



4

Tiago de Fraga Gomes

Hermenêutica teológica da REVELAÇÃO

Uma abordagem a partir de Claude Geffré

 editora fi

Esta obra pretende abordar a relevância da teologia hermenêutica de Claude Geffré para a leitura do fenômeno da revelação na perspectiva do pluralismo religioso. Segundo Geffré, uma teologia com orientação hermenêutica designa o próprio destino da razão teológica no contexto do pensável contemporâneo, pois diz respeito a uma nova postura diante do pluralismo religioso hodierno. Diante da atual polifonia religiosa entoada pela multiplicidade de religiões do mundo, o cristianismo é chamado a expressar e a redefinir a sua identidade singular. Para Geffré, o sagrado só pode ser concebido como um fenômeno multifacetado. Há um enigma presente na alteridade plural das concepções religiosas, cuja manifestação expressa a riqueza espiritual da vivência humana do divino. As confissões de fé emergem da tradição, cujas definições não podem ser concebidas apenas como atos de jurisprudência, mas sim como a tradução de atos de interpretação que buscam responder às situações existenciais de crise, onde o elemento da fé é questionado. A mudança das situações contextuais provoca uma adequação do sentido original à realidade em questão. A dinâmica da recepção provoca uma abertura de sentido aos enunciados da fé revelada e elaborada dogmaticamente. A disposição em retomar de modo criativo o sentido da fé em vista das novas experiências históricas, traz uma vitalidade aos enunciados da fé. A teologia católica tem buscado superar uma postura eclesiocêntrica para abraçar um sentido mais ecumênico e reinocêntrico da revelação de Deus na história.

Hermenêutica teológica da

REVELAÇÃO:

*uma abordagem a partir de
Claude Geffré*

Comitê editorial da



Série Teologia em Diálogo

Cassio Murilo Dias da Silva, PUCRS, Brasil.

Geraldo Luiz Borges Hackmann, PUCRS, Brasil.

Irineu J. Rabuske, PUCRS, Brasil.

Manuel Hurtado, FAJE, Brasil.

Marileda Baggio, PUCRS, Brasil.

Roberto Hofmeister Pich, PUCRS, Brasil.

Fernando Cardoso Bertoldo, PUCRS, Brasil

Comitê científico da obra:

Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior
PUCRS

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin
PUCRS

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner
EST



Tiago de Fraga Gomes

Hermenêutica teológica da
REVELAÇÃO:

*uma abordagem a partir de
Claude Geffré*

Porto Alegre
2016

Φ editora fi

Direção editorial:

Jéferson Ferreira Rodrigues, IHU/Unisinos, Brasil

Tiago de Fraga Gomes, PUCRS, Brasil.

Diagramação e capa:

Lucas Fontella Margoni



Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos
da Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Teologia em Diálogo - 4

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GOMES, Tiago de Fraga.

Hermenêutica teológica da revelação: uma abordagem a partir de
Claude Geffré [recurso eletrônico] / Tiago de Fraga Gomes --
Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

241 p.

ISBN - 978-85-5696-009-2

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Dogmática. 2. Hermenêutica. 3. Pluralismo. 4. Religião.
5. Revelação. 6. Teologia. I. Título. II. Série.

CDD-201

Índices para catálogo sistemático:

1.	Teologia e filosofia	201
----	----------------------	-----

Sumário

Lista de abreviaturas e siglas	11
Apresentação	13
Introdução	19
1. A teologia como hermenêutica em Claude Geffré ..26	
1.1 A HISTÓRIA DO PROBLEMA HERMENÊUTICO . 31	
1.1.1 O problema teológico	33
1.1.2 O problema filosófico	45
1.1.3 Implicações da questão hermenêutica em teologia	62
1.2 A TEOLOGIA COMO CIÊNCIA	
HERMENÊUTICA.....	65
1.2.1 Consequências de uma orientação hermenêutica em	
teologia	69
1.2.2 Passagem do modelo dogmático para o modelo	
hermenêutico	85
1.2.3 A liberdade hermenêutica do teólogo	92
1.3 A HERMENÊUTICA CONCILIAR E O DESAFIO DO	
HILEMORFISMO LINGÜÍSTICO DOGMÁTICO	95
1.3.1 A tradição como ato de interpretação criativa	95
1.3.2 As regras de uma hermenêutica conciliar e o	
desafio do hilemorfismo lingüístico dogmático	98
1.4 O NEOFUNDAMENTALISMO COMO REAÇÃO	
AO RETORNO ÀS FONTES.....	104
1.4.1 As origens históricas do fundamentalismo.....	105
1.4.2 Algumas questões teológicas a respeito do	
fundamentalismo.....	116

2. O pluralismo religioso como paradigma na hermenêutica teológica da revelação..... 123

2.1 O PLURALISMO RELIGIOSO COMO PARADIGMA TEOLÓGICO 129

2.1.1 Um novo paradigma teológico..... 129

2.1.2 A busca de um ecumenismo teológico planetário.... 137

2.2 A NOVIDADE DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO COMO UM SINAL DOS TEMPOS..... 140

2.2.1 Algumas atitudes fundamentais para um verdadeiro diálogo 141

2.2.2 A visão cristã do diálogo inter-religioso..... 148

2.3 A RESPONSABILIDADE DA TEOLOGIA CRISTÃ NA ERA DO PLURALISMO RELIGIOSO 153

2.3.1 Questionamentos teológicos na perspectiva do espaço inter-religioso..... 153

2.3.2 Novas abordagens da universalidade do cristianismo 161

2.4 A TEOLOGIA DAS RELIGIÕES APÓS A *NOSTRA AETATE* 165

2.4.1 Para uma teologia do pluralismo religioso..... 166

2.4.2 O pluralismo religioso como questão teológica.. 170

2.5 O LUGAR DAS RELIGIÕES NO PLANO DE SALVAÇÃO DE DEUS 176

2.5.1 Unidade do desígnio de Deus e pluralismo religioso177

2.5.2 Uma revelação diferenciada 180

2.5.3 O papel mediador das religiões 185

2.5.4 A singularidade do cristianismo como religião do diálogo 190

2.6 O FUTURO DO ECUMENISMO INTER-RELIGIOSO 193

2.6.1 O paradoxo da encarnação 194

2.6.2 O paradoxo do cristianismo como religião da revelação final.....	198
2.6.3 A preocupação última como critério do encontro das religiões.....	202
 2.7 O PARADOXO CRISTOLÓGICO COMO HERMENÊUTICA DO DIÁLOGO INTER- RELIGIOSO	206
2.7.1 Pluralismo religioso a partir de um inclusivismo cristológico relacional.....	208
2.7.2 O paradoxo cristológico.....	212
2.7.3 O estatuto da verdade cristã	219
 Conclusão.....	225
 Referências.....	231

Lista de abreviaturas e siglas

AG: Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja.

CC: *Comunidade de comunidade*: uma nova paróquia. A conversão pastoral da paróquia. Documento 100 da CNBB.

CELAM: Conselho Episcopal Latino-Americano.

CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

DA: Documento *Diálogo e Anúncio* do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso.

DAP: Documento de Aparecida. Texto conclusivo da V Conferência Geral do CELAM.

DAS: Encíclica *Divino Afflante Spiritu* sobre o modo mais oportuno de promover os estudos da Sagrada Escritura.

DH: Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa.

DV: Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina.

EG: Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.

EN: Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* sobre a evangelização no mundo contemporâneo.

FR: Carta Encíclica *Fides et Ratio* sobre as relações entre fé e razão.

GS: Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje.

IBI: Documento *A interpretação da Bíblia na Igreja* da Pontifícia Comissão Bíblica.

LG: Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja.

LS: Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum.

NA: Declaração *Nostra Aetate* sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs.

RM: Carta Encíclica *Redemptoris Missio* sobre a validade permanente do mandato missionário.

UR: Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo.

Apresentação

Neste estudo seminal, Tiago de Fraga Gomes nos oferece uma excelente introdução à hermenêutica teológica e à teologia hermenêutica de Claude Geffré, particularmente no que diz respeito ao fenômeno da revelação judaico-cristã na perspectiva do pluralismo religioso. De acordo com Geffré, uma teologia hermenêutica logra resgatar uma nova postura em face do pluralismo religioso de nossos dias, na medida em que o cristianismo deve expressar e redefinir a sua identidade singular num mundo pluralista, onde prevalecem conflitos de interpretações e embates públicos entre doutrinas religiosas, morais e ideológicas incompatíveis, como observaram autores tão diferentes quanto Paul Ricoeur e John Rawls.

A contraposição entre hermenêutica teológica e teologia hermenêutica é análoga à conhecida distinção elaborada por Hans-Georg Gadamer e pelo próprio Ricoeur entre hermenêutica filosófica e filosofia hermenêutica. Interessantemente, como já é bem conhecido de todos, a emergência da hermenêutica enquanto interpretação de textos se deu primeiramente na teologia, antes mesmo de ser sistematicamente abordada na filosofia, no direito e na literatura. Jacques Derrida, cujo trabalho de desconstrução tem sido identificado com uma hermenêutica radical, nos mostrou, de maneira assaz convincente que, antes mesmo de Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey, o reformador agostiniano Martinho Lutero teria sido o grande precursor das inúmeras escolas de hermenêutica e de desconstrução associados a diferentes recepções da Bíblia pelas mais diversas tradições judaico-cristãs, apontando para um rico e complexo mosaico de pluralismo cultural, abrangendo não apenas as leituras tradicionais e ortodoxas, mas também as mais heterodoxas e antagônicas, inclusive as dos chamados mestres da

suspeita – Marx, Nietzsche e Freud – e de seus epígonos e críticos contemporâneos – como Ricoeur, Foucault, Levinas, Derrida – todos, por sinal, grandes leitores da Bíblia. Ora, o problema do círculo hermenêutico, a partir da reviravolta luterana, desvela como um círculo vicioso termina por desafiar uma única chave de interpretação dogmática, mostrando-se hermenêutico em um sentido inusitado e inovador, a partir do momento em que novos horizontes de significação podem se descortinar pela disseminação de sentidos que desafiam autoridades eclesiais e políticas. Contra as leituras escolásticas de seus dias, Lutero propunha um retorno *ad fontes* às próprias Escrituras, justamente para evitar as concepções aristotélicas, realistas ou filosóficas vigentes, inclusive a ponto de desconstruir seus próprios pressupostos nominalistas ou neoplatônicos – como agostiniano que se dizia filiado à escola de Ockham (“*Ich bin von Ockhams Schule*”). O problema hermenêutico, como bem mostraram Gadamer, Ricoeur e Derrida, é que nenhuma interpretação, tradição ou doutrina pode ter a última palavra. Com efeito, esse tem sido o problema perene da razão desde os dias de Platão e de todas as notas de rodapé que se produziram para aludir à filosofia – inclusive a pensadores que viveram antes de seu mestre Sócrates – e que servem para protagonizar as ideias diretrizes do pensamento ocidental até os dias hoje, quando fazemos filosofia, teologia e hermenêutica na Internet, no *Facebook* e em português.

Com efeito, a hermenêutica e seus efeitos de desconstrução desvelam múltiplas leituras estratificadas e as reconfiguram segundo diferentes programas – mais ou menos ortodoxos, conservadores, reformistas ou radicais – de interpretação, como já o faziam escribas, rabinos, talmudistas e cabalistas judeus. Assim, a Bíblia Hebraica e a Bíblia da teologia cristã concebem um desenrolar histórico da criação, da redenção e da revelação divinas inseparável dos atributos pessoais de um Deus transcendente, mas

correlato à existência humana, ao mundo e ao Outro que lhes são imanentes. Podemos estabelecer, assim, uma correlação hermenêutica entre a revelação bíblico-teológica e a autocompreensão (*Selbstverstehen*) fenomenológico-existencial de nós mesmos, de nossas comunidades e de nossas tradições. Neste sentido, pode-se falar, na teologia hermenêutica judaica, de uma lei escrita (*Torah*) e de uma lei oral da revelação (*Halacha, Talmud, Gemara, Mishnah*). Segundo a teologia hermenêutica cristã, pode-se falar de uma revelação geral ou natural (a lei natural e as leis da natureza) e de uma revelação especial ou direta (a Lei Divina que Deus teria comunicado a Moisés, a Incarnação de Jesus Cristo, a salvação e os mistérios da fé). Posições mais ou menos ortodoxas do judaísmo e do cristianismo lidam, destarte, diferentemente com o problema da revelação em seus pressupostos (milagres, o sobrenatural, a natureza divina) e suas implicações (historicidade, a recepção dos escritos bíblicos, a articulação entre razão e fé, conhecimento e crenças compartilhadas). Se a desconstrução tem sido caracterizada como uma “hermenêutica radical” (John Caputo) ou como “hermenêutica da morte de Deus” (Mark Taylor), em todo caso a desconstrução de conceitos onto-teo-lógicos, essencialistas ou substancialistas do Deus da metafísica tradicional nos revela, segundo uma hermenêutica teológica, um horizonte de alteridade do Todo-Outro (*Wholly-Other, Tout-Autre, Ganz Andere*) no nosso encontro com o outro, o próximo, o pobre, o estrangeiro, o órfão, a viúva – como tematizaram de forma radical as chamadas teologias da libertação. Se as 613 *mizvot* (prescrições) do judaísmo devem ser tomadas literalmente ou se podem ser sintetizadas em 10 mandamentos (Moisés) ou em 13 princípios diretrizes (Maimônides), a Lei do Amor ou a Regra de Ouro traduz no *Shema* e nos ensinamentos de Hillel e Jesus a ética da reciprocidade: “Não fazer a outrem o que não queremos que nos façam” e “fazer aos outros o que

queremos que nos façam”. O universalismo hermenêutico acaba por irromper dentro do próprio particularismo da Torah, originariamente concebida para o povo de Israel. A aliança divina termina por revelar-se como universal (*katholike*), como nos revela a estória de Noé, cujas Sete Leis se resumem a proibir a idolatria (não apenas de falsos deuses, mas sobretudo do orgulho, da auto-justiça e do fundamentalismo), o assassinio, o roubo, a imoralidade, a calúnia, o maltrato de animais e a promover sistemas e leis de honestidade e justiça.

Outrossim, a hermenêutica pode ser concebida como aspecto universal (*katholike*) da teologia e da filosofia e não apenas como metacrítica metodológica para as chamadas ciências humanas e sociais. O interesse propriamente hermenêutico em toda investigação interdisciplinar e intercultural, na esteira da teologia hermenêutica de Geffré, consiste justamente em recorrer a uma concepção hermenêutica de cultura, particularmente, de antropologia, sociologia e história culturais, de forma a dar conta do déficit normativo que persiste na epistemologia das ciências sociais (inclusive aplicadas, como na sociologia do direito) e em formulações recentes da teoria da justiça e da chamada teoria crítica da sociedade (particularmente em Rawls, Habermas e Honneth). A diferença entre a função cognitiva e a função normativa na hermenêutica pode nos ajudar a melhor entendermos o que está em jogo na inevitabilidade de remeter a interpretação de um texto ou de um contexto social a um pré-conceito (*Vorgriff*), a um ter-prévio (*Vorhabe*) ou a um pré-juízo (*Vorurteil*), aos prejuízos (*Vorurteile*) e pré-compreensões (*Vorverständnisse*) que são co-constitutivos da nossa própria autocompreensão (*Selbstverständnis*). De acordo com Gadamer, “a questão central de uma hermenêutica verdadeiramente histórica, a questão epistemológica fundamental, pode ser formulada assim: qual é a base que fundamenta a legitimidade de preconceitos?” O problema

hermenêutico da normatividade nos remete ainda, como observa Ricoeur, à diferenciação ontológico-semântica entre “compreender” (*verstehen*) e “explicitar” (*erklären*) fenômenos naturais e culturais. Decerto toda cultura se desenvolve dentro da natureza, e na medida em que não há nada fora da natureza, o naturalismo num sentido amplo pode ser facilmente compatibilizado com a hermenêutica e a cultura, assim como tem sido articulado com concepções de fenomenologia moral e de normatividade ética. A hermenêutica teológica de Geffré favorece, portanto, uma releitura dessas tradições que promovem uma verdadeira autocompreensão da cultura como valores, crenças e juízos compartilhados por uma comunidade, geralmente mais próxima das artes (sobretudo da música, da literatura, do teatro e da retórica) do que da ciência e das emergentes tecnologias, seguindo as tensões entre esclarecimento e romantismo, cultura erudita e cultura popular, *avant-garde*, modernismo e pós-modernismo. Obtemos claramente um sentido mais amplo e sentidos mais restritos do que venha a ser cultura, o que nos remete inevitavelmente a processos de autocompreensão e de interpretação de culturas.

Na medida em que a tarefa da hermenêutica consiste em pensar o seu outro (*penser son autre*), à luz dos diálogos e interlocuções infindáveis com as mais diversas tradições, entendemos que o seu método desafia os limites e escopos disciplinares da teologia e demais disciplinas, por exemplo, com novas propostas de método para as pesquisas em ciências sociais: pensamos em particular nas investigações ético-ontológicas de Max Scheler e Emmanuel Levinas, na filosofia política de Hannah Arendt, na fenomenologia do mundo social de Alfred Schütz, na genealogia da subjetividade de Michel Foucault, na hermenêutica metafórica de Ricoeur, na hermenêutica política de Rainer Schürmann, na ética fenomenológica de Werner Marx, na teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas e na antropologia cultural de Clifford Geertz.

Em conclusão, podemos equiparar a teologia hermenêutica de Claude Geffré a uma hermenêutica radical, na medida em que se apropria criticamente das contribuições hermenêuticas gadameriana e ricoeuriana, que em última análise se aproximam mais de Hegel, Platão e Aristóteles do que de Heidegger e Bultmann. Antes mesmo de ser tomada como contramovimento que se opõe à sedimentação das grandes tradições – como por exemplo, nos programas de “desmitologização” (*Entmythologisierung*), de Bultmann, e de “desformalização” (*Entformalisierung*) e “desmantelamento” (*Destruktion, Abbau*) da metafísica, de Heidegger – a teologia hermenêutica aproxima-se da desconstrução em sua dinamização, pluralização e disseminação das tradições em constantes reapropriações, releituras e reformulações da teologia cristã em nossa condição pós-moderna. Tal hermenêutica foi brilhantemente compreendida por Tiago Gomes como a mais adequada para uma “época que consagra o advento da consciência histórica e o fim da metafísica, a teologia do pluralismo religioso inclusivista e relacional, insiste menos em uma cristologia do alto, do *Logos* consubstancial ao Pai, predominantemente ontológica e abstrata, para desenvolver uma cristologia mais pneumática, a qual sublinha a consubstancialidade de Jesus com a humanidade, sem criar uma dualidade de exclusão com a questão ontológica, apenas acentuando prioritariamente a questão histórico-existencial da fé cristã como plataforma dialógica no encontro com as diferentes tradições religiosas do mundo.” (p. 210-211).

Dr. Nythamar de Oliveira

Professor nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e
em Teologia da PUCRS e Pesquisador do CNPq

Introdução

O presente estudo pretende abordar a teologia hermenêutica de Claude Geffré e a sua relevância para a teologia da revelação. No primeiro capítulo vamos tratar da teologia como ciência hermenêutica, procurando perceber as contribuições da questão hermenêutica para a epistemologia teológica. No segundo capítulo vamos pesquisar o fenômeno do pluralismo religioso como paradigma na hermenêutica teológica da revelação. Nosso objetivo consiste em estudar como a teologia hermenêutica de Geffré ajuda a ler o fenômeno da revelação em sua pluralidade irreduzível, cuja riqueza não se esgota no cristianismo enquanto religião histórica, embora tenha nele, uma expressão privilegiada da manifestação do desígnio salvífico de Deus para a humanidade. Segundo Geffré, só é possível crer interpretando, ou seja, atualizando para o hoje as experiências de ontem, abrindo um horizonte de esperança para o amanhã, como um descortinar do inefável para a imanência da história.

A teologia entendida em um sentido hermenêutico designa um posicionamento forte e crítico interior à razão teológica, como uma nova maneira de fazer teologia. Durante muitos séculos, a razão teológica foi identificada com a razão metafísica especulativa, a qual partia de princípios necessários axiomáticos. Atualmente, a teologia assume como método o compreender histórico-crítico da realidade. A realidade divina foge a toda conceituação racional. Por isso, a teologia passa a se compreender não mais como um discurso sobre Deus, mas a respeito da linguagem humana sobre Deus. “Não existe saber direto da realidade fora da linguagem e a linguagem é sempre uma interpretação.”¹ Todo o conhecimento científico, seja na

¹ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 33.

área das ciências humanas ou até mesmo nas ciências naturais, é sempre um conhecimento interpretativo, e a teologia não foge à essa realidade. As ciências em geral interpretam a realidade, inclusive a teologia. O modelo hermenêutico em teologia parte dessa premissa.

A teologia como hermenêutica enseja uma ruptura com o pensamento metafísico enquanto representação, cuja tentação é produzir um ídolo conceitual, embora não dispense a dimensão ontológica dos enunciados teológicos. O que se quer adotar é uma postura mais modesta que procede por aproximações sucessivas pelo caminho da interpretação. É preciso discernir entre as estruturas constantes da mensagem cristã fundamental e os esquemas de pensamento contingentes advindos das culturas. A interpretação sempre ocorre em algum lugar específico e em determinado momento histórico. “Não há transmissão da fé sem a reinterpretação do evento Jesus Cristo.”² Trata-se sempre de compreender a revelação como evento que se realiza em momentos, e por isso, passível de múltiplas interpretações, mas que não se atualiza sem elas. Assim como para o músico a exatidão da “boa interpretação é aquela que manifesta da melhor maneira as potencialidades da obra”³, em teologia o que se deve buscar é o *superávit de sentido* escondido nas particularidades e que tem um alcance universal, o qual atravessa os séculos através da diversidade das culturas. A missão da teologia como hermenêutica é atualizar e tornar pertinente para a contemporaneidade a mensagem da revelação.

Estando convencidos da juventude permanente do Evangelho, não podemos ignorar os novos *estados de consciência* da humanidade contemporânea e olhar de frente, sem medo, os resultados incontestáveis da crítica teológica que não nos permite permanecermos em uma fé ingênua.

² *Id. Ibid.*, p. 42.

³ *Id. Ibid.*, p. 43.

“A lucidez crítica não compromete em nada a espontaneidade propriamente teologal da fé.”⁴ O teólogo responsável não pode se permitir permanecer em uma soberba ignorância a respeito dos novos métodos de leitura dos textos, para cumprir a sua vocação de mediador entre os ensinamentos fundamentais da fé revelada e a vivência do povo cristão, atualizando a Palavra de Deus para hoje. Porém, o teólogo não pode se contentar em apenas produzir novos comentários, mas deve propor práticas significantes para a Igreja, a partir de uma *reinterpretação criativa* da fé e da nova consciência missionária eclesial a respeito do diálogo com as grandes religiões do mundo e da contribuição com a promoção dos direitos humanos.

Segundo Geffré, de alguns anos para cá, se realizou na teologia a passagem do *modelo dogmático* como saber constituído para o *modelo hermenêutico* como interpretação plural, fazendo emergir “a função hermenêutica da teologia como atualização do sentido da mensagem cristã.”⁵ No tocante à revelação, “hoje temos consciência mais viva de que a Palavra de Deus não se identifica nem com a letra da Escritura, nem com a letra dos enunciados dogmáticos. Dogma e Escritura são testemunhos parciais da plenitude do Evangelho, que é de ordem escatológica.”⁶ A pesquisa hermenêutica em teologia ajudou a compreender a revelação não como a comunicação a partir do alto de um saber absoluto, mas como a ação de Deus na história e a experiência de fé do povo de Deus. A Escritura já é uma interpretação. “A revelação atinge a sua plenitude, seu sentido e sua atualidade somente na fé que a acolhe.”⁷ Cognitivamente falando, a fé é um *conhecimento interpretativo*

⁴ *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 10.

⁵ *Id. Ibid.*, p. 17.

⁶ *Id. Ibid.*, p. 18.

⁷ *Id. loc. cit.*

marcado pelos condicionamentos históricos de determinada época, e a teologia é uma interpretação atualizadora do conteúdo da fé. A teologia é uma atividade hermenêutica. “Compreender a teologia como hermenêutica é tomar a sério a historicidade de toda verdade, inclusive da verdade revelada, e tomar a sério também a historicidade do homem como sujeito interpretante.”⁸ A historicidade é condição do fazer teológico e da compreensão humana do mistério de Deus.

O mérito da hermenêutica filosófica, após Wilhelm Dilthey, é ter mostrado que não há reconstituição do passado sem uma interpretação viva condicionada pela situação presente do intérprete. A partir de Karl Barth, “a teologia é hermenêutica que se esforça por fazer falar a Palavra de Deus para hoje.”⁹ O conhecimento hermenêutico respeita a *alteridade histórica* do texto bíblico, renunciando à pretensão de um saber metafísico absoluto, pois todo discurso humano é provisório e relativo à perspectiva que o produz. “A verdade é plural porque a própria realidade é multiforme.”¹⁰ Segundo Geffré, “à medida que toma consciência de estar sempre *em situação hermenêutica*, a teologia se apresenta mais modesta e mais interrogativa.”¹¹ A consciência histórica atual rejeita um saber teológico pretensamente infalível em nome de uma autoridade magisterial incontestável. Mais do que o argumento de autoridade, o que convence hoje é a autoridade do argumento. A fé precisa se apresentar à razão humana como credível e pertinente, tanto em nível pessoal como para o âmbito público.

A interpretação crente é irremediavelmente

⁸ *Id. loc. cit.*

⁹ *Id. Ibid.*, p. 20.

¹⁰ *Id. Ibid.*, p. 22.

¹¹ *Id. loc. cit.*

histórica. A própria Escritura é um testemunho que remete a eventos históricos. O teólogo recebe o texto de uma comunidade, interpretando-o dentro da mesma tradição na qual foi escrito. “A transmissão da mensagem não é a repetição de um saber constituído uma vez por todas, mas uma atualização sempre nova do que foi manifestado em Jesus. Por isso uma teologia viva é sempre atividade hermenêutica.”¹² O teólogo não cita a Escritura para justificar os ensinamentos dogmáticos, “é antes a nossa leitura atual da Escritura que nos conduz a uma reinterpretação dos enunciados dogmáticos, levando em conta a situação de questão e de resposta que foi ocasião de sua formulação.”¹³ O dogma é a expressão de uma tomada de consciência da vida eclesial em um dado momento histórico. O objeto do labor teológico é o conjunto dos textos compreendidos no *campo hermenêutico* aberto pela revelação, sendo necessário vencer a distância cultural que nos separa dos textos, porém, não anulando a alteridade dos mesmos. A teologia enquanto empreendimento hermenêutico deve analisar criticamente as condições de produção da linguagem, prevendo a possibilidade de se deparar com questões novas postas pelos textos, as quais podem suscitar o risco de respostas imprevisíveis. “A teologia deve fazer tudo por melhor inteligência do crer cristão.”¹⁴ Como hermenêutica atualizante da Palavra de Deus em cada contexto sócio-cultural, a teologia verifica na práxis da fé um lugar de produção de sentido da mensagem cristã.

O pluralismo religioso emerge como um novo paradigma teológico que nos convida a reinterpretar algumas das verdades fundamentais do cristianismo a partir

¹² *Id. Ibid.*, p. 24.

¹³ *Id. Ibid.*, p. 25.

¹⁴ *Id. Ibid.*, p. 28.

da experiência histórica contemporânea, que concilia ao mesmo tempo secularização, ateísmo, indiferença religiosa, retorno ao religioso e concepções religiosas diversas que divergem da Bíblia. O diálogo ecumênico quebrou a postura católica hegemônica¹⁵ e “o Vaticano II significou o fim de um certo absolutismo católico”¹⁶ eclesiocêntrico¹⁷. Pela primeira vez o magistério da Igreja emite um julgamento positivo a respeito das outras confissões

¹⁵ “O ecumenismo é uma das grandes formas da experiência eclesial contemporânea. Sua opção é clara: regular pela negociação as questões que dividem as Igrejas. Esta opção é religiosa e política: ela é justificada pelas convicções evangélicas das confissões atualmente separadas e rompe com os enfrentamentos de caráter político que humilharam durante séculos a fé cristã, privando-a de seu horizonte fraterno.” (DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*, p. 79).

¹⁶ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 132.

¹⁷ O Concílio Vaticano II foi ocasião de alguns deslocamentos eclesiológicos fundamentais: “De uma Igreja-instituição para uma Igreja-Sacramento. De uma Igreja-voltada-para-si para uma Igreja-voltada-para-o-mundo. De uma Igreja sociedade corporativa para uma Igreja comunal e colegial. De uma autoridade monárquica para uma autoridade participativa. De uma pertença por sinais visíveis para uma pertença por decisão, liberdade. De uma visão apologética para uma visão ecumênica, dialógica. De uma Igreja lugar de salvação para uma Igreja sacramento/sinal de salvação. Da instituição, do juridicismo para o carisma, a autenticidade. [...] Do Magistério como cátedra da verdade para o *sensus fidelium*. Das tradições para a Tradição. Da Lei para o Evangelho, a caridade. Da Autoridade para a Liberdade dos filhos de Deus. Da Cúpula, do clero para a base, os leigos. Do Centro, da centralização para a periferia, a colegialidade. Da essência da Igreja para a pluralidade de imagens. Da Igreja universal para as Igrejas particulares. Do dogma para a pastoral. Da verdade objetiva para a vivência, a autenticidade, a veracidade. [...] Do eclesiocentrismo para o reinocentrismo. Da Igreja sempre a mesma para a Igreja sempre a reformar-se, em devir. [...] Da Igreja-*fuga mundi* para a Igreja-inserção nas realidades terrestres. [...] Da Igreja uniforme para a Igreja pluralista. Da Igreja da identidade para a Igreja da diferença. Da Igreja distante para a Igreja solidária com o mundo.” (LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II*, p. 145-146).

religiosas, assumindo uma postura de diálogo. A teologia é chamada a “reinterpretar a unicidade do cristianismo como religião de salvação entre as religiões do mundo,”¹⁸ superando a ideia triunfalista do cristianismo sobre as outras religiões.

¹⁸ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 134.

A teologia como hermenêutica em Claude Geffré

A teologia, enquanto discurso racional sobre Deus, remete a uma verdade sempre maior e transcendente, “irredutível a qualquer apreensão histórica. A sua adesão só é possível na liberdade e sob os condicionamentos da existência humana. Manifesta-se na responsabilidade razoável de expressão e comunicação dessa convicção, recebida em forma de palavra ou tradição.”¹⁹ Entre a verdade e o teólogo há a distância de um caminho a peregrinar. Nesse sentido, não podemos correr o risco de omitir de forma inconsequente “a fragilidade e o caráter provisório inerentes ao discurso humano sobre o mistério divino.”²⁰ Enquanto reflexão acerca das realidades da fé, a teologia tem como objeto material de estudo o próprio Deus, e como objeto formal a sua revelação histórica. “O que faz uma ciência não é seu assunto (objeto material), mas o modo como esse assunto é tratado (objeto formal).”²¹ A teologia, enquanto ciência hermenêutica, constitui-se em uma interpretação profética dos fatos salutares como narrativa significativa e exposição racional da fé revelada. Segundo Werner Jeanrond, a teologia enquanto inteligência da fé ou *logos* a respeito do divino é uma ciência interpretativa que produz textos quando reflete sobre textos²². Somente através do testemunho textual

¹⁹ HAMMES, Érico João. *Hermenêutica e teologia*, p. 57.

²⁰ *Id. Ibid.*, p. 58.

²¹ BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*, p. 21.

²² Cf. JEANROND, Werner Günter. Text and interpretation as categories of theological thinking, p. 15 *apud* HAMMES, Érico João. *op.*

bíblico e tradicional temos acesso e oportunidade para acreditar na revelação divina²³. No entanto, no contato com os textos, duas atitudes reducionistas ameaçam a integralidade do trabalho teológico: o fundamentalismo literalista²⁴ e o integrismo doutrinal²⁵.

No contexto atual, a hermenêutica representa a alternativa necessária à superação do abismo entre o fundamentalismo e integrismo, de um lado, e o relativismo e indiferentismo de outro. De fato, vistos em sua natureza íntima, fundamentalismo e relativismo são extremismos que se tocam e se eximem de sua responsabilidade textual. De um lado, encontra-se o fundamentalismo, em sua convicção e certeza da redução de significado de um texto à sua capacidade de leitura do mesmo; de

cit., p. 58.

²³ Cf. *Id. Ibid.*, p. 150 *apud* HAMMES, Érico João. *op. cit.*, p. 62.

²⁴ Segundo Cássio da Silva, a atitude fundamentalista pode ser caracterizada como a “busca de valores e verdades simples, coerentes, unitárias, imutáveis, universalmente válidas e que excluem os pontos de vista discordantes.” (SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Crítica bíblica*, p. 39). O fundamentalismo consiste em assumir algo como fonte única e infalível da verdade. “O fundamentalismo tem suas raízes no século XVIII, como reação ao Iluminismo e à exploração científica do universo. Os estudos científicos começaram a questionar a veracidade literal dos dados bíblicos. Também uma leitura mais crítica da Bíblia revelou que o texto está cheio de incoerências e costuras malfeitas, evidências do complexo processo de formação dos textos bíblicos, e desembocou no estudo objetivo e científico do texto bíblico em seu contexto histórico. [...] As facetas mais evidentes da leitura fundamentalista da Bíblia decorrem da rejeição de uma leitura crítica.” (*Id. Ibid.*, p. 40).

²⁵ O integrismo doutrinal sacraliza a tradição textual dogmática da Igreja sob a roupagem de uma fidelidade escrupulosa, recusando a hierarquia das verdades proposta pelo Concílio Vaticano II (UR 11), pondo no mesmo plano de importância todos os ensinamentos eclesiais, numa busca obstinada por um fundamento seguro.

outro, tem-se o relativismo, que ignora o texto, na convicção de seu vazio.²⁶

Segundo Geffré, todo conhecimento da realidade é mediado pela linguagem, cuja natureza íntima remete a uma ação hermenêutica. Os textos apontam para a realidade sem, contudo, substituí-la, gerando a partir do distanciamento uma interpretação. A teologia, enquanto ciência hermenêutica, recusa assumir uma postura idolátrica que reduz o mistério a um objeto manipulável arbitrariamente. “A busca da verdade, na distância das tradições e dos textos, é justamente a característica distintiva da hermenêutica. Admitir a distância entre o texto e a verdade permite a função referencial do texto que aponta em direção à realidade, mas não a substitui.”²⁷ A realidade é maior que a sua percepção. A verdade teológica não possui a pretensão de objetivar o conteúdo revelado, mas consiste em uma disponibilidade reflexiva para o encontro intersubjetivo e ao compromisso recíproco entre o Deus que se revela e a humanidade que acolhe e reflete iconograficamente²⁸ sobre a economia histórico-salvífica.

As lentes de quem lê um texto são uma espécie de filtro hermenêutico. Os textos em si são puras possibilidades ululantes de sentido. A sua competência comunicativa é atualizada na leitura. O sentido dos textos é uma construção hermenêutica. A teologia enquanto hermenêutica dos textos da fé interpreta a sua recepção, a sua vivência e a sua comunicação. A virada hermenêutica

²⁶ HAMMES, Érico João. *op. cit.*, p. 59.

²⁷ *Id. Ibid.*, p. 61.

²⁸ A teologia racionaliza iconograficamente o mistério divino, ou seja, como um ícone que, “sem suprimir, aproxima a distância e mantém a inefabilidade e a direção da alteridade radical e para além de si mesma.” (*Id. loc. cit.*). O estatuto iconográfico da teologia a impede de banalizar a transcendência na pura imanência.

da teologia, ligada à virada linguística²⁹, vê os textos e as tradições como realidades a serem interpretadas e não simplesmente repetidas ou entregues à arbitrariedade subjetiva reducionista. “A consciência de ser hermenêutica transforma a teologia num ato de responsabilidade.”³⁰ As condições do leitor ou da leitora integram a descoberta ou formulação do sentido do texto, e requerem uma fidelidade criativa à comunidade de fé e à possibilidade de comunicação e reelaboração em novos contextos. O sentido do texto não é arbitrário, mas se processa na fusão de horizontes entre texto, pretexto e contexto de leitura. Fazer teologia é “produzir sentido entre o texto, a realidade da leitura e a leitura da realidade”³¹, na circularidade hermenêutica entre a referencialidade e a criticidade.

Para David Tracy, a teologia sistemática contemporânea é fundamentalmente hermenêutica, pois estuda tradições transmitidas por textos e interpretações³². A teologia como ciência hermenêutica “supõe a realidade e a verdade como horizonte de busca”³³, superando a simples repetição material dos textos, na fidelidade ao passado e na pertinência ao presente e ao futuro, para que os conceitos não se tornem inacessíveis por incomunicabilidade. É na leitura e na interpretação dos textos fundadores, que a teologia revela a sua capacidade geradora de sentido, em consonância com as regras para uma correta interpretação textual³⁴: entender a gênese e a teleologia textual forjando as perguntas às quais o texto se propunha responder; primar

²⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 30.

³⁰ HAMMES, Érico João. *op. cit.*, p. 63.

³¹ *Id. loc. cit.*

³² Cf. TRACY, David. The analogical imagination, p. 104 *apud* HAMMES, Érico João. *op. cit.*, p. 62.

³³ HAMMES, Érico João. *op. cit.*, p. 64.

³⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 69-80.

pelas fontes textuais em detrimentos das fórmulas derivadas, de acordo com o método histórico-crítico; firmar a correlação entre a experiência cristã fundamental e a experiência atual, ou seja, “orientada para as origens cristãs e ao mesmo tempo voltada aos problemas que exigem solução hoje”³⁵; reinterpretar pode gerar uma reformulação das expressões históricas, o que faz da teologia hermenêutica um empreendimento permanente.

A mudança epistemológica fundamental, operada na teologia pela hermenêutica está no reconhecimento da interpretação, no lugar do saber, como a verdade do seu método. O deslocamento para a interpretação, ao invés de negar o saber, explicita a sua verdadeira condição: a distância entre o saber, enquanto apropriação integral do mistério, e o testemunho como parte da interpretação. Isso significa passar de uma compreensão da verdade como a adequação da mente à coisa para um encontro com a revelação.³⁶

Érico Hammes afirma que a hermenêutica pastoreia o sentido a partir da analogia entre a iconografia de Hermes, o deus-mensageiro da mitologia grega, representado como um pastor com uma ovelha nos ombros, e Jesus de Nazaré, o bom pastor, intérprete do Pai, hermeneuta por excelência para o cristianismo³⁷. Sendo assim, a teologia hermenêutica tem a missão de fazer viver um texto, revitalizá-lo para cada geração; atualizar a mensagem para trazer presente e possibilitar perspectivas, sonhos e esperanças. Além dos textos fundantes da Escritura, a tradição cristã consagrou textos dogmáticos, os

³⁵ KÜNG, Hans. *A Igreja tem salvação?*, p. 289.

³⁶ HAMMES, Érico João. *op. cit.*, p. 65.

³⁷ Cf. *Id. loc. cit.*

quais enquanto textos sobre textos, requerem uma atitude interpretativa coerente, fiel e crítica com o passado e com as exigências atuais, abdicando de uma posse absolutista do sentido, o qual permanece sempre livre e em aberto, como pura potência a ser atualizada na pluralidade de leituras e interpretações.

1.1 A HISTÓRIA DO PROBLEMA HERMENÊUTICO

A questão hermenêutica é uma problemática filosófica e teológica de fundamental importância na atualidade, pois remonta aos pressupostos epistemológicos de toda investigação e compreensão da realidade. “O termo ‘hermenêutica’ provém do verbo grego ἑρμηνεύειν (bem como de seus derivados ἑρμηνεύς e ἑρμηνεία); significa declarar, anunciar, interpretar ou esclarecer e, por último, traduzir.”³⁸ Refere-se à atividade interpretativa ou

³⁸ CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*, p. 1. Segundo Rosino Gibellini, “hermenêutica (do grego *hermenéia* = interpretação) designa a arte, a técnica da interpretação (*ars interpretandi*) e suas respectivas regras (*regulae interpretandi*), que servem de guia para a arte de interpretar os textos clássicos (hermenêutica literária), os textos bíblicos (hermenêutica bíblica), os cânones e os textos legislativos (hermenêutica jurídica). O termo grego ‘hermenêutica’ aparece um tanto tardiamente, entre os séculos XVI e XVII, para substituir o termo latino *interpretatio*, mas a teoria patristica do sentido literal e do sentido alegórico da Escritura, a teoria medieval dos quatro sentidos da Escritura, a teoria da Reforma da *Scriptura sui ipsius interpres* (a Escritura é o intérprete de si mesma) já são teorias hermenêuticas propriamente ditas. No campo bíblico, pouco a pouco se impõe a distinção entre exegese e hermenêutica, embora os dois termos sejam semanticamente equivalentes; por *exegese* se entende a *práxis* da interpretação, a interpretação prática de um texto bíblico; por *hermenêutica* se entende, ao contrário, a *teoria*, o conjunto das regras que presidem a interpretação do texto bíblico: *hermenêutica* como *teoria da exegese*. A hermenêutica era, pois, considerada apenas um ramo, um tanto limitado, do saber teológico; com a nova hermenêutica, ela se tornará uma dimensão de todo o trabalho teológico.” (GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século*

esclarecedora diante de um enunciado obscuro ou de difícil compreensão, cujo sentido não é imediato, justamente porque toda tradução de sentido “consiste na transposição de um complexo significativo para outro horizonte de compreensão linguística.”³⁹ No fundo, não há certezas filológicas ou gramatológicas absolutas, mas apenas probabilidades de tradução e transposição de sentido, cujo intuito é a comunicação de uma mensagem pela aproximação de horizontes de compreensão, sem trair seus aspectos mais próprios e essenciais intencionados.

A investigação hermenêutica acontece primeiramente no âmbito teológico como arte da compreensão ou doutrina da boa interpretação, correta e objetiva, da Escritura. Logo em seguida, surgiu também a preocupação com a forma correta de interpretar os textos profanos, em várias áreas do conhecimento. A hermenêutica bíblica tem afinidade com a hermenêutica histórico-filológica no que diz respeito aos métodos empregados na interpretação dos textos escritos, e também tem certo parentesco com a hermenêutica jurídica, pois ambas tratam de textos pretensamente válidos e normativos. O problema propriamente bíblico aborda a Palavra de Deus “transmitida numa palavra humana e histórica”⁴⁰, segundo modos e maneiras de pensar situados e contextualizados historicamente. Nesse sentido, “cumpre indagar qual seu sentido mais profundo e mais próprio, a

XX, p. 57-58). A hermenêutica “indica uma dupla operação: *ad extra* no sentido de exprimir, comunicar um significado; *ad intra* como exercício de interpretação que patenteia aquilo que se compreende. Daí provém a originária qualificação de hermenêutica como ‘arte da interpretação’. [...] A história da hermenêutica estrutura-se em torno de dois núcleos: a hermenêutica como exegese e como teoria filosófica da interpretação.” (LEXICON. *Dicionário teológico enciclopédico*, p. 334).

³⁹ CORETH, Emerich. *op. cit.*, p. 2.

⁴⁰ *Id. Ibid.*, p. 3.

saber, a palavra da revelação divina, que neles nos fala.”⁴¹ No contato com os textos canônicos, apócrifos ou profanos extra-bíblicos, a práxis exegética exige conhecimento de línguas, do ambiente histórico e cultural, da peculiaridade literária e estilística, da situação concreta e da intenção do autor, bem como do micro e do macro contexto em que os textos investigados se inserem. Urge superar condicionantes e preconceitos arraigados. Isso será aprofundado pela problemática filosófica, a qual tratará do tema da compreensão “em sua essência e em suas estruturas, suas condições e seus limites”⁴², ampliando o campo de reflexão.

1.1.1 O problema teológico

O problema hermenêutico hodierno remonta à questão da ortodoxia na interpretação da Escritura. Escolas antagônicas como a de Antioquia que se atinha ao sentido literal da narração bíblica, e a de Alexandria que procurava um sentido espiritual por uma exposição simbólico-alegórica, se debatiam já nos séculos II e III. “A questão hermenêutica da atualidade não é, no fundo, nova, mas retoma um antigo problema, ainda que de um outro modo e sob novos pontos de vista.”⁴³ A compreensão da teologia patrística da Escritura vai repercutir na Idade Média, dialogando com a teologia especulativa e sistemática, de modo especial na alta escolástica.

No início da modernidade, a Reforma Protestante, com o intuito de voltar à pura palavra da Escritura, apregoou um novo princípio hermenêutico, o da *Scriptura sola*. Em contraposição ao Concílio de Trento, o qual

⁴¹ *Id. loc. cit.*

⁴² *Id. Ibid.*, p. 4.

⁴³ *Id. Ibid.*, p. 6.

atribuiu à Igreja a competência de interpretar o verdadeiro sentido e a explicação da Escritura em consonância com o ensino tradicional, os reformadores entendiam que a Escritura é *sui ipsius interpres* (intérprete de si mesma). A questão vai se tornar mais aguda com o iluminismo. John Locke e outros pensadores ingleses do século XVIII tinham a tendência a excluir todo caráter de revelação sobrenatural e de mistério do cristianismo, reduzindo-o “ao plano de uma religião da razão natural.”⁴⁴ Doravante, o princípio hermenêutico será regido pelo esclarecimento racional. Immanuel Kant com a obra *A religião nos limites da simples razão*⁴⁵ exige que a Escritura seja compreendida exclusivamente a partir do sentido moral. Segundo Kant, “não se deve expor a moral pela Bíblia, mas antes a Bíblia pela moral.”⁴⁶ Hegel vai interpretar os princípios da religião cristã à luz de seu sistema “como momentos do autodesenvolvimento e da auto-revelação do espírito absoluto no mundo e na história.”⁴⁷ Evidencia-se, na modernidade, a tendência em compreender os conteúdos da revelação escriturística exclusivamente através dos pressupostos e do contexto de um determinado sistema filosófico, operando uma redução de tudo ao plano da comprovação racional.

A irrupção da pesquisa histórica do século XIX teve grande relevância para a exegese bíblica com a introdução do método histórico-crítico. A obra *A vida de Jesus* publicada em 1835 por David Friedrich Strauss inicia a controvérsia do Jesus histórico⁴⁸, afirmando que “quase

⁴⁴ *Id. Ibid.*, p. 7.

⁴⁵ KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

⁴⁶ CORETH, Emerich. *op. cit.*, p. 8.

⁴⁷ *Id. loc. cit.*

⁴⁸ “Denomina-se ‘Jesus da história’ ou ‘Jesus histórico’ o Jesus cuja vida pode ser reconstruída com base em dados históricos ‘cientificamente

tudo o que está nas Escrituras pertence ao mito e deve ser cientificamente superado.”⁴⁹ Os livros da Escritura começaram a ser compreendidos a partir de sua inserção no ambiente histórico e cultural em que se originaram, com suas particularidades específicas. A investigação histórico-crítica surge com a pretensão de superar uma interpretação eclesiástica ou puramente sobrenatural da Escritura. No âmbito teológico liberal protestante, um estrito cientificismo, tendo como um dos seus grandes representantes Adolf von Harnack, pretendia investigar de modo estritamente objetivo e histórico-crítico os livros da Escritura.

