qualquer crença ou prática que no promova um compromisso com o amor e a justiça, particularmente com as pessoas oprimidas assim como também com a Terra oprimida; «inclusiva» no sentido que esclarece e realiza o potencial de outras religiões para promover o que os cristãos chamam de Reino de Deus; «pluralista no sentido de que reconhece as outras visões encontradas em outras religiões e será por sua vez plenamente realizada por elas. E será isto o que Knitter chama «cristologia correlacional e globalmente responsável».

Então e concluindo, segundo Knitter a unicidade de Jesus e de sua comunidade tem que ser vista em relação com a libertação e a transformação deste mundo. Por isso sua unicidade tem que ser entendida como uma «unicidade relacional» fundada na sua pregação do Reino de Deus. O Deus de Jesus é um Deus conhecido na história, que procura o bem-estar dos oprimidos e que é fiel àqueles que trabalham pelo Reino de Deus. E proclamar semelhante Deus e a possibilidade de semelhante experiência constitui a unicidade da identidade cristã e a contribuição cristã com o diálogo inter-religioso.⁷⁰

Logo, nesta caminhada pelo aspecto mais difícil, conflitante e neurálgico da teologia do pluralismo religioso, ou seja, a cristologia, penso que deu para entender que o caminho dos seguidores da teologia do pluralismo religioso não é a exclusão da referência singular de Jesus, mas o questionamento de um cristocentrismo que não é cristão e que termina absolutizando o cristianismo. A preocupação concentra-se sobre o significado de Jesus, e não sobre a «estrutura de seu ser»; sobre o «mistério de Jesus» e não sobre os «mecanismos» utilizados para explicar esse mistério, como faz a cristologia dogmática tradicional⁷¹.

Em sintonia com o pensamento anterior anota José María Vigil: “O «Cristo dogmático» é um Cristo no qual se perdeu a conexão com o Jesus histórico, com sua vida, sua causa e sua pregação, um Cristo sem Reino, que foi a causa central, o absoluto mesmo de Jesus de Nazareth; é uma «redução personalizada» do Reino de Deus, porque o Reino foi concentrado na pessoa de Jesus, tergiversando e iludindo assim o Reino propriamente tal, e a mensagem real de Jesus sobre ele; é «outro cristianismo», ou seja, um cristianismo diferente do cristianismo do evangelho do Reino de Deus e do seguimento de Jesus; é um cristianismo que reduz Cristo a uma teoria metafísica capaz de legitimar o sistema de «cristandade». Temos que ser clarividentes na análise e corajosos na aceitação do fato: trata-se de um cristianismo deficiente e desviado, e temos que submetê-lo ao julgamento do cristianismo do evangelho do Reino e do

⁶⁹ Harvey Cox, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, New York, Simons and Schuster, 1984, p.238. Citado por Paul F. Knitter, “Para uma teologia da libertação das religiões”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.27.

⁷⁰ Confirma agora Paul F. Knitter, *Jesus e os Outros Nomes*, op. cit. pp.83-130.

⁷¹ Faustino Teixeira. “O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana” em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit., p.78.

seguimento de Jesus. Como o mesmo evangelho sublinha, é muito mais importante «seguir a Jesus», ou seja, «viver e lutar pela causa de Jesus», que a aceitação intelectual na fé das afirmações teóricas metafísicas do chamado dogma cristológico. O importante não é «crer em» Jesus, mas «crer como» Jesus, que não incluiu nunca entre suas exigências a adesão intelectual a umas afirmações abstratas dogmáticas⁷².

Finalmente, termino esta caminhada pelo pensamento cristológico da teologia do pluralismo religioso com as acertadas palavras do teólogo indiano já falecido, George Soares Prabhu, “a verdadeira «unicidade» de Cristo é a unicidade do caminho da solidariedade e luta (um caminho que não é masculino nem feminino) que Jesus mostrou como o caminho para a Vida. Convidamos outros para percorrê-lo conosco e compartilhar da experiência que temos tido, sem afirmar que é o único caminho ou o único melhor”⁷³.