Em protesto ao predomínio exclusivo da escola histórico-crítica ergue-se o movimento hermenêutico, o qual alerta que para “além da pesquisa histórico-crítica, impõe-se a tarefa de uma compreensão mais profunda”⁵⁰ que desvende o verdadeiro sentido dos textos escriturísticos. Em 1892 Martin Kähler afirmou a tese de que o Jesus histórico dos escritos modernos esconde-nos o Cristo da fé⁵¹. Karl Barth na obra *Epístola aos romanos* publicada em 1919 irrompe definitivamente nessa direção, não recusando, mas relativizando o método histórico-

neutros”; a neutralidade opõe-se aqui seja à intervenção da fé (transformando os dados da história), seja aos efeitos do tempo (alterando a memória das testemunhas). [...] Reconstruir a vida e a palavra de uma personagem da Antiguidade suscita dificuldades de método, devidas à raridade da informação disponível e à sua natureza; no caso do Jesus histórico, a tarefa é ao mesmo tempo facilitada pela multiplicidade das fontes e complicada pela intenção não historiográfica dos testemunhos.” (LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*, p. 929-930).

⁴⁹ CORETH, Emerich. *op. cit.*, p. 8.

⁵⁰ *Id. Ibid.*, p. 9.

⁵¹ Cf. KÄHLER, Martin. Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, p. 16 *apud* CORETH, Emerich. *op. cit.*, p. 9.

crítico, tomando-o como uma preparação que antecede a compreensão propriamente dita, retomando a ideia de que os escritos bíblicos comportam a mensagem reveladora e salvadora de Deus.

Compartilhando da preocupação de uma compreensão mais profunda da Escritura, Rudolf Bultmann vai empreender seu programa hermenêutico como demitização ou interpretação existencial, para chegar ao realmente pensado e dito. “Consoante Bultmann, o modo de pensar e de falar da Sagrada Escritura, inclusive do Novo Testamento, caracteriza-se por uma ‘concepção mítica’”⁵², compreendida como o modo de representação segundo o qual o que não é deste mundo, o transcendente, manifesta-se através de moldes antropomórficos. O divino, o eterno, acaba sendo representado a partir de forças intramundanas, agindo e interferindo na vida humana. Oposto a essa concepção se coloca a visão de mundo da ciência moderna, segundo a qual o mundo conhecido é regido por “um conjunto determinado por forças próprias e leis internas.”⁵³ Segundo Bultmann, para interpretarmos corretamente a Escritura, é preciso desmitologizá-la, traduzindo os enunciados longínquos e estranhos para a nossa atual cosmovisão.

Enquanto a palavra “demitização” designa um aspecto negativo, “interpretação existencial” significa o aspecto positivo do mesmo processo de interpretação. Se temos de traduzir os enunciados da Escritura, passando de um âmbito mitológico de representação para a moderna compreensão de nós mesmos e do mundo, isso significa aos olhos de Bultmann chegar a uma compreensão “antropológico-existencial” do homem no

⁵² CORETH, Emerich. *op. cit.*, p. 10.

⁵³ *Id. Ibid.*, p. 11.

mundo.⁵⁴

Para Bultmann, com relação à interpretação da Escritura cumpre sempre interrogar-se: “O que significa isso para o homem? Qual o significado disso para minha existência humana concreta?”⁵⁵ Há uma precompreensão (*Vorverständnis*) necessária, pressupostos inevitáveis, fundados em uma relação vital (*Lebensverhältnis*) do intérprete com o conteúdo do qual o texto trata, que dirigem a compreensão. A precompreensão é aprofundada e enriquecida pelo texto. Bultmann está preocupado que a realidade da Escritura fale ao homem contemporâneo. Assim sendo, as representações mitológicas escriturísticas nunca devem ser interpretadas apenas em seu conteúdo objetivo, mas em sua significação existencial para a vida humana. Bultmann toma como premissa de sua análise hermenêutica da Escritura a interpretação existencial-ontológica de Martin Heidegger expressa na obra *Ser e Tempo*, publicada em 1927. Segundo Bultmann, a hermenêutica existencial heideggeriana fornece conceitos objetivos para a interpretação do ser humano como ser-no-mundo, no tempo e na história. Nesse sentido, “os enunciados bíblicos não devem ser entendidos em seu conteúdo ‘objetivamente’, mas apenas em sua significação ‘existencial’”⁵⁶, perdendo relevância na vida do crente a questão do “Jesus histórico” em face do “Cristo da fé”. Dentre as críticas dirigidas à hermenêutica bultmonniana, coloca-se a problemática da pressuposição de um princípio de compreensão do mundo e do ser humano alheio à própria Escritura, deturpando-a em seu sentido real.

Em protesto contra a posição de Bultmann, surge Barth, o qual acentua a primazia da Palavra e da livre auto-

54 *Id. loc. cit.*55 *Id. loc. cit.*56 *Id. Ibid.*, p. 12.

revelação de Deus em Jesus Cristo, cujo sentido transcende as expectativas humanas, não podendo ser fixado ou limitado por um horizonte exclusivamente imanente. “Para Barth, o que teria em primeiro lugar importância não seria a compreensão humana, mas a Palavra de Deus”⁵⁷, a qual exige abertura e prontidão por parte do ser humano, em ouvi-la, aceitá-la pela fé e vivê-la em sua vida. Na teologia protestante, também se destacam Gerhard Ebeling e Ernst Fuchs, para os quais a teologia passa a ser construída essencialmente como hermenêutica. “Nesse contexto, desenvolve-se no horizonte do problema atual da filosofia da linguagem uma teologia da palavra e da língua, porque revelação e fé são um ‘acontecimento da palavra’ (Ebeling) ou um ‘evento da linguagem’ (Fuchs).”⁵⁸ Ebeling e Fuchs superam ao menos em parte as posições radicais de Bultmann, apresentando com seriedade a questão do “Jesus histórico”.

Em todo acontecer histórico da palavra de Jesus, passando pela reflexão teológica até a atual pregação da fé, estende-se um “arco hermenêutico”, em que a palavra da revelação se interpreta histórica e linguisticamente, em que se ultrapassa, de um lado, o abismo entre a pretérita Palavra de Deus e nossa atual compreensão, e, do outro lado, o abismo entre a teologia histórica e a sistemática.⁵⁹

Para Fuchs, o problema hermenêutico se manifesta no esforço de tradução textual. “O tema da teologia é a revelação de Deus, mas ela chega até nós, no Novo Testamento, na forma de texto escrito, que deve ser

⁵⁷ *Id. Ibid.*, p. 13.

⁵⁸ *Id. loc. cit.*

⁵⁹ *Id. loc. cit.*

traduzido, interpretado e compreendido para ser comunicado e anunciado. Daí a necessidade da hermenêutica.”⁶⁰ Para compreender, é preciso pôr-se na situação precisa que desencadeia o processo de compreensão. Fuchs exemplifica afirmando que o rato permite ao gato ser quem ele realmente é, fazendo-o reagir, sendo assim, o *princípio hermenêutico* preciso mediante ao qual se revela a natureza do gato. “Para conhecer uma pessoa, é preciso deixá-la à vontade: a liberdade é a situação na qual a pessoa se revela tal qual realmente é, funcionando como princípio hermenêutico da ‘verdade’ do homem.”⁶¹ O princípio hermenêutico confere ao compreender a força e a verdade de um processo real, indica o lugar da verdade, exprime a problemática da existência, interroga a respeito de seus fundamentos, não se tratando apenas de um questionamento especulativo, mas extremamente prático. Essa pergunta nos move a captar o sentido genuíno e vital.

A escuta do texto acontece no interior dessa pergunta; intérprete e texto formam um *círculo hermenêutico*. [...] Interpretar não significa trafegar por uma via de mão única, determinada pelo intérprete. [...] O intérprete deve deixar-se guiar pelo texto e deixar-se conduzir para onde o texto quer conduzi-lo. O círculo hermenêutico define a correta relação entre intérprete e texto: o intérprete interroga o texto e se deixa, por sua vez, interrogar pelo texto.⁶²

Segundo Fuchs, a linguagem tem uma importância imprescindível no processo hermenêutico. Fuchs enuncia duas teses: 1) *O ser é condição da linguagem*. A linguagem tem

⁶⁰ GIBELLINI, Rosino. *op. cit.*, p. 65.

⁶¹ *Id. loc. cit.*

⁶² *Id. Ibid.*, p. 66.

suas raízes no ser, ela diz o ser. “O ser é o fundamento e a verdade da linguagem: se não fosse o ser, não existiria linguagem, pois não haveria nada de significativo para dizer.”⁶³ A linguagem sem o ser seria infundada, vazia, pronunciaria apenas vocábulos, mas não palavras significativas, sendo apenas uma glossolalia; 2) *Sem a linguagem, o ser seria mudo*. Somente a linguagem manifesta o ser, o torna acessível. “Lá onde ressoa uma palavra compreensível, ali acontece o ser.”⁶⁴ Na linguagem o ser se mostra como ele realmente é. Sem a linguagem, a realidade seria suprimida pelo silêncio. A linguagem diz a realidade. A existência é patenteada pela linguagem. “Fuchs afirma assim a *linguisticidade* (*Sprachlichkeit*) da existência.”⁶⁵ O evento linguístico movimenta nossos pensamentos e toda nossa vida. Segundo Fuchs, a fé nutre-se da linguagem e tende à pregação e à confissão, sendo a teologia uma teoria da linguagem da fé. O cristianismo nasce de um fenômeno linguístico, cujo conteúdo é o evento pascal, tendo como ato a pregação do Evangelho, a qual inaugura uma nova linguagem, fonte e expressão de uma nova compreensão da existência.

De acordo com Ebeling, a hermenêutica é tarefa de toda a teologia, e não apenas de um momento metodológico da exegese. A teologia como hermenêutica é veículo de compreensão e de elucidação da doutrina da Palavra de Deus. A pregação deve dar vigor ao conteúdo da Palavra, dando-lhe seu devido valor e pertinência para a vida humana, pois “a existência só pode ser interpretada, compreendida e iluminada por meio da Palavra.”⁶⁶ O querigma deve ser explicitação da palavra e da ação do

⁶³ *Id. loc. cit.*

⁶⁴ *Id. Ibid.*, p. 67.

⁶⁵ *Id. Ibid.*, p. 68.

⁶⁶ *Id. Ibid.*, p. 72.

Jesus histórico, a qual clarifica a vida do crente. Uma teologia hermenêutica deve falar de Deus de maneira responsável. A teologia hermenêutica não se apresenta como uma escola⁶⁷, como uma disciplina isolada entre outras ou com a pretensão de esgotar toda a temática teológica, mas busca apresentar uma tarefa fundamental e característica da teologia em toda sua amplitude epistemológica, a fim de que o evento originário da Palavra conserve em aberto toda a sua potência hermenêutica e existencial. Mais do que um testemunho do passado, a teologia hermenêutica lança um *questionamento vital para a atualidade*. No fundo, a tarefa elementar de uma teologia hermenêutica é averiguar a pertinência fundamental da Palavra de Deus para as situações concretas da vida humana.

Ebeling designa a crise atual da linguística de “tédio da palavra” ou “envenenamento da linguagem”, além de afirmar uma desorientação diante de um emaranhado confuso da linguagem. Nesse sentido, Ebeling alerta que “torna-se urgente a elaboração de uma teoria geral da linguagem que vise conseguir uma linguagem que torne ainda possível a compreensão e o entendimento.”⁶⁸ A hermenêutica olha para a linguagem a partir do horizonte mais amplo possível, empreendendo uma teoria abrangente da linguagem, cujos elementos estruturais são: 1) A *autorização* da experiência, a qual faz germinar e transmitir a linguagem; 2) A *responsabilidade* que faz assumir os termos do tempo atual; 3) A *exigência de compreensão* do conteúdo veiculado pela linguagem; 4) O *entendimento* como finalidade da linguagem. Para Ebeling, “o principal interesse de uma

⁶⁷ Segundo Geffré, “uma teologia de orientação hermenêutica não é uma corrente teológica entre outras, mas o próprio destino da razão teológica no contexto do pensável contemporâneo.” (GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 23).

⁶⁸ GIBELLINI, Rosino. *op. cit.*, p. 78.

teoria linguística teológica é a linguagem da fé, da qual se quer preservar toda a força comunicativa na hodierna confusão das línguas. Ora, a própria teologia pode ser definida como teoria da linguagem da fé.”⁶⁹ Uma tal teoria se configura como diagnóstico e terapia dos distúrbios da linguagem da fé.

A discussão hermenêutica prossegue com Heinrich Ott, por um lado discípulo de Bultmann, porém muito próximo da teologia de Barth, sendo seu sucessor na cátedra de teologia sistemática em Basileia. Ott vai ser um mediador entre ambas as visões. Ao invés de partir do Heidegger anterior, como fez Bultmann, Ott vai iniciar sua reflexão a partir do Heidegger posterior, não mais preocupado com as questões do homem propriamente dito, mas cada vez mais focado na questão do ser, fazendo uma inversão epistemológica: ao invés de olhar o ser a partir de uma projeção humano-temporal, vai vislumbrar o homem como uma “clareira do ser”, como um acontecimento que manifesta o ser. “Heidegger concebe a história não primariamente como humana, mas como história e destino do ser, voltando-se antes de tudo à linguagem, que para ele é a ‘voz do ser’, na qual o ser historicamente se manifesta e simultaneamente se oculta.”⁷⁰ Ott vê aí um ponto de partida mais apropriado para o empenho teológico na compreensão do fenômeno da revelação.

Enquanto que no protestantismo a divergência fundamental se verificou entre a pesquisa histórico-crítica e as exigências de uma compreensão mais profunda da revelação, de modo semelhante, no catolicismo a grande querela foi travada pelo filósofo católico Maurice Blondel contra Alfred Loisy, principal expoente do modernismo. “Loisy se move no campo do método histórico-crítico”⁷¹,

⁶⁹ *Id. Ibid.*, p. 79.

⁷⁰ CORETH, Emerich. *op. cit.*, p. 14.

⁷¹ *Id. Ibid.*, p. 15.

seus esforços se concentram na crítica da interpretação tradicional da Escritura em nome da ciência moderna. “Blondel, ainda que reconhecendo a investigação científica, faz valer a importância da tradição histórica da vida e da doutrina da Igreja para uma compreensão mais profunda da Bíblia”⁷², entendendo que a Escritura deve ser lida com a mesma inspiração com que foi escrita. Essa discussão foi interrompida em 1907, quando a Igreja condena o modernismo, através do decreto do Santo Ofício *Lamentabili* de 3 de julho, e da encíclica de Pio X *Pascendi dominici gregis* de 8 de setembro. Foram estabelecidos, nos anos seguintes, estreitos limites para a ciência católica da Escritura, até se vislumbrar maior liberdade de pesquisa para os estudiosos católicos através da encíclica de Pio XII *Divino Afflante Spiritu* de 1943, a qual permitiu os métodos científicos de investigação e interpretação escriturística. O mesmo espírito de abertura é partilhado pela constituição *Dei Verbum* do Concílio Vaticano II, a qual trata da revelação divina, exigindo “que se veja e que se compreenda a Escritura em íntima união com a tradição, porque a única revelação de Deus nos é transmitida na Escritura e na tradição.”⁷³ A *Dei Verbum* acentua o caráter simultaneamente humano e divino da Escritura.

Enquanto ela é palavra humana, pronunciada e transmitida através da história, deve ser investigada histórico-criticamente com os meios da ciência moderna, quanto à origem histórica de cada um dos livros e quanto à maneira de pensar e de falar aí vigente. Apesar disso, ela constitui um todo, em que se manifesta a mensagem salvadora de Deus, mensagem transmitida na fé da Igreja e que continua a operar e se interpreta na vida e na doutrina da Igreja, devendo, por isso, ser entendida

⁷² *Id. loc. cit.*

⁷³ *Id. Ibid.*, p. 16.

a partir desse contexto total e vivamente histórico.⁷⁴

A partir dessa postura, abriu-se caminho para a pesquisa e interpretação científicas da Escritura. Reestudou-se a gênese histórica de cada um dos escritos bíblicos, e elaborou-se uma crítica literária dos mesmos, fazendo emergir as diversas formas e maneiras de expressão (*genera litteraria*), o que levou à conclusão que há não apenas “a forma assertiva de uma narração histórica, que deseja descrever, testemunhar e comunicar acontecimentos, mas também narrativas míticas e legendárias, talvez com um núcleo histórico”⁷⁵, porém contendo certo conteúdo doutrinário ou moral revestido sob a forma de narrativa. É preciso diferenciar essas formas com suas peculiaridades inerentes e seus valores determinados.

No fundo, o que move toda problemática hermenêutica no campo teológico é a questão do sentido do texto, o qual emerge da relação entre a questão da historicidade e do senso da fé. Há muitos elementos históricos emergentes dos textos escriturísticos sob a forma de narrativas concretas, as quais contêm provavelmente um núcleo histórico, porém, apresentadas de maneira querigmática, com o intuito de comunicar uma mensagem religiosa. No entanto, a mensagem cristã assentada sobre o acontecimento histórico-salvífico jesuânico, não pode ser separada do evento revelador que lhe deu origem. Sendo assim, emerge a difícil tarefa de ponderar os limites e o alcance a partir dos quais o sentido de cada texto deverá ser entendido, já que no âmago da questão da compreensão do sentido pleno da Escritura, “está o problema básico da relação entre a pesquisa histórico-crítica e a aceitação crente

⁷⁴ *Id. loc. cit.*

⁷⁵ *Id. Ibid.*, p. 17.

do texto pela tradição da vida e da doutrina da Igreja.”⁷⁶ Isso ocorre pelo fato de que os livros da Escritura “foram redigidos num determinado horizonte de compreensão, que sob muitos aspectos está afastado e é estranho a nós”⁷⁷, sendo fundamental o empreendimento hermenêutico para a compreensão dos mesmos. Cabe nos questionarmos a respeito dos pressupostos filosóficos dos modelos de interpretação e de leitura que adotamos em nossa compreensão textual.

1.1.2 O problema filosófico

Em contexto filosófico, o advento da questão hermenêutica desponta com Friedrich Schleiermacher, o qual põe a problemática bíblico-hermenêutica no horizonte mais amplo da interpretação histórico-literária. Para Schleiermacher, a hermenêutica é a “arte da compreensão”⁷⁸, a qual visa antes de tudo um uso prático, antes mesmo que um saber teórico, configurando-se como “a práxis ou a técnica da boa interpretação de um texto falado ou escrito.”⁷⁹ Trata-se fundamentalmente da questão da compreensão⁸⁰, conceito básico e ponto nevralgico de

⁷⁶ *Id. loc. cit.*

⁷⁷ *Id. Ibid.*, p. 18.

⁷⁸ *Id. loc. cit.*

⁷⁹ *Id. Ibid.*, p. 19.

⁸⁰ Schleiermacher é considerado o fundador da hermenêutica moderna. Segundo Schleiermacher, “a hermenêutica não deve ser apenas uma disciplina auxiliar de determinadas ciências, mas deve constituir-se como arte do compreender em geral (*Kunstlehre des Verstehens*). Sem compreender, não é possível interpretar nem explicar. Quem compreende e – compreendendo, interpreta e explica – ultrapassa o texto, as objetivações linguísticas do pensamento do autor e alcança o próprio pensamento do autor. O que torna tal passagem possível é a identificação (*Einfühlung*) do intérprete com o pensamento do autor, baseada em uma *congenialidade* (teoria da congenialidade =

todo problema hermenêutico. Schleiermacher quer situar cada pensamento ou expressão no conjunto de um “*contexto vital*”⁸¹ que lhe dá origem.

Schleiermacher elabora uma distinção entre uma compreensão divinatória e uma compreensão comparativa. A primeira é oriunda de uma empatia viva, sendo apenas possível entre espíritos aparentados, os quais compartilham de uma vivência comum, propiciadora de uma adivinhação espontânea do sentido dos enunciados linguísticos. A segunda se apóia em uma ampla gama de conhecimentos objetivos, gramaticais, conceituais e históricos, deduzidos a partir de comparações ou contextualizações dos próprios enunciados, os quais são fonte exclusiva de esclarecimento. “Enquanto a compreensão divinatória significa uma adivinhação imediata ou apreensão imediata do sentido, a compreensão comparativa consiste numa elaboração da compreensão por meio de múltiplos dados particulares.”⁸² Os dois modos de compreensão se conjugam em momentos específicos e necessários dentro de um *círculo hermenêutico*, onde o *momento divinatório* antecede a *elaboração comparativa*. Segundo Schleiermacher, a projeção espontânea de nossas precompreensões se guia a uma elaboração mais esclarecida e fundamentada do conhecimento⁸³, sendo para ele a tarefa da filosofia hermenêutica a reconstrução

Kongenialitätslehre), quer dizer, na comum participação do autor e do intérprete na razão universal.” (GIBELLINI, Rosino. *op. cit.*, p. 58).

⁸¹ CORETH, Emerich. *op. cit.*, p. 19.

⁸² *Id. loc. cit.*

⁸³ “O texto fala, se é interrogado por nós; o texto interroga, se se sabe acolher sua interrogação.” (GIBELLINI, Rosino. *op. cit.*, p. 61). Sem precompreensões, as perguntas suscitadas pelo texto continuam mudas. Não é preciso eliminar as precompreensões, mas situá-las criticamente na leitura textual, questioná-las, e deixar-se interrogar pelo texto, acolhendo suas instâncias. No processo interpretativo, o movimento subjetivo das precompreensões deve ser conjugado com a objetividade que emana da textualidade.

divinatória e histórica, subjetiva e objetiva, de nossas elaborações conceituais. Para tanto, é preciso conhecer o autor, sua vivência situacional e suas intenções reais, ou seja, o estatuto epistemológico de seu mundo de ideias e representações.

O historiador alemão Johann Gustav Droysen põe em relevo a diferença conceitual entre esclarecimento e compreensão. Para Droysen, “esclarecer significa a redução causal de cada fenômeno a leis gerais e necessárias; compreender, pelo contrário, corresponde a apreender o individual em sua peculiaridade e em sua significação.”⁸⁴ Nesse sentido, Droysen chega à conclusão que o indivíduo se compreende pelo todo, e o todo pelo indivíduo⁸⁵, concebendo uma estrutura circular de compreensão, a qual integra processos gnosiológicos de dedução e de indução em continuidade e reciprocidade.

Wilhelm Dilthey leva adiante a questão, apoiando-se em Schleiermacher. Para Dilthey, a hermenêutica consiste na arte de compreender e interpretar expressões vitais que foram deixadas por escrito⁸⁶. A partir da dualidade entre ciências da natureza e ciências do espírito, Dilthey distingue

⁸⁴ CORETH, Emerich. *op. cit.*, p. 20.

⁸⁵ Cf. DROYSSEN, Johann Gustav. *Grundriss der historik*, p. 9 *apud* CORETH, Emerich. *loc. cit.*

⁸⁶ “A compreensão tem diversos graus, que dependem, em primeiro lugar, do interesse. Se este for limitado, a compreensão também o será. Com quanta impaciência escutamos algumas explicações! Só retemos um ponto que tem para nós importância prática e não nos interessamos, o mínimo, pela vida interior da pessoa que está a falar. Pelo contrário, noutros casos, detectamos o mais pequeno gesto fisionômico, qualquer palavra que permita penetrar nela. Mas mesmo a atenção mais tensa só se pode converter num processo regular com o qual se alcance um grau controlável de objetividade quando a manifestação vital for fixada e assim pudermos voltar constantemente a ela. Chamamos *exegese ou interpretação a esta arte de compreender as manifestações vitais fixadas de uma forma durável.*” (DILTHEY, Wilhelm. *Origens da hermenêutica*, p. 151).

um método analítico-esclarecedor de um procedimento de compreensão descritiva⁸⁷. Enquanto que o esclarecimento ocorre por meio de processos intelectuais, a compreensão emerge da cooperação de todas as forças sentimentais na apreensão do objeto⁸⁸. Segundo Dilthey, enquanto a natureza é esclarecida em sua generalidade, a alma humana é compreendida em sua peculiaridade⁸⁹. Sendo assim, o individual deve ser apreendido no conjunto do todo. Dilthey compreende isso como a unidade da vida, gênese de todas as manifestações vitais. A compreensão parte da conexão com o todo, para, a partir daí, apreender o individual⁹⁰, pois “a compreensão refere-se a formas objetivas históricas, cujas estruturas e legalidades devem ser apreendidas.”⁹¹ Para Dilthey, “a compreensão se funda na vivência”⁹², pois o processo de compreensão é uma

⁸⁷ Dilthey elabora uma distinção entre “ciências da natureza, cujo objetivo é *explicar* (*erklären*), e ciências do espírito, cujo propósito é *compreender* (*verstehen*). A hermenêutica é a teoria geral do compreender e, como tal, torna-se instrumento geral das ciências do espírito.” (GIBELLINI, Rosino. *op. cit.*, p. 59). Segundo Dilthey, nós explicamos a natureza, mas a vida espiritual só é passível de compreensão. “A compreensão da vida espiritual, expressa e estabelecida em documentos escritos, é possível quando quem compreende e interpreta toma por base a expressão (*Ausdruck*) linguístico-literária e chega à própria experiência espiritual (*Erlebnis*) do autor, revivendo-a na identificação (*mitfühlendes Nacherleben*) [...] objetivada em documentos escritos, [...] revivida no processo de compreensão interpretativa. [...] O *verstehen*, é a vida que se explica a si mesma. O encontro com um texto a ser decifrado e compreendido é o encontro do espírito consigo mesmo.” (*Id. loc. cit.*).

⁸⁸ Cf. DILTHEY, Wilhelm. *Einleitung in die geisteswissenschaften*, p. 328 *apud* CORETH, Emerich. *loc. cit.*

⁸⁹ Cf. *Id.* *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde psychologie*, p. 1314 *apud* CORETH, Emerich. *loc. cit.*

⁹⁰ Cf. *Id. Ibid.*, p. 1342 *apud* CORETH, Emerich. *loc. cit.*

⁹¹ CORETH, Emerich. *op. cit.*, p. 21.

⁹² *Id. loc. cit.*

objetivação da vida, sendo a vivência a maneira de acessar a mesma.

Heinrich Rickert vai opor-se à concepção psicológica de Dilthey. Rickert afirma que enquanto a natureza é regida por leis, a história e as culturas são compreendidas por seus valores. De modo geral, é possível perceber em Droysen, Dilthey e Rickert, que “a compreensão de um conteúdo individual aparece condicionada por uma totalidade simultaneamente apreendida ou pressuposta, e que mais tarde – sobretudo desde Husserl e Heidegger – se exprime pelo conceito de ‘horizonte’.”⁹³ Até aqui é possível perceber que enquanto que o método histórico-crítico se encontra no âmbito da pesquisa histórica, sob a questão do esclarecimento científico, o movimento hermenêutico quer ir além, buscando a compreensão.

Um passo importante em relação ao problema hermenêutico foi dado por Martin Heidegger com sua obra *Ser e tempo*, onde recua a compreensão à existência do ser-aí, o *Dasein*, tornando-se um existencial. Não se trata mais apenas de uma compreensão psicológica do ser humano e de suas manifestações vitais, trata-se antes de uma compreensão original, a qual antecede a dualidade entre explicar e compreender, dada com o próprio ser da existência.⁹⁴ Guiado pela questão do sentido do ser, Heidegger empreende uma análise existencial-ontológica do humano, expondo fenomenologicamente a constituição originária da compreensão ontológica a qual se fundamenta na existência⁹⁵. Heidegger compactua no fundo com uma

⁹³ *Id. Ibid.*, p. 21-22.

⁹⁴ Cf. *Id. Ibid.*, p. 22.

⁹⁵ Para Heidegger, explicar e compreender são operações que remetem à constituição originária do ser do homem. “A compreensão é o modo de ser do homem, sendo, portanto, a raiz de todo conhecimento. O Ser-aí, quer dizer, o homem em seu ser-no-mundo, é

hermenêutica existencial que pretende interpretar o ser-aí em sua autocompreensão. O que Heidegger quer encontrar é a essência da interpretação pela essência hermenêutica da existência, a qual se compreender e se auto-interpreta em sua relação com o mundo e com a história. Nesse sentido, a hermenêutica pode ser entendida como a interpretação da compreensão primitiva do ser humano e do ser, na dinâmica de um círculo hermenêutico.

Toda compreensão apresenta uma “estrutura circular”, visto que só dentro de uma totalidade já dada de sentido uma “coisa” se manifesta como uma “coisa”, e uma vez que toda interpretação – como elaboração da compreensão – se move no campo da compreensão prévia, pressupondo-a portanto como condições de sua possibilidade. [...] Daí resulta ao mesmo tempo a essencial “estrutura de horizonte” da compreensão e interpretação. A existência como “ser no mundo” projeta o “mundo” qual horizonte de sua autocompreensão. Toda compreensão de uma coisa, de um acontecimento ou de um estado de coisas em seu “sentido” exige como condição de sua possibilidade o todo de um contexto de sentido – de uma totalidade de conexões, como diz o filósofo – do

constitucionalmente compreensão, compreensão da existencialidade da existência. O homem, diferentemente das coisas, existe como aquele que se compreende como existência, como poder-ser, como possibilidade, como projetualidade; a compreensão não é mero reflexo de algo já dado, e sim abertura; é o abrir-se do homem como projeto. [...] Da compreensão deriva a interpretação (*Auslegung*), que é um desenvolvimento da compreensão e consiste na elaboração das possibilidades projetadas na compreensão. Da compreensão também deriva o discurso (*Rede*), que é o articular da compreensibilidade; o discurso que acede à palavra constitui a linguagem (*Sprache*).” (GIBELLINI, Rosino. *op. cit.*, p. 59). No parágrafo 32 de *Sein und zeit*, Heidegger afirma que “o Ser-aí, enquanto compreensão, projeta seu ser em possibilidade.”

mundo anteprojado e preconcebido.⁹⁶

Segundo Heidegger, toda interpretação, para produzir compreensão, deve já ter compreendido o que se vai interpretar.⁹⁷ O primeiro Heidegger de *Ser e tempo* e escritos posteriores entende o mundo como projeto do ser-aí que anteprojeta seu “poder-ser”, tendo “suas possibilidades de ser como totalidade de sentido da própria auto-realização e, portanto, como horizonte da própria autocompreensão.”⁹⁸ O Heidegger posterior vai compreender o mundo a partir do ser, como “clareira do ser”, que ao mesmo tempo se manifesta e se oculta na historicidade. O mundo tem no ser seu fundamento, o qual se constitui no horizonte da compreensão ontológica e histórica do *Dasein*. Em suas últimas obras, Heidegger vai fundar esse horizonte de compreensão na linguagem, pois toda compreensão se consoma e tem seu horizonte histórico na linguagem.⁹⁹ “É na linguagem que o ser chega à fala e que a compreensão original do ser se expõe

⁹⁶ CORETH, Emerich. *op. cit.*, p. 23-24.

⁹⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und zeit*, p. 152 *apud* CORETH, Emerich. *op. cit.*, p. 23. Nesse sentido, a interpretação nunca é uma aprendizagem neutra, ou uma *tabula rasa*, mas comporta sempre um “pré”, pois a interpretação como mãe de uma nova compreensão, deve compreender com antecedência o que interpreta. Toda compreensão pressupõe uma precompreensão, inserindo intérprete e interpretando na dinâmica de um círculo hermenêutico, devido à estrutura originária do compreender.

⁹⁸ CORETH, Emerich. *op. cit.*, p. 24.

⁹⁹ No pensamento de Heidegger, a nossa compreensão do mundo está condicionada pela linguagem. Nosso mundo “é sempre um determinado ‘mundo linguístico’, ou seja, um mundo aberto pela linguagem, linguisticamente interpretado, linguisticamente mediado, e isso numa língua sempre determinada, historicamente recebida por tradição, língua em que crescemos, em que vivemos e pensamos, e na qual se realiza toda nossa compreensão.” (*Id. Ibid.*, p. 43).

historicamente.”¹⁰⁰ O último Heidegger concentra mais seu pensamento no acontecimento da linguagem, esclarecida a partir do ser.

O Heidegger posterior se ocupa sempre mais intensamente com a linguagem, sobretudo na obra *Unterwegs zur sprache* (1959). [...] Procura entender a linguagem pelo ser, isto é, quer compreendê-la, subtraindo-a ao domínio da subjetividade, a partir do acontecimento histórico do ser que se manifesta e se oculta, e que nos fala na linguagem – a “voz do ser”. Assim, põe-se nos diante dos olhos o aspecto do fenômeno linguístico segundo o qual a linguagem nos é dada com uma certa autonomia e legalidade própria, dotada em suas mudanças históricas de certa vida própria, da qual o indivíduo, que ouve e fala a linguagem, participa a seu modo. A linguagem em si mesma, portanto, significa certo destino que nos é historicamente imposto, ao indicar-nos um determinado espaço de autocompreensão histórica. Se isto, porém, deve ser compreendido a partir do ser [...] a linguagem passa a ser tomada como “linguagem do ser”, que trava um monólogo consigo mesmo e cuja voz devemos ouvir e levar em consideração, para corresponder a ela. [...] A questão significa compreender a linguagem como um acontecimento vivo e originariamente único, no qual o mundo se abre para nós, bem como se constitui a concreta plenitude e totalidade de um horizonte de nossa autocompreensão e compreensão do mundo.¹⁰¹

Hans-Georg Gadamer volta a falar de círculo hermenêutico, mostrando o significado positivo do *preconceito*, conceito que adquiriu um significado pejorativo a

¹⁰⁰ *Id. Ibid.*, p. 24.

¹⁰¹ *Id. Ibid.*, p. 31.

partir do Iluminismo, cujo intuito era elaborar uma ciência sem pressupostos. Segundo Gadamer, preconceito não significa outra coisa que *precompreensão*, transmitida historicamente, porém, cientificamente irrefletida, permitindo um primeiro acesso à compreensão, como preparação para uma compreensão mais ampla e profunda.¹⁰² Gadamer sublinha a distância histórica entre o texto e seu intérprete. Na dinâmica da *circularidade hermenêutica*, as antecipações e precompreensões provindas da tradição, constituem nosso *contexto vital* e nosso *horizonte de compreensão*. Em cada precompreensão específica há diferentes modos de encarar o que é condicionado historicamente por um horizonte determinado.

O Intérprete deve entrar em diálogo com a realidade a qual o texto se refere, através de uma *fusão de horizontes*¹⁰³ do texto e do seu leitor. De acordo com Gadamer, não se trata tanto de se colocar empaticamente em outro ponto de vista, como no caso de um autor de uma obra do passado para compreendê-lo corretamente, mas antes somos nós que queremos compreendê-lo a partir de nosso ponto de vista histórico.¹⁰⁴ A compreensão de um texto é uma compreensão mais ampla de si mesmo. “Podemos alargar, mediante a compreensão do outro, nosso próprio horizonte limitado, realizando-se então uma

¹⁰² Cf. *Id. Ibid.*, p. 24-25.

¹⁰³ O conceito de “fusão de horizontes” visa uma familiaridade lexical entre intérprete e texto. “Na compreensão interpretante verifica-se uma fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*) entre o horizonte presente do intérprete e o horizonte do passado a ser interpretado. Compreender não significa transportar-se para a personalidade de outra pessoa ou com ela identificar-se, como ainda acreditavam, se bem que com modalidades diversas, Schleiermacher e Dilthey, e sim inserir-se conscientemente num processo de tradição histórica.” (GIBELLINI, Rosino. *op. cit.*, p. 64).

¹⁰⁴ Cf. CORETH, Emerich. *op. cit.*, p. 25.

fusão dos horizontes.”¹⁰⁵ A grande condicionante dessa operação é a própria história¹⁰⁶, ela é a condição de possibilidade de toda compreensão, pois é em sua plataforma onde atua e se desvela a palavra, a qual penetra em nosso horizonte específico de compreensão.

Na esteira de Gadamer surge Emílio Betti, cuja obra desenvolve uma teoria geral da interpretação na linha da história do direito, embora buscando um embasamento de seus pressupostos filosóficos, estando, nesse sentido, mais ligado à tradição hermenêutica de Schleiermacher até Dilthey, ao passo que Gadamer prende-se mais especificamente à fenomenologia heideggeriana aplicando-a ao problema da compreensão histórica, permanecendo numa hermenêutica mais fenomenológica que procura compreender o que acontece realmente, sem fornecer regras e indicações sobre o que deve de fato ocorrer na interpretação. Betti constrói uma doutrina da interpretação “inteiramente normativa, isto é, uma teoria metodológica”¹⁰⁷, que pretende se estender aos domínios particularizados das ciências históricas, filológicas, jurídicas, teológicas, etc. No entanto, é Gadamer quem vai enfatizar com mais profundidade como toda compreensão se consoma na linguagem.

Analisando mais especificamente o problema da linguagem, Johan Georg Hamann afirma que “a linguagem

¹⁰⁵ *Id. loc. cit.*

¹⁰⁶ “O homem pertence à história e é determinado pela história. A historicidade caracteriza o sujeito que compreende, o objeto compreendido e o próprio processo do compreender. [...] Um texto (ou um autor ou uma época) que deve ser interpretado chega sempre até o intérprete mediado por uma série de interpretações passadas, que constitui a história dos efeitos ou das determinações (*Wirkungsgeschichte*), a qual determina a precompreensão do novo intérprete, mas na qual, por sua vez, vai desembocar a nova interpretação.” (GIBELLINI, Rosino. *op. cit.*, p. 63-64).

¹⁰⁷ CORETH, Emerich. *op. cit.*, p. 26.

é mãe da razão e da revelação,”¹⁰⁸ seu princípio e direcionamento, instrumento e critério. O acontecimento linguístico é condição do conhecimento, é estopim para o advento transcendental, indo além da ordem técnica, afundando suas raízes na vivência humana e na vontade de sentido que cria expressão. Wilhelm von Humboldt defende uma unidade viva da linguagem, em seus aspectos individuais e comunitários, pois “cada um fala sua língua, mas ao mesmo tempo é introduzido por ela numa comunidade linguística e, dessa forma, no ‘espírito objetivo’ de uma configuração histórica e cultural da humanidade”¹⁰⁹, ou seja, na totalidade de uma cosmovisão. Segundo Humboldt, a linguagem é o instrumento pelo qual conhecemos o mundo e damos sentido ao que descobrimos. A linguagem expressa uma síntese do múltiplo, um conhecimento elaborado, devendo ser considerada em seu todo. “A abstração e a análise de palavras e regras isoladas, como se faz na dissecação científica, nunca esclarecerá essa totalidade.”¹¹⁰ Humboldt entende a linguagem como síntese de matéria prático-empírica e forma reflexiva transcendental, expressa nas proposições.

A filosofia analítica começa a interrogar-se com relação ao problema hermenêutico da compreensão do indivíduo no todo a partir de Francis Herbert Bradley, filósofo idealista britânico, cuja abordagem visava a distinção da ambiguidade linguística. “Partindo de Hegel, só via sentido no indivíduo dentro da estrutura de relações do todo”¹¹¹. Seus discípulos George Edward Moore e Bertrand Russel rejeitam essa posição, afirmando que a

¹⁰⁸ *Id. Ibid.*, p. 28.

¹⁰⁹ *Id. Ibid.*, p. 29.

¹¹⁰ *Id. loc. cit.*

¹¹¹ *Id. Ibid.*, p. 32.

essência das coisas não depende de relações puramente exteriores, gerando um atomismo linguístico, em que frases elementares correspondem a realidades empíricas, ligando-se umas com as outras como premissas de um encadeamento lógico. “Graças à lógica matemática, procura-se atingir a meta de uma linguagem científica ideal. Esse foi o desejo do empirismo lógico do Círculo de Viena (M. Schlick, R. Carnap, etc.), influenciado pelo jovem Wittgenstein.”¹¹² Doravante, o propósito será determinar e elaborar o sentido de proposições sintéticas pelo critério de *verificabilidade*, ou seja, o sentido de uma proposição será determinado pela sua coerência com a experiência. Combinações proposicionais posteriores dotadas de sentido serão possíveis devido a relações lógicas, sem ampliação de sentido. Sendo assim, as frases de teor metafísico seriam uma espécie de “poesia de conceitos”¹¹³, não sendo falsas, porém, sem sentido algum, como uma tautologia, diria Kant.

Posteriormente se percebeu os limites e a insustentabilidade de uma aceitação ilimitada e sem critérios, tanto do critério de verificabilidade, quanto de uma pretensa linguagem científica universal, fazendo a discussão evoluir para uma exigência de *falsificabilidade*, não mais como critério absoluto para avaliar proposições sintéticas dotadas de conteúdo significativo, mas para avaliar e decantar proposições com sentido empírico de outras proposições. “Tudo isso mostra que os enunciados linguísticos de realidades empíricas sempre se encontram já no campo mais amplo do acontecimento linguístico total, no qual o sentido originariamente se abre e se compreende.”¹¹⁴ Devido essa problemática, houve uma

¹¹² *Id. loc. cit.*

¹¹³ *Id. loc. cit.*

¹¹⁴ *Id. Ibid.*, p. 33.

mudança substancial na concepção sobre a linguagem, em que se remontou de uma linguística científica artificial à totalidade viva da linguagem enquanto expressão natural.

Ludwig Wittgenstein, com seu *Tractatus logico-philosophicus* (1921), inspirou todo o movimento da filosofia analítica, elaborando “uma teoria atomística dos sinais, segundo a qual a linguagem imita a forma lógica das realidades.”¹¹⁵ Uma concepção mais ampla da linguagem irá se manifestar em sua obra póstuma *Investigações Lógicas* (1953), a qual afirma a insuficiência da função designativa, cujo teor teórico e unívoco, não consegue expressar o emprego primário das palavras em sua manifestação no contexto da vida cotidiana, que é a gênese de sua significação. Segundo Wittgenstein, “do uso linguístico primário, com a multiplicidade de seus ‘jogos de linguagem’, deriva todo uso secundário, como o jogo científico da linguagem da subordinação unívoca de sinal e designado, e com isso também toda construção de uma linguagem científica artificial.”¹¹⁶ A última fase do pensamento de Wittgenstein, projetou a ampliação de uma concepção funcional-operativa da linguagem.

Existem várias “línguas” e “jogos de linguagem”: não somente a linguagem das ciências naturais, única válida para o neopositivismo, mas também a linguagem da arte, a linguagem da ética, a da religião, etc., que devem ser analisadas em particular, perguntando-se em cada caso o sentido de seus enunciados, mas que só têm seu sentido e sua possibilidade no todo vivo e na multiplicidade da linguagem natural.¹¹⁷

¹¹⁵ *Id. loc. cit.*

¹¹⁶ *Id. loc. cit.*

¹¹⁷ *Id. Ibid.*, p. 34.

Com a ampliação do problema linguístico, a filosofia analítica aproximou-se em muitos aspectos da fenomenologia tardia de Husserl, com a questão do *mundo vital*, e apesar das premissas divergentes, também da hermenêutica existencial heideggeriana do *Dasein*. Trata-se mais especificamente de compreender o fenômeno da linguagem situado no contexto total da vida humana, como referencial de significação e horizonte de compreensão.

Paul Ricoeur dá relevo à função do *distanciamento*¹¹⁸ como condição necessária para uma apropriação justa e correta do texto. “Pela função hermenêutica do distanciamento, a questão do texto se volta, assim, para o ‘mundo’ que se desdobra à leitura.”¹¹⁹ O primeiro distanciamento pode ser verificado entre o texto e seu próprio autor. O texto uma vez compilado adquire certa autonomia em relação ao seu mentor, iniciando um empreendimento de sentidos¹²⁰. Outra distância pode ser

¹¹⁸ “A ambição de Ricoeur, em resposta à aparição de disciplinas analíticas e objetivantes globalmente recebidas por ele como fecundas, foi acabar com a distância diltheyana do ‘explicar’ e do ‘compreender’, para fazer da explicação o pressuposto do compreender. O distanciamento objetivante deixa então de valer como um obstáculo à interpretação, e a fascinação exercida por crítica e método junta-se provavelmente à influência mais antiga da fenomenologia husserliana para que se possa pôr em princípio que a tarefa primordial da hermenêutica é deixar o texto ser ele mesmo, de tal maneira que se deva ler o texto antes de interpretá-lo. Ulteriormente, a fenomenologia fornecerá também ao compreender um conceito capaz de enunciá-lo. Em torno de texto bem lido, diz Ricoeur, um ‘mundo’ se desdobra, que é proposto ao leitor que o habite. Que o ‘mundo do texto’ possa tornar-se meu mundo, isso prova ao mesmo tempo a classicidade do texto e a exatidão da interpretação. E quando compreendo o texto clássico, de fato se me propõe compreender-me a mim mesmo por sua mediação.” (LACOSTE, Jean-Yves. *op. cit.*, p. 819).

¹¹⁹ DESROCHES, Daniel. Ricoeur, crítico do *cogito*, p. 31.

¹²⁰ As novas teorias hermenêuticas, em particular a análise estrutural, se aplicam às estruturas internas do texto. Desde Saussure, compreende-se que o sentido jorra do texto a partir da articulação dos sinais em

verificada entre o texto e o seu leitor. O leitor deve

sistemas significantes. O estruturalismo rompe com o humanismo filosófico que dava primazia ao sujeito. Essa ideologia tem suas bases no neomarxismo de Althusser, no neofreudismo de Lacan, no neopositivismo de Lévi-Strauss e na arqueologia do saber de Foucault. Na linguística moderna, o homem como sujeito da linguagem desaparece em proveito das estruturas e dos sinais. “Trata-se de estudar a linguagem como sistema de sinais, e não como sinal ou expressão de um pensamento. Os termos têm sentido pela relação com os outros termos da frase, mas não por relação com uma realidade exterior.” (GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 35). Houve uma reviravolta copernicana na linguística desde Saussure, através da ênfase na *verdade do texto* ou de um sentido literal a descobrir, o que foi o postulado da exegese histórico-crítica. De acordo com essa linha de raciocínio, não existe um sentido metafísico anterior ao texto. Segundo Delzant, ler é produzir sentido deixando-se guiar pela cadeia os significantes, pois “o sentido só pode ser a circulação ordenada dos significantes, o jogo diferencial das oposições, pelos quais se inscrevem tanto um autor textual como um leitor textual.” (DELZANT, Antoine. *La communication de Dieu*, p. 65 *apud* GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 37). O leitor não possui previamente a verdade do texto, pois o texto o desaloja e o desloca. Segundo Michel de Certeau, o texto nos coloca em situação de exílio. A *kénosis* da presença produz uma escritura plural e comunitária. Não há uma voz atrás do texto, é preciso deixar o texto falar. “É necessário permanecer dentro do texto e produzir seu sentido, deixando-se guiar pelo jogo diferencial dos significantes. [...] O texto da Escritura não somente dá ocasião a uma pluralidade de interpretações, mas é pretexto para interpretações *inovadoras*, que criam, a cada vez, uma diferença. É vão postular um sentido único e definitivo da Escritura, que bastasse recolher e repetir ao longo dos séculos. [...] É necessário renunciar à presença de uma continuidade de sentido que subsista além dos desvios culturais e das rupturas históricas.” (GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 39-40). Essa é a contribuição da hermenêutica textual para a teologia. “A ascese da análise estrutural tem o mérito incontestável de nos pôr ao abrigo das fantasias subjetivas, psicológicas e apoloéticas na interpretação de um texto, tentação à qual a exegese cristã tradicional muitas vezes sucumbiu.” (*Id. Ibid.*, p. 45). A teologia hermenêutica procura interpretar os textos no mesmo espírito em que foram escritos, protagonizando uma pluralidade de interpretações em função das situações históricas peculiares, evitando interpretações arbitrárias.

respeitar o *mundo do texto* em sua alteridade constitutiva. Não basta a subjetividade do leitor, são necessários os métodos de análise literária para uma boa interpretação textual. Porém, o sentido pleno de um texto só pode ser atingido quando for apropriado e atualizado na vida de seu leitor. A vida do intérprete confere nova significação à textualidade, desde que ambas estejam em concordância e em coerência de sentido. A linguagem textual indica uma realidade que precisa ser atingida e vivenciada, fazendo pensar, sendo ocasião de uma mudança profunda no ser do intérprete. Um texto escrito tem a capacidade de ser colocado em novas circunstâncias e situações, sendo possibilidade de transformação para novos leitores. Para Ricoeur, nos compreendemos e nos transformamos diante do texto.

A hermenêutica ricoeuriana se caracteriza por uma *descentração do homem* em referência a um psicologismo romântico e a uma falsa subjetividade sob o signo do primado do sujeito metafísico ou transcendental, concentrando a sua atenção no *objeto textual*. Segundo Ricoeur, a ambição da hermenêutica romântica seria compreender o autor de um texto melhor do que ele mesmo se compreendeu, reportando o objeto da hermenêutica para fora do texto. Ricoeur, ao contrário, acolhe a lição de Heidegger quando ele despsicologiza o compreender histórico mundanizando-o. Prescindindo de um puro conhecimento noético, a compreensão de um texto a partir da perspectiva existencial visa desdobrar a possibilidade de ser indicada na textualidade. A intenção de Ricoeur consiste em “desdobrar o texto, não mais voltado para seu autor, mas para um sentido imanente e para a espécie de mundo que ele abre e descobre”¹²¹, renunciando a um querer dizer do autor, para se ater à *objetividade do texto* em suas condições de produção, pois o que o leitor tem

¹²¹ *Id. Ibid.*, p. 48.

diante de si é um texto e não um autor.

Ricoeur aceita passar pela via longa dos métodos exegeticos a fim de estabelecer a objetividade do texto, porém, resiste à desconstrução do sentido, pois não renuncia à procura da verdade a compreender pela mediação do mundo do texto. Quando o discurso enquanto evento de palavra toma a forma de escritura na obra literária, “a obra assegura a função de mediação prática entre a palavra e o sentido. [...] Daí para frente o texto tem vida própria, independente da intenção do autor. Ele poderá ser lido em contexto diferente do de sua produção e suscitar múltiplas leituras.”¹²² O texto guarda a pretensão de dizer algo sobre a realidade, propõe um mundo onde podemos habitar para projetarmos as nossas possibilidades de ser. A hermenêutica ricoeuriana ignora a alternativa entre a compreensão da intenção autoral e a explicação estrutural dos significantes textuais. Para Ricoeur, “a coisa do texto é o objeto da hermenêutica. E a coisa do texto é o mundo que o texto desdobra diante de si.”¹²³ A proposição do mundo não está oculta atrás do texto, mas diante dele se desdobrando, se revelando. Nesse sentido, “compreender é compreender-se diante do texto.”¹²⁴ Em nome da objetividade textual, Ricoeur rompe com o primado da subjetividade emergente da hermenêutica romântica e do *cogito* cartesiano, contestando as ilusões da consciência imediata de si como autofundadora. O ser humano se compreende e recebe um ser mais vasto a partir do mundo do texto e do longo desvio dos sinais objetivados da cultura.

¹²² *Id. Ibid.*, p. 50.

¹²³ *Id. Ibid.*, p. 51.

¹²⁴ *Id. Ibid.*, p. 52.

1.1.3 Implicações da questão hermenêutica em teologia

Segundo Geffré, “a teologia é, inseparavelmente, hermenêutica da Palavra de Deus e hermenêutica da existência humana. A teologia se torna hermenêutica à medida que compreende que toda afirmação sobre Deus implica uma afirmação sobre o homem.”¹²⁵ Como hermeneuta da fé, o teólogo não deve se contentar apenas em especular a respeito da inteligibilidade em si dos enunciados dogmáticos ou escriturísticos, mas precisa buscar atualizar o seu sentido para hoje. O problema de uma teologia hermenêutica consiste em conciliar uma prioridade histórica com uma primazia teológica, pois “em teologia cristã, partimos de um evento histórico fundador, mas nos entregamos a uma leitura *teológica* desse evento.”¹²⁶ O *intellectus fidei* da teologia terá a estrutura de um *compreender hermenêutico* à medida em que tratar a história do cristianismo como texto e o texto como história. A importância dada ao mundo do texto traz algumas consequências para o trabalho teológico.

O objeto imediato do trabalho teológico não é uma série de proposições cuja inteligibilidade procuro, mas o conjunto dos textos compreendidos no campo hermenêutico aberto pela revelação. Assim, o *intellectus fidei* é algo diferente de um ato da razão especulativa que se mova segundo o esquema do sujeito e do objeto. Ele pode ser comparado com um “compreender hermenêutico”. [...] A teologia, em seu esforço para designar Deus, deve respeitar a estrutura originária da linguagem da revelação e não reduzi-la imediatamente a conteúdo proposicional. A estrutura da confissão de fé está estreitamente ligada à estrutura da linguagem na qual ela se

¹²⁵ *Id. Ibid.*, p. 30.

¹²⁶ *Id. Ibid.*, p. 55.

exprime. [...] A designação de Deus é polifônica. [...] Uma teologia hermenêutica que se aplique à “coisa” do texto, em vez de procurar o sentido querido pelo autor sagrado, que, por sua vez, reenvia ao autor divino, nos leva a pôr em questão uma teologia da revelação identificada praticamente com a inspiração compreendida como insuflação do sentido por um autor divino. A ideia de uma voz atrás da voz, de uma escritura sob ditado. [...] Devemos sublinhar mais o nexo entre a inspiração e a fé da comunidade confessante. Devemos partir do nexo entre a Escritura e a Igreja primitiva para esclarecermos o problema geral da inspiração. [...] Podemos continuar a falar de Deus como “autor da Escritura” no sentido em que ele é o autor da fé da Igreja primitiva, o reunidor dessa comunidade, cuja fé encontra sua expressão e sua objetivação na Escritura.¹²⁷

Para a teologia hermenêutica, o texto bíblico tem *alcance revelante* na medida em que ultrapassa a função simplesmente descritiva da linguagem cotidiana, desdobrando um *ser novo* para a pessoa humana como alargamento do ser puramente natural. O contato com o texto, além de propiciar uma nova compreensão de si, abre uma nova possibilidade de existência e faz emergir a vontade de fazer existir um mundo novo. “Não há revelação, no sentido rigoroso, sem conversão pessoal e inauguração de uma nova prática ética e social.”¹²⁸ A apropriação do mundo do texto, numa *retomada criativa*, leva não só a produções novas, mas a práticas novas. A distância do ato interpretativo constitutivo da textualidade é condição de um novo ato de interpretação e de um novo protagonismo na atualidade. A teologia não se esgota

¹²⁷ *Id. Ibid.*, p. 56-57.

¹²⁸ *Id. Ibid.*, p. 57.

apenas na inteligência e na repetição de uma palavra pronunciada no passado, mas está sob a dialética de *continuidade* e de *ruptura*. Segundo Geffré, precisamos nos distanciar de uma hermenêutica que pretendesse reconstituir o sentido originário de um evento pretérito. “Agir como hermeneuta é *criar* interpretações novas e até *produzir* novas figuras históricas do cristianismo em outros tempos e em outros lugares.”¹²⁹ A verdade perseguida pelo labor teológico não se identifica nem com uma plenitude ontológica genesíaca, nem com uma figura imanente intra-histórica cristalizada e específica. A verdade está sob o signo do *dever* permanente, mais próxima da dinâmica bíblico-escatológica do já e ainda-não. O cristianismo é *tradição* porque está *dado*, mas é também *produção*, pois só pode ser redito historicamente sob a forma de uma *interpretação criativa*.

A orientação hermenêutica em teologia centrada no mundo do texto não se detém em uma pura interpretação textual em termos linguísticos, mas “conduz necessariamente a uma reinterpretação prática, ou seja, a um *fazer*.”¹³⁰ Segundo Ernildo Stein, “A hermenêutica está necessariamente referida à práxis.”¹³¹ A teologia hermenêutica não se reduz a uma interpretação puramente teórica do cristianismo, mas conduz a uma transformação efetiva do mundo e da história. “Compreender-se diante do texto é não se entregar a uma compreensão puramente intelectual, [...] é tornar real uma nova possibilidade de existência e fazer existir um mundo novo. O compreender hermenêutico deságua [...] numa prática social e numa prática política.”¹³² De acordo com Geffré, não há teologia

¹²⁹ *Id. Ibid.*, p. 59.

¹³⁰ *Id. Ibid.*, p. 60.

¹³¹ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p. 86.

¹³² GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 60.

hermenêutica sem prática. Para não cair no âmbito da pura ideologia, a teologia precisa conduzir a *práticas significantes*.

1.2 A TEOLOGIA COMO CIÊNCIA HERMENÊUTICA

A teologia enquanto inteligência da fé é um empreendimento hermenêutico do começo ao fim. “Todo ato de conhecimento é ato de interpretação.”¹³³ Assim como Schillebeeckx e Tracy, Geffré compreende a função da teologia como correlação crítica entre a interpretação da tradição cristã e a nossa experiência humana contemporânea, pois não é possível reler a tradição cristã sem relevar os *estados de consciência* do homem contemporâneo, nem mesmo compreenderemos o mundo atual com suas ambiguidades prescindindo da experiência cristã. “Nós pertencemos à linguagem muito mais do que a possuímos, como pertencemos à história muito mais do que a dominamos.”¹³⁴ O processo de mútua interação entre os textos da tradição cristã e a nossa experiência atual, no ponto de encontro de horizontes de compreensão, conduz ao risco da interpretação criativa da mensagem cristã, numa retomada fiel, sem repetição, gerando novas figuras históricas e práticas inéditas.

Abordando a teologia como uma ciência hermenêutica, Geffré busca responder ao desafio fundamental e imprescindível de uma teologia que tenha condições de corresponder à experiência histórica contemporânea profundamente marcada pelos matizes pluralistas tanto no pensamento como na religião. No concerto polifônico das religiões mundiais, o cristianismo é convidado a redefinir criativamente a sua identidade peculiar. O modelo hermenêutico em teologia, privilegiando a interpretação dos textos fundadores

¹³³ *Id. Ibid.*, p. 6.

¹³⁴ *Id. Ibid.*, p. 7.

inscritos em uma dada tradição, enfatiza a sua compreensão em virtude de uma experiência atual e sempre renovada e reelaborada da fé, provocando uma abertura vantajosa às potencialidades misteriosas e desconhecidas da Palavra de Deus na vida humana, a partir de uma pluralidade de testemunhos que buscam traduzir os acontecimentos fundantes. A releitura da tradição busca discernir a experiência histórica subjacente às formulações dogmáticas, tentando perceber os questionamentos existenciais que deram origem às mesmas, com o intuito de atualizar o seu conteúdo para a prática atual como proposta de um novo fazer.

Não há conhecimento do passado sem precompreensão e sem interpretação viva de si mesmo. Estamos sempre inscritos numa certa tradição de linguagem que nos precede. E é pelo fato de pertencermos à mesma tradição que aquela que suscitou o texto, que temos alguma chance de compreendê-lo. [...] O perigo permanente de uma atitude hermenêutica é *adaptar* a mensagem cristã aos imperativos da cultura histórica dominante e aos interesses da comunidade cristã. [...] A tarefa mais urgente é não apenas fazer um bom diagnóstico de nossa situação presente, mas saber reconstruir as estruturas constantes da experiência cristã de uma salvação em Jesus Cristo. Não há tradição viva se não houver atualização da experiência cristã fundamental. [...] Não há compreensão da fé sem reinterpretação criadora. [...] Trata-se de proceder de tal maneira como se a revelação seja um evento sempre contemporâneo.¹³⁵

A teologia hermenêutica toma como postura uma

¹³⁵ *Id. Crer e interpretar*, p. 24-25.

fidelidade criativa ao passado, uma *atualização pertinente* ao presente, conjugando perspectivas esperançosas para a edificação de um futuro inovador. Os textos da tradição dogmática cristã, veiculando o acontecimento crístico, precisam ser atualizados encarando o seu conteúdo como uma realidade sempre atual, dinâmica, inserida no coração da história. As confissões de fé¹³⁶ emergentes em cada contexto, formuladas dogmaticamente, não são simples atos de jurisprudência canônica eclesial, apesar de serem “compromissivos para a comunhão”¹³⁷, mas buscam responder às situações peculiares de crise, em que a fé cristã é contestada, precisando reeditar sua forma de expressão, não só para corresponder ao seu sentido original, mas para tornar-se pertinente às pessoas de hoje. A dinâmica teológica da recepção dos ensinamentos magisteriais não pode cair em um fechamento fundamentalista ou integrista que provoque um suicídio da inteligência da fé, mas deve estar sempre disponível a retomadas criativas que visem dar uma resposta às experiências hodiernas emergentes. O Espírito age na história e no coração das pessoas, provocando um *aggiornamento* constante das formas históricas da revelação na economia salvífica. O labor teológico precisa estar atento aos sinais dos tempos às inquietações do coração humano de cada época histórica determinada e de cada cultura.

¹³⁶ “A fé, suscitada pela graça, é um ato de toda pessoa, que exprime a adesão a Deus tal como ele se revela e salva. Esse ato se manifesta por toda a vida do cristão, mas particularmente em certas circunstâncias: quando confessa e proclama nas palavras o conteúdo de sua fé no meio dos crentes (oração, louvor, liturgia, sacramentais), para responder à heresia ou diante dos incrédulos, [...] ou quando testemunha, até ao dom de sua vida, a firmeza de sua adesão (martírio). As confissões de fé verbais podem revestir múltiplas formas, mas têm uma forma privilegiada em certas fórmulas, chamadas ‘símbolo de fé’ ou ‘Credo’.” (LACOSTE, Jean-Yves. *op. cit.*, p. 418).

¹³⁷ PANNENBERG, Wolhart. *Teologia Sistemática*, p. 36.

A hermenêutica teológica não diz respeito apenas à leitura de nossas Escrituras fundadoras, mas à releitura da tradição, em particular das fórmulas dogmáticas. De fato, seria paradoxal que tivéssemos uma liberdade bem menor de interpretação a propósito dos enunciados dogmáticos do que no caso dos textos da Escritura. [...] Quer se trate da própria Escritura ou da tradição dogmática, devemos enfrentar hoje as diversas formas de *neofundamentalismo*. [...] Elas representam uma reação inevitável num clima de relativismo generalizado da verdade. [...] Tal nervosismo na busca de garantias fundamentalistas que trazem consigo uma recusa dos resultados dificilmente contestáveis da crítica histórica. O que está em questão é a própria natureza da fé teologal e o desconhecimento do estatuto hermenêutico do *corpus* escriturístico. A hermenêutica coincide com o ato de nascimento do cristianismo, pois não podemos ir ao encontro da Palavra de Deus como revelação, a não ser pela mediação de um texto.¹³⁸

A teologia compreendida como hermenêutica deve tomar a sério a nossa experiência histórica, enfrentando os desafios que questionam pontos fundamentais da fé e da vivência cristã. É preciso reinterpretar constantemente a singularidade cristã em função das questões emergentes das culturas humanas, com uma postura profética e libertadora, cujo objetivo é apontar caminhos e possibilidades de percepção do desígnio de Deus no tempo da história. A teologia como ciência hermenêutica surge como uma dimensão interior à própria razão teológica, como uma maneira de fazer teologia, que seja crítica e pertinente aos tempos atuais.

¹³⁸ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 25.

1.2.1 Consequências de uma orientação hermenêutica em teologia

Durante muito tempo a razão teológica foi identificada com uma razão especulativa, de cunho metafísico. Recentemente, graças à influência filosófica de Heidegger, Gadamer e Ricoeur, e de toda a contribuição da análise histórico-crítica, a teologia tem se aproximado de uma compreensão histórica da realidade. O modelo clássico em teologia procede a partir de princípios necessários ou axiomas, segundo a concepção aristotélica de ciência. Nesse sentido, Tomás de Aquino identifica os artigos fundamentais da fé cristã como os primeiros princípios do labor teológico. A pretensão de colocar a fé em *status* científico é própria do modelo teológico clássico e exemplar, o qual compreende a teologia como *intellectus fidei* e rainhas das ciências, cujo intuito é a explicação última da ordem cósmica. Na modernidade a compreensão axiomática foi substituída pelo empirismo histórico-científico que se define pela experimentação e comprovação. Com o tempo, a teologia amadurece a sua autocompreensão, percebendo que seu objeto não é a verdade universal e eterna, mas o conjunto dos eventos históricos da economia da revelação. A teologia assume o limite de ser “um discurso sobre uma linguagem que fala humanamente de Deus”¹³⁹, pois não existe saber da realidade que não passe pela *mediação linguística*, sendo esta sempre uma *interpretação*.

Pode-se dizer que não somente no caso das ciências humanas, mas até no caso das ciências naturais, todo conhecimento científico hoje é um conhecimento interpretativo. Não há apreensão ou acesso imediato à realidade fora da linguagem, e a

¹³⁹ *Id. Ibid.*, p. 33.

linguagem já é necessariamente uma certa interpretação. Por conseguinte, há uma concordância em reconhecer que todas as ciências são ciências interpretativas. Tomamos, com efeito, nossas distâncias em relação ao positivismo ou a um certo cientificismo. É em função desta ruptura epistemológica que é preciso compreender a pertinência de um modelo hermenêutico em teologia.¹⁴⁰

O teólogo hermeneuta, tendo como horizonte de sua atuação a questão de Deus advinda da revelação, expressa na economia histórica, trabalha com os textos fundadores do cristianismo, os quais como textos clássicos, independente da cultura que lhes deu origem, demandam um alcance significativo universal e manifestam uma pluralidade de sentidos, resistindo a uma interpretação definitiva. A teologia não cessa de se confrontar com *textos clássicos*, tais como Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, Lutero, Karl Rahner, etc. “Todas essas interpretações da mensagem cristã são diferentes, e a cada vez a mensagem cristã resiste a uma interpretação definitiva.”¹⁴¹ Esses textos, não sendo fruto apenas do gênio religioso do ser humano, são acolhidos em uma comunidade religiosa como fruto de uma revelação divina, tendo a favor de sua credibilidade, a prerrogativa da fé do intérprete.

A teologia hermenêutica toma como ponto de partida um texto, seja ele escriturístico ou tradicional, procurando compreendê-lo, inserindo-se na mesma tradição que o suscitou. A tradição linguística na qual nos inscrevemos é a plataforma hermenêutica como condição de possibilidade para a compreensão textual. Segundo

¹⁴⁰ *Id. loc. cit.*

¹⁴¹ *Id. Ibid.*, p. 35.

Geffré, “não há pensamento fora da linguagem, e a tradição de linguagem na qual estou inserido já me oferece um certo número de recursos que são os esquemas interpretativos a partir dos quais apreendo a realidade, e que vão permitir-me eventualmente forjar novos conceitos.”¹⁴² Nós habitamos em uma certa linguagem. Por isso, a tradição tem uma importância fundamental na interpretação dos textos do passado. Em linguagem, jamais partimos do nada, há sempre uma pré-história que antecede. É a partir da longa tradição textual cristã que o teólogo vai buscar entender a experiência soteriológica fundamental em Jesus Cristo, dissociando e discernindo entre os elementos representativos próprios de determinados estados de consciência específicos de dada cultura ou cosmovisão.

Uma das tarefas da hermenêutica é discernir os elementos fundamentais da experiência cristã e dissociá-los das linguagens nas quais esta experiência foi traduzida. Este trabalho arriscado de interpretação só é possível a partir de nossa situação histórica e de nossa experiência atual da existência humana. Quando se fala de interpretação da mensagem cristã sempre se deveria fazer uma dissociação entre a mensagem cristã como significado permanente e os significantes ou ainda os esquemas culturais nos quais esta mensagem cristã foi transmitida.¹⁴³

A teologia compreendida como hermenêutica possui outra peculiaridade: o rompimento com o pensamento metafísico da representação conceitual dogmática, para abraçar o caminho mais modesto da interpretação, procedendo à *compreensão por aproximações sucessivas*. A teologia hermenêutica não reivindica uma

¹⁴² *Id. Ibid.*, p. 36.

¹⁴³ *Id. Ibid.*, p. 37.

verdade como adequação formal entre o juízo da inteligência e o objeto da realidade referida, mas busca por *interpretação balbuciante* uma manifestação da plenitude de verdade, a qual coincide com o mistério de Deus. Embora a teologia hermenêutica seja acusada por alguns teólogos de um vazio ontológico, Geffré afirma que a mesma toma a sério uma ontologia da linguagem conforme o pensamento do segundo Heidegger e do segundo Ricoeur, pois “uma teologia da Palavra de Deus tem como pressuposto a função *ontofânica* da linguagem, isto é, sua manifestação de ser.”¹⁴⁴ O ser de Deus se manifesta, se revela, na linguagem. Nesse sentido, Geffré sublinha que a boa atitude intelectual em teologia é o abandono da atitude conceitualista do pensamento da representação, o qual corre o risco de formular um ídolo conceitual, para adotar a via mais modesta da interpretação por aproximações sucessivas, que se adéquam e se ajustam processualmente, pois teologicamente, a verdade manifesta-se em devir, sendo sua mensuração a plenitude escatológica da verdade crística.

A mensagem cristã é suscetível de múltiplas recepções no curso dos tempos, e essas recepções jamais são uma interpretação definitiva; elas podem ser sempre o objeto de retomadas. No fundo, quem diz texto diz comentário, e quem diz comentário diz processo quase indefinido da interpretação. O que não quer dizer que se renuncia a toda verdade como muitas vezes são censurados os hermeneutas. Simplesmente temos o sentido da distância entre a posse sempre relativa da verdade no plano humano e o fato de que esta verdade aponta para uma verdade inacessível que coincide com a própria realidade do mistério de Deus.¹⁴⁵

¹⁴⁴ *Id. Ibid.*, p. 39.

¹⁴⁵ *Id. loc. cit.*

Uma interpretação correta da mensagem cristã em sua originalidade e peculiaridade baseia-se em uma boa *situação hermenêutica*¹⁴⁶ que correlacione criticamente um espaço de experiência de precedência emergente da comunidade cristã primitiva, com um horizonte de expectativa que projete a nossa experiência histórica atual com suas perspectivas. Geffré valoriza bastante o conceito de *experiência histórica*, pois no presente histórico está implicado um condicionamento de recepção do passado e uma inclinação a certo horizonte. “A boa interpretação no presente jamais pode prescindir nem de um olhar sobre o passado que nos precede, nem de uma prospectiva em relação ao futuro.”¹⁴⁷ O ponto de encontro com a experiência cristã fundamental ocorre através dos recursos da exegese, os quais são a crítica histórica, a crítica textual e a crítica literária. Paralelo a isso, deve-se proceder a um diagnóstico de nossa situação histórica atual.

A revelação é experiência e mensagem. Como diz Schillebeeckx, o cristianismo, antes de ser uma mensagem, é uma experiência de fé, que posteriormente se tornará uma mensagem na qual se deve acreditar. O evento Jesus é o ponto inicial de uma experiência de fé que suscitou vários testemunhos que depois se traduziram em diversas linguagens. “Esta tradução numa pluralidade de linguagens vai deixar escapar alguma coisa da riqueza do próprio conteúdo da experiência no que ela tem de único. É por isso que não podemos jamais dissociar experiência e

¹⁴⁶ Segundo Ernildo Stein, “situação hermenêutica é uma espécie de ‘lugar’ que cada investigador atinge através dos instrumentos teóricos que tem à disposição para a partir dele poder fazer uma avaliação do campo temático. Portanto, este lugar que cada investigador atinge, a partir do qual ele pode fazer uma investigação sistemática em um determinado campo. Ela no fundo é a aspiração de qualquer investigador.” (STEIN, Ernildo. *op. cit.*, p. 57).

¹⁴⁷ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 40.

linguagem.”¹⁴⁸ Os testemunhos da comunidade cristã primitiva são uma interpretação da experiência fontal, sobretudo os testemunhos escriturísticos. Porém, essa interpretação é animada e aprofundada por uma fé pascal. Para Geffré, a questão nevrálgica é identificar “quais são os textos que hoje me permitem fazer uma experiência de Jesus Cristo como evento de salvação da parte de Deus, a partir de minha própria linguagem, a partir de meus próprios esquemas de pensamento, de tal modo que este evento seja sempre atual.”¹⁴⁹ Tendo por base que toda experiência se estrutura a partir de modelos prévios engendrados por experiências anteriores, vamos perceber que a experiência soteriológica jesuânica da comunidade cristã primitiva é condicionada pela expectativa messiânica israelita, mas não só, pois cada momento histórico traduz de maneira nova as antigas experiências, usando novos códigos linguísticos, dando vivacidade e pertinência ao conteúdo da experiência testemunhada textualmente.

Trata-se sempre do diálogo de um leitor com um texto, o texto que me fala e que me faz perguntas. Mas eu também não sou puramente passivo: faço perguntas ao texto. E tenho chances de colocar boas questões, se elas estão no ponto de encontro do horizonte do texto com o meu próprio horizonte de compreensão. É esta dialética do texto e do leitor que fornece progressivamente o horizonte justo que vai permitir-me atingir a verdade cujo portador é o texto. Portanto, nesta operação hermenêutica complexa, não posso dissociar o aprofundamento do conteúdo da experiência cristã em sua expressão múltipla e o estudo mais rigoroso possível do conteúdo de nossa experiência histórica. Não há tradição viva se

¹⁴⁸ *Id. Ibid.*, p. 41.

¹⁴⁹ *Id. loc. cit.*

não houver atualização da experiência cristã fundamental da revelação, mesmo que seja segundo interpretações diferentes. Por isso, vamos tentar praticar um discernimento entre a estrutura constante da experiência cristã fundamental e de resto entre esquemas de pensamento, isto é, elementos de interpretação que são contingentes e que dependem deste ou daquele momento da história da tradição cristã. Portanto, não há transmissão da fé sem reinterpretação do evento Jesus Cristo. Trata-se de proceder de tal modo que a revelação compreendida como Palavra de Deus seja um evento sempre atual.¹⁵⁰

Em consonância com o pensamento de Bultmann, a revelação precisa ser apropriada pelo sujeito interpretante para que possa realizar neste uma revolução espiritual denominada conversão. De outra forma, seria apenas uma mensagem exterior, na ordem do saber, e não de uma verdade salutar e existencial. O critério para uma boa interpretação não será tanto a fidelidade literal simplesmente aos textos ou enunciados transmitidos, mas ao espírito que melhor manifesta as potencialidades da revelação histórica. Interpretação não é apenas repetição mecânica do que seria a intenção velada do autor. O que conta na conversação com um texto clássico é o desvelamento de um “*superávit de sentido*”¹⁵¹ o qual tem um alcance universal, ultrapassando os séculos e atravessando a diversidade das culturas.

Para Geffré, uma das consequências mais marcantes de uma teologia compreendida como hermenêutica é uma nova abordagem da Escritura, no espírito da *hermenêutica textual* de Ricoeur, cujo objetivo consiste em “ultrapassar a pretensa transparência do sujeito a si mesmo e busca uma

¹⁵⁰ *Id. Ibid.*, p. 42.

¹⁵¹ *Id. Ibid.*, p. 43.

compreensão de si mesmo que seja mediada por sinais, símbolos, textos narrativos.”¹⁵² O teólogo precisa se distanciar “tanto em relação aos preconceitos ou ilusões positivistas de uma objetividade textual como em relação à ilusão romântica de uma congenialidade entre o leitor de hoje e o autor de um texto do passado.”¹⁵³ Schleiermacher enuncia o segundo caso como uma espécie de empatia ideal onde o leitor compreenderia o texto melhor que o autor que o compilou. Para Geffré, mesmo que o texto encerre em si potencialidades das quais o autor não fazia ideia, esse é um sonho completamente improvável, sendo obrigatória a passagem pela objetividade do texto. Na interação entre o texto e o intérprete, a hermenêutica teológica se interroga a respeito dos pressupostos de nossa precompreensão e das condições de produção dos textos a interpretar para uma melhor inteligência da identidade cristã.

O grande mérito de Ricoeur no processo de interpretação é ter chamado a atenção para a importância do texto em sua estrutura objetiva e em sua organização interna. Doravante, a interpretação correta consistirá em uma interação viva entre o mundo da compreensão do intérprete e o sentido emergente do mundo do texto. Segundo Geffré, “a ascese inevitável imposta pela objetividade do texto”¹⁵⁴ é sumamente proveitosa para o teólogo-hermeneuta em seu anseio de extrair talvez muito depressa uma mensagem deste ou daquele texto. “Criatividade e lucidez crítica são as melhores aliadas no processo complexo de reinterpretação do cristianismo. Somente a distância histórica nos permite assinalar as sedimentações sucessivas que cobriram o teor original da mensagem a transmitir.”¹⁵⁵ Uma suspeita metódica pode

¹⁵² *Id. Ibid.*, p. 44.

¹⁵³ *Id. loc. cit.*

¹⁵⁴ *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 9.

¹⁵⁵ *Id. loc. cit.*

nos auxiliar a discernir as complicitades entre as imagens genuínas da fé e o desejo secreto de domínio ideológico inerente a determinado momento histórico-cultural. Ricoeur afirma que nos compreendemos diante do texto e dele recebemos as condições de um outro eu que vem à leitura. Nesse sentido, “toda leitura importante me transforma.”¹⁵⁶ Além disso, uma hermenêutica textual que se interroga sobre o mundo do texto, ajuda-nos a ultrapassar uma concepção imaginária de revelação, tomando a Escritura em sua totalidade. O alcance revelador do mundo escriturístico, desvela a possibilidade de edificação de um mundo novo e propicia o advento de um novo ser enquanto “me exponho ao texto”¹⁵⁷, gerando novas possibilidades existenciais.

Entre as lições que podemos tirar da hermenêutica textual de Ricoeur, está o respeito pelo equilíbrio entre Palavra e Escritura. “A Palavra ausente de Deus é sempre mediada por textos, por uma escritura que também ela é uma interpretação.”¹⁵⁸ Jesus nada escreveu e antes mesmo de se tornar objeto de interpretação pela comunidade cristã primitiva, ele mesmo se referiu a Escrituras anteriores e as interpretou. A Escritura enquanto palavra viva textualizada, é “a colocação por escrito dos testemunhos prestados aos eventos libertadores de Deus”¹⁵⁹, os quais já são uma interpretação. Sendo assim, a Escritura é interpretação da interpretação, mostrando-nos a distância entre o evento bruto em sua faticidade, que por definição continua inacessível, e o testemunho que o suscitou, o qual se caracteriza como um novo evento. “O trabalho do hermeneuta é *interpretar uma interpretação*. E esta

¹⁵⁶ *Id. Crer e interpretar*, p. 45.

¹⁵⁷ *Id. Ibid.*, p. 46.

¹⁵⁸ *Id. Ibid.*, p. 47.

¹⁵⁹ *Id. loc. cit.*

interpretação nos remete a uma experiência que ela própria já é uma experiência interpretante do evento que a suscitou.”¹⁶⁰ E quando se trata especificamente do evento salvífico Jesus Cristo, este é experimentado e interpretado à luz do princípio hermenêutico da fé pascal.

O cristianismo não é a religião do livro, como é o caso do islã. Mesmo que toda tradição oral com o tempo se torne uma espécie de escritura, é assim que o testemunho vai se sedimentando para pertencer de modo durável à comunidade hermenêutica. Esse processo circular contínuo e incessante entre Palavra e Escritura denomina-se *tradição*. O Evangelho quando se torna texto, “encerra uma superabundância de sentido, potencialidades indefinidas”¹⁶¹, possibilidades sempre abertas a serem exploradas, graças ao mesmo Espírito que atua inspirando tanto o hagiógrafo no escrever, quanto o hermeneuta no interpretar. Nesse sentido, o cristianismo, tendo em sua origem um texto, possui um futuro promissor, com possibilidades inéditas. “Somos sempre confrontados com uma multiplicidade de testemunhos diversos sobre a vida, os gestos e as palavras de Jesus que vão ser relidos pela primeira comunidade cristã à luz do evento pascal.”¹⁶² A relatividade histórica do cânon escriturístico precisa ser levada a sério pela teologia, na compreensão de que o Evangelho escrito não deve ser mumificado, mas deve ser o mediador entre a pregação da Igreja primitiva e a pregação atual.

Emerge na modernidade um conflito entre os teólogos e o magistério o qual podemos atribuir a uma oposição entre uma *leitura histórica* e uma *leitura dogmática* da Escritura. Naturalmente, aqueles que detêm a autoridade eclesiástica, se esforçam por legitimar sua própria leitura ao

¹⁶⁰ *Id. Ibid.*, p. 48.

¹⁶¹ *Id. loc. cit.*

¹⁶² *Id. Ibid.*, p. 49.

estilo tridentino dogmatista, sem senso crítico, apenas buscando na Escritura e na tradição apoio textual para confirmar uma posição já tomada. Uma teologia com orientação hermenêutica procura “discernir a experiência histórica subjacente a algumas formulações teológicas e que foram mais tarde consagradas por definições dogmáticas.”¹⁶³ Uma hermenêutica crítica se interroga sobre as ocasiões e condições nas quais um texto do passado é compilado, para proceder a uma *reapropriação* ou *atualização* para hoje de uma verdade que pertence à tradição, discernindo e qualificando criticamente a roupagem que reveste os significantes textuais nas diferentes épocas.

É preciso sempre fazer apelo ao prévio ou a uma precompreensão na nossa leitura da Escritura, ou dos testemunhos da tradição. Mas se é verdade que se pode ler e que até se deve ler a Escritura à luz da tradição ulterior da Igreja, é preciso saber praticar a operação inversa, isto é, reler de maneira crítica a tradição, sobretudo aquela que deu origem a sistemas teológicos e resultou em formulações dogmáticas. Trata-se, em particular, de reler as definições dogmáticas à luz dos resultados menos contestáveis da exegese científica e de reinterpretá-las, isto é, de situá-las em função de seu contexto histórico submetendo-as ao jogo da pergunta e da resposta.¹⁶⁴

Há que se distinguir uma *hierarquia hermenêutica das fontes textuais*. Em primeiro lugar podemos situar os textos da Escritura como *textos fundadores*, pois estes textos são “como formas escritas do testemunho da experiência cristã fundamental.”¹⁶⁵ Em seguida, posicionamos os *textos da*

¹⁶³ *Id. Ibid.*, p. 50.

¹⁶⁴ *Id. Ibid.*, p. 51.

¹⁶⁵ *Id. Ibid.*, p. 52.

tradição teológica e dogmática, sendo estes o “testemunho da experiência histórica ulterior, portanto os comentários que os textos suscitaram através dos séculos.”¹⁶⁶ Por fim, podemos citar o conteúdo próprio de nossa experiência histórica atual, como critério de comunicabilidade, pois “a questão toda é saber se posso reproduzir a experiência cristã fundamental nas condições novas de nossa experiência histórica.”¹⁶⁷ Nesse sentido, a questão da *recepção* é uma prioridade teológica, a qual pode-se relacionar com o *sensus fidei* ou de modo mais concreto com o *consensus fidelium*, o qual pode ser qualificado como a adesão coletiva a um mesmo conteúdo de fé, comportando a ideia de compartilhamento ou unanimidade nas questões de fé. De modo geral, um ensinamento cristão e eclesial precisa ser recebido e assimilado pelas pessoas, mesmo que muitas vezes haja ensinamentos autênticos que não são recepcionados em muitas partes do mundo. Mas é necessário nos perguntarmos sobre a ocasião de sua formulação e as justificativas que lhes são imputadas.

Uma teologia de teor hermenêutico questiona o fato abusivo de uma Igreja docente que se outorga pretensiosamente a assistência exclusiva do Espírito Santo, esquecendo-se do *instinto da fé*, compartilhado pelo conjunto dos fiéis como testemunhas da fé, o qual permite reconhecer se um ensinamento está ou não em consonância com o centro mesmo da fé em Jesus Cristo. O Concílio Vaticano II colocou em evidência no decreto sobre o ecumenismo a chamada *hierarquia das verdades*¹⁶⁸, ou seja, “o

¹⁶⁶ *Id. loc. cit.*

¹⁶⁷ *Id. loc. cit.*

¹⁶⁸ “A expressão *hierarquia das verdades* encontra-se enunciada no n. 11 do decreto do Vaticano II sobre o ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*. [...] Comparando as doutrinas [...] existe uma ordem ou ‘hierarquia’ de verdades na doutrina católica, já que o nexo delas com o fundamento da fé cristã é diverso. [...] Mesmo sendo ainda objeto de interpretações diferentes, tanto dentro como fora da teologia católica, permite com

fato de que o conjunto da fé constitui um todo orgânico cujas partes estão sempre numa relação vital com seu centro.”¹⁶⁹ Essa doutrina é de fundamental importância no diálogo ecumênico e inter-religioso, prescindindo, porém, da distinção simplória entre verdades substanciais e verdades acidentais, que pode muitas vezes constituir-se em uma armadilha teológica. A grande questão é não colocar todos os conteúdos da fé no mesmo plano de importância.

Outro elemento importante de uma teologia compreendida como hermenêutica, é que a mesma é movida por uma *razão histórica e prática*, que busca interpretar os textos para que a verdade manifestada possa transformar o agir humano íntegro, justo, benéfico e solidário. “A hermenêutica dos textos conduz a uma certa prática social e até a uma certa prática política.”¹⁷⁰ Engana-se quando se pensa que é preciso optar entre uma teologia

efeito discernir um princípio hermenêutico de grande fecundidade. [...] A formulação é nova, mas a ideia de uma natureza orgânica da fé cristã e de uma articulação das verdades em torno de um centro, encontra-se na mais antiga tradição patristica. [...] A noção mesma de *regula fidei* implica uma distinção entre as verdades fundamentais do Credo e as verdades menos importantes. Para os Padres, todas as verdades da fé organizam-se em torno de um centro, a salvação oferecida por Deus em Jesus Cristo. Discernem também uma hierarquia de heresias, sendo as mais graves as que comprometem a fé trinitária. Na Idade Média, Boaventura ou Tomás de Aquino utilizam a distinção entre *articula fidei* e *alia credibilia*. E no interior mesmo dos artigos de fé, Tomás distingue as verdades que têm relação direta com o objeto da revelação e as que só têm uma relação indireta em razão de sua relação com as precedentes (*ST* Ia IIae, q. 106, a. 4, ad 2). Depois dele, a teologia falará geralmente das ‘verdades necessárias à salvação’ contidas na Escritura e na tradição, distinguindo-as das verdades secundárias. Porém, depois do Concílio de Trento, a insistência sobre o caráter normativo das verdades de fé, tais como propostas pela autoridade eclesial, relegou ao esquecimento a ideia mesma de uma ordem ou hierarquia entre as verdades.” (LACOSTE, Jean-Yves. *op. cit.*, p. 827-828).

¹⁶⁹ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 53.

¹⁷⁰ *Id. Ibid.*, p. 55.

de tipo hermenêutico ou entre uma teologia de tipo prático-político. “Uma teologia cristã responsável não se contenta em propor novas interpretações da mensagem cristã. Ela toma a sério os sujeitos concretos da história. Ela conduz a um certo *fazer*, isto é, a uma certa transformação da prática dos seres humanos em vista do Reino de Deus.”¹⁷¹ A teologia hermenêutica comporta uma *dialética circular* e necessária entre *teoria e prática*. A prática é um *lugar teológico*¹⁷², é matriz de sentido, não é simplesmente um lugar de aplicação de saberes prontos e acabados, mas torna-se fonte incessante de novas compreensões.

Esta insistência na dimensão prática da teologia não nos leva a uma espécie de pragmatismo teológico, pois a teologia como hermenêutica guarda necessariamente uma dimensão especulativa ou argumentativa. [...] O discurso de primeiro grau é a linguagem da pregação, a linguagem do testemunho. O discurso de segundo grau tem a ambição de ser um discurso coerente, organizado. A teologia guarda sempre um valor especulativo. [...] A teologia, além de todas as utilizações que dela se pode fazer para justificar este ou aquele tipo de ação, tem uma dimensão *doxológica* em si mesma. Numa palavra, a teologia guarda uma dimensão de celebração da verdade, quer se trate da verdade do

¹⁷¹ *Id. loc. cit.*

¹⁷² “A teologia católica dá o nome de *lugares teológicos* aos diversos domínios a partir dos quais o conhecimento teológico pode elaborar seu saber ou às diversas fontes nas quais se inspira: a Escritura, a tradição, os Padres, o magistério, a liturgia, etc. A problemática elaborada em torno dessa expressão é essencialmente obra do teólogo dominicano Melchior Cano (1509-1560), cujo tratado *De locis theologicis*, nascido no contexto histórico do Concílio de Trento, conheceu uma posteridade de vários séculos e exerceu uma influência decisiva sobre a história da teologia e de seu ensino.”(LACOSTE, Jean-Yves. *op. cit.*, p. 1055).

mistério da fé, do mistério de Cristo, do próprio mistério de Deus, porque a teologia, à diferença de uma ideologia, manifesta que o próprio sentido da verdade cristã não se esgota em sua utilidade para o mundo.¹⁷³

Nesse sentido, além de uma dimensão histórica, a teologia tem uma dimensão narrativa e poética. Na linha do que disse Lagrange, fundador da Escola Bíblica de Jerusalém, a valorização dos gêneros literários nos ajuda a perceber a historicidade aparente de alguns relatos escriturísticos, sem que isso comprometa o seu alcance revelador para a fé. Ricoeur fala em *Tempo e narrativa*¹⁷⁴ de uma complementaridade entre os gêneros narrativos historiográfico e de ficção. Ambos são verdadeiros, pois remetem ao mundo do texto como evento de apropriação o qual é uma nova compreensão de si, abrindo novas possibilidades criadoras para o ser humano, em sua exemplaridade e poeticidade.

A ficção é uma quase-história; todo relato de ficção procura contar *como se* o evento contado tivesse acontecido. Mas, ao inverso, pode-se falar da história como tal, a história como historiografia, como de uma *quase-ficção*, na medida em que o historiador, para suprir a ausência de um passado completamente extinto, reconstrói, ou melhor, representa figurativamente, os eventos do passado sob os olhos do leitor. A ficção não deixa de ter referência com o real, pois graças aos recursos da metáfora e do símbolo, ela transfigura a realidade cotidiana e desperta possibilidades inéditas quanto à

¹⁷³ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 56-57.

¹⁷⁴ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*: tomo 1. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994. *Id. Tempo e narrativa*: tomo 2. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1995. *Id. Tempo e narrativa*: tomo 3. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.

experiência humana comum. Portanto, não se pode dizer que o relato de ficção não tem relação com a experiência do real. De certa maneira, o relato de ficção é mais real que a história anedótica comum dos indivíduos, pois ela nos faz penetrar mais profundamente no enigma da existência humana. Por conseguinte, a ficção tem referência com o real e a história por sua vez não é a mera descrição, a mera fotografia dos eventos que realmente aconteceram. O discurso da história é sempre representado de alguma maneira.¹⁷⁵

Fazendo uma reminiscência do pensamento de Kant, Geffré afirma que “a história sem poesia é cega, mas a poesia sem história é vazia.”¹⁷⁶ É preciso conjugar a dimensão histórica e a dimensão poética em teologia. Para não se tornar míope, a teologia hermenêutica precisa dialogar com a hermenêutica filosófica, buscando discernir os recursos da exemplaridade de sentido para tocar na essência humana universal, foco do labor teológico. Nesse sentido, Ricoeur alerta para a importância de três verbos: *descrever*, *narrar* e *prescrever*. É preciso descrever a história de Jesus a partir dos eventos narrados pelos testemunhos, para então prescrevermos uma aplicação operacional de caráter exemplar dos elementos axiológicos daí emergentes, relevando a sua pertinência para nossa vida pessoal. “Um texto bíblico não é simplesmente a descrição dos eventos, é uma história que narra [...] tem uma dimensão exemplar [...] todo ser humano pode reconhecer-se em Jesus de Nazaré.”¹⁷⁷ No entanto, é preciso discernir entre a historicidade dos relatos e seus elementos exemplares para que Jesus não se torne meramente um personagem ideal ou uma cifra da condição humana.

¹⁷⁵ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 58.

¹⁷⁶ *Id. Ibid.*, p. 60.

¹⁷⁷ *Id. Ibid.*, p. 61.

1.2.2 Passagem do modelo dogmático para o modelo hermenêutico

Segundo Geffré, a hermenêutica não é apenas uma nova disciplina dentro da ciência teológica. “É toda a teologia dogmática que tende a se compreender como hermenêutica da Palavra de Deus.”¹⁷⁸ No entanto, os termos “dogmática” e “hermenêutica” tornaram-se sinônimo de duas tendências opostas, ou se poderia dizer, dois paradigmas teológicos. O paradigma dogmático pejorativamente equivale à pretensão de apresentar de maneira autoritária as verdades da fé, sem preocupação com a verificação crítica. Já o paradigma hermenêutico evoca o movimento de pensamento teológico que põe em uma relação viva o passado e o presente, expondo-se ao risco de uma nova interpretação do cristianismo para hoje, levando “a uma concepção não-autoritária da autoridade, a uma concepção não-tradicional da tradição e a uma noção plural da verdade cristã.”¹⁷⁹ A teologia hermenêutica nos ajuda a valorizar a verdade cristã em sua originalidade e atualidade.

A teologia como fenômeno de escritura é sempre reescritura a partir de escrituras anteriores, cuja tarefa consiste em comunicar com eficácia a linguagem já constituída da revelação em cada época histórica. “Não podemos contentar-nos com repeti-la passivamente. Ela deve ser, sem cessar, reatualizada de maneira viva, em função de situação histórica nova e em diálogo com os recursos inéditos de dada cultura.”¹⁸⁰ A teologia conheceu desde sua origem vários modelos de escritura, como por

¹⁷⁸ *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 63.

¹⁷⁹ *Id. Ibid.*, p. 63-64.

¹⁸⁰ *Id. Ibid.*, p. 65.

exemplo a alegoria patrística, o modelo científico-aristotélico medieval, o comentário bíblico da Reforma e o modelo dogmático de Trento ao Vaticano II. O modelo dogmático clássico da manualística¹⁸¹ se caracterizava por um movimento em três tempos: 1) Enunciado de uma *tese* de fé; 2) A *explicação* contendo decisões oficiais do magistério; 3) A *prova* com a citação da Escritura, dos Padres e de alguns teólogos. O ensinamento magisterial selecionava e excluía as opiniões contrárias. Nesse sentido, “a teologia dogmática se definia como um comentário fiel do dogma, isto é, do que a Igreja sempre compreendera e ensinara; e a Escritura entrava apenas a título de prova do que já estava estabelecido.”¹⁸² Nesse sistema teológico autoritário, a autoridade do magistério substituíu a autoridade da Escritura. No modelo dogmático de teologia a instituição hierárquica tem um importante papel na produção da verdade.