Ora, a mudança do «cristocentrismo» para o «reinocentrismo», na visão da teologia do pluralismo religioso, tem profundas implicações. Buscar em primeiro lugar o Reino de Deus e sua justiça (Mt 6,33), o qual no presente significa promover a felicidade de todas as pessoas deste mundo, em vez de procurar primeiro o bem-estar da Igreja, significa uma profunda revisão das visões eclesiológica e missiologia tradicionais, E essa será a temática que pretendemos desenvolver na próxima seção.

Na busca do Reino de Deus: Missão é dialogar

Como já comentamos, foi na prática do seguimento de Jesus que os primeiros cristãos o conheceram e acreditaram nele. Seguimento que implicava estar comprometido ativamente com a vida e as lutas deste mundo, preocupar-se especialmente com as pessoas que estão sofrendo por causa da injustiça e a opressão, na esperança de que, apesar de fracasso e morte, este mundo pode mudar para melhor⁷⁴. E aqui certamente nos encontramos no campo do serviço e da missão.

E afirmar, como faz a teologia do pluralismo religioso, uma visão «reinocêntrica» da Igreja e a missão, implica, por um lado, reconhecer que as outras religiões não são apenas «caminhos de salvação» (Karl Rahner/Hans Küng), mas «caminhos» e possíveis «agentes» desse Reino; e, por outro lado, que fazer possível que todas as pessoas se tornem membros do Reino é mais importante que fazê-los membros da Igreja, porque a missão de Deus «missio Dei» é maior que a missão da Igreja, e o Reino mais importante que a própria Igreja (Dupuis).

Portanto, na visão da teologia do pluralismo religioso, a missão só tem sentido em uma perspectiva pluralista e dialogal. Mas o correto, segundo Knitter, não seria tentar incluir o diálogo na missão, mas entender a missão como diálogo. Ou seja, a melhor forma como a Igreja e os seguidores de Jesus podem servir ao Reino de Deus, no mundo atual, religiosamente plural e globalmente ameaçado, pela globalização neoliberal, é por meio do diálogo, porque do contrário, a natureza e o propósito da missão estão perdidos e tornam-se irrelevantes. Contudo, definir a missão como diálogo não significa reduzir

⁷² Veja José María Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso*, op. cit., 171-172.

⁷³ George Soares Prabhu, *The Jesus of Faith*, India (Pune). Mimeo, p.27-28. Citado por Faustino Teixeira, “O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana” em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit., pp.78-79.

⁷⁴ Paul F. Knitter, *Jesus e os Outros Nome*, op. cit. p.122.

essa missão a alguma atividade específica, mas antes ampliar essa missão além das atitudes e práticas tradicionais e equilibrar melhor os vários aspectos da missão⁷⁵.

O anteriormente dito implica ter uma visão missionária dialogal e abrangente, onde a proclamação e a prática da boa notícia do Reino de Deus devem permear todas as atividades: o dia-a-dia, a luta pela justiça, a liturgia, a espiritualidade, e a teologia. E aqui é oportuno observar, que ao se afirmar como um novo paradigma, a teologia do pluralismo religioso tem serias e profundas implicações para o trabalho teológico em geral, e também para educação e formação teológica em particular. Por isso, afirma Knitter, que se a teologia, como parte dessa missão dialogal se entende como diálogo plural, a forma como fazemos teologia deve ser diferente e mais exigente do que é atualmente na maioria das universidades, faculdades e seminários de teologia, postulando o que ele chama: «modelo dialógico de educação teológica»⁷⁶.

E pela relevância e pertinência de seus apontamentos para todos os envolvidos na tarefa da educação teológica em universidades, faculdades e seminários, a continuação passo a comentar o que significa, segundo Knitter, caminhar para um «modelo dialógico de educação teológica».

Cristã mas não apenas cristã

Segundo Knitter, no presente mundo global e religiosamente plural, para que a teologia cristã faça sua tarefa de forma competente e relevante não pode ser só cristã. E uma das causas pelas quais a educação teológica não está fazendo o seu trabalho de mediar adequadamente entre a cultura e a religião tem a ver com o que ele chama caráter «monorreligioso» da maior parte da teologia cristã de hoje. Por isso, segundo ele, manter a tradição cristã como fonte ou norma única para a teologia é desrespeitar o que Deus revelou em outros lugares e culturas.