A questão é saber se a função da teologia consiste somente em *reproduzir*, legitimando-o, o ensinamento oficial da instância hierárquica como instância da ortodoxia ou se ela tem também, por vocação, uma função *crítica* e mesmo profética em relação àqueles que detêm o poder de definir e interpretar. Em outros termos, o perigo para uma teologia segundo o modelo “dogmático” é que a

¹⁸¹ “A teologia dos manuais não era suficientemente sensível ao movimento da história, ao caráter interpessoal da revelação e da fé. Sua atenção centrava-se mais no lado objetivo da revelação do que na própria ação reveladora. Preocupava-se mais com a doutrina a ser conservada do que com o tesouro que devemos fazer frutificar. A liberdade de investigação era severamente controlada pelo Santo Ofício. É característico, a este propósito, o debate que envolveu a ‘nova teologia’, debate que se desenvolveu em meio a suspeitas, denúncias, suspensões do ensino.” (LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*, p. 835).

¹⁸² GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 66.

relação com a verdade da mensagem seja determinada pela relação com a instituição hierárquica. Nesse caso a teologia corre o risco de se degradar em ideologia a serviço do poder dominante na Igreja. Como acontece em 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 intérprete autêntica, rejeitando como marginais ou desviantes os discursos inovadores.¹⁸³

Segundo Geffré, o *modelo dogmático* de escritura teológica cedeu lugar para o *modelo hermenêutico*, o qual leva a sério a historicidade de toda a verdade¹⁸⁴, atualizando para hoje o sentido da mensagem cristã. Os traços mais característicos da teologia segundo o modelo hermenêutico são: 1) A teologia é reescritura; 2) A teologia é fidelidade criativa; 3) A teologia busca a significação atual da Palavra de Deus; 4) A teologia busca uma nova inteligência da fé. “O ponto de partida da teologia como hermenêutica não é um conjunto de proposições imutáveis de fé, mas a pluralidade das escrituras compreendidas dentro do campo hermenêutico aberto pelo evento Jesus Cristo.”¹⁸⁵ A Escritura, enquanto testemunho colocado por escrito, é um *ato de interpretação* que suscitou novas escrituras como atos de interpretação que testemunham, sob a inspiração do Espírito, a experiência cristã fundamental em um novo contexto histórico. “A teologia como hermenêutica é, pois, sempre fenômeno de reescritura a partir de escrituras

¹⁸³ *Id. Ibid.*, p. 67.

¹⁸⁴ “Todo conhecimento da verdade inscreve-se na história. Essa historicidade pode ser compreendida em sentido positivo, como qualidade de abertura e de inacabamento e, portanto, como tarefa atribuída à razão humana de aprofundar constantemente sua percepção da verdade.” (LACOSTE, Jean-Yves. *op. cit.*, p. 572).

¹⁸⁵ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 68.

anteriores.”¹⁸⁶ A teologia é um novo ato de interpretação do evento Cristo baseado em uma correlação crítica entre a experiência cristã fundamental tradicional e a experiência humana atual.

O *intellectus fidei* da teologia enquanto hermenêutica não é ato da razão especulativa no sentido clássico do pensamento metafísico. Ele pode ser identificado com um “compreender histórico”, sendo aí a compreensão do passado inseparável de interpretação de si e de atualização criativa voltada para o futuro. A escritura teológica, segundo o modelo “hermenêutico”, é *anamnese*, no sentido em que é sempre precedida pelo evento fundador, mas é também *profecia*, no sentido em que só pode atualizar o evento fundador como evento contemporâneo, produzindo um novo texto e novas figuras históricas. Assim, a teologia, como dimensão constitutiva da tradição, é necessariamente fidelidade criativa. [...] A teologia segundo o modelo hermenêutico [...] procura manifestar a significação sempre atual da Palavra de Deus [...] em função das novas experiências históricas da Igreja e do homem de hoje. [...] Ela trata sempre com “objetos textuais”, procurando decifrar seu sentido para hoje e procedendo, a partir deles, a uma nova escritura.¹⁸⁷

A teologia enquanto hermenêutica, partindo da Escritura e da tradição, procura uma *nova inteligência* da mensagem cristã. Embora a Escritura seja a *norma normans non normata* em relação às novas escrituras posteriores suscitadas no âmbito eclesial, a Escritura e o dogma são testemunhas da plenitude escatológica da Palavra de Deus. A teologia segundo o modelo dogmático edificava um

¹⁸⁶ *Id. loc. cit.*

¹⁸⁷ *Id. Ibid.*, p. 69.

sistema no qual a autoridade do magistério era praticamente maior que a da Escritura. A reinterpretação dos enunciados dogmáticos a partir de um conhecimento mais aprofundado do contexto histórico que foi ocasião de sua formulação, tendo em vista a leitura atual da Escritura em consonância com os resultados da exegese moderna, fez desmoronar o muro de contenção que encerrava a teologia em um modelo dogmático como um sistema fechado, autoritário e auto-suficiente.

Após o Concílio Vaticano II, a teologia aceitou dialogar com um mundo caracterizado por uma pluralidade de opções, de valores e de ideologias. Há uma consciência mais aprofundada da relatividade da civilização ocidental e do próprio cristianismo como religião histórica. A teologia atual leva em consideração um pluralismo insuperável, compreendendo que nenhum sistema pode pretender abarcar a totalidade da experiência humana. “A teologia de tipo hermenêutico é necessariamente plural, porque quer ser inseparavelmente hermenêutica da Palavra de Deus e hermenêutica da experiência histórica dos homens.”¹⁸⁸ A circularidade entre a interpretação dos textos fundadores do cristianismo e a experiência cristã atual, faz emergir uma nova interpretação da mensagem cristã. O *pluralismo* teológico e confessional, como expressão da catolicidade eclesial, convida a teologia a repensar o *estatuto da verdade cristã*, doravante não mais compreendida como um saber metafísico pronto e acabado que unicamente deve ser transmitido, desconhecendo a historicidade radical de toda verdade, inclusive da verdade revelada. A verdade compreendida como metafísica anula toda diferença e alteridade, pensando a tradição não como uma produção sempre nova, mas como a reprodução de um passado morto. A verdade teológica é plenamente histórica, pois interpreta o sentido de sua genealogia a partir da

¹⁸⁸ *Id. Ibid.*, p. 72.

experiência hodierna. As origens são ditas a partir do presente, através de uma interpretação criativa e de uma prática concreta.

A teologia, enquanto escritura hermenêutica, busca superar a postura violenta do discurso totalizador da verdade, procurando “criar novas interpretações do cristianismo e favorecer práticas cristãs significantes”¹⁸⁹ para responder aos apelos emergentes das situações, conforme os tempos e os lugares, evitando a tentação de hipostasiar formas contingentes e de conferir o selo de eterno a figuras históricas específicas. “O mundo se define pela contingência, o homem pela falta. [...] O deus do projeto especulativo não seria então mais que a projeção da megalomania do desejo do homem, que não consente em sua finitude.”¹⁹⁰ Há uma cumplicidade entre o desejo do pensamento metafísico absoluto e a tendência dogmatista da fé cristã, que culmina com a pretensão patológica do catolicismo à infalibilidade¹⁹¹, como uma necessidade arcaica de certeza. A intolerância em relação ao pluralismo é sinal de insegurança diante de qualquer coisa que ameace ruir o sistema fechado das verdades dogmáticas imutáveis. “A teologia entendida como hermenêutica respeita mais a originalidade da verdade que nos foi confiada na revelação

¹⁸⁹ *Id. Ibid.*, p. 78.

¹⁹⁰ *Id. Ibid.*, p. 79.

¹⁹¹ “O carisma da infalibilidade, segundo a doutrina católica romana, é concedido à Igreja: compete igualmente ao corpo episcopal quando exerce o magistério supremo conjuntamente com o sucessor de Pedro (LG 12,25). A doutrina católica da infalibilidade sublinha que as verdades reveladas permanecem inalteradas na proclamação da Igreja. Essa qualidade fica porém subordinada a condições históricas dadas e à natureza analógica de todos os enunciados teológicos. Por isso é que mesmo as decisões doutrinais infalíveis não podem exprimir toda a verdade do objeto sobrenatural da fé.” (LACOSTE, Jean-Yves. *op. cit.*, p. 894).

cristã.”¹⁹² A teologia só é fiel ao seu estatuto epistemológico quando se compreende como “um caminho sempre inacabado para uma verdade mais plena”¹⁹³, pois se refere à realidade do mistério de Deus a partir de significantes inadequados.

A teologia como hermenêutica não renuncia a uma lógica rigorosa das verdades de fé, mas tem consciência do limite constitutivo de sua linguagem em relação a um ideal de sistematização conceitual. [...] A teologia tem como ponto de partida, contudo, uma objetividade histórica: os eventos fundadores do cristianismo. Por isso, um dos critérios de verificação do trabalho teológico consiste justamente em confrontar as novas expressões da fé com a linguagem inicial da revelação referente a esses eventos fundadores e com as diversas linguagens interpretativas que se encontram na tradição. A teologia enquanto nova escritura, na base de confrontação incessante entre escrituras anteriores, é dirigida pela natureza da verdade pela qual ela é responsável. [...] O objeto do conhecimento teológico não é um conjunto de verdades conceituais, mas um mistério, o ato mesmo pelo qual Deus se deu a conhecer aos homens. Dessa verdade divina em ato de automanifestação, Jesus é a testemunha insuperável. O testemunho de Jesus se traduziu em enunciados de fé; sobre eles trabalha o teólogo.¹⁹⁴

Apesar de que a linguagem teológica seja *especulativa*, ela se refere a um engajamento depende do testemunho, pois não diz respeito a verdades verificáveis. A verdade

¹⁹² GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 80.

¹⁹³ *Id. loc. cit.*

¹⁹⁴ *Id. Ibid.*, p. 81-82.

teológica é mediada, testemunhada, interpretada, confessada e celebrada, tem uma dimensão *doxológica*, embora se concretize em uma *práxis*, pois não cessa de advir ao coração do mundo, tendendo a se encarnar em novas figuras históricas e em atitudes significantes para a Igreja e para a sociedade. A teologia só atinge a verdade dos enunciados de fé pela via da história e da interpretação. Há múltiplas possibilidades de interpretação, sendo impossível sacralizar uma verdade absoluta em um texto. Na linha de Habermas, o progresso na verdade se faz mediante o mútuo reconhecimento dos vários sujeitos que testemunham uma verdade que é em si inacessível. Sendo assim, “a verdade é o resultado de processo intersubjetivo de consenso”¹⁹⁵, através da argumentação, sem violência. “Somos convidados a repensar como poderá ser uma *unidade plural* da verdade cristã que não comprometa a unanimidade na fé.”¹⁹⁶ O campo hermenêutico, o espaço da verdade, para o teólogo é a comunidade eclesial, lugar da unidade multiforme da fé no tempo e no espaço.

1.2.3 A liberdade hermenêutica do teólogo

A responsabilidade do teólogo não pode impedi-lo de cumprir a sua missão. A fé transmitida historicamente pelos testemunhos e a sua atualização para hoje, requer *anamnese* e *profecia*. Ambas exigem liberdade intelectual para serem praticadas. Segundo Urbano Zilles, “o teólogo católico deve sentir-se livre para pesquisar.”¹⁹⁷ Enquanto o ministério magisterial tem a missão de transmitir a fé apostólica e zelar pela sua integridade, o ministério teológico “consiste em refletir sobre a fé para dar-lhe

¹⁹⁵ *Id. Ibid.*, p. 86.

¹⁹⁶ *Id. Ibid.*, p. 88.

¹⁹⁷ ZILLES, Urbano. O perfil do teólogo hoje, p. 341.

elaboração científica”¹⁹⁸, estando atendo aos questionamentos emergentes da Igreja e do mundo. Segundo Geffré, “alguns são tentados a entender a teologia como prolongamento do magistério”¹⁹⁹, concebendo que a tarefa da teologia consiste apenas em transmitir e explicar o ensinamento do magistério, simplesmente o auxiliando, justificando e legitimando. É insuficiente entender o fazer teológico como uma tradução da doutrina oficial em linguagem adaptada. O teólogo precisa ser testemunha das interrogações que emanam do coração da fé, sendo crítico e questionador, assumindo uma atitude de abertura *centrífuga*, e não se resignando a um fechamento *centrípeto*. A teologia não deve degenerar em pura ideologia, mas deve buscar responder às questões vitais, enraizando-se em uma prática concreta, porém, com uma visão ampla e universal.

Não é possível retraduzir verdades tradicionais em novas linguagens sem reinterpretá-las. A teologia não é a exposição de um acervo inerte, petrificado e mumificado, e sua missão “não se reduz a preparar ‘definições’”²⁰⁰, mas ela é chamada a ser uma reinterpretação criativa da mensagem cristã, em sua dinâmica renovadora e transformadora, nas novas situações e nos contextos históricos inéditos. O trabalho teológico parte do dado revelado, transmitido pelo testemunho, tornado múltiplas escrituras. O teólogo interpreta textos que são atos de interpretação histórica. Para isso, necessita de uma *liberdade hermenêutica* em sua retomada crítica e criativa. O magistério, com o intuito de promover uma uniformidade doutrinal, corre o risco de encarcerar o teólogo em uma *ortodoxia verbal* pouco pertinente para a *práxis* cristã. O medo do novo pode nos tornar reféns do mesmo, anulando potencialidades e

¹⁹⁸ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 90.

¹⁹⁹ *Id. loc. cit.*

²⁰⁰ ZILLES, Urbano. O magistério dos bispos e o magistério dos doutores, p. 219.

possibilidades. O magistério deve ter em grande consideração a pesquisa teológica em seu esforço “para exprimir de maneira cientificamente responsável o *sensus fidei* dos crentes e para reinterpretar a confissão de fé em função das interrogações mais radicais de nosso tempo.”²⁰¹ O teólogo deve ser respeitado em seu esforço de explicar e interpretar os ensinamentos da mensagem cristã à inteligência e ao coração das pessoas. Por isso, “deve ter espaço de liberdade para se entregar a pesquisa exigente,”²⁰² denunciando não só as heresias progressistas, mas também as heresias conservadoras.

A fé busca a inteligência de seu conteúdo. “Para o cristão, a ignorância nunca foi virtude.”²⁰³ Por isso, no discernimento crítico em relação aos enunciados tradicionais da fé, o teólogo, enquanto *hermeneuta da fé*, tem a função de “lançar luzes sobre novas questões que surgem a cada momento”²⁰⁴, com a convicção de que nenhuma formulação de fé é irreversível, sendo necessária uma sã criteriologia para avaliar e selecionar o que é essencial do que é accidental. O trabalho teológico no “exercício da liberdade científica”²⁰⁵ é um empreendimento responsável e arriscado e está sempre propenso ao erro na tentativa de traduzir, interpretar e atualizar as formulações de fé em novas figuras históricas, pois não há critérios estáticos e invariantes, mas apenas um referencial dinâmico que deve ser buscado na vida, na pregação e na prática de Jesus Cristo.

²⁰¹ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 99.

²⁰² *Id. Ibid.*, p. 100.

²⁰³ ZILLES, Urbano. *A crítica da religião*, p. 11.

²⁰⁴ *Id. História da teologia cristã*, p. 205.

²⁰⁵ *Id. Desafios atuais para a teologia*, p. 44.

1.3 A HERMENÊUTICA CONCILIAR E O DESAFIO DO HILEMORFISMO LINGUÍSTICO DOGMÁTICO

Geffré reflete sobre o estatuto de uma hermenêutica conciliar nos seguintes termos: “Seria paradoxal que os textos da revelação possam ser objeto de uma interpretação e que não temos a mesma liberdade para interpretar os textos da tradição dogmática.”²⁰⁶ Para isso, é preciso ter em vista, além de alguns princípios e critérios referenciais, uma noção da originalidade que a tradição possui enquanto ato de transmissão da fé apostólica para os nossos dias. Quando adaptamos a linguagem, mudando seus elementos gráficos textuais, poderemos estar reinterpretando o sentido. Sendo assim, a analogia com a teoria do hilemorfismo aristotélico traz à luz da reflexão a respeito da atualização dos enunciados dogmáticos, a impossibilidade de dissociar a alma da linguagem de seu corpo textual, sem que mudanças significativas possam ser consideradas.

1.3.1 A tradição como ato de interpretação criativa

Segundo Geffré, tradição e produção não são conceitos contraditórios, pois a tradição quando transmite determinado conteúdo para outra época histórica, acaba inovando em seus métodos e estilos, com o intuito de comunicar uma verdade, almejando que a mesma seja compreendida pelos seus interlocutores. A tradição é inovadora quando faz emergir uma verdade operatória em novo contexto, indo além da explicitação, para desenvolver e criar um discurso novo, atualizado, em atitude de *aggiornamento*. Todo discurso é condicionado pelo meio histórico cultural vigente. Por isso, é necessário traduzi-lo para novos contextos se quisermos comunicar algo. No

²⁰⁶ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 65.

fundo, toda tradição comporta um ato de interpretação criativa por parte do hermeneuta.

A tradição como *tradicionalidade*, usando a terminologia de Ricoeur, comporta um processo de transmissão onde está presente uma tensão entre o passado que nos afeta e a sua recepção ativa e responsável no presente. “Esta interpretação, este diálogo com os textos do passado se faz à base de uma tensão entre um *espaço de experiência* que nos precede, a experiência transmitida pelas gerações anteriores e pelas instituições, e um *horizonte de expectativa*.”²⁰⁷ Toda interpretação traz presente um arcabouço de projetos os quais visam a edificação do futuro. Gadamer já afirmava que somos constantemente afetados pelos conteúdos do passado, essa é uma característica fundamental da condição humana em seu estatuto histórico. Precisamos tomar consciência da ação da história sobre nossas vidas e das compreensões ativas em processo no momento. No sentido do conteúdo próprio a ser transmitido, Ricoeur fala ainda em considerar a tradição em sua pluralidade, podendo-se referir, na realidade, a *tradições*. Outro aspecto a ser relevado seria a tradição em sua pretensão à verdade.

A intenção de Geffré é lembrar que “a fidelidade ao passado é necessariamente uma fidelidade criativa”²⁰⁸, sendo ainda mais aguda essa realidade no caso específico da tradição cristã, a qual não transmite simplesmente um texto ou evento do passado que não se repetirá mais, mas trata do evento (*ephapax*) da ressurreição de Cristo, cuja realidade é sempre atual. Segundo Moltmann, uma concepção arcaica de tradição, que pretendesse transmitir um passado mumificado e imutável, não conseguiria compreender o horizonte escatológico da realidade cristã. A tradição sob o influxo do devir histórico engloba sempre continuidade e

²⁰⁷ *Id. Ibid.*, p. 66.

²⁰⁸ *Id. Ibid.*, p. 67.

descontinuidade entre os testemunhos do passado e do presente, em um processo dinâmico que inclui a distância entre a leitura e a transmissão dos fatos e as perspectivas ideológicas de quem os interpreta em cada momento e lugar (tempo e espaço).

A verdadeira tradição não é a transmissão mecânica de um conteúdo doutrinal no sentido de uma invariante quimicamente pura. Ela é feita de retomadas criativas da mensagem originária. Podemos considerar o Novo Testamento como o ato de interpretação da primeira comunidade cristã e a distância que nos separa dela, longe de ser um obstáculo, é a condição de um novo ato de interpretação hoje. Deste modo, o cristianismo é tradição porque ele vive de uma origem primeira que é dada, que nos precede, mas ao mesmo tempo é necessariamente inovação, porque esta origem só pode ser redita historicamente e segundo uma interpretação criativa. E atualizar a tradição é propor novas interpretações da Escritura, dos símbolos de fé, das fórmulas dogmáticas.²⁰⁹

O complexo processo da tradição deu origem às confissões de fé e aos comentários da Escritura, que posteriormente iniciou teologias originais, as quais favoreceram a compilação de enunciados dogmáticos. O dogma, a princípio, tinha um sentido judiciário, tratando-se de um decreto regulamentador da vida social, surgido em situação de crise, cuja aplicabilidade remete à determinada realidade histórica concreta. Em um sentido cristão, “o dogma é a aplicação da mensagem-fonte na vida histórica da Igreja. Desta maneira, uma definição dogmática é ao mesmo tempo um ato de interpretação e um ato de

²⁰⁹ *Id. Ibid.*, p. 67-68.

jurisprudência.”²¹⁰ Um dogma é sempre uma realidade urgente e limitada. Urgente, pois procura responder a uma situação de crise, quando elementos da fé são questionados. Limitada, porque não pretende exprimir a fé cristã em sua totalidade, além do fato de que para compreender o conteúdo de uma formulação dogmática, é preciso ter presente os questionamentos específicos que lhe deram origem, em geral, atitudes de fé unilaterais, exageradas ou desequilibradas. Em novas situações eclesiais e sociais, as antigas definições dogmáticas não caducam, porém, podem revestir-se de sentidos novos, sendo necessária uma atualização de sua teologia no confronto com as novas urgências contextuais.

1.3.2 As regras de uma hermenêutica conciliar e o desafio do hilemorfismo linguístico dogmático

Geffré se aventura a estabelecer quatro regras elaboradas como princípios para uma correta reinterpretação das fórmulas dogmáticas, em coerência com uma hermenêutica do diálogo entre texto e leitor. A *primeira regra* consiste em *compreender o alcance de um enunciado dogmático forjando a situação hermenêutica correta determinada pelo jogo da pergunta e da resposta*²¹¹. “Fazer uma boa pergunta é formular

²¹⁰ *Id. Ibid.*, p. 68.

²¹¹ Segundo Geffré, “a verdade de um enunciado é determinada pela situação histórica de questão e resposta que esteve na origem da formulação desse enunciado. O conhecimento teológico, como conhecimento interpretativo, participa da historicidade radical dessa situação de questão e resposta. Trata-se de artigo de fé ou de definição dogmática, a sua compreensão correta supõe que se tenha criado a adequada ‘situação hermenêutica’ [...] Uma definição dogmática é uma resposta que só pode ser compreendida com referência à questão histórica que a provocou. Não existem afirmações dogmáticas em estado puro que não façam referência a uma situação concreta da Igreja, geralmente uma situação de crise, e que não sejam marcadas pelo sistema de representações de uma época.” (*Id. Como fazer teologia hoje*, p.

a questão à qual o texto responde. Uma definição dogmática só pode ser compreendida em relação com a questão histórica que a provocou.”²¹² No fundo, todo texto é uma resposta a uma pergunta. Precisamos compreender a pergunta para entendermos a resposta. A pergunta está incluída na resposta, e a resposta é o que Gadamer denomina *fusão de horizontes* do texto em sua objetividade e do leitor com sua compreensão atual. A partir dessa fusão, um novo horizonte se abre e o texto ganha novo sentido. A pesar das resistências próprias do texto, o seu conteúdo de sentido só pode revelar o seu significado permanente à luz da compreensão atual de quem o interpreta.

Graças ao método histórico, o teólogo vai discernir a verdade de fé de uma definição dogmática e depois a letra da definição, isto é, sua formulação, que é condicionada pelo sistema de representações de uma época. É evidente que é preciso resguardar-se da ilusão de uma invariante de sentido que subsistiria além de todas as contingências da expressão, porque não há afirmação de verdade que não esteja enraizada em esquemas, em representações. Mas graças ao recuo da história, é possível distinguir representações que são assumidas pela afirmação dogmática.²¹³

Através da primeira regra da hermenêutica conciliar, é possível discernir entre as representações que foram assumidas pelas definições dogmáticas vigentes e as representações contingentes veiculadas culturalmente pela mentalidade dominante de cada época. O jogo da pergunta e da resposta é o princípio metodológico que nos permite avaliar os motivos pelos quais determinadas definições

84).²¹² *Id. Crer e interpretar*, p. 70.²¹³ *Id. loc. cit.*

dogmáticas foram aceitas como válidas em alguns períodos da história, sendo posteriormente rejeitadas ou até condenadas. É preciso compreender o que inspirou a compilação dos textos, as motivações originais, as querelas genesíacas da textualidade dogmática.

A *segunda regra* refere-se ao fato de que *as definições conciliares devem ser lidas à luz de nossa leitura crítica da Escritura*. Embora a Escritura seja normativa em relação às escrituras ulteriores suscitadas pela tradição, a Escritura e o dogma são “dois atos históricos de interpretação que são testemunhos parciais prestados à plenitude da Palavra de Deus”²¹⁴ que é de ordem escatológica. O magistério eclesiástico e a teologia devem estar a serviço da Palavra de Deus escrita e transmitida na tradição viva da Igreja. Por muito tempo dentro da Igreja se leu a Escritura a partir da tradição dogmática. Porém, é preciso também fazer a operação inversa, e ler os dogmas a partir de uma leitura crítica da Escritura, “uma leitura que leva em conta o consenso da exegese científica dentro da comunidade eclesial, em particular o consenso dos exegetas a respeito dos resultados mais importantes do método histórico-crítico.”²¹⁵ A dogmática precisa considerar o trabalho sério da pesquisa exegetica.

Certamente não é o Jesus reconstruído pela ciência histórica que é a fonte e a norma da fé cristã, é o Jesus vivo da história confessado como Cristo pela primeira comunidade cristã. E, justamente, a pesquisa histórico-crítica está em condições de manifestar-nos a identidade entre o Cristo proclamado, o Cristo confessado pela fé e o homem Jesus de Nazaré. Existe uma interação constante entre a fé e a história, porque aquele que chamamos Jesus *histórico* é sempre um Jesus

²¹⁴ *Id. Ibid.*, p. 72.

²¹⁵ *Id. Ibid.*, p. 73.

reconstruído por testemunhas que são testemunhas crentes. Em outras palavras, é preciso distinguir o Jesus *terrestre* tal como existiu em suas obras, seus gestos, suas palavras, etc., que é definitivamente inacessível, e o Jesus *histórico*, isto é, o Jesus reconstruído pelos testemunhos apostólicos.²¹⁶

Precisamos ler a Escritura tendo presente a dialética entre fé e história e o filtro hermenêutico da leitura cristã pós-pascal. Os resultados da exegese moderna nos convidam a reler de maneira crítica as interpretações clássicas da Escritura, procurando perceber até que ponto muitas dessas deduções especulativas da dogmática metafísica, eram, na realidade, coerentes com determinados sistemas teológicos, muitas vezes difíceis de serem conciliados com os testemunhos neotestamentários. Uma leitura crítica da Escritura favorece um contato mais realista com as fontes da teologia e ajuda a edificar uma dogmática mais consistente.

A terceira regra afirma que *as definições conciliares devem ser interpretadas à luz da correlação crítica entre a experiência cristã fundamental e nossas experiências humanas de hoje*. “A verdadeira tradição é feita de retomadas criativas.”²¹⁷ Não podemos reduzir a mensagem cristã à capacidade de recepção do ser humano moderno, como fez Bultmann, mas é preciso relevar a evolução dos estados de consciência da humanidade, pois a disponibilidade da fé é influenciada pelo progresso dos conhecimentos científicos e pelas aspirações legítimas, individuais ou coletivas, das pessoas. “Não se trata de adaptar a mensagem cristã ao *ethos* da sociedade moderna”²¹⁸, muito menos de trair o conteúdo do Evangelho, mas sim de levar em consideração as

²¹⁶ *Id. Ibid.*, p. 73-74.

²¹⁷ *Id. Ibid.*, p. 75.

²¹⁸ *Id. Ibid.*, p. 76.

conquistas axiológicas irreversíveis da modernidade, como por exemplo, a codificação dos direitos humanos e a valorização da liberdade religiosa em uma sociedade pluralista. É preciso refletir a respeito da recepção ou não-recepção das definições dogmáticas tendo em vista esses novos estados de consciência, percebendo as formulações inadequadas ou inoportunas que estão em dissonância com o centro da revelação.

De acordo com a *quarta regra*, em alguns casos, a *reinterpretação de um enunciado dogmático pode levar a uma reformulação*. Segundo Geffré, não podemos descartar a possibilidade de uma reformulação dogmática, pois “a repetição pura e simples das mesmas fórmulas dogmáticas pode gerar contra-sensos ou confusões.”²¹⁹ Os conceitos assumidos pelo texto da formulação dogmática podem com o tempo se revestir de novos significados, ou até mesmo se tornarem obsoletos ou ultrapassados semanticamente. Para manter-se fiel ao significado original e permanente da fé, pode ser necessário recorrer a uma reformulação do dogma. Nesse caso, a antiga formulação não se torna falsa, pois continua sendo coerente com o questionamento que a suscitou, apenas precisa recorrer aos recursos da inteligibilidade atual para que a mensagem cristã continue sendo comunicada com vivacidade. Mas é preciso ter cuidado, já que “cada vez que são mudadas as fórmulas, introduz-se uma mudança de sentido.”²²⁰ Para manter-se fiel ao sentido da fé, é preciso estar atento aos detalhes da formulação, aos códigos linguísticos vigentes, prescindindo dos idioletos restritos, mas também fugindo das generalidades demasiadamente metafísicas.

Não há criação de uma nova linguagem da fé sem que isso conduza a uma reinterpretação da

²¹⁹ *Id. Ibid.*, p. 77.

²²⁰ *Id. Ibid.*, p. 78.

mensagem cristã. Assim, a busca de uma nova linguagem, a busca de uma reformulação do dogma não é uma simples *adaptação* à compreensão mais comum dos fiéis, é uma operação arriscada, uma operação que leva a uma reinterpretação do dogma. [...] Não se pode permanecer numa concepção [...] puramente *instrumental* da linguagem, como se essa não fosse mais do que o veículo passivo de uma intencionalidade onipotente e imutável, e como se houvesse uma invariância de sentido, sejam quais forem as expressões verbais. [...] A linguagem é precisamente o lugar do sentido e quando se muda a linguagem, muda-se o sentido.²²¹

Geffré, fazendo uma analogia com o pensamento aristotélico-tomista, vai defender um *hilemorfismo linguístico*, afirmando que “assim como não se pode dissociar a alma do corpo, não se pode dissociar a alma da linguagem de seu veículo, de seu corpo textual.”²²² Em sua prudência, o magistério eclesiástico sabe que se mudarmos determinada formulação dogmática, não teremos certeza que a nova formulação garantirá o mesmo sentido visado pela anterior. No entanto, o que precisa ser compreendido é que “é possível salvaguardar a unanimidade na fé numa diversidade de expressões, isto é, não somente um pluralismo teológico, mas um pluralismo das confissões de fé dentro da única Igreja de Cristo.”²²³ É preciso cultivar a unidade na diversidade, superando uma uniformidade forçada, deixando espaço para que o Espírito Santo possa agir dentro da Igreja assim como age fora dela.

²²¹ *Id. Ibid.*, p. 78-79.

²²² *Id. Ibid.*, p. 79.

²²³ *Id. loc. cit.*

1.4 O NEOFUNDAMENTALISMO COMO REAÇÃO AO RETORNO ÀS FONTES

Segundo Adriano Sella, “o fundamentalismo religioso parecia uma chaga do passado, porém há um retorno preocupante que está danificando as relações entre as confissões cristãs e sobretudo entre as religiões.”²²⁴ Os fundamentalistas condenam a diferença, são incapazes de aceitar e respeitar a pluralidade de perspectivas possíveis. Há uma obtusidade no olhar sobre a religião e sobre a realidade. O fundamentalismo é um vírus perigoso que gera conflitos entre pessoas, religiões e povos. É urgente superar esse perigo mediante o diálogo ecumênico e inter-religioso. Em um mundo globalizado composto de sociedades multiculturais e plurirreligiosas, as pessoas precisam aprender a conviverem juntas, tolerando a diversidade. O diálogo pode favorecer o estabelecimento de elementos comuns para a unidade e a reconciliação, para que seja possível apreciar o valor do diferente, do plural, e para a superação de preconceitos e condenações. O fundamentalismo consiste em um fechamento nas próprias opiniões, condenando tudo aquilo que venha a contrariá-las. Porém, não vamos entrar em detalhes sobre os conflitos causados pelos fundamentalismos religiosos, o que vamos avaliar aqui é o fundamentalismo doutrinal, suas origens históricas e algumas questões teológicas a respeito de sua postura anti-hermenêutica.

Fundamentalismo²²⁵ é uma palavra polissêmica,

²²⁴ SELLA, Adriano. *Por uma Igreja do Reino*, p. 219.

²²⁵ Segundo Leonardo Boff, o fundamentalismo “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 vista.” (BOFF, Leonardo.

podendo se referir, por exemplo, ao fundamentalismo muçulmano em sentido pejorativo, às correntes criacionistas literalistas norte-americanas opostas ao evolucionismo, como também às posições escrupulosas do integrismo doutrinário católico. Também pode designar mais especificamente o fundamentalismo escriturístico, o qual recusa reconhecer os resultados da exegese crítica. No fundo, o que está em jogo é a relação entre Escritura e Palavra de Deus, entre a autoria divina dos textos sagrados e a autoria humana situada historicamente, e a distancia que há entre a realidade dos eventos narrados e a compilação do texto. “A Escritura como testemunho já é sempre uma interpretação, um depoimento, portanto trata-se de levar em conta a *instância hermenêutica* e mostrar que a interpretação não é necessariamente uma falsificação”²²⁶, pois estando sob a dinâmica da fé e da ação do Espírito Santo, remete a uma meta teológica. Não podemos exigir da Sagrada Escritura uma visão científica do mundo, nem mesmo uma descrição historiograficamente exata e literal dos ventos narrados. A verdade contida nos escritos bíblicos é de ordem religiosa. Portanto, os resultados da crítica histórica, longe de ser uma ameaça para a fé, é antes uma fonte de esclarecimento e de libertação.

1.4.1 As origens históricas do fundamentalismo

O fundamentalismo emerge do conflito entre a fé tradicional e a racionalidade histórica e científica. O método histórico-crítico aplicado ao texto bíblico ocasionou a crise modernista no fim do século XIX e início do século XX. Como reação, o Papa Pio X publica a encíclica *Pascendi* em 1907, apelando para a infalibilidade magisterial definida em 1870. Os católicos a invocam numa

Fundamentalismo, p. 25).

²²⁶ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 84.

atitude integrista, enquanto que os fundamentalistas protestantes fazem recurso à infalibilidade da própria Escritura. O fundamentalismo americano profundamente arraigado no puritanismo e nos movimentos de *revival* ou despertar dos pentecostais e batistas, pretendem apresentar a ortodoxia da fé cristã. O fundamentalismo se tornou bastante conhecido nos Estados Unidos por ocasião da divulgação da teoria darwinista da evolução. “O ensino da teoria da evolução era estritamente proibido nas escolas públicas e ainda hoje é objeto de um debate bem acirrado.”²²⁷ Esse fenômeno evoluiu de um sectarismo rudimentar e preponderantemente rural, para uma configuração mais liberal, intelectual e carismática. Entre os anos de 1960 e 1970, destaca-se a figura de Billy Graham com o movimento dos *evangelicals*.

Nos anos 1980, o fundamentalismo protestante norte-americano ressurgiu no que se pode chamar ao mesmo tempo religiosa e politicamente a *maioria moral*, e também no ensino dos tele-evangelistas. Tomou então a forma de um neopuritanismo e participa da ideologia americana do século XIX, ideologia mais ou menos messiânica, a saber, que a nação americana foi escolhida por Deus para fazer triunfar no mundo um ideal de justiça e de liberdade. Este movimento continua bem fiel à inerrância bíblica, isto é, à infalibilidade da Escritura.²²⁸

Além do fundamentalismo criacionista anti-darwinista norte-americano, despontou no cenário mundial o fundamentalismo doutrinário no contexto europeu que coincidiu com um movimento de restauração sob o pontificado do Papa João Paulo II. O que está por traz

²²⁷ *Id. Ibid.*, p. 87.

²²⁸ *Id. Ibid.*, p. 87-88.

dessa corrente é a pretensão em “voltar aos fundamentos, ao essencial, contra as interpretações excessivamente liberais dos teólogos e exegetas modernos. Devemos falar antes de *integrismo*, ou melhor, de *tradicionalismo*.”²²⁹ Não podemos falar de integrismo no sentido forte, pois isso designaria o tradicionalismo exacerbado daqueles que como Lefèbvre, foram contra os ensinamentos do Concílio Vaticano II e do magistério eclesiástico. Trata-se mais de um *integralismo* doutrinal, cujo intuito consiste em quase sacralizar a tradição dogmática da Igreja, recusando, de certa forma, a chamada hierarquia das verdades, colocando no mesmo plano todos os ensinamentos referentes à fé, incluindo as doutrinas dependentes de determinadas tradições teológicas.

Há também o *fundamentalismo escriturístico científico* de alguns exegetas os quais apesar dos resultados unânimes da exegese moderna, recusam datar tardiamente a compilação dos evangelhos, pois consideram que a distância entre a palavra de Jesus e os escritos neotestamentários pode afetar a sua integridade autoral²³⁰. Podemos citar como exemplo

²²⁹ *Id. Ibid.*, p. 88.

²³⁰ Segundo Geffré, “a formação do Novo Testamento é um processo muito complexo e, como durou provavelmente uns trinta anos, houve coexistência de uma tradição oral – da qual temos, aliás, um eco em Paulo, em particular na Primeira Epístola aos Coríntios, capítulo 15, que data mais ou menos do ano 54 – e de um certo número de escritos desta tradição. Sem dúvida esses escritos se referiam a testemunhas ainda vivas dos fatos e gestos e das palavras de Jesus. Foi o conjunto deste processo que deu lugar, em seguida, à constituição de nossos evangelhos. Também houve coexistência dos primeiros evangelhos, particularmente do Evangelho de Marcos, e de um certo número de tradições orais que circulavam entre os membros da primeira comunidade cristã. A maioria dos exegetas, tanto católicos como protestantes, situam o primeiro escrito evangélico, isto é, o de Marcos, por volta do ano 70, os escritos de Mateus, Lucas e os Atos dos Apóstolos nos anos 80-90 e o Evangelho de João em 90. Se quisermos recuar um pouco mais, vamos encontrar como primeiros escritos a Epístola de Paulo aos Tessalonicenses, por volta de 50-51, e as duas

dessa corrente o filósofo-exegeta Claude Tresmontant, que publicou em 1997 o livro *O Cristo hebreu*, defendendo a tese de que os escritos evangélicos foram primeiramente redigidos em hebraico pelos ouvintes de Jesus, cujos ensinamentos eram pronunciados em aramaico, e só posteriormente os mesmos foram traduzidos para o grego. A ideologia subjacente consiste em “reduzir ao máximo a distância entre os evangelhos e os eventos que são relatados pelos evangelhos”²³¹, sublinhando a importância da tradição oral dos primeiros ouvintes de Jesus.

É preciso conhecer o pressuposto fundamentalista de Claude Tresmontant. Ele acha que, há algumas décadas, os exegetas têm a tendência de fazer recuar o quanto possível a data dos evangelhos, por razões ideológicas e não por razões científicas. Esta vontade de encontrar um original hebraico como texto contemporâneo de Cristo se baseia num preconceito fundamentalista, a saber, que a Escritura só é Palavra de Deus se ela estiver o mais perto possível da fonte, e se for a forma escrita imediata da palavra do Profeta Jesus, do próprio Cristo que ensinou. Parte-se da ideia não criticada de que o tempo, a história e a duração são um fator de degradação em relação à autenticidade das origens.²³²

A ideologia fundamentalista preconiza inconscientemente que é preciso recuar até a fonte para

Epístolas aos Coríntios e as Epístolas aos Filipenses e aos Romanos entre 54 e 57. Há exegetas que questionam a autenticidade de algumas cartas de Paulo, mas ninguém questiona a autenticidade da Epístola aos Romanos e aos Gálatas e das duas Epístolas aos Coríntios. Mas pode-se discutir sobre as chamadas Epístolas do Cativo, e sabe-se que a Epístola aos Hebreus não é de Paulo.” (*Id. Ibid.*, p. 90-91).

²³¹ *Id. Ibid.*, p. 90.

²³² *Id. Ibid.*, p. 91.

alcançarmos a fidelidade a uma palavra que seria o eco da própria Palavra de Deus. “O procedimento consiste em inventariar o máximo de manuscritos em busca daqueles que seriam os mais autênticos, na medida em que não foram objeto de acréscimos ulteriores.”²³³ A questão que não podemos ignorar é que não podemos ter uma certeza histórica absoluta e muito menos descartar a possibilidade de um progresso na economia da revelação. Nesse sentido, podemos compreender que “forçosamente não é o mais primitivo que é o mais autêntico como testemunho da Palavra de Deus,”²³⁴ pois podem haver desvelamentos posteriores em consonância com a inspiração originária. Prova disso é que “a constituição do Novo Testamento como ato de revelação da primeira comunidade cristã prolongou-se por um período de uns trinta ou quarenta anos. O que resultou por escrito no final deste processo não é menos importante do que o que foi escrito no começo.”²³⁵ Porém, para alguns exegetas que “desejariam encontrar um escrito primitivo que fosse exatamente a estenografia da palavra viva de Deus”²³⁶, o critério da oralidade tem maior relevância que o da escrita.

Jean Carmignac, especialista nos escritos de Qumran, baseou-se em numerosos semitismos encontrados nos evangelhos para afirmar que a versão grega dos mesmos possui uma ancestralidade semítica, mesmo que nunca se tenha encontrado algo que comprovasse tal tese. Porém, Geffré alerta para o fato de que a Palestina daquela época era um lugar de passagem, de mestiçagem, de plurilinguismo, e que os judeus eruditos falavam tanto o grego como o hebraico, recheando a língua corrente de

²³³ *Id. Ibid.*, p. 92.

²³⁴ *Id. loc. cit.*

²³⁵ *Id. loc. cit.*

²³⁶ *Id. loc. cit.*

aramaísmos e de semitismos. “A presença de semitismos não prova absolutamente que esses escritos gregos são a tradução de uma versão completa de nossos evangelhos em hebraico.”²³⁷ Mesmo que certas tradições orais aramaicas que tenham circulado nas comunidades cristãs primitivas tenham sido rapidamente traduzidas para o grego, sendo consequentemente interpretadas, perdendo sua precisão com relação à sua originalidade fontal, a compilação da Escritura envolve um processo histórico e existencial, sendo completamente “impossível termos acesso direto à palavra viva de Jesus. Sempre a encontramos por meio de textos e é por isso que podemos interrogar-nos sobre um método exegético que quer centrar tudo no que se chama sentido *literal*.”²³⁸ Precisamos superar a obsessão da pureza originária aceitando o fato de que é imprescindível a passagem pela linguagem, e quem diz linguagem diz necessariamente interpretação em relação ao evento originário oralizado.

Segundo Geffré, “nosso conhecimento é sempre interpretativo, pois não temos acesso direto à verdade.”²³⁹ A engenhosidade de uma tradução está em desejar encontrar equivalências possíveis entre a língua original e outra língua almejada sem martirizá-la com a imposição de neologismos e torneios frasais. Apesar do adágio popular já bem conhecido, “toda tradução não é necessariamente uma traição, mas é, forçosamente, uma interpretação. A boa tradução é aquela que consegue encontrar justas equivalências entre dois mundos de pensamento dos quais as línguas são apenas a expressão.”²⁴⁰ Pretender afirmar que a Palavra de Deus se tornou livro na Escritura seria incorrer

²³⁷ *Id. Ibid.*, p. 93.

²³⁸ *Id. loc. cit.*

²³⁹ *Id. Ibid.*, p. 94.

²⁴⁰ *Id. loc. cit.*

em um grave erro, pois seria ignorar a dinâmica da encarnação do Verbo e do testemunho prestado à mesma. Além disso, a obsessão pelo contato direto e imediato com a fonte original pela reconstituição da oralidade está no domínio das hipóteses improváveis, as quais definitivamente destoam da realidade do estatuto epistemológico do conhecimento humano, que é radicalmente histórico e hermenêutico.

Em 1943, o Papa Pio XII com a encíclica *Divino Afflante Spiritu* reconhece a legitimidade dos gêneros literários na leitura e interpretação da Escritura, dando um basta à longa crise modernista instaurada na teologia católica²⁴¹. Em 1993, a Pontifícia Comissão Bíblica lança o documento *A interpretação da Bíblia na Igreja*, fazendo eco ao consenso dos exegetas a respeito dos diferentes métodos e abordagens exegéticas, dos gêneros literários, da questão hermenêutica e das deficiências teológicas do fundamentalismo²⁴². Esse documento alerta que a

²⁴¹ Segundo a *Divino Afflante Spiritu*, dentre os critérios para o estudo da Escritura estão: a) O estudo das línguas antigas e o recurso aos textos originais (DAS 12); b) A importância da crítica textual (DAS 13); c) Atender antes de tudo ao sentido literal e à doutrina teológica (DAS 15); d) Relevância da importância do gênero literário e da historicidade (DAS 20); e) O estudo das antiguidades bíblicas (DAS 22); f) Aceitar as possíveis dificuldades ainda não resolvidas ou insolúveis (DAS 24); g) Perceber a exegese como um processo (DAS 25); etc.

²⁴² O método histórico-crítico é enfatizado pela Pontifícia Comissão Bíblica como “indispensável para o estudo científico do sentido dos textos antigos.” (IBI cap. 1, q. A). Novos métodos de análise literária também são levados em consideração: a) Análise retórica; b) Análise narrativa; c) Análise semiótica. O documento IBI menciona algumas abordagens tradicionais: a) Abordagem canônica; b) Recurso às tradições judaicas de interpretação; c) Abordagem através da história dos efeitos do texto; d) Abordagens através das ciências humanas: sociológica, antropológico-cultural, psicológica e psicanalítica; e) Abordagens contextuais: a partir da libertação e do feminismo. A Pontifícia Comissão Bíblica não deixa de sublinhar que “a leitura fundamentalista parte do princípio de que a Bíblia, sendo Palavra de

abordagem fundamentalista é perigosa, pois é atraente para as pessoas que procuram respostas bíblicas imediatas e irrefletidas para os problemas da vida. O fundamentalismo convida tacitamente a um suicídio do pensamento, colocando a pessoa em uma falsa certeza.

Para Geffré, o neofundamentalismo escriturístico pode ser um efeito paradoxal ao movimento entusiasta de renovação bíblica, paralelo à renovação litúrgica e patrística, no período anterior ao Concílio Vaticano II, em que se protagonizou um *retorno às fontes*. “O retorno aos Padres da Igreja aparecia como uma crítica indireta à única teologia autorizada dentro da Igreja, que era a teologia escolástica. Houve portanto todo um debate em torno da assim chamada *nova teologia*, nova em relação à teologia tradicional.”²⁴³ O tomismo, nem sempre fiel ao espírito de Tomás de Aquino, preponderava, até então, no labor teológico oficial. A discussão culminou com a promulgação da encíclica *Humani Generis*, em 1950, que soou como uma condenação da nova teologia, representada de modo especial pelos jesuítas de Fourvière.