E a seguir passo a enumerar alguns dos seus apontamentos, e sugestões práticas para um «modelo dialógico de educação teológica».

Em primeiro lugar, comenta Knitter, que a reestruturação da educação teológica implica mais do que mexer ou mudar o currículo. As religiões devem ser ensinadas segundo um currículo educacional teológico de uma maneira conversacional em vez de puramente informativas, e com uma tentativa de mediar entre as religiões e a cultura contemporânea.

Em segundo lugar, os estudantes de teologia precisam de oportunidades para aprender sobre tradições que lhes são em sua maioria completamente estranhas, e para isso os professores terão que combinar tanto conhecimento como envolvimento pessoal e possibilitar assim que os alunos apreciem outros modos de ser religioso no mundo e sejam desafiados por ele.

Em terceiro lugar, se bem um curso introdutório de religiões comparadas é importante, porém não é suficiente. Segundo Knitter, são necessários cursos obrigatórios sobre o Islã, religiões asiáticas, espiritualidades indígenas (e em nosso contexto latino-

⁷⁵ Ibidem, pp.141-155 e 175-180.

⁷⁶ Ibidem, pp.188-198.

americano e caribenho, eu acrescentaria de religiões afro latino-americanas). Segundo ele, esses cursos deveriam ter uma abordagem desinteressada e sem julgamentos cristãos, porque cursos com julgamentos cristãos geralmente pré-determina a considerar outras religiões como inferiores, ou como preparação para Cristo e o cristianismo. E um modelo plurirreligioso de educação teológica deve possibilitar a conversa e não um monólogo.

Em quarto lugar, e aqui Knitter é realmente desafiante, não podemos estudar e chegar a conhecer outras religiões, se tudo o que fazemos é «ler» sobre elas e emitir juízos de maneira puramente acadêmica. As religiões devem ser estudadas como realidades vividas, não apenas como ensinamentos estimados. Os cursos teológicos sobre outras religiões devem proporcionar aos estudantes oportunidades reais de perceber e experimentar a verdade de outros caminhos religiosos. Assim, segundo ele, por um lado, os estudantes poderiam ser incentivados, de forma provisória e sempre em um sentido limitado, a serem hindus, ou budistas, ou muçulmanos; e no caso de nosso contexto latino-americano, eu comento e acrescento, poderiam ser incentivados a participar e/ou serem membros de cultos afro latino-americanos, por que não?. Por outro lado, os estudantes poderiam também ser estimulados a conversar ou entrevistar, com um enfoque existencial, seguidores de outro caminho de ser religioso. E aqui estamos em sintonia com essa frase, famosa e desafiante, desse pioneiro da teologia do pluralismo religioso, Raimundo Panikkar: “Marchei cristão, me descobri a mi mesmo hindu e volto budista sem deixar de ser cristão”.

Em quinto lugar, afirma Knitter, uma simples adição curricular de cursos de qualidade e teologicamente orientados sobre outras tradições religiosas não alcançará a meta da reestruturação multirreligiosa da educação teológica. Precisa-se também, que os professores acrescentem nas discussões aquilo que outras perspectivas religiosas afirmam sobre os assuntos e conteúdos que estão sendo ensinados: estabelecer comparações, apontar as eventuais diferenças radicais que têm com a tradição cristã e as provocações que suscitam para que a tradição cristã continue a reflexão.

Finalmente, aponta Knitter, é preciso realizar mudanças na composição de uma faculdade teológica. Para conseguir superar a mentalidade monorreligiosa, nenhum seminário ou faculdade universitária deveria ser considerada completa em si ou devidamente equilibrada, ao menos que incluísse um ou mais professores formados especificamente em alguma tradição não cristã.⁷⁷

Agora, e para encerrar esta caminhada pela teologia do pluralismo religioso, passo a comentar desafios, perguntas em aberto, e contribuições que as tradições afro-americanas, indígenas assim como a teologia feminista trazem para uma teologia latino-americana do pluralismo religioso

Desafios para uma teologia latino-americana do pluralismo religioso

a) Os desafios das tradições afro-americanas

É característico de América Latina e do Caribe, desde a chegada dos colonizadores, a diversidade religiosa: religiões africanas e indígenas versus cristianismo; o islã chega

⁷⁷ Ibidem, pp.188-198.

inicialmente com alguns escravos africanos e mais tarde massivamente no Caribe no século XIX com a chegada de imigrantes asiáticos, estabelecendo-se também o hinduísmo.