Deus inspirada e isenta de erro, deve ser lida e interpretada literalmente em todos os seus detalhes.” (IBI cap. 1, q. F). Além do mais, “o problema de base dessa leitura fundamentalista é que, recusando levar em consideração o caráter histórico da revelação bíblica, ela se torna incapaz de aceitar plenamente a verdade da própria encarnação. O fundamentalismo foge da estreita relação do divino e do humano no relacionamento com Deus. Ele se recusa a admitir que a Palavra de Deus inspirada foi expressa em linguagem humana e que foi redigida, sob inspiração divina, por autores humanos cujas capacidades e recursos eram limitados. Por esta razão, ele tende a tratar o texto bíblico como se ele tivesse sido ditado palavra por palavra pelo Espírito e não chega a reconhecer que a Palavra de Deus foi formulada em linguagem e fraseologia condicionadas por uma ou outra época. Ele não dá nenhuma atenção às formas literárias e às maneiras humanas de pensar presentes nos textos bíblicos, muitos dos quais são fruto de uma elaboração que se estendeu por longos períodos de tempo e leva a marca de situações históricas muito diversas.” (*Id. loc. cit.*).

²⁴³ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 97.

Num primeiro momento, os fiéis não estavam preparados para esta leitura direta da Bíblia, pois não conheciam a Bíblia, Antigo e Novo Testamento, a não ser pelas leituras extremamente parciais da liturgia dominical. Muitas vezes ignoravam os conflitos que persistiam desde a crise modernista. Ignoravam também qual havia sido o alcance libertador da encíclica de Pio XII, em 1943. No grande número de grupos bíblicos dos anos 1955, 1960 e 1970, os cristãos descobriram pela primeira vez que a historicidade dos evangelhos talvez não fosse aquela em que acreditavam ingenuamente, ou que lhes haviam ensinado; que os evangelhos não eram necessariamente relatos precisos dos fatos e gestos de Jesus, e que os autores dos evangelhos tinham principalmente o desejo de manifestar o significado teológico do personagem Jesus de Nazaré, ou seja, que aquele que morreu e ressuscitou é verdadeiramente o Messias enviado por Deus para salvar o mundo. Mas o que foi libertador para uma maioria de fiéis, tornou-se pedra de escândalo para outros. Por isso, afirmo que o fundamentalismo pode ser um efeito paradoxal da renovação da leitura da Bíblia e de uma primeira iniciação crítica dos textos bíblicos no seio da Igreja.²⁴⁴

O fundamentalismo se origina de uma experiência de fé ingênua e de uma teologia superficial. “A leitura crítica da Escritura torna-se pedra de escândalo em virtude de um preconceito não crítico, a saber, a infalibilidade da Escritura inspirada por Deus.”²⁴⁵ Para os movimentos carismáticos fundamentalistas que pretendem um contato direto e imediato com Deus, a abordagem crítica da

²⁴⁴ *Id. Ibid.*, p. 97-98.

²⁴⁵ *Id. Ibid.*, p. 98.

Escritura dá espaço para a dúvida. “As explicações dos exegetas sobre a data tardia dos evangelhos, sobre a autenticidade ou não de tal autor do Evangelho, sobre a multiplicidade das tradições, tudo isto aparece como ameaça à fé e contrário a um movimento de conversão ou de união imediata com Deus.”²⁴⁶ A atitude fundamentalista pode parecer para muitos movimentos religiosos radicais como uma exigência inerente à própria fé. Geffré afirma que se tratando da Escritura, é preciso praticar um discernir dos momentos. “Quando se lê ou quando se escuta a Palavra de Deus no contexto da ação litúrgica, não se está aí para fazer hipóteses ou interrogar-se sobre a autenticidade deste ou daquele versículo do Evangelho”²⁴⁷, como se a Escritura tivesse a obrigação de estar sempre à disposição de uma dissecação racional de seus enunciados, mas neste momento a Escritura, em virtude de sua inspiração, “é como que um sacramento do encontro com Deus, bem aquém do trabalho analítico ao qual se dedica a exegese científica”²⁴⁸ em seu tempo necessário e específico. A fé e a razão não são contraditórias, mas ambas unidas nos levam a contemplar a verdade. Não podemos confundir o trabalho acadêmico de gabinete com a missão pastoral, cada qual tem a sua importância e legitimidade.

Alguns integrantes de movimentos carismáticos que fizeram a experiência de um segundo batismo, são tentados a se considerarem os únicos detentores do sentido correto da Escritura, como se fossem os depositários absolutos da inspiração divina, em oposição àqueles que se permitem propor questões críticas. Porém, entre algumas pessoas cultas que julgam severamente o fenômeno da modernidade, há o desejo paradoxal de encontrar certa

²⁴⁶ *Id. Ibid.*, p. 99.

²⁴⁷ *Id. loc. cit.*

²⁴⁸ *Id. loc. cit.*

ingenuidade da fé. No fundo, o fundamentalismo está em uma “busca obstinada de um fundamento seguro.”²⁴⁹ Por isso, recusa a ideia de que possa haver relatividade na Escritura inspirada por Deus, preferindo, se fosse possível, que a mesma fosse redigida numa espécie de não-tempo, em ausência de duração, escapando à historicidade. Se os fundamentalistas pudessem optar, gostariam que houvesse apenas um relato da criação, um único testemunho da ressurreição e um único Evangelho. Mas, como se sabe, “a pluralidade dos evangelhos manifesta justamente a diversidade dos testemunhos sobre o mesmo evento Jesus Cristo.”²⁵⁰ A angústia fundamentalista manifesta uma fé frágil.

O desconhecimento do caráter teologal da fé faz cair no absurdo de procurar uma comprovação histórica das verdades de fé. Embora as mesmas possuam motivos de credibilidade, remetem a eventos meta-históricos, cujos vestígios históricos nos são testemunhados pela via da linguagem interpretante. A ressurreição, por exemplo, é um evento de ordem escatológica, e, segundo Geffré, “o motivo para crer é de ordem sobrenatural.”²⁵¹ Tomás de Aquino já afirmava no século XIII que o motivo formal da fé é Deus mesmo que se revela. A fé dos fundamentalistas, apesar das aparências, é ainda demasiadamente racionalista, pois pretende fornecer uma prova textual exata como a tradução imediata dos ensinamentos de Jesus. Nesse sentido, para Geffré, “se buscamos do ponto de vista histórico um motivo de credibilidade, então é preciso buscá-lo no testemunho histórico dos primeiros discípulos. O testemunho histórico da fé da primeira comunidade cristã, eis o motivo de credibilidade.”²⁵² Os mistérios da fé

²⁴⁹ *Id. Ibid.*, p. 101.

²⁵⁰ *Id. Ibid.*, p. 102.

²⁵¹ *Id. Ibid.*, p. 103.

²⁵² *Id. Ibid.*, p. 103-104.

são eventos acessíveis apenas pelo testemunho. A fé da comunidade cristã atual apóia-se na fé da comunidade cristã primitiva, a qual, esta sim, é objeto da pesquisa histórica.

1.4.2 Algumas questões teológicas a respeito do fundamentalismo

Para os fundamentalistas, o hagiógrafo, no ato da escritura do texto bíblico, seria apenas o transmissor passivo de uma citação verbal direta do Espírito de Deus. Nesse caso, a inspiração e a inerrância abarcariam não só o sentido da mensagem religiosa, mas os próprios significantes linguísticos contingentes de determinados estados linguísticos. Logo, “os fundamentalistas têm a tendência de historicizar o que não tem pretensão de historicidade.”²⁵³ Não diferenciam um *fato bruto*, que é único e inacessível, de um *fato elaborado*, que foi reconstruído tendo por base o fato histórico. Entre ambos há uma distância, e tanto um quanto outro não tem a pretensão de descrever o evento narrado tal como ocorreu. A maior parte dos fatos referentes à vida de Jesus são fatos elaborados teologicamente. A Escritura narra fatos teológicos e não fatos históricos no sentido moderno do termo.

O que está em questão é a recusa do estatuto da encarnação da Palavra de Deus numa palavra humana. Por definição, a Palavra de Deus é inacessível e a palavra ausente de Deus se torna presente num texto, mas temos apenas testemunhos prestados à Palavra de Deus por autores que são condicionados por seu meio histórico, seus esquemas mentais e sua capacidade linguística. Sempre se reconheceu, com os Padres da Igreja, o *teandrismo* da Bíblia, aquela aliança de

²⁵³ *Id. Ibid.*, p. 105.

Deus com o ser humano. E pelo fato de existir este teandrismo, isto é, a Palavra de Deus encarnada na palavra humana, toda a Bíblia pode ser considerada como uma pedagogia que conduz ao mistério da encarnação do Verbo de Deus na humanidade de Jesus, em sua carne.²⁵⁴

Teologicamente, o carisma da inspiração pertence à comunidade hermenêutica do povo de Deus. A inspiração é um fato teológico comunitário, e não individual. “É toda a comunidade que é assistida pelo Espírito e que interpreta os eventos como eventos salutareis, como eventos da parte de Deus.”²⁵⁵ É dentro da comunidade que alguns se sentem vocacionados a colocar por escrito as tradições orais veiculadas pelas testemunhas. Além do mais, os textos escriturísticos só podem ser compreendidos, não individualmente, mas dentro do conjunto mais amplo das Escrituras. Por isso, *só é possível crer interpretando*. A revelação mantém uma relação com a história da salvação desvelada no conjunto da textualidade bíblica. Os eventos salvíficos são interpretados pelo povo de Deus e escritos em um segundo momento para que se perpetuem como um memorial. Deus escreve uma história e os homens um livro. A Escritura é um ato hermêutico da atuação divina na história humana.

A Palavra de Deus para nós é o testemunho dos eventos salvíficos postos por escrito à luz da fé. Há uma mediação textual de *tradições interpretativas* as quais tornam presente a palavra ausente de Deus. As línguas bíblicas não são línguas sagradas ao ponto dos escritos originais não poderem ser traduzidos para outras línguas. O *corpus* escriturístico é a compilação dos diversos testemunhos suscitados pelos eventos salvíficos. “Os próprios textos já

²⁵⁴ *Id. Ibid.*, p. 106.

²⁵⁵ *Id. loc. cit.*

são uma interpretação que nos leva hoje a um novo ato de interpretação.”²⁵⁶ Os escritos não são apenas um suporte do oral como uma mera estenografia das palavras de Jesus, por exemplo. Para Geffré, os fundamentalistas exigem que a história recue até a fonte imediata dos fatos, como se estes pudessem ser expressos literalmente na textualidade. A história, em sua instância radicalmente hermenêutica, recria ulteriormente as palavras e os fatos passados. Quem diz história, diz interpretação, reconta os fatos os reinterpretando a cada vez que os atualiza. Além disso, os fundamentalistas se esquecem do papel mediador da comunidade crente e interpretante e do papel motivador do Espírito, verdadeira fonte da Escritura.

A Bíblia como Palavra de Deus é a história do povo de Israel desde a vocação de Abraão até o exílio e o retorno do exílio. Os importantes fatos desta história da salvação são memorizados, contados em função de novas experiências históricas, em função dos eventos positivos e das provas sofridas por Israel conforme as épocas. É portanto a escritura de uma comunidade crente que reatualiza em sua memória os eventos fundadores e que não hesita recorrer às vezes aos gêneros do *relato de ficção*, para descobrir melhor o alcance espiritual dos eventos reais. À origem da mensagem cristã está a experiência de Jesus de Nazaré como evento de salvação da parte de Deus. [...] À luz do evento pascal, as primeiras testemunhas releam e atualizaram os fatos e gestos de Jesus, suas palavras. E esta cadeia de testemunhos, isto é, esta tradição oral, tornou-se pouco a pouco uma escritura. Esta escritura é necessariamente plural, porque em função das necessidades da comunidade, em função dos ouvintes, em função da origem e da personalidade do autor sagrado, há uma diversidade

²⁵⁶ *Id. Ibid.*, p. 113.

de pontos de vista, e por conseguinte uma diversidade de teologias.²⁵⁷

Segundo Geffré, os fundamentalistas negam a temporalidade da Escritura, considerando-a como fator de degeneração. Esquecem que o Espírito atua na história, conduzindo a humanidade à plenitude da verdade. A crítica história ajuda a superar a pretensão à infalibilidade de certo positivismo escriturístico, para dar lugar à dinâmica da revelação histórica sob o influxo pneumatológico, e para ajudar a compreender que “não há mera coincidência entre a Bíblia como Escritura e a Palavra de Deus.”²⁵⁸ A Escritura e a tradição são ambas testemunhas da Palavra de Deus em plenitude. É preciso superar a tentação biblicista fundamentalista que considera o texto bíblico como o único lugar da verdade sobre Deus. O texto precisa ser lido no seio de uma comunidade interpretante, no mesmo espírito e sob a mesma inspiração em que foi escrito.

Devido a uma concepção insuficiente de inspiração, de inerrância e de historicidade, o fundamentalismo desemboca em um fideísmo, o qual provoca um suicídio da inteligência. “Falando de inerrância, não se quer dizer que a Escritura não contém nenhum erro científico ou histórico. O que é inspirado e garantido pelo Espírito de Deus é a mensagem religiosa”²⁵⁹ sobre a relação do ser humano com Deus. O que está em questão é a verdade sobre a nossa salvação. A tarefa de uma hermenêutica teológica consiste em “distinguir entre a mensagem religiosa comunicada por Deus e o veículo cultural portador desta mensagem.”²⁶⁰ É preciso evitar confusões e escândalos provenientes do desconhecimento da distância cultural emergente entre nós

²⁵⁷ *Id. Ibid.*, p. 114.

²⁵⁸ *Id. Ibid.*, p. 116.

²⁵⁹ *Id. Ibid.*, p. 117.

²⁶⁰ *Id. loc. cit.*

e os textos bíblicos. Muitas das tradições bíblicas antigas foram elaboradas e reconstruídas mais tarde, a partir de um olhar retrospectivo e idealizador²⁶¹. “O que é real de verdade é a história da consciência de Israel, mesmo quando reconstrói seu passado como todos os povos”²⁶², recorrendo a relatos míticos fundadores genesíacos ou etiológicos para falar da sua relação única com Deus. Os fundamentalistas não reconhecem que a história é sempre certa reconstrução, e que quem conta a história, faz a história, pois não se pode ressuscitá-la sem interpretá-la. É por isso que se diz que quem conta um conto, aumenta um ponto. Nesse sentido, a história nunca acaba de ser escrita.

Dilthey e Schleiermacher ajudaram a superar uma concepção positivista de história consoante ao modelo das ciências da natureza, para compreender a história como uma ciência hermenêutica. Enquanto que as ciências exatas

²⁶¹ Segundo Geffré, “é a partir da experiência de Deus como Deus da Aliança que há projeção retrospectiva de um Deus criador que faz aliança com a criação inteira; e sabe-se que o Deus da Aliança, como Deus libertador, é prioritário em relação ao Deus criador. O monoteísmo de Israel foi um monoteísmo prático antes de ser um monoteísmo propriamente dogmático ou ontológico. Neste sentido, é preciso esperar o Segundo Isaías. Da mesma forma, é a partir da experiência de sua própria miséria que a teologia de Israel projeta retrospectivamente um mito de origem do mal: o mito antropológico do pecado de Adão e Eva. Israel tinha grande interesse em manifestar que há uma potência do mal que é anterior à responsabilidade pessoal de cada um dos seres humanos. É esta a mensagem religiosa importante, seja qual for o relato da queda. A figura da serpente é o símbolo desta anterioridade do mal em relação à responsabilidade individual dos humanos; e é a primeira vez que aparece na literatura religiosa do Oriente Antigo o que Ricoeur designa justamente como mito *antropológico*: doravante o mal vai situar-se no plano da liberdade humana e não será a consequência de um dualismo entre um Deus todo-poderoso e uma potência do mal que seria um antideus. Aí está toda a diferença entre um mito cosmológico e um mito propriamente antropológico.” (*Id. Ibid.*, p. 119).

²⁶² *Id. Ibid.*, p. 118.

explicam os fenômenos empíricos, as ciências hermenêuticas os compreendem e os interpreta. A história, como ciência hermenêutica, não reproduz simplesmente os eventos do passado, mas os interpreta e os reconstrói. É exatamente isso que ocorre com a Escritura. Harnack foi o primeiro a sublinhar a diferença entre o Jesus pregador e o Jesus pregado, entre o Jesus da história e o Cristo da fé. Bultmann chegou a acreditar que seria impossível, e até dispensável em matéria de fé, reencontrar o Jesus da história, interessando apenas o Cristo que nos leva a tomar uma decisão. Geffré diz que há um círculo hermenêutico da história e da fé. “A fé remete à história e a história remete à fé.”²⁶³ Os evangelhos como uma pedagogia da fé em Cristo não querem saber quem foi Jesus no tempo de sua vida pública, mas quem é Jesus Cristo para os membros da nova comunidade nascente. “A questão histórica que nos obstina hoje lhes é estranha. [...] Os evangelistas não pretendem satisfazer um apetite de historiador. [...] Seu percurso não leva do presente ao passado, é o passado que vem fecundar o presente.”²⁶⁴ Os evangelhos não buscam uma reconstituição exata de como foi a vida cotidiana de Jesus. A história é iluminada pela fé, porém, esta mesma fé é enriquecida, confirmada e corrigida se for preciso, pelo conteúdo que a precede, ou seja, pelo evento emergente a partir da exegese histórico-crítica.

A questão teológica fundamental é que o evento histórico Jesus de Nazaré só ganha sentido em sua referência à fé. “O conhecimento histórico no sentido científico da palavra não pode gerar a fé. [...] O Cristo real não é o Jesus *terrestre*. O Cristo real é aquele que é o Jesus *proclamado* pela fé primitiva da Igreja.”²⁶⁵ O Cristo real

²⁶³ *Id. Ibid.*, p. 124.

²⁶⁴ *Id. Ibid.*, p. 125.

²⁶⁵ *Id. Ibid.*, p. 126.

remete ao testemunho apostólico, distinto do Jesus *terrestre* que é inacessível e do Jesus *histórico* reconstruído pelas primeiras testemunhas. O problema dos fundamentalistas está em se preocupar com a veracidade de cada palavra da Escritura, com a exatidão absoluta dos detalhes históricos e da cronologia dos eventos e dos ensinamentos, e com a autenticidade de cada palavra pronunciada na sua literalidade. A verdade da mensagem evangélica sobre Jesus não diz respeito à exatidão histórica, mas ao significado que a pessoa de Jesus Cristo teve para a primeira comunidade e para as gerações vindouras. Segundo Graham Stanton, o que os evangelistas nos fornecem são quatro descrições de Jesus que são infinitamente mais reveladoras do que quatro fotografias.

O pluralismo religioso como paradigma na hermenêutica teológica da revelação

Além de ser considerado por Tracy como um dos principais teólogos hermenêuticos de nosso tempo, para Faustino Teixeira, “no contexto atual da reflexão teológica sobre o pluralismo religioso, Claude Geffré destaca-se como um dos mais originais e instigantes pensadores católicos.”²⁶⁶ Em continuidade com a obra *Crer e interpretar*²⁶⁷, em *De Babel a Pentecostes*²⁶⁸, Geffré prossegue tratando da questão do pluralismo religioso como um tema central no debate teológico contemporâneo. Na esteira de Paul Tillich, Geffré percebe emergir na atualidade a necessidade de empreender um diálogo criativo da teologia cristã com o pensamento teológico de outras tradições religiosas, sendo a presente época uma ocasião histórica mundial propícia²⁶⁹. Em *A teologia no exílio*, Christian

²⁶⁶ TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré, p. 46.

²⁶⁷ GEFFRÉ, Claude. *Croire et interpréter: le tournant herméneutique de la théologie*. Paris: Cerf, 2001.

²⁶⁸ *Id.* *De Babel à Pentecôte: essais de théologie interreligieuse*. Paris: Cerf, 2006.

²⁶⁹ “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

Duquoc alerta igualmente para essa necessidade de abertura teológica ao diálogo “diante de uma disseminação legítima das religiões: elas são caminhos autênticos na busca do divino.”²⁷⁰ Geffré desenvolve uma teologia do pluralismo religioso na esteira de toda uma reflexão teológica emergente na atualidade.

Seguindo as intuições do teólogo Marie-Dominique Chénu, Geffré trabalha “o caráter radicalmente histórico da teologia cristã”²⁷¹ devido a caducidade da razão humana e da experiência histórica da Igreja, ambas refletindo e propagando continuamente o eco dos estados de consciência do mundo. Não há como prescindir da historicidade, pois esta é o único meio para que a mensagem cristã seja contemporânea às gerações atuais. Com o seu projeto de teologia hermenêutica, Geffré pretende reinterpretar a experiência cristã fundamental em correlação com a experiência histórica dos homens e mulheres de hoje, diante de uma conjuntura onde o pluralismo religioso surge como um desafio inevitável, o qual põe em xeque a nossa compreensão da identidade cristã em sua pretensão soteriológica e universalista.

Diante da globalização cultural e social, a experiência religiosa plural coincide com a ampliação da consciência de uma relatividade religiosa cristã, dentro do contexto da passagem da modernidade para o que designamos de pós-modernidade, como sendo a transição

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 teologia.” (LIMA, Adriano Sousa. O pluralismo religioso como paradigma teológico, p. 89).

²⁷⁰ DUQUOC, Christian. *op. cit.*, p. 29.

²⁷¹ GEFFRÉ, Claude. *De Babel à Pentecostes*, p. 5.

“do saber absoluto para uma hermenêutica do testemunho”²⁷², o que gera uma crise de credibilidade quanto à pretensão cristã de se afirmar como única religião verdadeira que detém exclusivamente a salvação para toda a humanidade. Segundo Geffré, é preciso compreender o sentido da evolução da teologia das religiões²⁷³ para explicar a razão do pluralismo religioso e fornecer um fundamento teológico para o diálogo inter-religioso. Assim sendo, será possível vislumbrar a singularidade que o cristianismo porta diante das demais religiões do mundo como “religião do Evangelho.”²⁷⁴ O momento atual desafia a teologia cristã a uma sensibilidade e respeito pela diversidade cultural e religiosa²⁷⁵.

²⁷² *Id. Ibid.*, p. 6.

²⁷³ “A teologia das religiões constitui um campo novo de estudo e seu estatuto epistemológico vai sendo definido progressivamente. Trata-se de um fenômeno típico da modernidade plural, que provoca a crise das ‘estruturas fechadas’ e convoca a ‘sistemas abertos de conhecimento’. Uma série de fatores contribuíram para a sua emergência: a relação de proximidade inédita do cristianismo com as outras religiões, favorecida pelo avanço das comunicações nos últimos tempos; o crescente dinamismo de certas tradições religiosas e seu poder de atração e inspiração no Ocidente; a nova consciência e sensibilidade em face dos valores espirituais e humanos das outras tradições religiosas e a abertura de novos canais de conhecimento sobre elas; uma nova compreensão da atividade missionária, etc.” (TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões*, p. 11).

²⁷⁴ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 7.

²⁷⁵ Na visão de Michael Amaladoss, “o mundo está em mudanças e as situações evoluem, contestando as ‘certezas’ de fé codificadas em épocas passadas. Todavia, o questionamento não exige que se abandone a tradição, mas que ela seja reinterpretada e torne-se pertinente à situação contemporânea.” (AMALADOSS, Michael. *Pela estrada da vida*, p. 164). Para Anthony Giddens, a dinâmica atual da globalização faz emergir uma “ordem social pós-tradicional.” (GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita*, p. 13). Nesse sentido, as tradições religiosas têm duas opções: se recusarem a se engajar na comunicação com o mundo contemporâneo, ou promover

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 cultural ocidental, a supremacia de sua perspectiva, ou o cristianismo como a religião superior, ou o Cristo como o centro absoluto em relação ao qual as demais mediações históricas são relativas.²⁷⁶

Uma teologia do pluralismo religioso sustenta um juízo positivo sobre todas as religiões, incluindo as não cristãs. A tarefa de uma teologia hermenêutica consiste em levar em consideração a existência de um pluralismo religioso de fato²⁷⁷, buscando os princípios de sua

uma abertura dialogal que encare os desafios fundamentais emergentes no coração da humanidade hodierna. Faustino Teixeira diz que “esta opção da comunicação dialógica constitui hoje um desafio particular para o cristianismo, que não só pode mas deve ser uma religião dialogal em razão mesmo de seus princípios de limitação internos, enquanto religião da encarnação. [...] A experiência da alteridade toca o que há de mais profundo e específico na vocação original do cristianismo. Este caráter essencialmente dialogal constitui um desdobramento do núcleo mesmo da mensagem cristã.” (TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré, p. 60).

²⁷⁶ HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*, p. 384-385.

²⁷⁷ Segundo Jacques Dupuis, “a questão é a de saber se o pluralismo religioso deve simplesmente ser aceito ou tolerado como uma realidade *de fato* de nosso mundo atual, ou se pode ser visto como teologicamente existente *de jure*. No primeiro caso, a pluralidade das religiões, que caracteriza o panorama do mundo hodierno – e que, segundo todas as previsões humanas, continuará também no futuro – será considerada como um fator do qual teremos de prestar contas, mais do que como um fenômeno agradável. As razões da sua persistência são muitas, entre as quais o fracasso parcial da missão cristã, especialmente na maior parte dos países asiáticos. No segundo caso, a mesma pluralidade será acolhida como um fator positivo que atesta, simultaneamente, a generosidade superabundante com que Deus se manifestou de muitos

fundamentação teórica²⁷⁸, a partir do “misterioso querer de Deus relacionado com aquilo que a revelação nos ensina a propósito da vontade de Deus de salvação universal.”²⁷⁹ Isso não equivale a questionar a universalidade salvífica do mistério de Cristo. Após o Concílio Vaticano II, é possível buscar um equilíbrio “entre um cristocentrismo constitutivo para a salvação de todo ser humano e um pluralismo inclusivo, isto é, o reconhecimento dos valores salutares dos quais as outras religiões podem ser portadoras.”²⁸⁰

O fundamento teológico do pluralismo religioso e, portanto, do diálogo inter-religioso depende do fato de que a economia do Verbo encarnado é o sacramento de uma economia mais vasta, que coincide com a história religiosa da humanidade.

modos à humanidade e a resposta multiforme que os seres humanos deram à auto-revelação divina nas várias culturas. Da perspectiva de Deus, a questão é saber se ele se limita a permitir ou, ao contrário, quer positivamente o pluralismo religioso. Ou ainda – preferindo evitar esses dois termos – se a teologia pode atribuir à pluralidade das tradições religiosas um significado positivo no plano abrangente de Deus em favor do gênero humano.” (DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 526).

²⁷⁸ Segundo Adriano Sousa Lima, “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. [...] O pluralismo religioso de princípio diz respeito à riqueza do mistério divino que não pode ser capturado somente por uma tradição religiosa.” (LIMA, Adriano Sousa. *op. cit.*, p. 91-93). Optando por um pluralismo de princípio, Geffré tende a valorizar todas as tradições religiosas como integrantes do único e misterioso desígnio divino, reconhecendo que a própria revelação cristã é inadequada para traduzir a plenitude da verdade última que está em Deus.

²⁷⁹ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 7.

²⁸⁰ *Id. Ibid.*, p. 8.

Desde as origens, essa história não cessou de ser fecundada pelas sementes do Verbo e os dons do Espírito.²⁸¹

O projeto teológico de Geffré pretende se interrogar a respeito do significado subjacente às diferentes vias de acesso ao mistério divino no interior do desígnio soteriológico universal do mesmo, ultrapassando o que se pode caracterizar como uma simples *teologia do cumprimento*, para elaborar uma *teologia com postura inter-religiosa* que reinterprete a singularidade cristã, sem sacrificar a plenitude da revelação – a qual “não implica término da revelação”²⁸² – presente no cristianismo, mas também, sem deixar de promover as verdades presentes nas outras religiões, as quais são fundamentais para que “se enriqueça nossa inteligência do mistério de Deus, e de nossa relação com Deus, a partir das luzes de que dão testemunho as diversas tradições religiosas da humanidade, que podem ser reflexos do Verbo que ilumina todo homem neste mundo.”²⁸³ Para Geffré, é necessário analisar o *paradoxo da encarnação*, ou seja, “a presença do absoluto de Deus na particularidade histórica de Jesus de Nazaré, que nos leva a não ter como absoluto o cristianismo como via de salvação exclusiva de todas as outras.”²⁸⁴ Ao cristianismo não se deve conferir uma universalidade pertencente exclusivamente a Cristo. Essa atitude exige criatividade no diálogo teológico inter-religioso diante de uma pluralidade de compreensões possíveis.

²⁸¹ *Id. loc. cit.*

²⁸² PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e revelação*, p. 129.

²⁸³ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 9.

²⁸⁴ *Id. loc. cit.*

2.1 O PLURALISMO RELIGIOSO COMO PARADIGMA TEOLÓGICO

A teologia dogmática tradicional praticamente se reduzia a expor e explicar os dogmas imutáveis da fé. A teologia hermenêutica, relevando a historicidade de toda verdade, procede a uma reinterpretação da mensagem cristã em virtude de um *aggiornamento* para a nossa experiência histórica hodierna. É preciso levar a sério a relação entre a experiência cristã fundamental da comunidade primitiva, a qual se traduziu em textos inspirados, posteriormente canonizados, constituindo-se em textos fundadores do cristianismo, e a experiência das pessoas de hoje. Um fato relevante da experiência histórica atual é a questão do pluralismo religioso. “É à luz deste pluralismo religioso que somos convidados a reinterpretar algumas verdades fundamentais do cristianismo.”²⁸⁵ No contexto da virada hermenêutica da teologia, o pluralismo religioso exerce a função legítima de um novo paradigma teológico²⁸⁶.

2.1.1 Um novo paradigma teológico

Segundo Santiago Madrigal, “a situação do pluralismo religioso não é nova. O novo é que, graças às comunicações, a mobilidade, a emigração e o intercâmbio cultural, a pluralidade das religiões e das culturas se

²⁸⁵ *Id. Crer e interpretar*, p. 131.

²⁸⁶ Lima faz uma reminiscência que a palavra “paradigma, como nos tornou familiar Thomas Kuhn, é um conceito proveniente do mundo das ciências. Um modelo global, a precompreensão segundo a qual se organiza o conjunto. [...] O paradigma do pluralismo está operando na cultura em geral, portanto nas religiões, entre elas, o cristianismo e também na teologia. [...] 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.” (LIMA, Adriano Sousa. *op. cit.*, p. 80).

converteu em uma ‘experiência real’ para todo o mundo.”²⁸⁷ A teologia deixou de se preocupar com a questão da descrença moderna e da indiferença religiosa para colocar no horizonte de seus questionamentos a questão do retorno do religioso e da vitalidade das grandes religiões não cristãs na sociedade atual. Isso tudo leva a pensar o fenômeno religioso desde a pluralidade das suas manifestações. Atualmente, “as questões que a coexistência com as grandes tradições religiosas coloca ao cristianismo é uma questão quase mais temível que a questão do ateísmo e da indiferença religiosa.”²⁸⁸ O cristianismo precisa repensar a sua singularidade e identidade diante de um mundo cada vez mais crítico, mas necessita igualmente dar uma resposta perante as necessidades, demandas e inquietações religiosas que emergem do coração das pessoas, que procuram sentido e salvação para as suas vidas.

Não há mais lugar para uma mentalidade cristã triunfalista, que vigorou no século passado [...], época em que se deu a coincidência entre a conquista missionária e a expansão colonial. Naquela ocasião vigorava uma avaliação pessimista das grandes religiões do mundo. O panorama atual está bem alterado. A realidade do pluralismo religioso ganha contornos intransponíveis. [...] Numa sociedade pós-tradicional as identidades religiosas são permanentemente provocadas a se declarar, a entrar em contato e se enriquecer com o diferente. Não há como escapar do processo permanente de redefinição da identidade e de reinvenção da tradição (ressemantização do sentido) numa sociedade plural.²⁸⁹

²⁸⁷ MADRIGAL, Santiago. *Vaticano II*, p. 381.

²⁸⁸ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 132.

²⁸⁹ TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 59-60.

Legitimamente é possível se questionar se “estamos prontos a dar a razão da nossa esperança a todo aquele que a pedir” (1 Pd 3,15). Nesse sentido, podemos perguntar: “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?”²⁹⁰ Saímos de nossa zona de conforto e somos desafiados, como cristãos, a justificar as razões da nossa fé e das nossas crenças. Como diz o Papa João Paulo II na *Fides et Ratio*, “a fé e a razão constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva à contemplação da verdade.” (FR 1). Precisamos estar abertos ao diálogo, mas nem por isso precisamos perder as nossas convicções. Na realidade, a abertura e a tolerância à diferença estão arraigadas em convicções bem fundamentadas.

A partir do Concílio Vaticano II, o catolicismo deixou de ostentar certo absolutismo eclesiocêntrico, para adotar uma atitude de respeito e de estima às outras tradições religiosas²⁹¹. “Pela primeira vez na história das teologias cristãs e também pela primeira vez na ordem dos atos solenes do magistério a Igreja católica emite um julgamento positivo sobre as religiões não cristãs.”²⁹² Na reflexão teológica e na prática eclesial procurou-se aderir a uma *postura dialógica*, simpática e empática, com o intuito de estabelecer relações cordiais e fraternas com os irmãos e as

²⁹⁰ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 132.

²⁹¹ Para Teixeira, “na trilha aberta pelo Vaticano II, a teologia das religiões avança na reflexão sobre o valor salutar das diversas tradições religiosas, não se contentando em avaliar unicamente as ‘disposições subjetivas dos homens de boa vontade’, mas considerando estas próprias tradições em sua positividade histórica como portadoras de densidade soteriológica.” (TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 49). A teologia das religiões pretende interrogar-se a respeito do significado do pluralismo religioso no interior do desígnio de Deus. Esta nova impostação serve de horizonte para toda a teologia.

²⁹² GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 132.

irmãs de outras religiões. Os textos conciliares, em particular da *Nostra Aetate*, evidenciam uma grande evolução e até poderíamos dizer uma revolução na forma como olhar e nas atitudes perante as outras tradições religiosas. Apesar de ser ainda bastante tímido teologicamente, tem um alcance ético inédito na questão do diálogo inter-religioso. No encontro de Assis, em 17 de outubro de 1986, se compreenderá melhor as consequências da atitude conciliar no plano doutrinal. A partir do momento em que o cristianismo reconhece a questão da liberdade religiosa e assume como necessidade uma nova postura de respeito à legitimidade irreduzível das diversas formas de manifestação religiosa da humanidade, o pluralismo religioso se descortina na teologia como um novo paradigma.

Dentre os modelos de relacionamento inter-religioso, Rudolf von Sinner cita, para além do *exclusivismo*²⁹³ de Karl Barth, segundo o qual existe apenas uma religião verdadeira, e do *inclusivismo*²⁹⁴ de Karl Rahner, que embora

²⁹³ Segundo Lima, “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. [...] Só é admissível a salvação real e verdadeira no cristianismo.” (LIMA, Adriano Sousa. *op. cit.*, p. 85-86). Esse paradigma muitas vezes foi a causa da demonização das outras expressões religiosas.

²⁹⁴ O paradigma inclusivista “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 verdade presente na única religião verdadeira. 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.” (*Id. Ibid.*, p. 87). Segue essa linha a teologia do cumprimento, para a qual o

admitindo elementos válidos em outras religiões, igualmente pressupõe uma única religião verdadeira, vem o *pluralismo*²⁹⁵ de Raymond Panikkar²⁹⁶, que “acredita na igual autenticidade de cada religião, nenhuma sendo superior à outra.”²⁹⁷ Enquanto que no paradigma do exclusivismo apenas a minha religião é a única verdadeira, e no inclusivismo a minha religião é tida como a melhor, no pluralismo todas as religiões são verdadeiras. Segundo o pluralismo, “se deve tomar a sério a pluralidade das religiões e respeitá-las em sua própria diferença.”²⁹⁸ Andreas Grünschloss no seu estudo sobre a percepção da fé do outro no islamismo, no hinduísmo, no budismo e no cristianismo²⁹⁹, chega a afirmar um *exotismo*, o qual vê a outra religião como melhor do que a minha.

É imprescindível dar a devida relevância para a

cristianismo é a consumação e a plenitude de todas as religiões.

²⁹⁵ Para o paradigma do pluralismo, “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, giram ao redor dele. Se no exclusivismo não há salvação fora da Igreja e no inclusivismo não há salvação fora de Cristo, no pluralismo, só Deus salva. [...] 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.” (*Id. Ibid.*, p. 88).

²⁹⁶ “Raymond Panikkar (1918-2010) foi um dos mais ousados e singulares buscadores do diálogo. Sem dúvida alguma, um pioneiro no campo do diálogo das religiões, que abriu pistas e caminhos novidadeiros para a reflexão e exercício de uma dinâmica inovadora na relação do cristianismo com as diversas tradições religiosas, em particular com o hinduísmo. Sua longa vida foi marcada pelo dom da abertura e do aprendizado com o outro.” (TEIXEIRA, Faustino. *Buscadores do diálogo*, p. 69).

²⁹⁷ SINNER, Rudolf von. *Diálogo inter-religioso*, p. 558.

²⁹⁸ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 162.

²⁹⁹ Cf. GRÜNSCHLOSS, Andreas. *Der eigene und der fremde Glaube*, p. 16-43 *apud* SINNER, Rudolf von. *op. cit.*, p. 558.

questão do pluralismo na atualidade³⁰⁰. “Um, entre os diversos temas emergentes, nos últimos tempos, o pluralismo, é objeto crescente de reflexão e análise, em diversas áreas do conhecimento humano.”³⁰¹ O pluralismo em questões de religião é um desafio do qual a teologia atual não pode se esquivar se quiser assumir a sua responsabilidade enquanto reflexão racional sobre os mistérios da fé. Na época em que nos encontramos, convivem paradoxalmente, realidades aparentemente inconciliáveis³⁰², tais como “a permanência da secularização,

³⁰⁰ Boaventura Kloppenburg afirma que “colocada num mundo dia a dia mais democrático e livre, a Igreja não poderá evitar o pluralismo religioso e, para evadir o gueto, deverá propor sua mensagem cristã numa atmosfera de liberdade religiosa, com respeito, clareza e firmeza.” (KLOPPENBURG, Boaventura. *Liberdade no pluralismo religioso*, p. 497). Fazendo uma análise do contexto atual, Vitor Hugo Mendes afirma que há na atualidade uma “pluralidade de vozes reivindicando suas razões.” (MENDES, Vitor Hugo. *Inteligência da fé em um contexto pós-metafísico*, p. 277). Para Dupuis, o pluralismo religioso “afunda suas raízes nas profundezas do próprio Mistério divino e nas variadas formas segundo as quais as culturas humanas responderam a ele. Longe de ser um obstáculo a ser superado ou uma circunstância da vida que temos de nos resignar a tolerar, o pluralismo religioso deve ser acolhido com gratidão, como um sinal das superabundantes riquezas do Mistério divino que transborda sobre a humanidade e como uma excepcional ocasião de enriquecimento recíproco.” (DUPUIS, Jacques. *op. cit.*, p. 277-278).

³⁰¹ KLERING, José Romaldo. *Pluralismo, re-significação e diálogo*, p. 169.

³⁰² A perplexidade diante do paradoxo pode levar a uma visão superficial da realidade, por isso, devemos tomar muito cuidado com as nossas análises conjunturais, pois “vive-se atualmente uma profunda crise de valores. O homem moderno parece não ter mais referenciais.” (NODARI, Paulo César. *Panorâmica ética da época atual*, p. 433). Analisar a partir da complexidade é um desafio. “Os modos simplificadores de conhecimento mutilam mais do que exprimem as realidades ou os fenômenos de que tratam, torna-se evidente que eles produzem mais cegueira do que elucidação.” (MORIN, Edgar. *Introdução do pensamento complexo*, p. 5). Em tempos de incerteza e

o ateísmo, a indiferença religiosa e o que se chama retorno do religioso, o retorno do sagrado.”³⁰³ A sociedade moderna, seguindo as fendas do iluminismo, passou por um processo de secularismo como uma maneira radical e pendular de afirmação de sua secularidade, pretendendo colocar à sombra de sua história a sua religiosidade, porém, deixando em suspenso seus anseios transcendentais mais profundos, transcendentalizando e moralizando, no vértice da consciência, a religião, ao ponto desta se tornar um imperativo categórico passível de uma categorização puramente imanente³⁰⁴. Para Ludwig Feuerbach, a religião é inerente à natureza humana. “A religião baseia-se na diferença essencial que existe entre o homem e o animal. Os animais não têm nenhuma religião.”³⁰⁵ Apesar disso, o ser humano moderno ostenta o esquecimento de sua ligação vital com o transcendente. Porém, não dura muito para virem questionamentos, tais como: “Por que os homens fazem religião?”³⁰⁶ Nesse sentido, a religião é um fenômeno muito atual que ressurgue inquietando e questionando em tempos nos quais vigora um pluralismo de fato e de princípio nas ciências e na cultura. A teologia não pode fugir a essa realidade.

pluralidade, os questionamentos críticos e a tolerância diante da diferença agregam mais valor que os posicionamentos dogmáticos obtusos e as totalizações pseudo-científicas.

³⁰³ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 134.

³⁰⁴ Immanuel Kant na obra *A religião nos limites da simples razão*, de 1794, atribui um papel moral para a religião. “Pela vinculação que Kant estabelece com a moral, a religião recebeu de muitos intérpretes a solução de diluição e redução à moral.” (KRASSUSKI, Jair Antônio. *Crítica da religião e sistema em Kant*, p. 104). Segundo o pensamento kantiano, a religião autêntica tem como referência princípios que não podem estar em contradição com a lei moral racional, a qual é critério de validade e averiguação da universalidade da religião.

³⁰⁵ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*, p. 4.

³⁰⁶ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*, p. 33.

O diálogo ecumênico ajudou a quebrar certo modelo de absolutismo católico que vigorava até o Concílio Vaticano II, possibilitando “reinterpretar a unicidade do cristianismo como religião de salvação entre as religiões do mundo.”³⁰⁷ A consciência histórica atual nos convida a perceber o pluralismo religioso como uma realidade intransponível, como uma questão necessária para ser abordada pela teologia hermenêutica. “Vivemos por muito tempo com a ideia de que, progressivamente, o cristianismo triunfaria das outras religiões, na medida em que elas pecavam por ignorância, por superstição ou por idolatria.”³⁰⁸ Segundo essa antiga visão, o cristianismo estaria destinado a se universalizar institucionalmente. O grande questionamento relativo à teologia da revelação deve ser “se esta vitalidade das religiões não cristãs se deve simplesmente à cegueira e ao pecado dos seres humanos, a um certo fracasso da missão cristã, ou se este pluralismo religioso corresponde a uma vontade misteriosa de Deus.”³⁰⁹ Segundo Geffré, a vontade salvífica universal de Deus expressa na história humana é um critério hermenêutico para compreender a legitimidade da pluralidade das tradições religiosas. No entanto, permanece um mistério o significado último do pluralismo religioso como um destino histórico permitido por Deus para a humanidade.

Olhando para as religiões e as culturas humanas de todos os tempos, podemos perceber a multiplicidade de manifestações religiosas que engendraram culturas e culturas que produziram tradições religiosas. “Quem diz pluralidade das culturas diz também pluralidade das religiões e não é proibido pensar que Pentecostes

³⁰⁷ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 134.

³⁰⁸ *Id. Ibid.*, p. 135.

³⁰⁹ *Id. loc. cit.*

corresponde a Babel. Ora, Pentecostes é precisamente uma espécie de legitimação que é dada à pluralidade.”³¹⁰ A plenitude do mistério inesgotável de Deus superabunda em riquezas que se expressam historicamente por uma pluralidade de formas culturais e religiosas. As diferenças religiosas em sua manifestação multiforme não contradizem a unicidade do desígnio soteriológico de Deus. A possibilidade de salvação das pessoas excede as mediações estreitas das religiões institucionais especificamente, abrangendo um grande desígnio misterioso que abraça a humanidade. Não é o caso de relativizar a mediação de Cristo, mas de compreendê-la menos totalitariamente.

2.1.2 A busca de um ecumenismo teológico planetário

Segundo Geffré, “pela primeira vez na história, a humanidade tem consciência de constituir uma única família habitando a mesma casa comum.”³¹¹ A consciência ecumênica coincide com o estreitamento dos laços que unem a humanidade na responsabilidade comum pela preservação do planeta onde reside. Cada religião tem um importante contributo a oferecer³¹². Nessa mesma linha de

³¹⁰ *Id. Ibid.*, p. 137-138. Segundo Teixeira, em *Gn* 11,1-9, no episódio de Babel, é narrado “a condenação divina da ambição humana idolátrica de colocar no lugar de Deus uma humanidade monolítica. [...] A experiência de Pentecostes (*At* 2,1-13), descrita no Novo Testamento, significa o reverso do acontecimento de Babel: falar outras línguas é agora a possibilidade de ser ouvido. Consagra-se a cidadania do plural e rompe-se com o nivelamento das culturas simbolizado pela imposição de uma única língua.” (TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré, p. 51-52).

³¹¹ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 148.

³¹² Para Teixeira, Geffré, sem ser ingênuo e “sem desconsiderar as ‘crispações identitárias’ que obstaculizam uma comunhão de horizontes, consegue vislumbrar nas inúmeras iniciativas dialogais uma novidade e um ‘sinal dos tempos’. Os contratempos hoje verificados na história são de fato preocupantes, mas não obstruem o

pensamento, o Papa Francisco, após já ter mencionado na encíclica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual, que é importante nutrir um pluralismo religioso saudável “que respeite verdadeiramente aqueles que pensam diferente” (EG 255), diz na encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum que “a maior parte dos habitantes do planeta declara-se crente, e isto deveria levar as religiões a estabelecer diálogo entre si, visando o cuidado da natureza, a defesa dos pobres, a construção de uma trama de respeito e fraternidade” (LS 201). A busca de um ecumenismo teológico planetário emerge da necessidade atual de preservação ambiental e de cuidado humanitário em um contexto de mundialização e globalização.

Reymond Panikkar afirma que o ecumenismo atual finalmente se tornou ecumênico, superando os limites das confissões cristãs para estender o diálogo a todas as religiões do mundo. Muitos teólogos vão procurar estabelecer para além das diferenças, pontos de unidade no diálogo inter-religioso, a partir de tudo aquilo que não contradiz a humanidade autêntica e da abertura fundamental do ser humano à transcendência e à alteridade e solidariedade, na convicção de que “toda atitude religiosa autêntica coincide com certo descentramento de si”³¹³, superando o egoísmo e favorecendo uma humanização das relações. Apesar dos contrastes e tempestades da história religiosa da humanidade, é permitido pensar que não há uma contradição entre a busca do Absoluto ou da Realidade última, e um humanismo integral e verdadeiro. Além disso, atualmente se tem um discernimento mais apurado de que religião e humanismo autêntico não devem se contradizer, mas se complementar, na busca de uma humanidade mais plena. “A afirmação dos direitos do

impulso de diálogo presente em grande parte das grandes religiões do mundo.” (TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 70-71).

³¹³ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 151.

homem é, pois, conquista progressiva da consciência humana.”³¹⁴ Segundo um consenso geral, hodiernamente sem tem claro que as religiões devem nos humanizar.