E o que chama a atenção na América Latina é o que se tem dado em chamar «dupla associação» ou «dupla pertença»⁷⁸. Segundo Marcelo Barros essa síntese espiritual muito profunda e sofrida, foi desconhecida e até condenada pela hierarquia católica. Entretanto, foi a primeira experiência feita pelo povo latino-americano de uma «teologia pluri-religiosa», ligando experiências espirituais diferentes, mas capazes de se complementarem. E esses casos de «dupla pertença» são prometedores de novas figuras históricas do cristianismo.⁷⁹

Tanto as religiões africanas como as religiosidades indígenas interagiram com a religião dos colonizadores. Mas a igreja oficial «demonizou» e reprimiu qualquer prática religiosa que não fosse a oficial, realizando «conversões massivas», e «cristianizando» mediante batizados massivos aos escravos e indígenas, pensando que dessa maneira eliminariam a «idolatria».

No entanto, os escravos, em troca, interpretaram o cristianismo a partir da sua visão africana. E como a religiosidade africana não condena a outra religião, realizaram uma síntese em cultos de matriz africana, relendo a religião cristã para poder dar continuidade a suas tradições ancestrais, e terminaram «conquistando» a religião dos colonizadores.⁸⁰

Deste modo, a religiosidade africana conseguiu coexistir com o cristianismo. É o que acontece ainda hoje com o Candomblé em Brasil, a Santeria em Cuba e o Vodou em Haiti, que são religiões intrinsecamente inclusivas, ou seja, permitem viver a fé de forma plural («dupla pertença»), onde Jesus Cristo está integrado perfeitamente na fé dos fiéis sem problema algum, particularmente nos ambientes do catolicismo popular. Mas não se tratou apenas de «mascarar» uma realidade, por causa da repressão das tradições religiosas africanas, mediante a simbioses ou a prática «sincrética»⁸¹, tendo

⁷⁸ Entende-se por «dupla associação» ou «dupla pertença» pertencer ou participar a mais de uma comunidade ou igreja de uma vez, por exemplo: (Candomblé/catolicismo no Brasil e Santeria/catolicismo/anglicanismo em Cuba).

⁷⁹ Veja Marcelo Barros, “A reconciliação de quem nunca se separou”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.142-144.

⁸⁰ Armando Lampe, “Intolerância religiosa contra o pluralismo religioso na historia latino-americana”, em : *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.54.

⁸¹ O termo «sincetismo», introduzido nas ciências da religião para notar a mistura de diferentes religiões num espaço religioso, e comumente considerado negativo e pejorativo, tem sido interpretado de maneira positiva por diferentes autores. Desta maneira, o investigador Sérgio Ferretti afirma que o sincetismo é um fenômeno que existe em todas as religiões, que está presente na sociedade brasileira e, queira nós gostemos o não, deve ser analisado; (cf. Sergio Ferretti, *Repensando o sincetismo*, Universidade de São Paulo, 1995, p.91). Em sintonia com o pensamento anterior, outro investigador, Fernando Cervantes considera que interpretar o termo de maneira pejorativa é não somente enganoso, mas fundamentalmente errôneo; (cf. Fernando Cervantes, “Cristianismo o sincetismo? Una interpretación de la “conquista espiritual” en la América Española, en: Hans-Jurgen Prien (ed.) *Religiosidad e Historiografía, La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, Vervuert-Iberoamérica, Frankfurt-Madrid, 1998, pp. 21-33,32). Ambos os autores são citados por Armando Lampe, “Intolerância religiosa contra o pluralismo religioso na historia latino-americana”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.59-62. O teólogo cubano Adolfo Ham afirma que existe uma relação entre inculturação e sincetismo já que muitas vezes para inculturar-se há

por detrás dos santos do catolicismo popular as figuras dos orixás, porém, de expressar essa realidade a partir do próprio gênio e sabedoria das culturas africanas.