Temos hoje um melhor conhecimento do que são os direitos humanos, tanto no plano individual como no plano coletivo. Sabemos portanto melhor o que contradiz as aspirações legítimas da consciência humana universal. Ora, que algumas religiões contradizem ainda essas aspirações fundamentais é um fato. Isto não condena o melhor dessas religiões, mas as convida a reinterpretar seus textos fundadores e suas tradições. Se essas religiões se recusam a fazê-lo, é de temer que sejam condenadas a uma certa esclerose.³¹⁵

O Papa João Paulo II já havia dito na carta encíclica *Redemptoris Missio* sobre a validade permanente do mandato missionário que “o diálogo inter-religioso faz parte da missão evangelizadora da Igreja. Entendido como método e meio para um conhecimento e enriquecimento recíproco” (RM 55). O diálogo desinteressado e solícito constitui-se em um desafio contra a intolerância e é o princípio para uma grande transformação dos corações que se comunicam, trocando informações e compartilhando esperanças de um mundo melhor. Como diz um provérbio chinês, “não são nossos pés que nos transportam, e sim nossas mentes.” O futuro é algo criado primeiramente na mente e na vontade; não é um caminho a ser encontrado, mas a ser construído. A insegurança gera a dureza, enquanto a liberdade interior engendra a leveza. Somente a partir de convicções sinceras e de um novo paradigma, o do pluralismo, aliado a uma nova postura e metodologia, a

³¹⁴ *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 288.

³¹⁵ *Id. Crer e interpretar*, p. 152.

hermenêutica, poderemos reinterpretar as verdades fundamentais de cada religião em proveito da casa comum e da humanidade. Uma teologia ecumênica e dialógica é capaz de mobilizar para a tolerância, a solidariedade e a fraternidade, edificando a *cultura do encontro*³¹⁶.

2.2 A NOVIDADE DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO COMO UM SINAL DOS TEMPOS

Nossa época conhece o estigma do fanatismo religioso, o qual é fonte de conflitos e desentendimentos entre povos e nações. No entanto, a muito tempo se busca estabelecer um diálogo maduro entre as religiões para quebrar os preconceitos e superar as barreiras da incompreensão entre as pessoas. O diálogo inter-religioso é um sinal de novos tempos, onde é possível reinar a fraternidade no convívio dos diferentes, onde a busca da verdade possa acontecer através da procura sincera e humilde. Na declaração *Nostra Aetate* do Concílio Vaticano II sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs, há um julgamento positivo sobre as várias religiões do mundo. “A Igreja católica não rejeita nada que seja verdadeiro e santo nestas religiões” (*NA* 2). Da mesma forma, pode-se perceber atualmente a vontade de diálogo das grandes religiões do mundo.

Ao lado de organismos já antigos como o Parlamento Mundial das Religiões, que celebrou seu

³¹⁶ Durante a Jornada Mundial da Juventude no Rio de Janeiro, o Papa Francisco, na sua homilia na Catedral de São Sebastião, no dia 27 de julho de 2013, falou que somos “chamados a anunciar o Evangelho e a promover com alegria a cultura do encontro” (FRANCISCO. *Pronunciamentos no Brasil*, p. 39), contrária a uma cultura da exclusão. Todo encontro genuíno e sincero gera uma transformação positiva e edificante, humaniza as pessoas, pois ajuda a superar as preconceituosas representações limitadas e insuficientes que geralmente temos do outro.

centenário em setembro de 1970, em Chicago, deve-se mencionar sobretudo a Conferência Mundial das Religiões para a Paz (WCRP: World's Conference on Religion and Peace), fundada em Kyoto, em 1970, e que é um lugar de confronto e de diálogo das principais religiões do mundo a serviço da paz, da promoção dos direitos humanos e da preservação da natureza.³¹⁷

Para Geffré, a humanidade se encontra em um tempo propício para um verdadeiro encontro entre as religiões por causa de três motivos: Primeiro porque o gênero humano atingiu uma idade planetária, e sendo assim, acima das divergências raciais, culturais e religiosas, há uma consciência geral de habitar em uma casa comum, o que favorece a construção de um *ecumenismo planetário*, no qual o mais importante não é o que divide, mas o que une; Segundo porque devido ao avanço técnico-científico, o grande poder alcançado pela humanidade pode se tornar uma enorme ameaça para o futuro da mesma e para a preservação do planeta, sendo necessário promover uma convivência pacífica a nível mundial, e não haverá paz civil sem paz entre as religiões; Terceiro porque é necessária a nível mundial uma ética global para toda humanidade, semelhante ao que já foi proposto na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Isto vai exigir que todas as religiões reinterpretem seus textos fundadores em prol de uma nova experiência histórica que supere a crueldade e a barbárie dos acontecimentos do século XX.

2.2.1 Algumas atitudes fundamentais para um verdadeiro diálogo

Para que aconteça um verdadeiro diálogo, Geffré

³¹⁷ GEFFRÉ, Claude. *De Babel à Pentecostes*, p. 14.

propõe três atitudes fundamentais: respeito à diferença, fidelidade à própria identidade e procura de uma base comum³¹⁸. A primeira atitude consiste no *respeito à diferença*, ou seja, considerar o outro na sua alteridade a partir de uma atitude empática, manifestando interesse pelas convicções do outro, ultrapassando os preconceitos espontâneos³¹⁹, pois “cada religião é uma totalidade que carrega consigo

³¹⁸ Segundo Teixeira, “o diálogo inter-religioso nunca acontece no abstrato ou no geral; ele implica sempre o encontro de religiões históricas singulares. Cada uma das religiões envolvidas nesta comunicação percebe-se, a seu modo, como única, demandando um engajamento absoluto de seus membros. O valor positivo deste diálogo depende, portanto, da maneira como seus interlocutores trabalham o desafio de conciliar este engajamento absoluto, implicado em toda experiência religiosa autêntica, com uma atitude de respeito, amizade e abertura às convicções dos outros. Segundo Geffré, para que este diálogo possa se realizar positivamente é necessário atender a três condições específicas. *Em primeiro lugar*, o respeito à alteridade do interlocutor em sua identidade única. O diálogo deve ser pontuado pela ‘hermenêutica da diferença’, e não pela ‘lógica da assimilação’. Daí a importância da abertura desinteressada às convicções do outro, que estão referenciadas a uma totalidade cultural e religiosa próprias. O diálogo contribui, assim, para vencer preconceitos inveterados e abrir novos horizontes para a própria fé. *Em segundo lugar*, a fidelidade a si mesmo e ao próprio engajamento de fé. O diálogo exige uma convicção religiosa, um ancoradouro referencial. Não é colocando a fé singular em suspenso que se consegue chegar de forma mais profunda ao universo do outro. Esta travessia pressupõe, antes, uma clara identidade cultural e religiosa, que deve ser sempre alimentada. [...] *Em terceiro lugar*, o reconhecimento de ‘certa igualdade’ entre os interlocutores. Aqui reside para Geffré a dificuldade mais decisiva no diálogo. [...] O diálogo só acontece quando se renuncia à posse do monopólio da verdade.” (TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 73-74).

³¹⁹ Para Leonard Swidler, só acontece diálogo quando há disposição para aprender com o outro, isso “deve ser um projeto dos dois lados. [...] Cada participante deve entrar no diálogo com sinceridade e honestidade total, [...] deve vir para o diálogo sem preconceitos rígidos e superficiais. [...] Não existe diálogo unilateral. [...] O diálogo só se realiza na base da mútua confiança.” (SWIDLER, Leonard. *Cristãos e não cristãos em diálogo*, p. 80-83).

toda a sua história, e um elemento particular só pode ser compreendido em referência a essa totalidade.”³²⁰ Senso assim, é preciso cultivar uma hermenêutica da diferença ao estilo bíblico que reconheça o outro na sua diferença e não uma lógica da assimilação ao estilo grego que só favorece o que é semelhante.

Temos dificuldade em assumir convicções que nos são cultural e religiosamente estranhas. É preciso tentar superar os próprios preconceitos históricos não criticados e resguardar-se de identificar com muita pressa “o já conhecido”, o que pode representar algumas semelhanças com a nossa própria religião. É preciso tentar provar aquilo que o teólogo David Tracy chama *imaginação analógica*. A imaginação analógica é aquela que desvela uma semelhança na diferença, mantendo ao mesmo tempo a diferença. Trata-se de escapar do equívoco sem cair no unívoco da convergência a todo custo. Ter uma atitude hermenêutica é ter esse sentido da imaginação analógica.³²¹

O diálogo inter-religioso insere-se dentro das regras inerentes a todo diálogo humano autêntico. O respeito ao outro na sua diferença não foi relevado pela expansão colonial ocidental que ignorou a identidade própria das culturas conquistadas. Esqueceu-se das raízes judaico-cristãs que reconhecem a dignidade do estrangeiro. A atitude colonialista promove um diálogo que tende à assimilação, baseada nas premissas da filosofia de Parmênides onde somente o semelhante pode reconhecer o semelhante. Esse princípio que por muito tempo dominou a missiologia cristã deveria ser substituído pelo princípio bíblico segundo o qual o desigual reconhece o outro na sua

³²⁰ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 16.

³²¹ *Id.* *Crer e interpretar*, p. 144.

diferença. Isso equivale a reconhecer humildemente que o outro pode me fazer mais sem me fazer menos.

Uma segunda atitude para que haja um diálogo verdadeiro e sincero é *permanecer fiel a si mesmo*, às próprias convicções, sem se desfazer da própria identidade religiosa e cultural. “É uma ilusão pensar que, para facilitar o diálogo religioso, é preciso pôr a sua fé religiosa entre parênteses ou suspendê-la provisoriamente.”³²² É a partir das próprias convicções, respeitando as do outro, que cada interlocutor vai promover uma verdadeira atitude dialógica que possa “conduzir a uma melhor inteligência de sua própria identidade e à celebração de uma verdade mais alta que as verdades particulares de cada um.”³²³ Da fidelidade às próprias convicções espera-se uma busca sincera da verdade³²⁴.

³²² *Id. De Babel à Pentecostes*, p. 16.

³²³ *Id. loc. cit.*

³²⁴ Segundo Dupuis, “a autenticidade do diálogo não autoriza colocar entre parênteses a própria fé nem mesmo provisoriamente, a sua integridade veta qualquer compromisso ou redução. O diálogo autêntico não aceita esse tipo de expediente. Ele não admite o ‘sincretismo’ que, na busca de um terreno comum, procura passar por cima da oposição e das contradições existentes entre as fés de tradições religiosas diferentes mediante alguma redução do conteúdo das mesmas; nem o ecletismo que, na busca de um denominador comum entre as várias tradições, seleciona elementos esparsos e os combina num amálgama informe e incoerente. Se o diálogo tem de ser verdadeiro, não pode procurar a facilidade, que acaba sendo ilusória. Sem querer esconder as contradições existentes entre as fés religiosas, ele deve reconhecê-las onde existem, e enfrentá-las com paciência e de maneira responsável. Esconder as diferenças e as possíveis contradições seria um engano, e na realidade acabaria privando o diálogo do seu objeto. Depois de tudo, o diálogo busca a compreensão na diferença, numa estima sincera pelas convicções religiosas diferentes das próprias. Por isso, ele leva cada um dos interlocutores a se perguntar sobre as implicações das convicções pessoais dos outros para a sua própria fé.” (DUPUIS, Jacques. *op. cit.*, p. 515). No diálogo “o interlocutor deve ser coerente com as próprias tradições e convicções religiosas, e disponível

Não existe mais diálogo se não estou em lugar nenhum e se pretendo, sob o pretexto de abertura e de universalidade, aceder a uma espécie de cidadania mundial. Neste momento, os consensos correm o risco de desembocar no confucionismo. [...] Todas as verdades de ordem religiosa não são necessariamente complementares. [...] Lugares de passagem obrigatória fazem com que haja divergências que não são negociáveis. [...] É preciso portanto manter a própria identidade, se quisermos que haja um verdadeiro diálogo. E valer-se de uma religião mundial é perder a qualidade de interlocutor. Para favorecer o diálogo, alguns são tentados a colocar entre parênteses sua própria fé, a fazer uma espécie de suspensão provisória de sua fé para permitir a abertura ao outro. Mas trata-se neste caso de um falso cálculo.³²⁵

É de fundamental relevância no estatuto epistemológico do diálogo humano autêntico observar a fidelidade a si mesmo. É preciso fidelidade ao próprio engajamento de fé e às próprias crenças, conciliando esse engajamento com uma atitude de abertura às convicções alheias, sem desembocar no relativismo, pois “viver em regime de modernidade é aprender a reconhecer o pluralismo na ordem da verdade, sem cair no relativismo generalizado.”³²⁶ O diálogo inter-religioso precisa buscar um consenso respeitando as diferenças, tendo como baliza uma ética da discussão, que segundo Habermas, promove uma defesa argumentada da verdade, sem comprometer a

para compreender as do outro, sem dissimulações nem restrições, mas com verdade, humildade e lealdade, sabendo que o diálogo pode enriquecer a ambos.” (RM 56).

³²⁵ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 145-146.

³²⁶ *Id. De Babel à Pentecostes*, p. 121.

genuinidade do diálogo por um sentimento de superioridade com relação ao outro, pois a verdade “não é nem exclusiva nem inclusiva de qualquer outra verdade. Ela é relativa pelo fato mesmo da particularidade histórica de sua origem.”³²⁷ Segundo Geffré, “é sempre na fidelidade à sua particularidade concreta que uma verdade de ordem cultural ou religiosa pode se superar e pretender ser universal.”³²⁸ Ao contrário do que muitas pessoas pensam, o diálogo bem sucedido não desemboca fatalmente no relativismo ou no ceticismo, mas ao contrário, é um convite a buscar uma verdade mais elevada do que a verdade parcial professada por cada indivíduo particularmente.

Uma terceira atitude indispensável para um bom diálogo é a *procura de uma base comum*, um critério que favoreça o acordo entre os parceiros de diálogo, para que se possa buscar a unidade na diversidade, sempre estando atentos às novidades que emergem no encontro sincero com a cosmovisão do outro. Um critério comum pode ser de ordem ética, como o do humano autêntico universalmente reconhecido pela consciência humana, não sendo este específico das religiões, ou buscar algo próprio da antropologia religiosa em geral, já que “acima de sua infinita diversidade, pode-se dizer que toda religião autêntica é caracterizada por certa descentralização de si em benefício de uma Realidade última.”³²⁹ Paul Tillich distingue uma *fé fundamental* em que as religiões em geral se assemelham, em detrimento de crenças referentes às verdades e práticas particulares onde elas se distinguem ao ponto de se defrontarem e entrarem em conflito. Mircea Eliade chega a afirmar que um ecumenismo inter-religioso se fundamentaria na essência sagrada universal de um *homo*

³²⁷ *Id. loc. cit.*

³²⁸ *Id. loc. cit.*

³²⁹ *Id. Ibid.*, p. 17.

religiosus, o que pode soar demasiado essencialista e metafísico se considerarmos que só podemos mensurar o que se manifesta na concretude da história.

Quem diz diálogo diz abertura. [...] E, não obstante, o resultado deste diálogo é descobrir que há *um além do diálogo*, a saber, a transformação de cada um dos interlocutores. Eu sou mudado na maneira de apropriar-me de minha própria fé quando sou confrontado com a verdade do outro. E posso pensar que o outro pratica ele próprio um caminhar idêntico. Isto não quer dizer que perco a fé e que me converti a seu ponto de vista, mas relativizo a maneira como possuo minha própria verdade. Então, um e outro são conduzidos a uma interpretação nova de suas próprias tradições.³³⁰

O cristianismo dá testemunho de uma verdade que não é nem exclusiva, nem inclusiva de outras verdades, mas de uma verdade relativa ao que há de verdadeiro em outras tradições religiosas. “Como qualquer outra religião, o cristianismo se refere a uma particularidade histórica.”³³¹ Nesse sentido, o cristianismo, assim como qualquer outra religião humana não escapa à condição para um diálogo autêntico, que é a igualdade entre os parceiros, tendo em vista que “o diálogo inter-religioso é sempre um diálogo entre pessoas concretas”³³², com suas convicções e contradições, sendo necessários alguns parâmetros que possibilitem uma harmonização dialógica. No diálogo há sempre uma dualidade irreduzível, uma dissimetria fundamental, em que a alteridade e a empatia maturam a superação da pretensão à assimilação do outro.

Verdades diferentes não são necessariamente

³³⁰ *Id. Crer e interpretar*, p. 146.

³³¹ *Id. De Babel à Pentecostes*, p. 122.

³³² *Id. loc. cit.*

contraditórias, mas quando conjugadas, podem concorrer para a descoberta de uma verdade mais plena que as verdades parciais de cada indivíduo³³³. “Há um princípio de limitação imanente à própria fé por causa de seu caráter humano e histórico. Isto deve levar-nos a uma ‘prática cordial da alteridade’”.³³⁴ A relatividade subjetiva é inadequada para expressar a plenitude da verdade divina, sendo esta última suscetível de sempre novas explicitações históricas. A realidade relativa de nossas convicções deve buscar um sentido relacional de expressão dialógica para buscar a Deus no que há de verdadeiro nas diversas tradições religiosas da humanidade.

2.2.2 A visão cristã do diálogo inter-religioso

Segundo Geffré, é possível perceber uma plataforma comum de relacionamento entre as religiões, acima da diversidade irreduzível de cada manifestação religiosa. Não há como acontecer o diálogo inter-religioso apenas no âmbito abstrato das ideias, trata-se sempre de um *diálogo concreto* e determinado entre denominações religiosas específicas. Muitos cultivam a ilusão de uma democracia inter-religiosa que planifica equivalentemente todas as religiões em detrimento de uma hierarquia de sobreposição de umas sobre as outras, segundo critérios vários. Isto é inaceitável, pois desrespeita a *alteridade plural*

³³³ Segundo Teixeira, “o diálogo verdadeiro deve sempre estar animado pela abertura e busca da verdade, que não se esgota em nenhuma tradição religiosa particular. A disponibilidade em colocar-se em discussão, em cultivar a abertura, longe de enfraquecer a fé, é motivo de seu maior aprofundamento. É na relação de alteridade que a identidade da fé ganha a oportunidade de ser reconhecida na sua singularidade e, ao mesmo tempo, enriquecida.” (TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 75). Certa vez Gandhi sublinhou que aqueles que estudam os ensinamentos de outros credos ampliam o seu coração.

³³⁴ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 148.

de cada uma delas. O que é preciso cultivar é o respeito pela misteriosa complementaridade entre as religiões a partir de uma visão comparativa aberta e respeitosa. Em todas as religiões está presente um anseio de diálogo, é preciso captar as possibilidades que emergem de cada contexto.

Olhando, por exemplo, para o relacionamento entre as três grandes religiões monoteístas³³⁵ – judaísmo, cristianismo e islamismo –, podemos perceber o intercruzamento de elementos em comum, começando pelo dado fundamental da crença em um Deus pessoal e único que se relaciona com seu povo eleito. No entanto, apesar de o cristianismo não se compreender fora de suas raízes judaicas, o judaísmo pós-cristão é independente de um acabamento em Jesus Cristo. Após o Concílio Vaticano II, a Igreja católica reformulou a sua teologia do judaísmo, reconhecendo a permanência das promessas feitas por Deus a Israel. E a respeito das relações entre o cristianismo e o islã, continua difícil para os cristãos aceitarem a profecia de Maomé, a qual contradiz pontos essenciais da doutrina cristã. Apesar de o islamismo deitar as suas raízes na história bíblica da salvação, acolhe elementos tanto judaicos quanto cristãos, porém, assumindo uma missão profética em relação a ambos. Apesar das divergências essenciais em matéria de doutrina, entre essas religiões há muitas lições a serem aprendidas através do diálogo mútuo.

A interpelação crítica do monoteísmo intransigente do islã convida o pensamento cristão para uma melhor compreensão dos dogmas fundamentais da encarnação e da Trindade. E, inversamente, a compreensão cristã da Bíblia como Palavra de Deus

³³⁵ Karl-Josef Kuschel, no seu livro *Discordia en la casa de Abraham*, fala em “ecumene abraâmica” para descrever o diálogo ecumênico entre cristãos, judeus e muçulmanos, e a sua responsabilidade comum pelos habitantes da terra.

não deixa de questionar um certo fundamentalismo muçulmano.³³⁶

A respeito do diálogo entre o cristianismo e as grandes religiões orientais, como ocidentais muitas vezes pensamos em um Oriente mítico a partir de um patamar puramente abstrato, não nos damos conta que o Oriente índio é inseparável do hinduísmo, assim como o é o budismo Zen no Japão e o taoísmo e o confucionismo na China. Entretanto, procedendo a uma comparação entre essas religiões e o cristianismo, podemos perceber que enquanto o cristianismo, baseado em uma revelação bíblica, professa a fé em um Deus pessoal que se relaciona com a história humana, as religiões orientais citadas são religiões do Um nas quais não há distinção entre uma pretensa Realidade última e a realidade do eu e do *cosmos*. Isso está diretamente ligado com a cultura desses povos e a sua cosmovisão.

O Deus de Israel não é, em primeiro lugar, um Deus do *cosmos*, mas um Deus da história que faz aliança com um povo particular. O dogma da criação dessacralizou o mundo que não está mais repleto do divino: é um mundo profano aberto à ação transformadora do homem. E, de um ponto de vista fenomenológico, temos razão de querer caracterizar as religiões proféticas (judaísmo, cristianismo, islã) como religiões onde Deus se revela pela proclamação de uma palavra, quer seja a Torá, Jesus Cristo ou o Corão, e não por manifestação a partir dos fenômenos da natureza.³³⁷

Para além das divergências que se enraízam nas línguas e nas cosmovisões entre as religiões orientais e

³³⁶ *Id. De Babel à Pentecostes*, p. 21.

³³⁷ *Id. Ibid.*, p. 21-22.

ocidentais, o encontro dialógico gera um enriquecimento mútuo que ocasiona uma *nova compreensão da própria identidade*. É possível, por exemplo, perceber no interior das religiões proféticas, correntes que buscam ultrapassar os limites antropomórficos da relação “eu” imanente e “Tu” transcendente, para alcançar uma espontaneidade na oração que favoreça a experiência de uma unidade mais radical com o divino, como é o caso do cristão Mestre Eckhart e do místico muçulmano Al-Hallaj. É o caso também de budistas que, em contato com a teologia do Cristo crucificado, puderam refletir sobre o mistério do desaparego e da pobreza que nos remetem a uma Realidade última a qual só se alcança passando pela renúncia e pela morte a si mesmo.

Na aurora do século XXI, em cada religião há homens e mulheres que estão dispostos a ultrapassar suas querelas ancestrais, a renunciar à sua vontade de conquista e de dominação para se pôr a serviço do homem. Eis aí um sinal dos tempos. Em Assis, em 1986, as autoridades religiosas mais respeitadas no mundo se encontraram como mensageiros de paz. Em contraste com essa vontade de diálogo, o renascimento de fanatismos e de integristas assume um caráter escandaloso para o observador do futuro das religiões no mundo.³³⁸

A consciência universal da humanidade se convenceu do perigo das atrocidades advindas da aliança entre o religioso e a ideologia política, ao ponto de condenar as ações daqueles que dizem matar em nome de Deus ou outros crimes semelhantes que atentam contra os direitos humanos. As religiões, desde que sejam fiéis a sua legítima natureza, podem ser um fator atenuante das

³³⁸ *Id. Ibid.*, p. 23.

violências históricas contra o ser humano e a natureza. “Diante do aumento do fanatismo, do racismo, do terrorismo internacional, dos genocídios por motivo étnico, os valores morais recomendados pelas religiões são mais atuais do que nunca.”³³⁹ As religiões podem fornecer um critério verossímil de humanidade e um discernimento legítimo entre o bem e o mal a ser praticado na vida em sociedade. Para Hans Küng, “a verdadeira humanidade é o pressuposto para a verdadeira religião” e a “verdadeira religião é a realização da verdadeira humanidade”.³⁴⁰ As tradições religiosas podem ser consideradas como instâncias de sabedoria que ajudam a humanidade a não se definir apenas pela ambição da acumulação de bens materiais ou pelo desenvolvimento técnico-científico, mas como fraternidade que aprende a cada dia a viver e a conviver bem, construindo e apreciando o sentido da vida e da história, valorizando a cultura, a meditação e a contemplação de cada realidade humana em contexto.

O diálogo inter-religioso é indissociável de um *encontro entre as culturas*. Para o Ocidente que exaltou unilateralmente a liberdade individual em detrimento de uma relação de continuidade com o *cosmos*, a relação com as religiões e as culturas orientais pode ser um fator de autocritica às atitudes prepotentes de domínio demiúrgico da humanidade sobre o planeta. Os ocidentais podem aprender com os orientais os valores da gratuidade e da serenidade meditativa como atenuantes da vontade de poder e de domínio. “Contra os perigos de um mundo unidimensional sob o signo da modernidade técnica, as tradições religiosas podem desempenhar um papel essencial para conservar e desenvolver a riqueza diversificada das culturas.”³⁴¹ O encontro entre as religiões pode ajudar no

³³⁹ *Id. Ibid.*, p. 24.

³⁴⁰ KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial*, p. 129.

³⁴¹ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 25.

cultivo do respeito e da preservação da alteridade plural inter-cultural.

2.3 A RESPONSABILIDADE DA TEOLOGIA CRISTÃ NA ERA DO PLURALISMO RELIGIOSO

O fazer teológico se inscreve dentro do âmbito histórico e cultural, e como tal, enfrenta desafios muito peculiares em cada época. No século XX, a teologia enfrentou a questão do ateísmo moderno e teve de refletir a respeito da divisão das Igrejas cristãs. Foi preciso reinterpretar muitos dos enunciados da fé cristã em virtude das novas condições históricas que se impunham ineditamente. Consequentemente, o horizonte do labor teológico foi pautado pelo diálogo com o ateísmo e pelas experiências na área do ecumenismo. “Uma teologia responsável é uma teologia que leva em conta as dimensões históricas novas da inteligência da fé.”³⁴² No início do século XXI, impõe-se um novo desafio, a questão irrenunciável do pluralismo religioso, a qual acarreta deslocamentos importantes no interior da dogmática cristã. Espera-se novamente uma postura teológica condizente com a nova conjuntura cultural e religiosa que se impõe de forma diversificada e multifacetada.

2.3.1 Questionamentos teológicos na perspectiva do espaço inter-religioso

Após o Concílio Vaticano II, apesar das resistências, o debate teológico em torno da possibilidade de salvação através das outras religiões evoluiu muito. A pluralidade das tradições religiosas, para além das intenções subjetivas dos membros das outras religiões, os homens e as mulheres de boa vontade, denominados “infiéis”, nos

³⁴² *Id. Ibid.*, p. 27.

leva a refletir não só sobre a salvação destes fora das mediações eclesiais, mas nos faz pensar a respeito do significado que o pluralismo religioso tem no interior do plano salvífico de Deus. A teologia percebe que é preciso superar o preconceito na sua linguagem, com termos menos absolutos e exclusivistas, buscando expressões mais relacionais para expressar a universalidade do mistério de Cristo. “É preciso operar uma verdadeira revolução copernicana, isto é, ultrapassar ao mesmo tempo o exclusivismo eclesiocêntrico e o inclusivismo cristocêntrico para recorrer a uma teologia pluralista das religiões.”³⁴³ Ao invés de sustentar um cristocentrismo, segundo a visão tradicional, o qual preconiza que todas as religiões giram em torno do mistério de Cristo, seria mais prudente afirmar um teocentrismo, no qual todas as religiões, inclusive o cristianismo, giram em torno do mistério de Deus³⁴⁴. A teologia pós-Vaticano II percebe que é preciso superar um absolutismo exclusivista sem cair em um relativismo paralisante.

A soteriologia tradicional buscou a conciliação entre a vontade salvífica universal de Deus e a unicidade da mediação crística, o que gerou o equívoco da identificação entre a mediação única de Cristo e a Igreja historicamente considerada, ocasionando uma espécie de absolutismo eclesiástico da mediação. “Até o século XX, as crianças mortas sem batismo eram praticamente condenadas ao inferno! O Vaticano II nos libertou dessa intransigência.

³⁴³ *Id. Ibid.*, p. 30.

³⁴⁴ Segundo Geffré, “afirmando que todas as religiões giram em torno do mistério de Cristo, permanecemos ainda numa perspectiva ptolomaica, para usar comparações cosmológicas. É preciso fazer uma revolução *copernicana*, isto é, que o próprio cristianismo, como todas as outras religiões, gire em torno do mistério de Deus. Uma posição pluralista vem portanto acompanhada de um teocentrismo radical.” (*Id. Crer e interpretar*, p. 163). Nesse ponto Geffré segue as intuições de John Hick.

Mas o texto da *Nostra Aetate* permanece muito prudente.”³⁴⁵ Mesmo já tendo amadurecido bastante a teologia da salvação que excede “os muros da Igreja”, ainda falta muito a considerar a respeito da dimensão salutar das religiões do mundo, não apenas em seu aspecto parcial, mas na sua integralidade, como a consideração da possibilidade de serem realmente vias ordinárias de salvação, ou para não sermos tão legalistas ou juristicistas, considerá-las como *vias possíveis de salvação*. Nesse caso, todas as religiões não seriam “condição de possibilidade” (legalismo kantiano), mas “possibilidades para a condição salvífica”, ou seja, uma consideração mais humilde para a mediação salvífica das religiões consideradas em sua relatividade histórica diante do mistério divino que é o único absoluto.

A maior parte dos teólogos está pronta, hoje, a admitir que muitos dos membros das outras religiões se salvam, não a despeito de sua pertença a esta ou aquela tradição religiosa, mas nela e através dela. Mas eles têm ainda muita dificuldade para articular a função “mediadora” das grandes religiões do mundo com a única mediação de Cristo e da Igreja como sacramento da salvação. A tarefa histórica da teologia consiste em refletir sobre a inscrição do Absoluto do mistério de Cristo nas outras tradições religiosas, não só no cristianismo, e em repensar de novo a relação entre a Igreja visível e o Reino de Deus. Mais radicalmente, a teologia do futuro é convidada a se indagar se, a partir de um pluralismo religioso de fato historicamente insuperável, ela não deve estar pronta a reconhecer um pluralismo de princípio que faz parte de um desígnio misterioso de Deus para a história da salvação.³⁴⁶

³⁴⁵ *Id. De Babel à Pentecostes*, p. 31.

³⁴⁶ *Id. loc. cit.*

É preciso afirmar a universalidade da mediação de Cristo, não a partir de uma teologia metafísica do *Logos* desprovida de historicidade, mas sim formular uma teologia que parta da manifestação histórica de Deus na particularidade de Jesus de Nazaré³⁴⁷, para então compreender a unicidade da mediação salvífica de Cristo não em sua excelência ontológica e dogmática, mas em sua expressão relacional. É a partir da concretude da economia salvífica que vamos apreender a forma quenótica do fenômeno da revelação divina. As formas abstratas de conceber a universalidade de Cristo fundamentam uma ideologia cristã imperialista, destituindo de valor as manifestações divinas nas outras religiões do mundo, assim como que solapando o caráter essencialmente cristão da relatividade quenótica e da dimensão fundamentalmente dialogal da revelação. “A plenitude de revelação em Jesus

³⁴⁷ Segundo a *Dei Verbum*, em Jesus Cristo, a economia da salvação encontra a sua plenitude (Cf. DV 4). Nesse sentido, Dupuis afirma que “se a revelação divina atinge sua plenitude qualitativa em Jesus, é porque nenhuma revelação do mistério de Deus pode se igualar em profundidade àquilo que aconteceu quando o Filho divino encarnado viveu em chave humana, numa consciência humana, a sua própria identidade de Filho de Deus. É isso que aconteceu em Jesus Cristo, e é isso que está na origem da revelação divina que ele nos entrega. Entretanto, essa revelação não é absoluta. Ela permanece relativa. A consciência humana de Jesus, embora sendo a do Filho, é uma consciência humana e, portanto, uma consciência limitada. E não poderia ser de outro modo. Nenhuma consciência humana, nem mesmo a consciência humana do Filho de Deus, pode esgotar o mistério divino. Além disso, foi exatamente essa experiência humana que Jesus tinha de ser o Filho, em relação ao Pai, que lhe permitiu traduzir em palavras humanas, revelando-o, o mistério de Deus. [...] A plenitude qualitativa – a intensidade, digamos – da revelação em Jesus Cristo não é, nem mesmo depois da realização do evento histórico, um obstáculo para a continuação de uma auto-revelação divina por meio dos profetas e dos sábios de outras tradições religiosas.” (DUPUIS, Jacques. *op. cit.*, p. 346-347).

Cristo não suprime a parte de verdade da qual as outras religiões podem ser portadoras na sua própria contingência histórica.”³⁴⁸ Essa atitude só pode ser nutrida a partir da certeza de que a mensagem jesuânica, em sua contextualidade e caducidade, possui um caráter escatológico e testemunhal da revelação final sobre Deus. O que nos leva a entender que o próprio cristianismo, enquanto religião histórica que propaga a profecia messiânica do nazareno, é ultrapassado pela essência de sua própria mensagem. A postura de uma teologia que se move no horizonte inter-religioso nos leva a buscar não apenas o Deus desconhecido que se manifesta de maneira fragmentária e provisória nas diversas tradições culturais e religiosas, mas o próprio Cristo desconhecido que nos espera em toda religião e em todo ser humano.

A eclesiologia do Concílio Vaticano II ultrapassou uma concepção piramidal, exclusivista e triunfalista, para adotar uma postura mais comunal, inclusivista e dialógica, isso é o que vemos de modo especial na *Lumen Gentium* e na *Gaudium et Spes*³⁴⁹. No entanto, apesar dos

³⁴⁸ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 32.

³⁴⁹ A *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes* são constituições conciliares de fundamental importância na renovação da autoconsciência da Igreja. Na *Lumen Gentium* a Igreja reflete sobre si mesma, aprofundando a sua identidade. Na *Gaudium et Spes* a Igreja dialoga com o mundo hodierno, desinstalando-se de sua zona de conforto, admitindo a novidade. São dois momentos diferentes que compõem um mesmo movimento eclesiológico. Como consequência, uma nova era eclesial surge. Na *Lumen Gentium* “encontra-se uma nova consciência da Igreja, que supera a auto-suficiência de uma Igreja que se entende como fim em si mesma, e se descobre como a Igreja de Deus, que deve ser sacramento de salvação para o mundo.” (HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. A Igreja da *Lumen Gentium* e a Igreja da *Gaudium et Spes*, p. 662). Com o Concílio Vaticano II, passa-se de uma eclesiologia da sociedade perfeita (*societas perfecta*) para uma eclesiologia trinitária, cristocêntrica e pneumatológica. A Igreja passa a se compreender como originária do mistério de Deus com a missão de testemunhá-lo ao mundo. “A *Lumen Gentium* significa a superação de uma eclesiologia jurídica.” (*Id. Ibid.*, p.

avanços na área da eclesiologia, “a teologia do Reino de Deus na sua relação com a Igreja ainda está por se fazer. A teologia pré-conciliar não hesitava em identificar a Igreja com o Reino de Deus, e, por outro lado, a Igreja católica era simplesmente idêntica à Igreja simplesmente.”³⁵⁰ Na *Lumen Gentium* já percebemos avanços com relação a um distanciamento de uma identificação direta entre o mistério da Igreja e a Igreja católica romana. Além do mais, é preciso distinguir entre o Reino de Deus já presente na história e a sua plenitude escatológica ainda não manifestada em sua completude e integralidade.

A encíclica *Redemptoris Missio* reagiu contra certo reinocentrismo que arrisca a comprometer o cristocentrismo e a secularizar os valores do Reino. Mas me parece que uma eclesiologia que leva a sério as consequências do diálogo inter-religioso deve poder afirmar que os adeptos das outras religiões são membros do Reino de Deus já presente como realidade histórica e que, todos juntos, os cristãos e os “outros”, trabalham para a construção do Reino de Deus no mundo e na história, cada vez que contribuem para a promoção

664). A preocupação da *Gaudium et Spes* é a de corresponder às exigências da missão evangelizadora da Igreja no mundo atual, assumindo uma postura de diálogo. Partindo dos princípios da revelação, a Igreja se sente interpelada a se pronunciar a respeito dos apelos de uma complexa problemática social. A Igreja pretende ouvir “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem” (*GS* 1), deixando que essas realidades ecoem em seu coração. “Na *Gaudium et Spes*, a Igreja entra em diálogo e comunhão ativa com o mundo” (HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *op. cit.*, p. 674), numa atitude de *aggiornamento*, atenta aos sinais dos tempos, com o intuito de recapitular a história humana, reconduzindo-a a sua fonte verdadeira. A Igreja está a serviço da salvação do mundo “para que Deus seja tudo em todos” (*1Cor* 15,28), universalizando o dinamismo da comunhão.

³⁵⁰ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 33.

dos valores do Reino, em conformidade com o desígnio de Deus para a salvação da humanidade.³⁵¹

Segundo Geffré, a partir de uma teologia das religiões, é preciso reconhecer o *valor salutar das religiões não cristãs*. Isso reconfigura a própria concepção missiológica eclesial, ultrapassando um eclesiocentrismo estreito³⁵². A teologia começa a perceber a “missão como expressão da natureza própria da Igreja. Afinal, não é a Igreja que define a missão. É, antes, a missão que determina a face da Igreja, a fim de que ela seja o sinal escatológico do Reino de Deus.”³⁵³ A Igreja não é auto-suficiente, muito menos é auto-centrada, ela está a serviço do Reino de Deus, o único absoluto. A missão da Igreja inclui a extensão quantitativa dos cristãos no mundo, mas através do diálogo, com atitude humilde, buscando ser testemunha do Reino de Deus cuja vinda é iminente³⁵⁴.

³⁵¹ *Id. op. cit.*, p. 34.

³⁵² Segundo Agenor Brighenti, a Igreja latino-americana confirmou essa vocação na Conferência de Aparecida. “Para *Aparecida*, de acordo com o Evangelho da vida em Jesus Cristo, revelação do plano do Pai para toda a Criação, o ‘ponto de chegada’ da missão não é a Igreja. Evangelizar não é ter como preocupação primeira trazer as pessoas para dentro da Igreja (eclesiocentrismo), mas incorporá-las à obra do Reino da vida, para que todos tenham vida em abundância, independentemente de raça ou credo.” (BRIGHENTI, Agenor. *A desafiante proposta de Aparecida*, p. 17).

³⁵³ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 34.

³⁵⁴ Para Teixeira, “no atual contexto das sociedades modernas pluriculturais e plurirreligiosas impõe-se um novo estilo de missão evangelizadora, não mais centrado exclusivamente sobre a conversão do outro e a implantação da Igreja, mas sobre o testemunho do Reino de Deus, que irrompeu desde a origem da humanidade e brilha para além das fronteiras do cristianismo. Esta missão, mais que converter os membros das outras tradições religiosas ao cristianismo, busca convertê-los à ‘incondicionalidade da revelação final’, que coincide com a transparência derradeira do Reino de Deus.” (TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 67-68). Segundo uma teologia hermenêutica do pluralismo

Apesar de ser sacramento de salvação, *a Igreja não possui o monopólio da graça de Deus*, pois esta é oferecida a toda a humanidade de forma misteriosa, através de caminhos desconhecidos pela razão humana, pois estes são sabidos apenas por Deus. A encíclica *Redemptoris Missio* superou a antiga concepção segundo a qual a Igreja é o único meio para alcançar o fim sobrenatural da bem-aventurança eterna para os seres humanos. Porém, é possível perceber ainda um vocabulário eclesiológico conservador que se preocupa com os privilégios da Igreja em detrimento do Reino de Deus, pois segundo essa posição, a verdadeira Igreja subsiste na Igreja católica. Isso são resquícios de uma definição de Igreja como *societas perfecta*. A teologia da missão precisa superar esse impasse trazendo à tona a importância do diálogo como um valor intrínseco à missão eclesial, e fazendo reconhecer a dimensão soteriológica das religiões do mundo, sem que isso diminua a urgência da atividade missionária.

Há cada vez mais uma consciência mais apurada da unidade do planeta e da interdependência da família humana, tanto em termos antropológicos quanto ecológicos. A preservação e manutenção do futuro da

religioso, é preciso enfatizar a centralidade do Reino de Deus na missão evangelizadora eclesial e no fazer teológico. Segundo a *Evangelii Nuntiandi*, a “Boa Nova há de ser proclamada, antes de mais, pelo testemunho. Suponhamos que um cristão ou punhado de cristãos que, no seio da comunidade humana em que vivem, manifestam a sua capacidade de compreensão e de acolhimento, a sua comunhão de vida e de destino com os demais, a sua solidariedade nos esforços de todos para tudo aquilo que é nobre e bom. [...] Por força deste testemunho sem palavras, estes cristãos fazem aflorar no coração daqueles que os vêem viver, perguntas indeclináveis: Por que é que eles são assim? Por que é que eles vivem daquela maneira? O que é, ou quem é, que os inspira? [...] Um semelhante testemunho constitui já proclamação silenciosa, mas muito valiosa e eficaz da Boa Nova. [...] Todos os cristãos são chamados a dar este testemunho e podem ser, sob este aspecto, verdadeiros evangelizadores.” (EN 21).

humanidade e do planeta são uma responsabilidade ecumênica. O diálogo entre as religiões através de um ecumenismo inter-religioso deve ser o horizonte de toda reflexão teológica e o caminho para a elaboração de critérios éticos comuns para uma sadia convivência entre as pessoas e o meio ambiente. A dificuldade está em encontrar um critério ecumênico comum, pois “o religioso é radicalmente plural.”³⁵⁵ A questão está em definir a autenticidade de determinada religião. Um critério possível seria do ponto de vista ético a edificação do *humano autêntico*, ou a partir da mística, enfatizar a atitude de descentralização do ego humano em prol de uma realidade maior mais transcendente. O importante é que o ecumenismo religioso não leve nem ao relativismo, e muito menos ao indiferentismo. Todo encontro nos provoca a relativizar nossos esquemas de inteligibilidade a partir da consciência de nossa historicidade, porém, não podemos perder a nossa identidade, muito pelo contrário, só poderemos avançar na inteligência de nossa identidade no encontro com o outro. E o cristianismo só poderá entender-se melhor a partir de uma alteridade genuína e irredutível, percebendo o outro como verdadeiramente outro e não apenas como o não cristão.

2.3.2 Novas abordagens da universalidade do cristianismo

Para Geffré, é a partir da irrupção divina manifestada na particularidade histórica de Jesus de Nazaré que a mensagem cristã remonta ao seu caráter essencialmente dialogal e não imperialista. Enquanto religião histórica, o cristianismo se insere em um *status* contingente e não necessário ou absoluto. Por isso, é preciso revisar a doutrina da teologia do cumprimento de maneira não totalitária, tomando um tom mais quenótico.

³⁵⁵ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 36.

Três pistas teológicas nos ajudam a elaborar uma teologia mais responsável: 1) A não catolicidade da Igreja na sua dimensão histórica; 2) O cristianismo como religião da encarnação, da historicidade, da relatividade, tendo apenas o Reino de Deus como absoluto; 3) A dimensão quenótica do cristianismo.

A Igreja, na sua dimensão história, não consegue integrar ou substituir as riquezas irredutíveis e autênticas das outras tradições religiosas do mundo. Começando pelo cisma originário entre a Igreja e Israel, passando pelos grandes cismas eclesiais do Oriente e do Ocidente e todas as divisões subsequentes, podemos perceber o quanto é inconcebível imaginar uma absorção de toda essa pluralidade cultural e religiosa em uma uniformidade católico-romana. Para Geffré, “cada figura religiosa guarda qualquer coisa de irredutível na medida em que pode ser suscitada pelo próprio Espírito de Deus.”³⁵⁶ Seria inaceitável a pretensão de um nivelamento religioso da multiforme manifestação dos carismas divinos na diversidade das tradições religiosas da humanidade.

O cristianismo é a religião da encarnação. Sua essência não consiste em uma doutrina metafísica. Seu aspecto fundamentalmente histórico constitui a sua natureza dialogal. É imprescindível considerar que é a pessoa concreta de Jesus que manifesta de forma muito situada o *Logos* universal, o Verbo divino, a Palavra que se tornou carne, o Absoluto relativizado no tempo e na história. “Cristo é exatamente o elemento concreto graças ao qual os homens têm acesso ao Absoluto.”³⁵⁷ Isso põe o cristianismo ao lado das outras religiões no que diz respeito à relatividade das manifestações religiosas que apontam para o absoluto divino. E olhando desde uma perspectiva escatológica, não há como considerar o cristianismo a não

³⁵⁶ *Id. Ibid.*, p. 38.

³⁵⁷ *Id. Ibid.*, p. 39.

ser ao lado das outras religiões à espera e sob o julgamento da revelação final. “Nem os cristanismos históricos, nem as Igrejas que os homens vêem são absolutos. Só é absoluta a revelação final que coincide com a vinda do Reino de Deus.”³⁵⁸ Isso leva a tomar uma nova atitude: a de não procurar converter os membros de outras religiões à religião cristã, mas convocá-las à expectativa da revelação derradeira. “A missão deveria ser menos polarizada sobre a mudança de religião e mais sobre o testemunho do Reino de Deus.”³⁵⁹ *O Reino de Deus ultrapassa as fronteiras das religiões* e deve ser o horizonte de cada uma delas.

A dimensão quenótica é consubstancial ao cristianismo. “A cruz tem um valor simbólico universal. É o símbolo de uma universalidade sempre ligada ao sacrifício de uma particularidade.”³⁶⁰ A morte particular do Crucificado faz nascer a figura universal do Ressuscitado. E é na ausência do corpo do fundador que o cristianismo percebe uma falta original, uma *kénosis* (esvaziamento) de toda pretensão totalizadora e imperialista. A consciência dessa indigência fundamental faz do cristianismo uma religião do diálogo com o outro, para *ser sinal daquilo que lhe falta*, e para buscar na alteridade irredutível do diferente, o auxílio necessário à edificação de sua identidade enquanto religião peregrina em busca da plenitude escatológica do Reino de Deus. No entanto, é preciso articular dialeticamente a universalidade da mensagem cristã com a pluralidade das tradições religiosas e culturais, mantendo a singularidade característica do cristianismo na diversidade das religiões do mundo. É possível se relacionar sem perder a identidade, isso garante mais maturidade aos valores de cada tradição religiosa. O confronto sadio com o outro

³⁵⁸ *Id. loc. cit.*

³⁵⁹ *Id. loc. cit.*

³⁶⁰ *Id. Ibid.*, p. 39-40.

ajuda a crescer, e faz vir à tona as belezas de cada um dos interlocutores envolvidos no diálogo.

Atualmente tem-se muito mais consciência da relatividade histórica do cristianismo e de como é insustentável e inverificável historicamente a sua pretensão à universalidade totalizante. Faz mais de vinte séculos que o cristianismo tem sido predominantemente configurado pela sua ocidentalidade, sua teologia é radicalmente eurocêntrica, e sua filosofia se afinou muito ao helenismo. “Na era de um certo policentrismo cultural no interior da Igreja, uma teologia responsável deve procurar ultrapassar o face a face com Atenas e com Jerusalém para levar em conta um *tertium quid*, a saber, o outro não ocidental que não é nem judeu, nem grego.”³⁶¹ Assim como a dualidade judeu-grego foi superada pela pregação do Evangelho, precisamos hoje ultrapassar as barreiras entre ocidental e não ocidental, realizando uma verdadeira inculturação oriental. Mas para isso, é preciso superar a visão de um cristianismo essencial que precisaria ser preservado em sua pureza imaculada ao se revestir das diversas culturas. O cristianismo é a religião da encarnação, e como tal, transforma a partir de dentro as culturas com as quais tem contato, assim como é por elas transformado, havendo um mútuo *superávit* de sentido nessa transmutação religiosa e cultural³⁶².

³⁶¹ *Id. Ibid.*, p. 41.