Comenta, Antonio Aparecido da Silva⁸², que as religiosidades afro-americanas desprivatizam a categoria cristológica dos rígidos esquemas doutrinários e a transformam em devoção popular. Jesus Cristo está presente de forma atuante e sua presença interessada para a vida das pessoas. Ele é a divindade atuante aqui e agora no meio do povo, e a salvação que Ele atesta é Dom gratuito de Deus.

No entanto, a incorporação da figura de Jesus Cristo não fica reduzida ao ato salvador, porque na compreensão das religiões afro-americanas o ato criador é ao mesmo tempo, o ato salvador/redentor, ou seja, Deus (Olorum no Candomblé e na Santeria, e o Grande Senhor no Vodun) «cria salvando e salva criando». Por isso, nas tradições afro-americanas não há figuras messiânicas personificadas, e o que se poderia considerar como categoria messiânica é na verdade uma força que emana da comunidade («Axé»). Portanto, a comunidade é messiânica, é salvadora, e é sacramental. Não existe dicotomia entre sagrado e profano, seres humanos e divindade, corpo e espírito, bem e mal. O humano e o divino convivem em um mesmo espaço de tempo e lugar, onde o humano e o divino transformam a corporeidade em categoria de ambos («estado de santo» e/ou «transe»).

Assim, conclui Antonio Aparecido da Silva, em primeiro lugar, que o problema das comunidades afro-americanas não é com Jesus Cristo, mas com o controle da cristologia pela ortodoxia das igrejas, inclusive pela própria teologia contemporânea. Porque se bem no passado as igrejas e as teologias cristãs, tanto católicas como protestantes, não levaram a sério as religiões afro-americanas marcando-as com epítetos como «cultos diabólicos», «seitas», «religiões primitivas» «superstição», ainda hoje elas continuam ameaçadas e menosprezadas pelos fundamentalistas neo-pentecostais, tanto católicos como protestantes e, de certa maneira incompreendidas, e até menosprezadas, pela racionalidade da teologia ocidental. Desta maneira, a ligação profunda entre as tradições religiosas africanas e a categoria cristológica, analisada sob a ótica da teologia das heranças afro-americanas, pode apontar novos rumos para a teologia do pluralismo religioso; em segundo lugar, que a maneira de compreender a ação messiânica e a salvação a partir da comunidade, exime as religiões afro-americanas de qualquer atitude proselitista e faz com que elas sejam definitivamente abertas ao diálogo ecumênico e inter-religioso; sem dúvida, o messianismo personificado constitui um grande desafio para a teologia do pluralismo religioso; em terceiro lugar, a subjetividade que caracteriza a sabedoria das religiões afro-americanas é um desafio, para a racionalidade que distingue o procedimento e a metodologia da teologia ocidental; e, finalmente, que não há possibilidade de diálogo enquanto a teologia cristã for considerada «a teologia» e a teologia das heranças africanas continuarem sendo considerada «mera credence»,

que sincretizar-se. Adolfo Ham, op. cit. 15. Leonardo Boff considera que todas as religiões são sincréticas, já que toda nova religião é construída com base em elementos de antigas religiões, pois a prática sincrética encontra-se em todas as partes. Veja Leonardo Boff, *Igreja: carisma e poder*, Editora Record, Rio de Janeiro, (2da ed.), 2005, (capítulo 7). E Paul F. Knitter afirma ainda que, inclusive a doutrina da Trindade que temos hoje nasceu dessa união cultural de imagens e construções religiosas e filosóficas judaicas e helenistas. Paul F. Knitter, *Jesus e os Outros Nomes*, op. cit. nota 33, p.94.

⁸² Antonio Aparecido da Silva, brasileiro, mestre em Teologia Moral pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo. Presidente do grupo Atabaque – Cultura Negra e Teologia/São Paulo, Membro da Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo (ASETT).

porque do contrário estaríamos falando, apenas, de «teologia cristã do pluralismo religioso» e não «teologia do pluralismo religioso».⁸³

b) Os desafios de nossos povos originários

O cristianismo sistematicamente agrediu as religiões indígenas tratando-as como animistas, místicas e carentes de revelação e suas religiosidades foram «coisificadas» como elementos pré-modernos. Assim sendo, até muito pouco, e por causa da ausência de representação de deuses, nem sequer se lhes reconhecia o status de religião, mas recentemente vão sendo reconhecidos valores salvíficos nas espiritualidades de nossos povos originários.⁸⁴

No entanto, a ausência de representação de deuses não significa ausência de religião. Ao contrário, as sociedades indígenas são atravessadas por uma profunda religiosidade. Há uma forte interligação entre a vida social e a religiosidade indígena. E aqui vemos fortes pontos de convergência entre a espiritualidade indígena e a espiritualidade africana. Ambas as espiritualidades têm uma grande ligação entre a terra e a comunidade, entre os seres humanos e a natureza. Assim sendo, quando uma mulher cuida da casa, cozinha, cuida dos filhos, ela está fazendo uma experiência do sagrado, portanto, não há dicotomia entre o sagrado e o cotidiano.⁸⁵ E sem dúvida nenhuma, em nosso mundo moderno, esta relação da religiosidade indígena com o meio-ambiente pode ajudar a reapreciar a sacralidade e a salvação no interior da criação; a não «consumir» e «coisificar» a realidade, mas a interagir com ela.⁸⁶

Também, segundo Diego Irarrázabal, na escatologia da religiosidade de nossos povos originários a pessoa não é divinizada e também não há uma fuga no tempo. A utopia é relacional onde o tempo presente inclui o passado e o futuro. Por isso, as visões escatológicas, tanto indígenas como cristã, se interpelam mutuamente. Assim sendo, enquanto a escatologia indígena se caracteriza por uma escatologia encarnada que questiona uma transformação radical afim de que a população oprimida encontre a plenitude da vida, já na escatologia cristã, cujo eixo é o Cristo Salvador, se afirma «um já e um ainda não», algo intra-humano que provém de Deus, algo radicalmente novo no amor de Deus que transforma a pessoa, a história e a criação.⁸⁷

Outro elemento característico das tradições indígenas são os mitos e as utopias os quais poderiam ser lidos a partir da fé cristã. Enquanto o mito interpreta uma realidade, a utopia torna-se um projeto de futuro. Dessa maneira, o imaginário mítico e utópico de

⁸³ Veja agora José Aparecido da Silva, “Teologia cristã do pluralismo religioso face às tradições religiosas afro-americanas”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. pp. 97-107; do mesmo autor, “Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano”, em: *Existe um pensar teológico negro?*, Paulinas, São Paulo, pp.37-48. Também, Luiza E. Tomita, “A contribuição da teologia feminista da libertação para o debate do pluralismo religioso”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. pp. 108-114.

⁸⁴ Veja Diego Irarrázabal, “Reimplantação teológica da fé indígena”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.86. Diego Irarrázabal é sacerdote chileno, Diretor do Instituto de Estudos Aymaras (1981-2003), membro da Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo (ASETT).

⁸⁵ Veja agora Luiza E. Tomita, “A contribuição da teologia feminista da libertação para o debate do pluralismo religioso”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. pp.109 e 111

⁸⁶ Diego Irarrázabal, “Reimplantação teológica da fé indígena”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.94.

⁸⁷ *Ibidem*, pp.94-95.

nossos povos originários combina as origens marcadas pelo mal com utopias de felicidade e progresso.

Por exemplo, o mito/utopia guarani da «Terra sem Males», onde as casas do povo querem-se transformar na «casa de Deus», é um modelo para uma humanidade sedenta de sonhos e esperanças. Também o mito/utopia náhuatl, onde a síntese de Mãe/Tonantzin/Guadalupe na síntese com Maria, mãe de Deus, ao chegar na «Terra Florida» que é Xochitlápan, representa a terra do alimento, da flor/sabedoria, do encontro com a vida. Vemos ainda o mito/utopia mapuche que encontramos no Nguillatún onde a partilha de alimentos, de bebidas e de orações a favor da vida é como uma síntese de todo caminhar e de toda aspiração humana de esperança, felicidade, fraternidade e progresso.⁸⁸ E agora, comento, não é isso também algo fundamental e central na visão cristã da vida?