³⁶² Segundo Teixeira, “o cristianismo vive agora o grande desafio de afirmação de uma cultura do reconhecimento do outro em sua alteridade, do outro não-ocidental. [...] O cristianismo, fecundado agora pela diversidade das culturas e religiões, é provocado a explicitar melhor suas próprias riquezas e as universalizar. Os recursos antropológicos e espirituais das culturas e religiões não-ocidentais entram em fecundação recíproca e criadora com os recursos da tradição cristã. Constitui uma ilusão imaginar que este encontro deixe de produzir impactos decisivos na conformação do cristianismo. A inculturação não se resume a uma mera tradução da mensagem evangélica num novo contexto cultural. Ela comporta necessariamente

No contexto multicultural em que está inserido, o cristianismo descobre a sua vocação universal e policêntrica. Mesmo que o mundo contemporâneo esteja fazendo concomitantemente a experiência da globalização e dos nacionalismos, é responsabilidade comum do cristianismo e das diversas tradições religiosas e culturais buscarem a unidade planetária do espírito humano, combinando globalidade e subsidiariedade, numa intercomunicação das diversas teologias, para favorecer a irrupção de uma nova teologia inter-religiosa que possa se caracterizar pela sua mundialização, sem cair nos perigos do indiferentismo ou da unilateralidade fanática. O diálogo entre as diversas tradições religiosas pode ser positivo não só para as religiões em si, mas também para a sociedade. Diante das ambiguidades da globalização, o diálogo inter-religioso pode ser um fator determinante que contribui para a humanização dos efeitos perversos da cultura globalizada, evitando toda uniformidade consumista, materialista e hedonista.

2.4 A TEOLOGIA DAS RELIGIÕES APÓS A *NOSTRA AETATE*

Enquanto que a teologia do século XX teve como horizonte a questão do ateísmo e da secularização, a teologia contemporânea está mais inclinada a pensar sobre o problema intransponível do pluralismo religioso como um novo paradigma que convida a revisar e rever muitos

uma ‘reinterpretação do conteúdo’ de sua mensagem. Ao interagir com esta mensagem, a cultura ou tradição determinada favorece não apenas novas possibilidades de sua mesma expressão, mas igualmente a percepção de ‘aspectos inéditos da verdade’. O cristianismo sai, assim, enriquecido do encontro, pois o aspecto novidadeiro da experiência cultural e religiosa do outro concorre para melhor explicar e traduzir as riquezas do mistério de Deus e de seu Reino.” (TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 66-67).

dos pontos fundamentais da doutrina cristã. “O Concílio Vaticano II tentou tornar a Igreja presente no mundo, tornando sua mensagem sensível à razão e ao coração do homem do século XX.”³⁶³ Fazendo um julgamento positivo das religiões não cristãs, o Concílio Vaticano II foi o estopim para a passagem “de uma teologia da salvação dos infieis para uma teologia do pluralismo religioso.”³⁶⁴ A Igreja passa a aceitar o que há de verdadeiro nas outras religiões, e a teologia começa a repensar a maneira de olhar o fenômeno religioso em toda a sua diversidade e complexidade. Os textos conciliares que abordam os valores positivos presentes nas tradições religiosas são: *LG* 16 e 17; *NA* 2; *AG* 3, 9 e 11. Os temas desenvolvidos são a salvação daqueles que estão fora da Igreja, os valores autênticos que podem ser encontrados nos não cristãos e em suas tradições religiosas, e o apreço desses valores por parte da Igreja.

2.4.1 Para uma teologia do pluralismo religioso

Na era da tolerância e do respeito pela liberdade de consciência, é possível ter uma visão mais positiva da possibilidade de salvação nas outras religiões, superando a concepção teológica da ignorância invencível ou não culpável dos não cristãos que não conhecem a doutrina sobre Deus e sobre Jesus Cristo. É possível ver nas religiões, respostas concretas aos questionamentos existenciais que emergem no coração das pessoas de todos os tempos, nas mais variadas culturas. Segundo a *Nostra Aetate*, as religiões se esforçam “por responder, de vários modos, à inquietação do coração humano, propondo caminhos, isto é, doutrinas e preceitos de vida, como

³⁶³ GOMES, Tiago de Fraga. *A eclesiologia conciliar na América Latina*, p. 15-16.

³⁶⁴ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 43.

também ritos sagrados” (NA 2). As religiões dos diversos povos do planeta são uma expressão da sensibilidade humana para as questões da vida e da transcendência³⁶⁵.

A Igreja católica não rejeita nada que seja verdadeiro e santo nestas religiões. Considera com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas, que, embora em muitos pontos difiram do que ela mesma crê e propõe, não raro refletem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens. [...] A Igreja exorta os seus filhos a que, com prudência e caridade, por meio do diálogo e da colaboração com os membros das outras religiões, e sempre dando testemunho da fé e da vida cristã, reconheçam, conservem e façam progredir os bens espirituais, morais e os valores socioculturais que nelas se encontram (NA 2).

A declaração *Nostra Aetate* do Concílio Vaticano II propõe uma ética do diálogo entre as diversas religiões a partir da doutrina patrística das sementes do Verbo, apesar de ainda não ter formulado sistematicamente uma teologia das religiões. Há alguns anos, vários teólogos pretendem ultrapassar uma teologia da salvação dos infiéis em virtude do “desafio colocado à fé cristã pela pluralidade das tradições religiosas consideradas na sua positividade histórica.”³⁶⁶ A tendência mais comum no fazer teológico atual é explorar a questão do pluralismo religioso e o seu significado efetivo dentro da economia da salvação.

³⁶⁵ De acordo com Dupuis, “a declaração *Nostra Aetate* coloca o encontro da Igreja com as religiões mundiais dentro do contexto mais amplo da origem e do destino comum de todas as pessoas em Deus e da tentativa, comum a todas as tradições religiosas, de dar uma resposta às questões últimas que atormentam o espírito humano. [...] O juízo doutrinal do Concílio sobre as religiões [...] soa positivo, seu teor ainda é de certo modo vago.” (DUPUIS, Jacques. *op. cit.*, p. 231).

³⁶⁶ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 45.

Antes do Concílio Vaticano II, a teologia das religiões em vigor era a chamada *teologia do acabamento*, que considerava as outras religiões como preparações evangélicas do cristianismo, entendido como a única religião revelada detentora da verdade plena. Fazendo uma analogia com a dialética hegeliana, havia uma ideia de um cristianismo concebido como religião absoluta. De acordo com essa visão, os não cristãos seriam ordenados a uma participação de fato no povo de Deus. Karl Rahner, nos anos 1960, desenvolve a teoria dos *cristãos anônimos*, seguindo a mesma lógica da teologia do acabamento, refletindo sobre a orientação existencial do ser humano ao absoluto sobrenatural, tendo compreendida na fé explícita em Cristo, uma possibilidade de cumprimento implícito e anônimo que se concretiza na vida correta e na prática religiosa sincera dos homens e mulheres de boa vontade, os quais são sinais relativos da plenitude da graça salvífica. De acordo com essa concepção, as religiões são “uma forma de opção anônima por Cristo, condicionada pela pré-ordenação fundamental de todo homem ao absoluto.”³⁶⁷ Seguindo essa linha de raciocínio, a missão da Igreja consiste em explicitar o que está implícito, a fim de alcançar a integralidade da verdade.

A tese dos *cristãos anônimos* foi objeto de inúmeras críticas da parte de teólogos tão diferentes como Hans Küng e o futuro Bento XVI. Acusavam-no de proceder a partir de uma visão abstrata e otimista demais das religiões. [...] É de se perguntar se Rahner não sacrifica demais o privilégio único da revelação judeu-cristã como revelação histórica, na sua diferença com o que ele considera como a revelação *transcendental*, a saber, a comunicação da graça que Deus faz a todo ser humano. Essas críticas têm seu peso e são retomadas por

³⁶⁷ *Id. Ibid.*, p. 47.

numerosos teólogos que denunciam naturalmente um secreto imperialismo, como se todos os membros das religiões do mundo, que levam uma vida correta segundo os imperativos de sua própria tradição religiosa, fossem já cristãos sem o saber. É uma censura que tem sido frequentemente expressa, especialmente por teólogos indianos. Mas é bom observar que Rahner não fez mais do que levar às suas últimas consequências o que já está inscrito na própria lógica da teologia do acabamento. [...] O que não é levado suficientemente a sério é a *alteridade* das outras religiões na sua diferença irreduzível.³⁶⁸

Nos últimos anos, no interior do catolicismo, a corrente teológica dominante tem desenvolvido um cristocentrismo constitutivo cujo paradigma fundamental repousa em um pluralismo inclusivo, buscando superar os resquícios de uma teologia do acabamento, para reconhecer os valores genuínos presentes nas outras tradições religiosas. A pesar de o Concílio Vaticano II ter pronunciado um juízo positivo a respeito dos valores salutareis presentes nas religiões não cristãs, não chegou a considerá-las propriamente como vias de salvação em um contexto religioso pluralista. “É justamente a tarefa de uma teologia de orientação hermenêutica, que parte da nova experiência histórica da Igreja, buscar reinterpretar nossa visão do plano de salvação de Deus.”³⁶⁹ Teólogos tais como Edward Schillebeeckx e Jacques Dupuis, se questionaram seriamente sobre o enigma do pluralismo religioso dentro do desígnio de Deus, se de fato o mesmo não pode ser visto como um pluralismo de princípio ou de direito. Essa é uma questão de grande fecundidade teológica que pretende ampliar o nosso conceito linear de história da

³⁶⁸ *Id. Ibid.*, p. 47-48.

³⁶⁹ *Id. Ibid.*, p. 49.

salvação, para buscar uma economia histórico-ontológica do mistério, cujo ponto de partida é o mistério de Cristo concebido como a plenitude dos tempos.

2.4.2 O pluralismo religioso como questão teológica

O Concílio Vaticano II afirmou que as divergências religiosas podem ser tanto a manifestação das evoluções como das quedas do espírito humano (cf. *LG* 16), como também a expressão do gênio e das riquezas espirituais divinas difundidas entre os povos (cf. *AG* 11). A declaração *Dominus Jesus*, assinada pelo cardeal Ratzinger, reagiu contra o relativismo de certos teólogos que com o pretexto de favorecer o diálogo inter-religioso, acabaram por sacrificar o caráter único de Cristo enquanto mediador por excelência e plenitude da revelação. Diante dos desentendimentos entre magistério e produção teológica, Christian Duquoc acaba se tornando um cético a respeito das tentativas da teologia atual em conseguir estabelecer um horizonte comum diante da fragmentação da multiplicidade das religiões do mundo. A Sagrada Escritura não é clara ao responder às ambiguidades da história religiosa da humanidade, permanecendo um enigma a questão do pluralismo religioso. Porém, algumas pistas sobre a questão das diferenças religiosas podem ser encontradas no Novo Testamento.

Deve-se interpretar a diversidade dos fenômenos religiosos à luz da afirmação fundamental do Novo Testamento relativa à vontade de Deus de salvação universal, vontade que se estende a todos os homens desde as origens: “Deus quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade” (*1Tm* 2,4). E no seu discurso aos pagãos, Pedro declara: “Verifico que Deus não faz acepção de pessoas, mas que, em qualquer ação, quem o teme e pratica a justiça lhe é agradável” (*At*

10,34-35). Assim, o pluralismo religioso pode ser considerado como um desígnio misterioso de Deus cuja significação última nos escapa.³⁷⁰

Invoca-se duplamente o testemunho dos Santos Padres da Igreja a respeito da diversidade religiosa: 1) Negativamente, afirmando a idolatria mágica, supersticiosa e diabólica das religiões pagãs de seu tempo; 2) Positivamente, reconhecendo os *semina Verbi* como reflexos da luz do *Logos*, a Verdade eterna, sabedoria reconhecida pelos filósofos e compreendida pelos cristãos como uma preparação que prefigura a plenitude da revelação em Jesus Cristo. A doutrina patrística das sementes do Verbo está presente na *Nostra Aetate*. Porém, tendo passado alguns anos do término do Concílio Vaticano II, é possível perceber que não basta apenas afirmar a presença latente de verdade, de bondade e de santidade nas religiões não cristãs, é preciso reconhecer os valores positivos presentes nos elementos que as constituem e que são a base de suas doutrinas, de seus ritos e de suas atitudes morais.

O Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso e a Congregação para a Evangelização dos Povos afirmam no n. 29 do documento *Diálogo e Anúncio*, de 1991, que “é através da prática daquilo que é bom nas suas próprias tradições religiosas, e seguindo os ditames de sua consciência, que os membros de outras religiões respondem afirmativamente ao convite de Deus e recebem a salvação em Jesus Cristo.” Nessa linha de raciocínio, a prática religiosa sincera dos membros de outras tradições religiosas equivaleria a uma profissão de fé implícita em Cristo. Como consequência dessa nova atitude tomada pela teologia, há uma reconfiguração da missão da Igreja, não mais focada na mudança de religião, mas no testemunho dos valores cristicos através do diálogo sincero.

³⁷⁰ *Id. Ibid.*, p. 52.

O fundamento teológico do pluralismo religioso, que legitima o novo diálogo inter-religioso recomendado pela Igreja, é a ideia de que a economia do Verbo encarnado é o sacramento de uma economia mais vasta que coincide com a história religiosa da humanidade. Quando se procura justificar, teologicamente, o diálogo inter-religioso, volta-se sempre para o mistério da encarnação.³⁷¹

Não basta afirmar que a história da humanidade comporta as sementes do Verbo eterno de Deus ou mesmo possui as inspirações do Espírito Santo. É fundamental percebermos o *alcance universal do mistério de Cristo para toda a história humana* através do seu mistério pascal, que perpassa sua paixão, morte e ressurreição, mas que começa no fato histórico da encarnação do Filho de Deus, o qual assume a nossa humanidade: Ele se humaniza para divinizar-nos; se historiciza para eternizar-nos. A busca do ser humano pelo absoluto adquire novos contornos, pois lida nesta ótica, pode ser interpretada como semeada pelo Verbo e fecundada e animada pneumaticamente. Nesse sentido, Rahner afirma que as religiões são manifestações da vontade salvífica universal de Deus, sendo a revelação histórica judaico-cristã o sacramento de uma revelação transcendental inter-religiosa que coexiste com a história da humanidade. “As múltiplas expressões do fenômeno religioso concorrem, à sua maneira, para uma melhor manifestação da plenitude inesgotável do mistério de Deus. Como Schillebeeckx gostava de dizer, Deus não cessa de narrar na história.”³⁷² O mundo, e não mais a Igreja, passa a ser o sacramento ordinário e transcendental da salvação.

³⁷¹ *Id. Ibid.*, p. 54.

³⁷² *Id. Ibid.*, p. 55.

Interpretando dessa maneira, as diferenças religiosas não são mais vistas como sendo redutoras, mas antes como ampliação e alargamento de nossa visão do desígnio de Deus, sendo menos importante o que difere do que a própria unicidade desse mesmo desígnio. O que une prepondera sobre o que separa.

A *multiplicidade das vias para Deus* se impõe para a teologia das religiões como uma difícil tarefa. O desafio é não sacrificar a unicidade da mediação de Cristo, que não é apenas um fundador de religião, mas é o próprio Deus que veio habitar em meio à humanidade, e ao mesmo tempo, valorizar a irredutibilidade de cada tradição religiosa como expressão única e específica de uma face do mistério de Deus. Teólogos americanos como Paul Knitter³⁷³ e Roger Haight³⁷⁴, com a prerrogativa de que todas as religiões, inclusive o cristianismo, giram em torno do mistério de Deus ou Realidade última do universo, adotaram um pluralismo teocêntrico radical que sacrifica um cristocentrismo inclusivo. “Sob o pretexto de que ‘só Deus salva’, são tentados a relativizar a salvação em Jesus Cristo. Cristo seria mais uma via normativa para os cristãos, mas não seria a via única da salvação para todos os homens.”³⁷⁵ Esses teólogos andam à margem da teologia expressa pelo

³⁷³ KNITTER, Paul. *No Other Name?* A critical survey of christian attitudes toward the world religions. Maryknoll: Orbis Books, 1981.

³⁷⁴ HAIGHT, Roger. *Jesus symbol of God*. Maryknoll: Orbis Books, 1999. A Congregação para a Doutrina da Fé presidida pelo cardeal Joseph Ratzinger, emitiu em 13 de dezembro de 2004, uma notificação a esse livro. Dentre os principais questionamentos à obra, pode-se citar questões tais como: A preexistência do Verbo; A divindade de Jesus; A unicidade e universalidade da mediação salvífica de Jesus e da Igreja; A ressurreição de Jesus. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20041213_notification-fr-haight_po.html> Acesso em: 20 de mar. de 2015.

³⁷⁵ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 57.

Novo Testamento a respeito do desígnio eterno de salvação de Deus em Cristo, Alfa e Ômega da criação. Isso não significa que a mediação de Cristo seja exclusiva e as mediações das outras religiões sejam apenas derivadas ou participadas, tendo sua eficácia salutar a partir de um vínculo secreto com o mistério de Cristo. É preciso conciliar um cristocentrismo constitutivo, não apenas normativo, e um pluralismo inclusivo, que leve a sério os valores positivos e irreduzíveis das outras tradições religiosas. “Não se é, portanto, fatalmente levado a sacrificar o cristocentrismo em favor de um teocentrismo indeterminado, para que haja diálogo com as outras religiões.”³⁷⁶ A teologia das religiões precisa discernir entre a pretensão de universalidade da religião cristã e a universalidade do mistério de Cristo, levando em consideração a história e a cultura de cada contexto. Segundo Geffré, o paradoxo da encarnação ajuda a perceber e a clarear essa diferença.

A teologia precisa distinguir entre o elemento histórico e contingente de Jesus de Nazaré e seu elemento crístico e divino, percebendo nesse segundo aspecto o mistério inacessível de Deus, o qual escapa a qualquer identificação. Insistindo sobre o paradoxo da encarnação, ou seja, “a união do absolutamente universal com o absolutamente concreto”³⁷⁷, o cristianismo enquanto religião histórica poderá se despir de todo absolutismo para perceber o seu caráter fundamentalmente dialogal, pois “nenhum dos cristianismos históricos pode ter a pretensão de encarnar a essência do cristianismo.”³⁷⁸ Atualmente a teologia se dá conta de que não é possível confundir a universalidade crística com uma pretensa cristandade

³⁷⁶ *Id. Ibid.*, p. 57-58.

³⁷⁷ *Id. Ibid.*, p. 58.

³⁷⁸ *Id. Ibid.*, p. 59.

totalizadora, pois o cristianismo enquanto religião histórica compartilha em si mesmo a relatividade de tudo quanto é histórico.

A revelação de que dá testemunho o Novo Testamento, não esgota a plenitude das riquezas do mistério de Cristo, e é o próprio Jesus que insiste sobre a dimensão escatológica de sua mensagem, quando anuncia que é o Espírito que conduzirá seus discípulos ao conhecimento da verdade plena (Jo 16,13). Temos, portanto, o direito de dizer que a verdade cristã não é nem exclusiva, nem mesmo inclusiva de qualquer outra verdade de ordem religiosa. Ela é singular e relativa à parte de verdade da qual as outras religiões são portadoras.³⁷⁹

A verdade presente nas religiões do mundo é a expressão do Espírito de Cristo que atua no coração da história humana. Por isso é possível falar em valores crísticos, e não simplesmente de valores implicitamente cristãos, tendo em vista a cristianidade potencial de todo ser humano, criado *imago Dei*, mas destinado a se tornar pleno na *imago Christi*. O enigma dessa pluralidade irreduzível das tradições religiosas é uma oportunidade para que o cristianismo faça uma reinterpretação criativa de seus próprios valores, entendendo a sua singularidade dentro da dinâmica pedagógica de Deus empreendida na economia da salvação. “Há uma função profética do estrangeiro para uma melhor inteligência da sua própria identidade.”³⁸⁰ Nesse sentido, uma teologia hermenêutica do pluralismo religioso busca se interrogar a respeito do *significado das múltiplas tradições religiosas presentes no interior do único e universal desígnio soteriológico divino*. Enquanto pretende ser uma teologia com imposição inter-religiosa, é necessariamente

³⁷⁹ *Id. loc. cit.*

³⁸⁰ *Id. Ibid.*, p. 60.

dialógica, inacabada, em vias de elaboração, reinterpretando constantemente, segundo os novos contextos e situações, as verdades fundamentais da fé. Os cristãos, na dinâmica da graça, se reconhecendo como testemunhas da revelação e não como seus proprietários, são chamados a assumirem uma postura mais humilde diante do Deus no qual crêem, mas que não o possuem.

2.5 O LUGAR DAS RELIGIÕES NO PLANO DE SALVAÇÃO DE DEUS

Durante o século XIX e início do século XX houve na Igreja e na teologia a disseminação de uma mentalidade triunfalista fomentadora de uma infeliz conjunção entre a conquista missionária aliada à expansão e a dominação colonial. Nesse contexto, as grandes religiões do mundo eram subjugadas ao preconceito de um juízo pessimista a respeito de sua natureza e ordenação, ocasionando uma não aceitação da pluralidade das experiências religiosas e uma pretensão à universalidade uniforme da religião cristã, autodenominada como a única religião verdadeira. Emerge na atualidade o desafio de conciliar a *pluralidade das experiências de fé*, expressas em uma gama diversa de modalidades religiosas advindas das amplas necessidades humanas de manifestação do sentimento religioso. O grande impasse hodierno não diz mais respeito ao ateísmo moderno, mas à consciência de um pluralismo religioso, tornado agudo pelo contexto fragmentário dos referenciais institucionais, o que exige uma postura mais decisiva e propositiva da missão da Igreja e das religiões, as quais não necessitam apenas de adaptação, mas de inovação nas formas de expressão da mensagem religiosa de que são portadoras se quiserem ser pertinentes na vida das pessoas.

Graças a uma rede de comunicações cada vez mais eficaz, temos maior conhecimento da diversidade

dos fenômenos e dos sistemas religiosos e, portanto, uma consciência muito mais aguda da relatividade histórica das religiões, embora estejam todas em busca de um certo Absoluto. E na medida em que os cristãos têm um conhecimento menos fragmentário e menos caricatural das outras tradições religiosas, eles têm também uma consciência muito mais lúcida da particularidade histórica do cristianismo no interior da longuíssima história religiosa da humanidade.³⁸¹

A partir de uma análise conjuntural da sociedade atual, o cristianismo começa a se dar conta de sua relatividade histórica e percebe que não é a única via exclusiva de acesso ao Absoluto divino, concluindo que *todas as religiões têm um valor equivalente como vias para Deus*. O fracasso na expansão eclesial sinaliza que a pretensão cristã à universalidade não se verifica historicamente e que é necessário investir em um policentrismo cultural para acolher as riquezas da encarnação do Evangelho, pois “não há teologia viva separada de nossa experiência histórica.”³⁸² A prática missionária cristã precisa dialogar com a inter-religiosidade e o seu respectivo significado, a partir da perspectiva do único desígnio de Deus revelado em Jesus Cristo, superando uma postura imperialista, exclusivista e absolutista em relação às outras tradições religiosas, porém, sem cair em um relativismo, e muito menos no indiferentismo.

2.5.1 Unidade do desígnio de Deus e pluralismo religioso

Schillebeeckx afirma que a história profana já está inteiramente sob a conduta do Deus criador e libertador,

³⁸¹ *Id. Ibid.*, p. 63-64.

³⁸² *Id. Ibid.*, p. 64.

por isso, não podemos reduzir a história da salvação a uma concepção puramente judaico-cristã. Deus quer que toda a humanidade seja salva. A salvação não é propriedade exclusiva da Igreja, mas é uma herança cósmica³⁸³. Poderíamos substituir o adágio “fora da Igreja não há salvação” pela fórmula de Schillebeeckx “fora do mundo não há salvação”³⁸⁴, ampliando a perspectiva soteriológica e tomando consciência da natureza das mediações salvíficas³⁸⁵. Sendo assim, *a história da salvação é coextensa à história do mundo*, sendo a história da revelação um segundo momento deste ato solene da manifestação divina, como tematização e explicitação de uma realidade latente. “Sem essa história geral da salvação, a revelação histórica, tal qual se realiza em Israel e Jesus, não seria possível.”³⁸⁶ Nessa

³⁸³ Segundo Teixeira, “toda a história humana constitui um espaço da presença criadora e libertadora de Deus. Não há sentido em estabelecer uma separação rígida entre a ‘história profana’ e a história da salvação, pois é no contexto da história real que se dá a salvação. [...] Nada do que acontece na história é destituído de densidade soteriológica. [...] A proposta salvífica de Deus vem sempre mediatizada pela própria história. [...] O mundo e a história constituem, portanto, a base de toda realidade salvífica. [...] As religiões e igrejas são portadoras da recordação viva e da gramática da vontade salvífica universal de Deus presente em toda a história humana.” (TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 53). As religiões são sinais sacramentais que tematizam a salvação presente na história.

³⁸⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 65.

³⁸⁵ Segundo Duquoc, “o Concílio de Florença, em 1442, excluiu da salvação todos os que não aderiam à fé católica. [...] Esta opinião tão rígida não pôde ser mantida.” (DUQUOC, Christian. *op. cit.*, p. 28). Para Dupuis, “há muito tempo a Igreja já defende a possibilidade da salvação em Jesus Cristo para todas as pessoas, quaisquer que sejam as circunstâncias de suas vidas e as tradições religiosas a que pertençam.” (DUPUIS, Jacques. *op. cit.*, p. 143). De acordo com Hackmann, “a operação da graça não se reduz aos limites visíveis da Igreja.” (HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A amada Igreja de Jesus Cristo*, p. 150).

³⁸⁶ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 66.

perspectiva, Rahner relaciona teologicamente a revelação transcendental, simultânea à história do espírito criado, com a revelação histórica categorial como tematização da primeira. Geffré afirma que as Igrejas, não sendo elas mesmas a salvação, mas enquanto sacramento da salvação, são sinais da presença silenciosa e atuante do Deus salvador que conduz a criação à sua plenitude.³⁸⁷

Na Sagrada Escritura, Israel é eleito por Deus para ser um povo depositário das suas promessas salvíficas. No episódio de Babel (*Gn* 11) há uma crítica à conquista do universal pela hegemonia. A dispersão das línguas não diz respeito apenas a um castigo divino pelo orgulho humano, como tradicionalmente se interpretou, mas é uma condenação da ambição idolátrica da unicidade linguística de uma humanidade monolítica cujo intuito seria substituir o único Deus. O ser humano, *imago Dei*, foi criado plural, como homem e mulher, e a pluralidade das culturas e das línguas é uma bênção divina. Em Pentecostes, a expressão da pluralidade cultural e linguística vai ser um reflexo da riqueza multiforme do mistério divino. As diferenças são uma manifestação da diversidade que enriquece o gênero humano e transformam o mundo num lugar mais pleno de vida. A uniformidade é um empobrecimento da condição humana, pois mata as potencialidades inerentes e latentes. As diferenças religiosas manifestam a riqueza do desígnio de Deus, não o reduzem, muito menos o dividem, mas traduzem a criatividade dos meios de atuação do divino que pretende alcançar e salvar a humanidade.

Deus se manifesta em todas as religiões e culturas. “É importante salvaguardar a unidade do plano divino para a salvação da humanidade, que abraça toda a história humana.”³⁸⁸ Há uma *pluralidade de economias da salvação que compõem um grande desígnio soteriológico divino*. E antes mesmo

³⁸⁷ Cf. *Id. loc. cit.*

³⁸⁸ DUPUIS, Jacques. *op. cit.*, p. 441.

de conceber uma história cronológica da salvação, é preciso perceber uma história ontológica da salvação que tem a Cristo, o Verbo de Deus, por princípio e por fim, como Alfa e Ômega, e conceber o destino da humanidade em uma perspectiva escatológica de cristificação, onde a *imago Dei* se torna plena na *imago Christi*, para que Deus seja tudo em todos na *imago Trinitas*, onde a diversidade não anula a unidade e nem a unidade totaliza a diversidade, mas há uma unidade na diversidade e uma diversidade na unidade.

2.5.2 Uma revelação diferenciada

De acordo com a *Dei Verbum*, “pela revelação divina quis Deus manifestar-se e comunicar-se a si mesmo e os decretos eternos da sua vontade a respeito da salvação dos homens” (*DV* 6). Segundo Geffré, uma interpretação atenta da pedagogia de Deus “permite falar de uma história da salvação diferenciada, que coexiste com a história espiritual da humanidade.”³⁸⁹ Deus se revela aos homens de múltiplas formas e em cada revelação particular se evidencia um traço específico da revelação geral na dinâmica de uma economia salvífica diversificada³⁹⁰. Geffré

³⁸⁹ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 69.

³⁹⁰ Para Dupuis, “mesmo depois de ter sido reconhecido o caráter singular do evento Jesus Cristo e o lugar único ocupado pelo testemunho oficial de tal evento por parte da comunidade escatológica da Igreja no mistério da revelação de Deus ao mundo, fica ainda espaço para uma teologia ‘aberta’ da revelação e das sagradas escrituras. Essa teologia postulará que Deus, embora tendo pronunciado a sua palavra decisiva em Jesus Cristo, além de ter falado por meio dos profetas do Antigo Testamento, pronunciou palavras iniciais aos seres humanos por meio dos profetas das nações – palavras cujos traços podem ser encontrados nas sagradas escrituras das tradições religiosas do mundo. A palavra decisiva não exclui as outras palavras; ao contrário, as pressupõe. Nem podemos dizer que a palavra inicial de Deus seja aquela contida no Antigo Testamento. Não, é precisamente o AT que atesta que Deus falou às nações antes mesmo de se dirigir a Israel. As

fala em “uma revelação diferenciada, que não compromete o privilégio único e definitivo da verdadeira face de Deus em Jesus Cristo.”³⁹¹ Mesmo na Sagrada Escritura judaico-cristã, é possível perceber que de uma primeira Aliança surge uma nova e eterna Aliança que se firma não mais com um povo específico, mas com toda a humanidade.

Se as diversas tradições religiosas têm seu lugar no interior do desígnio salvífico de Deus, isso quer dizer que há maior verdade religiosa na soma de todas as religiões do que numa religião tomada isoladamente, inclusive o próprio cristianismo. Nisso nos unimos à visão dos Padres da Igreja, a respeito da presença universal do *Logos* vindo iluminar todo homem neste mundo desde a aurora da humanidade.³⁹²

sagradas escrituras das nações representam, juntamente com o Antigo e o Novo Testamentos, várias maneiras e formas com as quais Deus se dirige aos seres humanos no processo contínuo da auto-revelação divina a eles endereçada.” (DUPUIS, Jacques. *op. cit.*, p. 347-348). Dupuis fala em três fases da revelação divina, concebidas não necessariamente em ordem cronológica, mas teológica. Na primeira fase Deus fala aos profetas das nações; na segunda fase se dirige diretamente a Israel, gerando o AT; na terceira fase pronuncia a sua palavra definitiva em Cristo, sendo o NT testemunha desse evento. Para Dupuis, “a história da salvação e da revelação é uma só. Em suas várias fases – cósmica, israelita e cristã – ela traz, de maneiras diferentes, o selo da ação do Espírito Santo. Entendemos com isso dizer que em todas as fases da revelação divina, Deus guia pessoalmente a humanidade, nos dons da sua providência, para a meta divinamente fixada. [...] O influxo do Espírito é universal. Estende-se às palavras pronunciadas por Deus à humanidade em cada fase da auto-revelação que ele lhe concebe.” (*Id. Ibid.*, p. 349). Nesse sentido, poderíamos afirmar com Teixeira que há uma “pluralidade de economias de salvação no interior de uma única história da salvação.” (TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 53).

³⁹¹ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 70.

³⁹² *Id. loc. cit.*

O cristianismo, mesmo crendo que Jesus Cristo é a revelação definitiva a respeito de Deus, enquanto religião histórica, não pode pretender deter o monopólio da verdade religiosa, pois há outras experiências religiosas autênticas não tematizadas no interior da fé cristã, sendo estas impassíveis de serem absorvidas pelo cristianismo³⁹³. “Deve-se reconhecê-las na sua diferença, em vez de reconhecer nelas valores implicitamente cristãos.”³⁹⁴

³⁹³ Há uma complementaridade das múltiplas revelações das diversas tradições religiosas na busca da verdade. Nesse sentido, “a revelação é progressiva e diferenciada. Podemos até mesmo dizer – sem trazer nenhum prejuízo para a decisividade do evento-Cristo – que entre a revelação dentro e aquela fora da tradição judaico-cristã existe uma verdadeira complementaridade. E se pode dizer, de maneira equivalente, que uma complementaridade análoga pode ser encontrada entre os vários livros sagrados das outras tradições religiosas e o *corpus* bíblico. [...] Toda verdade vem de Deus que é *Verdade* e deve ser honrada enquanto tal, qualquer que seja o canal através do qual chega até nós. [...] O reconhecimento da complementaridade das sagradas escrituras é um dos elementos que tornam possível uma ‘teologia aberta’ sem prejuízo para a identidade cristã.” (DUPUIS, Jacques. *op. cit.*, p. 349-350). Keith Ward afirma que uma teologia aberta buscará uma convergência de crenças essenciais comuns, esclarecendo as concordâncias profundas que podem ser encontradas sob tradições culturais diferentes. Procurará tirar ensinamento das crenças complementares presentes nas outras tradições, atenta para o fato de existirem formas de revelação que a própria tradição não expressa. Estará pronta para reinterpretar as próprias crenças à luz de novas e bem fundadas crenças fatuais e morais. Aceitará o pleno direito à existência de sistemas de crenças diferentes, desde que não produzam ofensas ou danos evitáveis a seres sencientes inocentes. Encorajará um diálogo com visões contrastantes e discordantes, na disponibilidade para confrontar a própria tradição com as questões e as críticas que brotam dessas visões. E procurará desenvolver uma sensibilidade para os contextos históricos e culturais da formulação das próprias crenças, com uma disponibilidade para continuar a desenvolver novas intuições dentro de novas situações culturais. (Cf. WARD, Keith. *Religion and revelation*, p. 339-340 *apud* DUPUIS, Jacques. *op. cit.*, p. 351).

³⁹⁴ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 72.

Precisamos perceber o questionamento profético e o enriquecimento ético que as diversas religiões trazem para a vida humana.

É no interior de uma história universal da salvação que se pode compreender uma história particular da revelação. Nesta última, a história da salvação ganha reflexividade enquanto experiência consciente e articulada da fé. [...] Geffré, não quebra a unidade da história da salvação. [...] Sua novidade consiste em admitir a possibilidade de percursos diferenciados, convergentes e complementares direcionados para uma meta que é comum. [...] Deus, mediante a presença universal do *Logos* e de seu Espírito, continua a se revelar por meio dos sábios e profetas das outras tradições religiosas. [...] O cristianismo [...] não pode pretender assumir o monopólio da verdade religiosa sobre Deus. Experiências religiosas autênticas e únicas acontecem também alhures, sem que possam ser tematizadas ou praticadas no interior do próprio cristianismo.³⁹⁵

A letra do Novo Testamento não esgota a plenitude da Palavra de Deus, a qual coincide com o evento histórico-salvífico Jesus Cristo, e se dirige à sua consumação escatológica. Para Geffré, há mais verdade de ordem religiosa no concerto polifônico das religiões do mundo que no cristianismo, considerado em sua exclusividade.³⁹⁶ O mistério de Deus não pode ser traduzido satisfatoriamente por uma única religião histórica, em sua caducidade, com seus limites e suas vicissitudes. “Levar a sério as religiões é nelas reconhecer algo de

³⁹⁵ TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 54-55.

³⁹⁶ Cf. GEFFRÉ, Claude. Pour un christianisme mondial, p. 67 *apud* TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 55.

irredutível e irrevogável, que jamais será tematizado ou totalizado no cristianismo.”³⁹⁷ A pluralidade religiosa contribui para uma manifestação mais perfeita e multiforme do desígnio divino em suas múltiplas concretizações, e serve para revelar a vontade salvífica universal de Deus, pois “Deus quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade” (1Tm 2,4). Ao mesmo tempo em que Cristo é o mediador por excelência entre Deus e a humanidade, é preciso ultrapassar tanto uma postura absolutista quanto relativista a respeito da soteriologia.

Atualmente vários teólogos pretendem ultrapassar um pretenso imperialismo cristão em favor do fomento do diálogo inter-religioso, procurando superar a rigidez de um eclesiocentrismo, mas ao mesmo tempo não se atendo a um inclusivismo cristocêntrico. É preciso voltar ao centro da fé cristã para perceber “a irrupção de Deus na particularidade histórica de Jesus de Nazaré”³⁹⁸, e concluir o caráter não exclusivista e paradoxal que o cristianismo possui enquanto religião da encarnação. Em Jesus temos acesso ao Deus inacessível, pois “nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade” (Cl 2,9). A divindade absoluta escolheu se manifestar na humanidade contingente de Jesus de Nazaré. Como toda manifestação histórica de Deus, mesmo o acontecimento jesuânico não deve ser considerado como absoluto, para não cairmos no docetismo. “Só o Deus de Jesus é o Absoluto”³⁹⁹, sendo a humanidade jesuânica um ícone através do qual aqueles que crêem se relacionam com Deus.

A consideração da inevitável contingência da humanidade de Jesus nos convida a respeitar a

³⁹⁷ TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 55.

³⁹⁸ GEFFRÉ, Claude. *De Babel à Pentecostes*, p. 74.

³⁹⁹ *Id. Ibid.*, p. 75.

diversidade das religiões como lugares de uma possível manifestação das riquezas do mistério de Deus. [...] Jesus é, para os cristãos, Aquele em quem Deus é identificado. Mas essa identificação remete a um Deus absolutamente outro, que escapa a qualquer identificação. [...] A humanidade particular de Jesus não é, segundo a nossa maneira humana de conhecer, a tradução adequada da plenitude inexprimível de Deus. [...] Todas as religiões estão realmente em busca do mesmo Absoluto.⁴⁰⁰

O paradoxo da encarnação diz respeito à manifestação relativa, histórica e determinada do Deus absoluto, transcendente e incondicional. Esse dado teológico nos convida a ultrapassar uma conceituação sistemática integradora e pretensamente excelente da unicidade crística em relação à alteridade irreduzível das outras religiões, para entendê-la em sua singularidade. No mistério pascal de Cristo se cumpriu a vontade salvífica universal e se instaurou uma mediação teândrica privilegiada. Como sacramento pontífice dessa realidade soteriológica surgiu a comunidade eclesial, instrumento missiológico não exclusivo da boa nova libertadora e transformadora das realidades tanatológicas, pois o mistério de Cristo ultrapassa as fronteiras eclesiásticas, possuindo mediações pneumatológicas diversas e desconhecidas.

2.5.3 O papel mediador das religiões

Tendo em vista a mediação de Cristo e da Igreja, Geffré fala em *mediação derivada* das religiões⁴⁰¹. “As

⁴⁰⁰ *Id. loc. cit.*

⁴⁰¹ Cf. *Id. Ibid.*, p. 76. Segundo Geffré, “a superabundância do mistério de Cristo não encontrou sua tradução adequada no cristianismo histórico que conhecemos, e assim outras tradições religiosas podem misteriosamente encarnar certos valores crísticos. [...] Os valores

tradições religiosas são como que quase-sacramento da presença do mistério da salvação operada em Jesus Cristo. Elas são ao mesmo tempo sinais do dom de Deus e disposições existenciais para o acolhimento deste dom.”⁴⁰² As religiões do mundo se inserem não de forma acidental na economia da salvação, embora a Igreja continue a ser sacramento universal da salvação mesmo que as pessoas sejam salvas fora dela. “Deus não está preso às mediações eclesiais, sejam elas da Palavra, do sacramento e do ministério. A graça é oferecida a todas as pessoas segundo caminhos só conhecidos por Deus.”⁴⁰³ A Igreja terrestre e quaisquer outras instituições religiosas históricas não possuem o monopólio dos sinais do Reino de Deus. O Espírito Santo age particularmente nas religiões e universalmente no coração dos seres humanos e dos povos.

O diálogo inter-religioso autêntico exige que se leve a sério a singularidade e diferença das outras tradições religiosas. Constitui um equívoco tanto incorporar tais tradições no cristianismo, à maneira de um “implícito cristão”, como nivelá-las por igual. Mesmo afirmando o primado de Jesus Cristo como “figura integral de salvação de Deus”, é teologicamente pertinente afirmar que o processo de salvação continua a acontecer de “maneira

religiosos das outras religiões podem ajudar-nos dentro do cristianismo a explicitar melhor algumas virtualidades do mistério cristão.” (*Id. Crer e interpretar*, p. 160). Para Teixeira, entre o cristianismo e as outras religiões há “complementaridade recíproca.” (TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 56). É preciso superar uma visão abrangente e totalitária do cristianismo, em favor de uma perspectiva de transformação e enriquecimento mútuos. A dimensão escatológica da revelação cristã deixa seu conteúdo inteligível permanentemente em aberto, como algo inacabado, à mercê do Deus que era, que é, e que vem.

⁴⁰² GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 158-159; Cf. *Id. De Babel à Pentecostes*, p. 76.

⁴⁰³ *Id. Crer e interpretar*, p. 159; Cf. *Id. De Babel à Pentecostes*, p. 76-77.

independente” nas outras tradições religiosas. [...] Segundo Geffré, o caminho de abertura para o reconhecimento da singularidade das outras tradições religiosas está diretamente relacionado com uma nova compreensão da singularidade de Jesus Cristo, entendida não mais como uma unicidade de “excelência e integração”, mas como uma unicidade singular e relacional. [...] É neste sentido que Geffré sublinha o valor das tradições religiosas da humanidade como “mediações derivadas”. Elas não constituem, portanto, vias paralelas de salvação, mas encontram-se animadas pela potência universal do *Logos* e pela ação ilimitada do Espírito. Deus manifesta sua presença onde quer que se dê uma genuína experiência religiosa. Neste sentido, a resposta positiva à oferta de salvação acontece na prática efetiva das próprias tradições religiosas: nelas e através delas. [...] Há, portanto, uma comunhão das várias tradições religiosas, ainda que de diferentes modos, no mistério da unidade da salvação.⁴⁰⁴

Segundo Geffré, é possível ver nas religiões, mediações derivadas de salvação. “Não se pode isolar os não cristãos das tradições religiosas a que pertencem. E apesar de suas imperfeições, as religiões constituem possibilidades existenciais que podem favorecer a abertura ao mistério da salvação.”⁴⁰⁵ Olhando para a história, não podemos fechar os olhos para o fato do pluralismo permitido por Deus. A partir de um otimismo teológico, é possível perceber nas religiões “objetivações da vontade universal de salvação de Deus”⁴⁰⁶ na multiplicidade das suas manifestações. O desígnio de Deus está presente e atuante

⁴⁰⁴ TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 57-58.

⁴⁰⁵ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 156.

⁴⁰⁶ *Id. loc. cit.*

nas religiões do mundo, “através de caminhos só conhecidos por Deus”⁴⁰⁷, suscitando no coração das pessoas experiências autênticas e irreduzíveis do mistério divino, as quais não podem ser simplesmente ignoradas ou injustamente assimiladas.

No passado, dizia-se que é apesar de sua pertença a esta ou aquela religião que as pessoas podem ser salvas, e pensava-se que a religião como obra humana era antes um obstáculo ao encontro com Deus. [...] Parece legítimo afirmar que toda religião, mesmo rudimentar, oferece uma abertura a uma alteridade, uma abertura que traz um acréscimo de humanidade e favorece uma abertura ao outro, e que vai ao encontro do que nós confessamos em Jesus Cristo, como verdade da relação com Deus e de nossa relação com os outros.⁴⁰⁸

O Espírito Santo age misteriosamente no coração de cada pessoa que busca uma experiência religiosa autêntica. Assim entendido, “é na prática de suas próprias tradições religiosas que os membros das outras religiões respondem positivamente à oferta de salvação de Deus.”⁴⁰⁹ Consciente das ambiguidades presentes nas religiões do mundo, mas, a partir de um discernimento crítico, percebendo-as como possíveis mediações salvíficas, Dupuis afirma que muitas pessoas serão salvas, não apesar de pertencerem a determinada tradição religiosa, mas ordinariamente nela e através dela. “Toda forma religiosa que favorece a descentralização do homem em prol de um maior do que si mesmo e em prol do outro constitui um *germe* em relação com o mistério da salvação.”⁴¹⁰ A pessoa

⁴⁰⁷ *Id. Ibid.*, p. 157.

⁴⁰⁸ *Id. Ibid.*, p. 158.

⁴⁰⁹ *Id. De Babel à Pentecostes*, p. 77.

⁴¹⁰ *Id. Ibid.*, p. 78.

autenticamente religiosa passa pela experiência da desapropriação, da “disponibilidade radical em relação ao outro”⁴¹¹, o que pode coincidir com a graça da justificação. Podemos elencar alguns elementos que favorecem a busca do verdadeiro Deus, na ordem do conhecimento (escrituras sagradas), na ordem do culto (ritos, sacrifícios, práticas ascéticas) e na ordem ética (esquecimento de si, justiça, compaixão, serviço fraterno, hospitalidade). Tudo isso colabora na disseminação de valores que edificam o Reino de Deus.

A comunhão com o Deus uno e trino é a meta última para a qual tendem, na providência divina, os seres humanos, através dos vários itinerários religiosos de que são devotos. [...] “Vários rios que correm para o mesmo oceano”: esta e outras expressões parecidas serviram muitas vezes de *slogan* para uma teologia pluralista das religiões. [...] Assim como vários rios correm para o mesmo oceano, do mesmo modo as diversas religiões se dirigem para o mesmo mistério divino. Os caminhos são diferentes, mas o fim último é comum a todas elas. [...] Quanto a nós, a locução “vários caminhos para uma meta comum” é usada na convicção de que a meta última querida por Deus para toda vida humana é a união pessoal com ele como se revelou em Jesus Cristo. Apesar disso, as várias tradições religiosas representam diversos caminhos que conduzem, embora de maneiras diferentes, a essa meta comum.⁴¹²

A plenitude do Reino de Deus está presente potencialmente no interior da dinâmica histórica. A cristianidade e a santidade dos valores do Reino não ficam

⁴¹¹ *Id. Crer e interpretar*, p. 161.

⁴¹² DUPUIS, Jacques. *op. cit.*, p. 432.

comprometidas pela secularidade inerente à natureza de sua manifestação intra-mundana. Toda a humanidade, cristãos ou não cristãos, está sob o influxo divino, e por isso mesmo, “os membros das outras religiões, que respondem ao apelo de Deus em função das luzes de sua consciência, são membros do Reino de Deus já presente como realidade histórica.”⁴¹³ A construção do Reino de Deus é uma tarefa ampla e engloba a todos aqueles que estão em conformidade com o desígnio divino para a humanidade. “Pode-se, portanto, fazer parte do Reino de Deus sem fazer parte da Igreja e sem passar pela sua mediação”⁴¹⁴, mesmo que a Igreja seja sacramento do Reino. Todos aqueles que trabalham sinceramente pela paz, pela justiça, pela liberdade e pela fraternidade, contribuem para o advento misterioso da realidade do Reino de Deus na história. Na medida em que os membros das diversas religiões se entenderem como parceiros na edificação do Reino divino, compreenderão que “a missão implica um diálogo em que cada um dá e recebe ao mesmo tempo,”⁴¹⁵ ocorrendo mútuo enriquecimento entre os interlocutores.