Entretanto, diferentemente da religiosidade afro-americana, a religiosidade indígena não se caracteriza pela «dupla pertença» já comentada. Por exemplo, os quéchuas e aymaras conservaram seus deuses masculinos e femininos dentro da religião «mariana». Eles não praticam duas religiões, ou seja, cristianismo e a religião aymara ou quéchua, mas fizeram uma síntese das duas.

Também é o que caracteriza a religiosidade do povo náhuatl em México, onde na devoção à Virgem de Guadalupe coexistem duas tradições: o pensamento náhuatl e a mensagem cristã. Eles se apropriaram da imagem da Virgem de Guadalupe e a converteram em Tonantzin, a Deusa Mãe dos índios. E no pensamento náhuatl Guadalupe se apresenta como uma mãe que se preocupa pelos seus filhos, especialmente os mais pobres. Para os missionários Maria era um ser humano, enquanto que para os índios era um ser divino. Os missionários pregaram a Maria como «mãe de Deus» e os índios náhuatl interpretaram essa mensagem como a «Deusa Mãe» dos deuses náhuatl. Dessa maneira os índios aceitaram o catolicismo, mas o integraram dentro de sua visão do mundo. Os aparentemente vencidos criaram assim um cristianismo sem Cristo, porém, há um elemento de continuidade entre o «guadalupismo» e a mensagem profética de Jesus de Nazaré que anunciou a boa notícia aos pobres (cf. Lc 4,16-21).

Aqui vemos, como comenta Armando Lampe, que para o povo indígena a vida é mais importante que o dogma, a espiritualidade é mais importante que a instituição, e a aceitação do cristianismo não significa o abandono do não-cristão. É o processo de indigenização do cristianismo, não a cristianização do indígena⁸⁹.

Em fim, e resumindo, o imaginário mítico e utópico de nossos povos originários constitui, sem dúvida, com seus desafios, e suas perguntas em aberto, uma contribuição a ser considerada para a articulação de uma teologia latino-americana do pluralismo religioso nesta época de globalização. Neste sentido, como anotou Diego Irrázabal, vale a interação entre as comunidades indígenas e outros setores da humanidade, e a articulação entre as teologias indígenas e outros modos de tornar-se presença de

⁸⁸ Ibidem, p.87-92.

⁸⁹ Veja agora Armando Lampe, “Intolerância religiosa contra o pluralismo religioso na historia latino-americana”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. pp.55-59.

esperança de vida⁹⁰. E também os apontamentos de Lori Altmann, pastora e teóloga metodista que trabalhou durante 10 anos na comunidade indígena Kulina: “A reflexão teológica que surge da convivência com culturas e religiões indígenas, traz seus desdobramentos e sua contribuição para o questionamento de nossas formas culturais de anúncio e para se conseguir uma melhor formulação de nossa fé no encontro com outras culturas”⁹¹.

c) Os desafios da teologia feminista

Na seqüência, e por sua relevância, passo a apresentar apontamentos da teóloga feminista católica Ivone Gebara com relação ao diálogo inter-religioso. E certamente podemos notar que suas colocações são muito críticas com relação à teologia e aos teólogos do pluralismo religioso.

Por um lado, Gebara, em sintonia como os teólogos do pluralismo religioso, insiste na necessidade de sair da centralidade metafísica de Jesus como o filho único de Deus e único salvador. No entanto, por outro lado, afirma que o diálogo entre as religiões não parece questionar os absolutismos afirmados no interior delas mesmas, mas apenas os absolutismos em relação às outras religiões. Também aponta que nos esforços de diálogo entre os diferentes credos religiosos a perspectiva das mulheres, entendida esta como perspectiva feminista, aparece praticamente ausente na oficialidade do diálogo inter-religioso masculino.

Segundo esta teóloga, o feminismo tentou contar outra história das religiões e expressar o fato de como quase todas elas marginalizaram as mulheres ou as instrumentalizaram segundo suas próprias perspectivas. Por isso, ela propõe que se verifique no interior de cada tradição as exclusões que se reproduziram e, em particular, a exclusão das mulheres nas formas religiosas oficiais.

Assim sendo, segundo Gebara, se desconhece ou se ignora o trabalho das biblistas feministas sobre o particular, das mulheres muçulmanas estudosas do Corão, das mulheres judias diante da tradição da Torah, das intelectuais budistas, da consciência política das Mães de Santo, particularmente no Brasil, do trabalho das mulheres indígenas partilhando com outras sua sabedoria. Tudo isto leva Gebara afirmar que há uma espécie de estrutura, monopólio e compreensão masculina do que é o diálogo inter-religioso. Finalmente, ela acredita que a questão do pluralismo deve se abrir para outros níveis do pensamento e da atividade humana.⁹²

Há muitas moradas? (Jo 14,2)

Chegamos ao final desta caminhada pela teologia do pluralismo religioso. Certamente o caminho proposto insere-se no horizonte da reflexão teológica cristã, mas está aberto a uma perspectiva global mais abrangente.

⁹⁰ Diego Irarrázabal, “Reimplantação teológica da fé indígena”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.95-96.

⁹¹ Citado por Luiza E. Tomita, “A contribuição da teologia feminista da libertação para o debate do pluralismo religioso”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.113-114.

⁹² Estas reflexões formam parte da entrevista concedida por Ivone Gebara a Luiza E. Tomita via correio eletrônico. Citado por Luiza E. Tomita, “A contribuição da teologia feminista da libertação para o debate do pluralismo religioso”, em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. pp. 115-118.

E tentando amarrar, agora, os fios desta caminhada, o grande desafio da proposta da teologia do diálogo e do pluralismo religioso significa, em primeiro lugar, reconhecer que a «verdade» cristã é «a nossa verdade», mas não é a única e absoluta «verdade»; “há mais verdade religiosa em todas as religiões juntas do que em uma religião específica [...]. Isto se aplica também ao cristianismo”, comenta Schillebeeckx⁹³; em segundo lugar, implica o reconhecimento da diferença genuína que marca as diversas tradições religiosas, mas também sua riqueza, enquanto autenticamente preciosas, assim como o caráter irredutível e irrevogável do outro interlocutor, com o qual se instaura a busca de um conhecimento mútuo e de um recíproco enriquecimento⁹⁴; e, finalmente, e resumindo, significa e implica estar convencidos de que todas as religiões são «verdadeiras», têm sua Verdade, são caminhos pelos quais Deus sai ao encontro, mas que também são todas humanas, e por isso limitadas, relativas, incompletas, e com pecados históricos que as condicionam⁹⁵.

Penso, e concluo, que os cristãos, assim como todas as pessoas religiosas, têm que admitir honestamente que dentro de nossa condição humana limitada e finita, não pode haver uma palavra final, nem um único modo de conhecer a verdade que seja válido para todos os tempos, para todos os lugares, e para todas as pessoas. O grande poeta espanhol Antonio Machado nos adverte: “Tua verdade? Não, a Verdade, e vem comigo buscá-la...” Sem dúvida nenhuma, na casa do Pai e da Mãe comum de toda a humanidade «há muitas moradas».

Pedro Julio Triana Fernández

Cubano. Presbítero da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), Diocese Anglicana de São Paulo (DASP). Mestre em Ciências da Religião (área Bíblia/Antigo Testamento) pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Doutor em Ciências da Religião (área Ciências Sociais e Religião/Bíblia/Antigo Testamento) pela Universidade Metodista de São Paulo. Atualmente é professor de Bíblia no Instituto Anglicano de Estudos Teológicos (IAET/DASP); é membro da Comissão de Ministérios da Diocese Anglicana de São Paulo (DASP); representante da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB) na Comissão Teológica do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC).

⁹³ Edward Schillebeeckx, *The Church: The Human Story of God*, New York, Crossroad, 1990, p.166. Citado por Paul F. Knitter, *Jesus e os Outros Nome*, op. cit. p.50.

⁹⁴ Faustino Teixeira, “O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana” em: *Pelos muitos caminhos de Deus*, op. cit. p.65.

⁹⁵ José María Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso*, op. cit. 387.