2.5.4 A singularidade do cristianismo como religião do diálogo

O cristomorfismo teocêntrico da teologia cristã é um convite a assumir a singularidade quenótica do cristianismo como religião do cumprimento, não no sentido totalitário, mas considerando a alteridade irreduzível das outras religiões, também depositárias das promessas divinas, superando a *atitude recapitulativa* totalitarista da cristandade, assumindo o estatuto de *theologia viatorum*,

⁴¹³ GEFFRÉ, Claude. *De Babel à Pentecostes*, p. 79.

⁴¹⁴ *Id. loc. cit.*

⁴¹⁵ *Id. Ibid.*, p. 80.

teologia a caminho, peregrinante na fé. Superando uma teologia do absolutismo católico, é preciso reconhecer com Hans Urs von Balthasar a “não catolicidade da Igreja na sua dimensão histórica.”⁴¹⁶ A Igreja não substitui nem supera as outras religiões, mas se inscreve, ao lado das religiões do mundo, na mesma dinâmica misteriosa da economia salvífica. Certamente tem um importante contributo a dar, porém, tem muito a receber e a aprender das outras religiões. Só sabe ensinar quem está realmente disposto a aprender.

Assim como a Igreja nascente não integrava e não substituí as riquezas próprias do povo de Israel, assim também hoje o cristianismo histórico não pode ter a pretensão de integrar e de substituir as riquezas autênticas das outras tradições religiosas. [...] Cada figura religiosa contém algo de irredutível na medida em que pode ser suscitada pelo Espírito de Deus, que sopra onde quer. [...] Há verdades na ordem religiosa que encontrarão seu acabamento último no mistério de Cristo, mas que jamais serão tematizadas no cristianismo histórico. Verificamos, assim, que não se deve jamais confundir a universalidade de Cristo com a universalidade do cristianismo como religião histórica.⁴¹⁷

Segundo Geffré, seria possível elucubrar a respeito da possibilidade de reconhecimento de um pluralismo religioso de princípio inerente ao desígnio genesíaco e soteriológico divino. Além disso, uma teologia da cruz seria ocasião para assumir uma postura não imperialista por parte da universalidade crística, pois esta só pode surgir a partir do sacrifício da particularidade jesuânica. O advento do Cristo enquanto universal concreto, só se evidencia e se

⁴¹⁶ *Id. Ibid.*, p. 82.

⁴¹⁷ *Id. Ibid.*, p. 82-83.

estabelece a partir da morte da figura particular do Jesus histórico⁴¹⁸. A “dialética da particularidade e de sua ultrapassagem pela abertura ao outro”⁴¹⁹ nos ajuda a entender a relação do cristianismo com as outras tradições religiosas, pois é à luz do mistério da cruz que podemos compreender que o cristianismo não é uma totalidade fechada, mas possui uma natureza radicalmente relacional e dialogal, caracterizada por uma profunda carência, a qual sempre remete à necessidade do outro, nunca à sua anulação. Segundo Michel de Certeau, o túmulo vazio e a ausência do corpo do fundador, é condição para o advento do corpo da comunidade eclesial e para o *corpus* escriturístico. Essa ausência original é um traço característico do cristianismo que o remete sempre à necessidade do outro, do diferente, superando toda pretensão à auto-suficiência. A singularidade da unicidade cristã é profundamente relativa, no sentido que a identidade cristã não se define pela exclusão ou pela inclusão, mas pela relação.

Diante de um contexto planetário profundamente plural, o cristianismo precisa superar toda fragmentação preconceituosa e todo referencial anti-dialógico, em vista do estabelecimento de um cristianismo mundial e

⁴¹⁸ Segundo Geffré, “o que faz a originalidade do cristianismo é a identificação de Deus como realidade transcendente a partir da humanidade concreta de Jesus de Nazaré. Isto é sempre muito difícil de aceitar para as outras religiões. [...] Em outros termos, é o escândalo da encarnação. [...] A fórmula de Paulo em *Cl* 2,9: ‘Nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade’, é sem equívoco. [...] Isto quer dizer que Deus não pode manifestar-se a não ser em termos não divinos, isto é, na humanidade contingente de um homem particular. Em outras palavras, Deus não absolutiza uma particularidade. Nenhuma particularidade histórica é absoluta e, em virtude desta relatividade, Deus pode aliar-se novamente à nossa história real.” (*Id. Crer e interpretar*, p. 164).

⁴¹⁹ *Id. De Babel à Pentecostes*, p. 83.

diversificado, que ultrapasse os provincianismos culturais. “Não há cristianismo quimicamente puro, que se encarnaria sucessivamente em culturas diferentes,”⁴²⁰ como se fosse uma realidade metafísica e meta-histórica. Por isso, é preciso haver uma “intercomunicação entre as teologias enraizadas nas culturas particulares”⁴²¹, superando os horizontes dos regionalismos culturais obtusos, mas ao mesmo tempo, sem cair no perigo de um modelo de globalização unidimensional cerceador da diversidade. Em meio à efervescência do fenômeno religioso, é preciso sintonizar a unidade do espírito humano.

2.6 O FUTURO DO ECUMENISMO INTER-RELIGIOSO

Geffré vai aprender algumas lições com Paul Tillich a respeito do ecumenismo inter-religioso. Segundo Tillich, a teologia precisa responder aos desafios de cada época cultural, sendo que atualmente, o horizonte crítico dominante da reflexão teológica não se esgota mais no ateísmo existencialista, freudiano ou marxista, nem mesmo na questão da indiferença religiosa, mas o que se evidencia hoje é uma efervescência do fenômeno religioso emergente de maneira plural. Para responder a essa realidade de forma pertinente e significativa, não basta uma retrógrada atitude apologética de defesa dos enunciados da fé, nem mesmo é aconselhável uma simples reforma da roupagem conceitual da linguagem teológica vigente. O conteúdo, a forma e a sistemática da teologia, em diálogo com a história das religiões, precisam se transformar para responder aos anseios do ser humano contemporâneo.

Para Tillich, o ecumenismo não diz respeito apenas às confissões cristãs, mas precisa ganhar uma dimensão mais ampla, a nível planetário, pois “o diálogo entre as

⁴²⁰ *Id. Ibid.*, p. 85.

⁴²¹ *Id. Ibid.*, p. 86.

religiões coincide com uma consciência mais viva da unidade da família humana.”⁴²² As religiões tem muito a contribuir para a conservação e a manutenção do meio ambiente e da humanidade. Uma postura ecumênica ajuda a superar os totalitarismos preconceituosos arraigados nos velhos hábitos das tradições culturais e religiosas. Um diálogo verdadeiro e aberto não leva ao indiferentismo categórico, muito menos sustenta um inclusivismo totalizador ou um exclusivismo oportunista, mas manifesta as exigências de igualdade e reciprocidade entre as pessoas. A partir de uma teologia da cultura, Tillich percebe a natureza paradoxal do cristianismo enquanto expressão religiosa engendrada sobre a credibilidade e o testemunho.

2.6.1 O paradoxo da encarnação

O cristianismo histórico, incapaz de tematizar a totalidade das riquezas históricas advindas das religiões da humanidade, precisa retornar ao núcleo duro de sua identidade ontológica para descobrir aí o fundamento de uma postura dialógica diante da alteridade enriquecedora das outras tradições religiosas. Para dialogar com as outras religiões, não é necessário abdicar da genuinidade da encarnação, afirmando ser esta uma metáfora (John Hick), ou afrouxar o vínculo entre o Jesus da história e o Cristo da fé (Raymond Panikkar). O Jesus histórico é mais do que a figura contingente de um Cristo transcendente, ele é o mediador único e universal, a possibilidade de uma comunhão teândrica. Tillich afirma que “para fundamentar o caráter dialogal do cristianismo, é preferível [...] voltar ao centro mesmo da fé cristã, a saber, ao próprio mistério da encarnação, no seu sentido mais realista e não mítico.”⁴²³ A encarnação é o acontecimento por excelência do qual

⁴²² *Id. Ibid.*, p. 88.

⁴²³ *Id. Ibid.*, p. 92.

emerge o paradoxo fundamental do cristianismo que remete à unidade entre a eternidade e a essencialidade divina e a contingência histórica e temporal humana e cósmica. Esse paradoxo, característico do cristianismo, não decorre de uma concepção irracional ou de uma contradição lógica, mas remete a um acontecimento que transcende radicalmente as expectativas e as possibilidades humanas.

A teologia cristã repousa sobre a tensão entre a realidade absolutamente concreta do Jesus histórico e a universalidade absoluta do Cristo ressuscitado. Ao contrário da teologia ariana que despoja Cristo de sua absoluta universalidade, considerando-o menos do que Deus, e de sua total concretude, concebendo-o mais do que um homem, engendrando um meio-Deus, a teologia cristã parte do paradoxo fundamental que considera que Jesus é o Cristo. Tillich vai entender aí, na pessoa de Jesus Cristo, uma grande síntese antropológica e religiosa, pois “numa vida pessoal (a de Jesus) a essência do homem aparece sob as condições de existência (quer dizer, sob o signo da finitude, da alienação e da ambiguidade), sem ser vencida por elas.”⁴²⁴ Para Tillich, em Cristo há a convergência de uma antropofania e de uma teofania conjugadas na emergência de um *Ser Novo*, cujo mérito consiste em salvar a humanidade de sua alienação e renovar o *cosmos*. O *Ser Novo* em Jesus como Cristo é “a norma material de toda a teologia sistemática.”⁴²⁵ Tillich parte de uma teologia paulina cósmica e escatológica, conforme vemos em *2Cor* 5,17, em continuidade com a doutrina patrística tradicional do *Logos* universal e das sementes do Verbo espalhadas em toda a criação, para principiar a elaboração de uma teologia cristã das religiões. O cristianismo, enquanto religião particular está implícito nas outras religiões, porém, é a

⁴²⁴ *Id. Ibid.*, p. 95.

⁴²⁵ *Id. Ibid.*, p. 96.

explicitação de uma manifestação singular do *Logos* universal.

Cogitar que a filiação divina de Jesus é apenas uma metáfora, comprometeria a identidade de Jesus como o Cristo e transformaria a cristologia em uma jesuologia. A união hipostática do Verbo é condição de possibilidade para a veracidade e a eficácia do sacrifício pascal em todo seu alcance cósmico e antropológico e em toda a sua amplitude teológica. Além disso, “Cristo só é Cristo na medida em que sacrifica sua existência histórica como existência d’Aquele que é simplesmente Jesus.”⁴²⁶ A historicidade jesuânica é premissa indispensável para a efetividade do mistério pascal do Cristo, e a glorificação do Cristo ressuscitado confere sentido à existência temporal do nazareno. Negar uma das dimensões constitutivas da identidade de Jesus Cristo por conveniência, não é exatamente o caminho mais indicado para que ocorra um verdadeiro diálogo com as outras tradições religiosas. Para dialogar é precisar retornar ao essencial da fé, ao que é característico do cristianismo, para que isso seja compartilhado com as outras cosmovisões culturais e religiosas.

A doutrina de Cristo como *Ser Novo* que encarna a unidade do absolutamente concreto com o absolutamente universal só assume sua significação última à luz de uma teologia da cruz. E ela fornece o fundamento para suprimir o caráter de absoluto do cristianismo como religião histórica. No diálogo com as outras religiões, é preciso renunciar a conferir ao cristianismo uma unicidade de excelência e de integração e reivindicar apenas uma unicidade singular e relativa. A cruz é a condição da glória, a renúncia a uma particularidade é a condição de uma universalidade concreta. De

⁴²⁶ *Id. Ibid.*, p. 97.

acordo com a intuição de Tillich, pode-se dizer que Cristo é ao mesmo tempo “Jesus” e a “negação de Jesus”. Quer dizer que Jesus como homem particular se sacrificou a si mesmo como Cristo. E na ressurreição há, de alguma forma, a restituição de Jesus a Cristo. Cristo ressuscitado libera a pessoa de Jesus de um particularismo que o teria feito propriedade particular de um grupo particular.⁴²⁷

Operando uma analogia com o paradoxo cristológico e com a simbologia da cruz, o cristianismo pode tomar consciência de sua condição paradoxal como religião e de seu fundamento sobre uma ausência original que lhe coloca sob o signo de uma falta. A morte de Jesus na cruz é condição para a ressurreição. O túmulo vazio é condição para o advento do corpo da Igreja e das Escrituras. A *kénosis* de Cristo conduz o cristianismo a uma postura quenótica, levando-o a perceber a humildade de seu estatuto identitário e a sua vocação original ao diálogo sincero com o outro, com o estrangeiro, com o diferente⁴²⁸. Para Tillich, é a partir do paradoxo cristológico e não de um teocentrismo abstrato, que o diálogo ecumênico pode

⁴²⁷ *Id. Ibid.*, p. 97-98.

⁴²⁸ Para Teixeira, “é no dado central da fé cristã, ou seja, o mistério mesmo da encarnação, que Geffré encontra o argumento mais decisivo para firmar o caráter dialogal do cristianismo. Em sintonia com a reflexão de Paul Tillich, destaca que o caráter de alteridade do cristianismo origina-se no paradoxo do ‘*Logos* feito carne’. Esta doutrina do *Logos* manifesta a identidade do absolutamente concreto com o absolutamente universal. Identidade que colhe o seu significado na expressão cunhada por Nicolau de Cusa, de Cristo como ‘universal concreto’. O cristianismo ganha um novo paradigma de universalidade à luz da simbologia da cruz. [...] É a teologia da cruz que salvaguarda, segundo Geffré, a dimensão *quenótica* do cristianismo, protegendo-o contra qualquer pretensão absolutista. Este não pode ser entendido como uma totalidade encerrada em si mesma, mas convoca à relação com o outro e o diálogo, pois está sempre sob o signo de uma ‘falta’.” (TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 63).

tirar grande proveito. “É justamente professando Jesus como Cristo que temos alguma chance de assegurar o caráter dialógico e não totalitário do cristianismo.”⁴²⁹ Nesse sentido, Duquoc afirma que, ao se revelar em Jesus, Deus não torna absoluta uma particularidade, mas ao contrário, Ele declara que nenhuma particularidade histórica é absoluta e que, em virtude dessa relatividade, Deus pode ser encontrado na nossa história real.⁴³⁰ Contra toda espécie de docetismo, o paradoxo da encarnação faz-nos entender que a manifestação de Deus na contingência humana é o grande movimento dialógico divino-humano que nos convoca a empreender o movimento do diálogo ecumênico a nível planetário.

2.6.2 O paradoxo do cristianismo como religião da revelação final

Diferente do que pensa Barth a respeito do cristianismo, considerado por ele como a única religião revelada, sendo as outras religiões falsas e idolátricas, a teologia católica contemporânea está pronta a reconhecer que a revelação divina ultrapassa a tematização cristã, coincidindo com a história da salvação propriamente dita, ou seja, parte-se do pressuposto de que há “uma revelação geral imanente à história religiosa da humanidade.”⁴³¹ A partir daí Rahner elabora uma distinção entre uma *revelação transcendental* coextensiva à consciência humana, e uma *revelação categorial* coincidente com o fenômeno histórico da revelação bíblica. A teologia moderna, herdeira da teologia patrística das *semina Verbi*, percebe claramente, de modo especial a partir do Concílio Vaticano II, a diferença entre

⁴²⁹ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 99.

⁴³⁰ Cf. DUQUOC, Christian. Dieu différent, p. 143 *apud* GEFFRÉ, Claude. *loc. cit.*

⁴³¹ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 100.

uma *revelação cristã* e uma *revelação geral*. Além disso, é possível admitir hoje que as religiões além de serem portadoras de valores salutareis, podem ser consideradas legitimamente como vias de salvação, derivadas do grande desígnio soteriológico divino sobre a humanidade. Tillich vai afirmar, em consonância com a tradição católica, que há “uma revelação universal que ultrapassa as fronteiras do cristianismo.”⁴³² O cristianismo, tomando consciência do paradoxo que o fundamenta, precisa exorcizar toda pretensão incondicional a monopolizar a revelação divina como sendo a única via exclusiva de salvação, como outrora sentenciou-se no *extra Ecclesiam nulla salus*. Para isso, é preciso distinguir entre a essência da revelação e a sua variedade de formas fenomenais de expressão concretas e históricas.

O acesso à revelação se dá por vias de salvação concretas, limitadas e contingentes. “Não há revelação perfeita (ou final) fora de uma via concreta de salvação.”⁴³³ Toda religião precisa reconhecer que legitimamente não é possível obter a revelação final de forma absoluta, pois esta excede a dimensão histórica em sua caducidade, apesar de se manifestar na história e através dela. A *imanência das vias* não esgota a *transcendência do conteúdo* da revelação. É nesse sentido que Tillich afirma que nenhuma realização histórica constitui a essência do cristianismo.⁴³⁴ Nenhuma realização histórica consegue traduzir a riqueza da essência cristã. Inclusive, esta pode ser encontrada em outras religiões para além do próprio cristianismo. O fundamento teológico do pluralismo religioso de direito está assentado sobre a relatividade histórica das religiões como traduções da revelação absoluta de Deus, percebendo que a verdade das

⁴³² *Id. loc. cit.*

⁴³³ *Id. Ibid.*, p. 101.

⁴³⁴ Cf. TILLICH, Paul. Dogmatique, p. 53 *apud* GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 102.

religiões não se identifica com a pretensão à superioridade de umas sobre as outras. É em cada via de salvação concreta que as pessoas podem ter acesso à revelação final sobre Deus, o mundo e a humanidade, mesmo que de forma relativa e determinada. Essa tomada de consciência não diminui em nada a missão de cada religião, inclusive do cristianismo. Cada religião precisa se colocar humildemente diante do julgamento legitimador da revelação final.

Nem o cristianismo histórico, nem as Igrejas da terra são Absolutos. Só é absoluta a revelação final como advento do Reino de Deus. A missão da Igreja não é tanto a de converter os membros das outras religiões a esta religião particular, que é o cristianismo, como a de convertê-los à incondicionalidade da revelação final. Desse modo, a missão deve estar menos polarizada na mudança de religião e mais no testemunho do Reino de Deus, que fez irrupção desde a origem da humanidade, e continua a se manifestar na história religiosa da humanidade, muito além das fronteiras visíveis da Igreja.⁴³⁵

O cristianismo está convicto que Jesus Cristo, o *Ser Novo*, que sacrificou a sua existência histórica, é a plenitude da revelação em relação aos outros meios teofânicos, cujo privilégio histórico é concedido às outras tradições religiosas. Segundo a fé cristã, Jesus Cristo é o centro da história, “o Alfa e o Ômega” (*Ap* 1,8), o meio e o critério da revelação final. Para Tillich, todas as demais revelações se relacionam necessariamente com o *Ser Novo*, absolutamente concreto e universal, presente no coração da humanidade. A presença espiritual elevando o homem por meio da fé e do amor para a unidade transcendente da vida inequívoca cria o *Ser Novo* acima da lacuna entre essência e

⁴³⁵ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 103.

existência e, conseqüentemente, acima das ambigüidades da vida.⁴³⁶ As religiões e as culturas estão transpassadas por essa presença espiritual do *Ser Novo*. Nesse sentido, uma teologia cristã que não seja capaz de empreender um diálogo criativo com o pensamento teológico das outras religiões perde uma ocasião histórico-mundial e permanece provincial⁴³⁷, deixando de ampliar os seus horizontes.

Tillich defende a existência de uma revelação universal e afirma que a humanidade jamais foi abandonada a si mesma. Graças a essa presença do Espírito divino no espírito do homem, temos o direito de falar de experiências reveladoras que têm um poder salvífico e transformador. É-nos permitido pensar que esse é, em primeiro lugar, o caso das religiões do mundo. Essas experiências reveladoras são participações fragmentárias na união transcendente da vida não ambígua.⁴³⁸

Segundo Tillich, mesmo aquelas pessoas que fazem experiências fragmentárias da fé e do amor já têm condições de constituir uma comunidade santa, seja na sua latência ou já em sua manifestação, dentro da dinâmica da revelação universal que se expressa nas revelações históricas, partindo da percepção do acontecimento kairológico de Jesus Cristo como extensivo à totalidade dos momentos da história da humanidade. Tillich afirma que o Espírito que criou Cristo no interior de Jesus é o mesmo Espírito que preparou e continua a preparar a humanidade para o encontro com o *Ser Novo* nele.⁴³⁹ Tendo como ponto

⁴³⁶ Cf. TILLICH, Paul. *Systematic Theology*, vol. 3, p. 138 *apud* GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 104.

⁴³⁷ Cf. *Id. Ibid.*, p. 6 *apud* GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 105.

⁴³⁸ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 105.

⁴³⁹ Cf. TILLICH, Paul. *op. cit.*, p. 147 *apud* GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 106.

de referência o fenômeno Jesus Cristo, não podemos correr o risco de reduzir a compreensão da dinâmica da economia histórica da revelação à distinção pura e simples entre a comunidade espiritual latente do período da preparação (povo de Israel) e a comunidade espiritual manifesta do período da recepção (Igreja apostólica), porque querida e fundada por Cristo. “É preciso ir além da linearidade cronológica, e chamar de Igreja em estado latente toda comunidade espiritual de antes ou depois de Cristo.”⁴⁴⁰ É o que Tillich vai nos lembrar quando cita como comunidade espiritual latente não só o povo de Israel, mas também as comunidades culturais islâmicas, as comunidades de adoração dos grandes deuses da mitologia, o misticismo clássico da Ásia e da Europa, etc.

2.6.3 A preocupação última como critério do encontro das religiões

Em seu engajamento no diálogo ecumênico e inter-religioso para a busca da unidade na diversidade, a teologia católica não pode prescindir de uma norma cristológica inerente ao seu método científico-hermenêutico. Além disso, pode, por exemplo, optar por apelar para um critério ecumênico comum às outras religiões, situado no nível da ética: o *humano autêntico*, que são aquelas convicções fundamentais reconhecidas e compartilhadas pela consciência humana universal. Nesse sentido, as religiões que contêm aspectos inumanos, estão condenadas a desaparecer ou a se transformar. Tillich vai um pouco além, e propõe um critério ecumênico ao nível da antropologia religiosa e da filosofia da religião, o critério da *preocupação última*, convergindo com Mircea Eliade na afirmação do *homo religiosus* expresso na infinda diversidade das formas religiosas. Hick vai partir para um viés mais psicológico,

⁴⁴⁰ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 107.

quando afirma que as religiões em geral são caracterizadas por certa descentralização de si em benefício de uma Realidade última.⁴⁴¹ As religiões assim consideradas, seriam meios de humanização e divinização, que ativariam a empatia e a alteridade, e poderiam se unir na tarefa de conjugar a diversidade das culturas em prol do bem da humanidade e do planeta.

De acordo com a visão de Tillich, podemos distinguir uma “fé fundamental” e um conjunto de crenças (*beliefs*) relativas às verdades particulares, ou a regras de vida. A Realidade última pode ser o Deus pessoal da tradição bíblica, o transcendente absoluto do hinduísmo, a força oculta das coisas (*Brahman*) que coincide com a força oculta em mim (*Atman*), ou até o “Vazio” (*Nothingness*) no budismo. É na ordem da “fé fundamental” que as diferentes religiões se assemelham, e é segundo suas “crenças” que elas se distinguem e até se defrontam em virtude dos desacordos fundamentais.⁴⁴²

Para Tillich, o cerne da religião está no fenômeno do sagrado tido como a referência última e como o critério comum a toda e qualquer religião. O sentido do sagrado perpassa a generalidade das experiências religiosas das pessoas, e deve ser essa a baliza que orienta a inserção na compreensão global e irreduzível do *homo religiosus*. Tillich elabora um *princípio protestante* da religião contra a própria religião em favor de Deus ou da Realidade última, com o intuito de preservar o conteúdo sagrado da experiência religiosa, prescindindo das mais variadas tipologias

⁴⁴¹ Podemos conferir a posição de John Hick no seu livro: HICK, John. *An interpretation of religion: human responses to the transcendent*. New Haven: Yale University Press, 1989.

⁴⁴² GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 110.

elaboradas na história das religiões⁴⁴³, para buscar a genuinidade da sua essência desinstitucionalizada.

Em nome do sagrado, é preciso lutar contra dois grandes perigos que assolam as religiões: a *demonização* como a perversão da dimensão sacramental, ocasionando na perda da exigência ética, e a *profanação* como a negligência da sacramentalidade e da mística inerentes à religião em geral.⁴⁴⁴ A demonização degrada a religião na pura moralidade, e a profanação a seculariza completamente. Tillich vai dar o exemplo da crescente secularização das Igrejas protestantes americanas de seu tempo que perderam a sua base sacramental, tornando-se *clubes de moralidade*⁴⁴⁵, assim como das pseudo-sacralizações da tradição católica. “É a experiência do sagrado, portanto, como experiência da preocupação última, que é o ponto de convergência de todas as religiões e que nos fornece um critério comum para o diálogo inter-religioso.”⁴⁴⁶ Cada religião precisa agir com discernimento diante da norma crítica do princípio protestante para superar a tentação do fechamento e da absolutização e permanecer aberta ao

⁴⁴³ Estudando o significado da história das religiões, Tillich elabora uma tipologia das religiões baseada na predominância de um desses três elementos distintivos: a dimensão sacramental, a aspiração mística e a exigência ética. Podemos ver essa pesquisa no seu livro *The future of religions*. New York: Harper and Row, 1966. Sabemos que toda classificação tipológica é um tanto falaciosa, pois podemos encontrar nas chamadas religiões proféticas monoteístas aspectos místicos, assim como as religiões místicas orientais não prescindem de muitos elementos éticos. No entanto, a religião que harmonizasse sinteticamente esses elementos seria para Tillich uma espécie de *The Religion of the Concrete Spirit*. No entanto, Tillich afirma que nenhuma religião histórica se identifica com essa idealização metafísica, nem mesmo o cristianismo enquanto religião. (Cf. TILLICH, Paul. *The future of religions*, p. 89 *apud* GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 113).

⁴⁴⁴ Cf. GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 113.

⁴⁴⁵ Cf. TILLICH, Paul. *op. cit.*, p. 87 *apud* GEFFRÉ, Claude. *loc. cit.*

⁴⁴⁶ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 113.

diálogo. Além disso, o princípio protestante ajuda a superar as demoníacas ideologias seculares modernas que solapam o sentimento religioso das pessoas.

Todo o empreendimento teológico de Tillich, em correlação com a situação histórica de sua época, permanece sob o signo da dialética do religioso e do secular. Como atesta a história das religiões, o religioso se torna heteronômico e, portanto, fonte de alienação, quando torna absolutos os símbolos, os ritos e ideias que são apenas mediações em relação ao último. Mas, por sua vez, como o mostra a história da cultura moderna, o secular pode se tornar simplesmente autônomo e, portanto, profano quando evacua a presença do Espírito.⁴⁴⁷

Para Tillich, a *teonomia* ajuda a equilibrar a presença do Espírito em uma cultura preservando a sua autonomia. A cultura prescinde de toda alienação, encontrando o seu pleno desenvolvimento e realização na ordem ontológica, estética e ética, quando preserva o sentido do último e da transcendência. O princípio protestante de Tillich ajuda a distinguir sem contrapor a imanência da cultura e a transcendência da religião, além de favorecer apontamentos que expressem a plenitude do mistério cristão pela conciliação de duas classes de registros, presentes na história das religiões, na ordem da *proclamação*, pela ênfase profética, histórica e ética, e na ordem da *participação*, pela ênfase mística, metafísica e estética, ambas em tensão dialética. Para superar a indiferença e a incompreensão entre as religiões e as culturas, o ecumenismo inter-religioso precisa favorecer uma melhor compreensão da identidade cristã.

⁴⁴⁷ *Id. Ibid.*, p. 114.

2.7 O PARADOXO CRISTOLÓGICO COMO HERMENÊUTICA DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Na atualidade, o diálogo inter-religioso emerge como um sinal dos tempos, resultado de uma longa trajetória traçada por diversos esforços de representantes das mais variadas religiões. “Encontramos a mesma vontade de diálogo na maioria das grandes religiões do mundo.”⁴⁴⁸ Dentro da Igreja católica, o magistério oficial, com o Concílio Vaticano II, lança um juízo positivo a respeito das religiões, inclusive as não cristãs. Podemos perceber hoje que a consciência de uma responsabilidade comum em relação ao futuro da humanidade é compartilhada pelos membros das diferentes religiões do mundo, e que a questão do pluralismo religioso começa a se estabelecer como um fator insuperável dentro da consciência teológica inter-religiosa. A teologia cristã precisa buscar no interior do desígnio de Deus o significado dessa realidade emergente, refletindo de maneira responsável sobre as suas consequências para atual situação histórica do cristianismo e da família humana nos inícios do terceiro milênio.

Entramos na idade planetária da humanidade, isto é, estamos no início de uma civilização mundial, de uma comunidade global das nações. E todos os membros da família humana têm consciência de que o que os une é mais importante do que o que os separa e, muitas vezes, os opõe.⁴⁴⁹

Estamos vivendo em um contexto globalizado em que as relações são estreitadas pelos laços econômicos e tecnológicos, criando uma interdependência de todas as

⁴⁴⁸ *Id. Ibid.*, p. 117.

⁴⁴⁹ *Id. Ibid.*, p. 118.

partes do mundo. A sobrevivência da espécie humana depende de nossa sabedoria em conduzir os rumos da humanidade. “As grandes religiões compreendem melhor a sua responsabilidade histórica a serviço do verdadeiramente humano e do próprio destino do planeta Terra.”⁴⁵⁰ É o que Panikkar denominou de *ecumenismo planetário*, para descrever essa responsabilidade pela nossa casa comum, nossa aldeia planetária. O que se busca não é o retorno a uma unidade perdida, já obtida outrora, mas se trata de alcançar uma unidade inédita, que integre a diversidade legítima de cada Igreja, fruto de uma reconciliação da diversidade para construir uma comunhão de comunhões.

Deve ficar bem claro que o diálogo inter-religioso não tem por finalidade chegar a uma unidade visível entre todas as religiões. Essa busca de uma *super religião mundial* é pura utopia. Temos mesmo o direito de pensar que se trata de uma utopia perigosa, porque acarretaria o desaparecimento de inegáveis riquezas próprias a cada tradição religiosa. [...] O diálogo inter-religioso se tornou uma necessidade em função das grandes causas que solicitam a responsabilidade da consciência humana. Mas é justamente a partir dos recursos espirituais próprios de cada tradição religiosa que o diálogo inter-religioso pode se tornar um modelo e um estímulo para o que poderia ser a convivência na diversidade da comunidade humana na nossa era planetária.⁴⁵¹

O diálogo inter-religioso é uma das bandeiras de uma nova etapa na história da humanidade onde o diverso não é sinônimo de antagônico, mas de enriquecimento mútuo das múltiplas identidades, mostrando que é possível

⁴⁵⁰ *Id. loc. cit.*

⁴⁵¹ *Id. Ibid.*, p. 119.

optar por uma atitude de abertura e de compreensão perante diferentes reivindicações da verdade. O reconhecimento de uma igualdade de dignidade na diferença de identidade é condição para o engajamento dialógico, na fidelidade ao coração da mensagem da revelação, expressa de maneira peculiar em cada experiência religiosa singular e irreduzível. Olhando para o cristianismo como religião da encarnação, podemos perceber uma disposição ontológica e existencial para a relação e o diálogo a partir da própria cristologia.

2.7.1 Pluralismo religioso a partir de um inclusivismo cristológico relacional

Segundo Geffré, cabe a uma teologia das religiões “reinterpretar a unicidade da mediação de Cristo, reconhecendo, ao mesmo tempo, o valor positivo das outras religiões.”⁴⁵² O cristianismo acredita em Jesus Cristo como a plenitude da verdade sobre o mistério de Deus e o mediador por excelência entre Deus e os homens. É preciso conciliar essa fé com um juízo positivo a respeito das outras tradições religiosas como mediações válidas e reais do mistério de Deus, o qual extrapola os meios humanos em sua limitação imanente⁴⁵³. A consciência dessa realidade ajuda a superar a antiga teologia da salvação dos infieis, para adotar uma teologia do pluralismo religioso,

⁴⁵² *Id. Ibid.*, p. 124.

⁴⁵³ “O cristianismo não exclui necessariamente outras religiões portadoras de experiências religiosas que identificam de outro modo a Realidade última do universo. [...] Assim como não há uma total adequação entre o livro da Bíblia, a Escritura, e a palavra ausente de Deus, muito menos haverá adequação perfeita entre a humanidade particular de Jesus de Nazaré e a plenitude inexprimível do mistério de Cristo. Com Raymond Panikkar, estou pronto a reconhecer que há mais no Verbo do que na humanidade de Jesus de Nazaré.” (*Id. Crer e interpretar*, p. 165).

“na qual nos interrogamos sobre a significação da diversidade das várias tradições religiosas no desígnio de Deus.”⁴⁵⁴ Na visão de Dupuis, no seu livro *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*⁴⁵⁵, uma teologia hermenêutica, levando em consideração os dados emergentes da experiência histórica, consegue perceber na história da humanidade um grande testemunho “da pluralidade dos dons de Deus em busca do homem.”⁴⁵⁶ Segundo Dupuis, a história humana já pode ser concebida como uma história da salvação muito antes da vinda de Cristo a esse mundo.

Para Geffré, é à luz do paradigma do pluralismo religioso que o mistério central da fé cristã deve ser reinterpretado, superando a atitude eclesiocêntrica, segundo a qual fora da Igreja não há salvação. A partir de um inclusivismo cristológico, uma teologia cristã das religiões é capaz de adotar um teocentrismo mais radical, de modo semelhante ao que pensa Hick em seu livro *Deus tem muitos nomes*⁴⁵⁷, cuja “revolução copernicana”⁴⁵⁸ nas ciências das

⁴⁵⁴ *Id. De Babel à Pentecostes*, p. 124.

⁴⁵⁵ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. Trad. Márcia de Almeida; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999. Em francês: *Id. Vers une théologie du pluralisme religieux*. Paris: Cerf, 1997. Em inglês: *Id. Toward a christian theology of religious pluralism*. Maryknoll: Orbis Books, 1997. Em outubro de 1988, esse livro foi objeto de exame pela Congregação para a Doutrina da Fé, suscitando muitas resenhas. Em *The theology of religions revisited*, Louvain Studies, 24 (1999), p. 211-263, Dupuis responde a grande parte dessas resenhas críticas.

⁴⁵⁶ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 125.

⁴⁵⁷ HICK, John. *God has many names*. Philadelphia: Westminster, 1980.

⁴⁵⁸ “Hick considera que o exclusivismo é, do ponto de vista teológico, uma concepção ‘ptolomaica’, ‘geocêntrica’, ou seja, um modelo que coloca a Igreja ou o cristianismo no centro e todas as religiões girando ao redor desse centro. Já o pluralismo religioso é teologicamente ‘copernicano’, ‘heliocêntrico’: um modelo com Deus no centro e o cristianismo girando em torno de Deus, como um planeta a mais. Hick

religiões consiste em olhar para as religiões do mundo como astros que orbitam em torno do sol, o qual é a Realidade última do universo, quer se denomine Deus ou não. De modo similar pensa Haight, o qual concebe Jesus como um símbolo da mediação perfeita entre a imanência e a transcendência. Em *Jesus, símbolo de Deus*, Haight afirma que Jesus “é a norma da verdade religiosa sobre Deus, o homem e o mundo, mas ele não é a causa exclusiva da salvação, pois é preciso dar lugar a outras mediações.”⁴⁵⁹ Segundo Haight, só Deus salva, havendo outras mediações salvíficas para além da pessoa de Jesus, pois em seu ponto de vista “repugna considerar Jesus Cristo como a causa exclusiva e constitutiva da salvação de todos os homens.”⁴⁶⁰ Seguindo essa lógica, Jesus seria mediador e norma de salvação apenas para os cristãos, “mas é a ação de Deus como único Salvador que opera em todas as outras tradições religiosas.”⁴⁶¹ Apesar de não ser tão radical quanto Hick e Haight, Geffré toma para si muitas dessas intuições como fonte de inspiração teológica.

Emergente no seio da pós-modernidade, época que consagra o advento da consciência histórica e o fim da metafísica, a teologia do pluralismo religioso inclusivista e relacional, insiste menos em uma cristologia do alto, do *Logos* consubstancial ao Pai, predominantemente ontológica e abstrata, para desenvolver uma cristologia mais

clama a necessidade de adequar nosso pensamento teológico à realidade teocêntrica, mediante uma revolução copernicana. É preciso, diz, construir um novo mapa em cujo centro esteja Deus, não o cristianismo; este girará, junto com as outras religiões, em torno de Deus. É preciso, pois, passar do eclesiocentrismo, e mesmo do cristocentrismo, ao teocentrismo.” (VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*, p. 86).

⁴⁵⁹ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 126.

⁴⁶⁰ *Id. loc. cit.*

⁴⁶¹ *Id. Ibid.*, p. 127.

pneumática, a qual sublinha a consubstancialidade de Jesus com a humanidade, sem criar uma dualidade de exclusão com a questão ontológica, apenas acentuando prioritariamente a questão histórico-existencial da fé cristã como plataforma dialógica no encontro com as diferentes tradições religiosas do mundo. Dupuis acreditou ser possível nutrir um inclusivismo cristológico constitutivo legitimador de um pluralismo inclusivo e relacional, o que não leva necessariamente a um cristomonismo, sendo antes, “um convite para superar uma falsa oposição entre cristocentrismo e teocentrismo. É sempre Deus que salva. [...] É na qualidade de Filho bem-amado de Deus Pai que Jesus é o único mediador entre Deus e os homens”⁴⁶², segundo nos narra o Novo Testamento, o qual testemunha que Jesus reivindicou para si uma presença divina peculiar. Para Geffré, as diversas mediações salvíficas não devem ser compreendidas como paralelas ou complementares à mediação de Cristo, mas como obtendo o seu sentido e valor desta.

Mesmo que não prescindia de Cristo como causalidade soteriológica universal, Geffré busca “levar a sério o valor intrínseco das outras religiões como misteriosas vias de salvação.”⁴⁶³ Na dinâmica dialógica inter-religiosa, é preciso reinterpretar a unicidade da mediação crística e da religião histórica cristã, percebendo a ação do Verbo e do Espírito na história humana, enquanto transcendência que transita e interage com a imanência. No entanto, a partir da ênfase no paradoxo cristológico, Geffré se preocupa em manifestar a universalidade do mistério de Cristo como um acontecimento histórico, o qual deve prescindir de toda pretensão absolutista e exclusivista a que possa pretender o cristianismo enquanto fenômeno particular e parcial do mistério inefável.

⁴⁶² *Id. Ibid.*, p. 128.

⁴⁶³ *Id. Ibid.*, p. 129.

2.7.2 O paradoxo cristológico

Através do paradoxo cristológico⁴⁶⁴, Geffré enfatiza “o caráter não imperialista do cristianismo.”⁴⁶⁵ Jesus, em sua humanidade concreta e através dela, revelou o amor universal de Deus por todos, sem restrição. O paradoxo cristão consiste na “identificação de Deus como realidade transcendente a partir da humanidade concreta de Jesus de

⁴⁶⁴ Segundo Geffré, “é preciso aceitar o paradoxo da encarnação. É enquanto o Verbo é inseparável da humanidade deste homem que é Jesus de Nazaré que ele é universal; é em sua própria particularidade que ele tem uma dimensão universal. E é insistindo na diferença cristã, na pretensão cristã em seu vínculo com o mistério da encarnação, que nos encontramos numa situação melhor para contribuir para a desabsolutização do cristianismo. É exatamente enquanto religião da encarnação que o cristianismo é a religião do paradoxo. Segundo o teólogo Paul Tillich, a pessoa de Jesus como manifestação concreta do *Logos* universal realiza a identidade entre o *absolutamente universal* e o *absolutamente particular*. Cristo é o elemento concreto através do qual os que crêem têm acesso ao absoluto, mas ele mesmo está sujeito ao julgamento daquele que ele chama de *incondicional*, isto é, o absoluto de Deus. Uma outra maneira de dizê-lo é esta: é na mesma medida que o cristianismo reivindica a justo título ser a religião da *revelação final* – a revelação que é a consumação de todas as outras revelações – que ele exclui toda pretensão à incondicionalidade da parte de uma via de revelação particular, a começar pela sua própria. Isto quer dizer que nenhuma revelação histórica, nem mesmo a do cristianismo histórico através dos séculos, pode definir a essência do cristianismo como religião da revelação última sobre Deus. É no próprio cerne da encarnação que é preciso encontrar os indícios de limitação do cristianismo que o preservam de toda tentativa imperialista em relação às outras tradições religiosas.” (*Id. Crer e interpretar*, p. 165-166). Para Dupuis, “um Cristo universal separado do Jesus particular deixaria de ser o Cristo da revelação cristã. De fato, sublinhar a particularidade histórica de Jesus tem consequências para uma teologia das religiões ‘aberta’.” (DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 411).

⁴⁶⁵ GEFFRÉ, Claude. *De Babel à Pentecostes*, p. 129.

Nazaré.”⁴⁶⁶ O amor absoluto de Deus e o seu mistério que escapa a toda identificação, se manifesta em termos não divinos através da contingência e particularidade de uma pessoa humana. É nesse campo de tensão entre a identificação de Deus e a sua relação com Jesus onde ocorre a problemática cristológica, segundo Schillebeeckx. “A humanidade particular de Jesus não pode ser a tradução adequada das riquezas contidas na plenitude do mistério de Cristo. Jesus não seria mais o ícone de Deus, mas um ídolo.”⁴⁶⁷ Segundo Geffré, sem discordar da tradição antiga dos Padres da Igreja, é possível considerar “a economia do Verbo encarnado como o sacramento de uma economia mais vasta, a do Verbo eterno de Deus que coincide com a história religiosa da humanidade.”⁴⁶⁸ Schillebeeckx chama isso de “a história dos homens que conta Deus.”⁴⁶⁹

A humanidade jesuânica como identificação do Deus pessoal, remete à transcendência, a qual ultrapassa toda identificação possível, deixando em aberto a possibilidade de manifestações históricas anteriores e ulteriores. O paradoxo da encarnação, reconhecendo a presença do Absoluto em uma particularidade histórica, convida a não absolutizar o cristianismo⁴⁷⁰. Nesse ponto,

⁴⁶⁶ *Id. Ibid.*, p. 130.

⁴⁶⁷ *Id. loc. cit.*

⁴⁶⁸ *Id. loc. cit.; Id. Crer e interpretar*, p. 165.

⁴⁶⁹ Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *L'Histoire des hommes, récit de Dieu*. Paris: Cerf, 1992.

⁴⁷⁰ De acordo com Teixeira, “o cristianismo encontra-se essencialmente enraizado numa ‘particularidade histórica’ inevitável. De acordo com a concepção cristã, é a particularidade histórica do homem Jesus de Nazaré, em sua contingência e limitação, que revela a via e essência de Deus como Salvador absoluto. [...] Jesus revela o amor universal de Deus por todos os seres humanos; neste sentido ele constitui o ‘ícone do Deus vivo’, a um título único e qualitativamente insuperável. Mas desta afirmação não se pode concluir sem mais pela identificação do elemento histórico e contingente de Jesus com o seu elemento ‘crístico’

Geffré vai seguir o pensamento de Stanilas Breton⁴⁷¹, o qual afirma que “deve-se evitar falar da unicidade do cristianismo em termos de unicidade *exclusiva* ou *inclusiva* e, de preferência, falar dela como uma unicidade *relativa*.”⁴⁷² Essa mesma crítica a atribuição de um caráter absoluto ao cristianismo foi feita por Tillich em sua *Dogmática*, em 1925.

O paradoxo absoluto se manifesta no mistério da pessoa de Cristo, simultaneamente homem e Deus. Para Tillich, a doutrina do *Logos* como doutrina da identidade do absolutamente concreto com o absolutamente universal não é uma doutrina teológica entre outras.⁴⁷³ Um dos fundamentos da teologia cristã, de modo especial da cristologia, é a concepção de Jesus como a manifestação histórica e concreta do *Logos* invisível e universal. Tillich diz que Cristo é o *Ser Novo* que faz parte da história que Ele mesmo sustenta. Ele entra na história e é supra-histórico.⁴⁷⁴ Estando a história sob o signo da oposição entre essência e existência, “o paradoxo consiste em que Cristo, como ser

e divino. Isto seria confundir, ao modo docetista, a particularidade histórica de Jesus com a plenitude do Deus invisível. [...] A revelação de Deus na humanidade de Jesus não significa uma absolutização por parte de Deus de uma particularidade histórica (Jesus de Nazaré). Em razão mesma desta historicidade, nenhum fenômeno histórico particular, nem mesmo o evento Jesus de Nazaré, pode ser absolutizado. A dimensão absoluta só pode ser aplicada, pertinentemente, a Deus enquanto Realidade última ou Ser infinito. É a própria singularidade da revelação de Deus em Jesus que confirma a impossibilidade de tomar como absoluta qualquer realidade histórica. Em razão, pois, da relatividade presente em Jesus, abre-se a possibilidade de se encontrar Deus também fora de Jesus, na história concreta e nas diversas religiões.” (TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 61-62).

⁴⁷¹ Cf. BRETON, Stanilas. *Unité et monothéisme*. Paris: Cerf, 1981.

⁴⁷² GEFFRÉ, Claude. *De Babel à Pentecostes*, p. 130.

⁴⁷³ Cf. TILlich, Paul. *Systematic Theology*, vol. 1, p. 17 *apud* GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 133.

⁴⁷⁴ Cf. *Id.* *Dogmatique*, p. 348 *apud* GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 132.

plenamente histórico, está numa união indefectível com Deus.”⁴⁷⁵ Segundo Tillich, Cristo é a síntese entre um acontecimento histórico concreto e a irrupção da revelação final da parte de Deus, superando as ambiguidades intra-históricas. “Cristo não só dá sentido à história, mas sustenta a história; ele está no centro da história como acontecimento de salvação.”⁴⁷⁶ Paradoxalmente, a particularidade histórica de Jesus é condição de possibilidade do alcance soteriológico universal de sua pessoa sobre o *cosmos* e a humanidade.

Tillich vai unir paradoxo e *kénosis* quando afirma que a doutrina do *Ser Novo* tem como referência derradeira uma ligação com o mistério da cruz, sendo a cruz e a morte condição para a glória e a vida em plenitude, pois a universalidade concreta só pode ser alcançada com a renúncia a uma particularidade cultural e historicamente determinada. Jesus na medida em que sacrifica a sua existência histórica pode se tornar o Cristo universal, Senhor da história⁴⁷⁷. “Cristo ressuscitado liberta Jesus de

⁴⁷⁵ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 132.

⁴⁷⁶ *Id. loc. cit.*

⁴⁷⁷ Geffré nos convida a compreender a singularidade paradoxal e quenótica do cristianismo a partir da teologia da cruz. “A teologia das religiões deve meditar sobre a dimensão quenótica que é inerente ao cristianismo. A cruz tem um valor simbólico universal: ela é o símbolo de uma universalidade sempre ligada ao sacrifício de uma particularidade. Jesus morre à sua particularidade enquanto Jesus de Nazaré, para renascer em figura de universalidade, em figura de Cristo. Cabe citar aqui está fórmula audaciosa de Paul Tillich: ‘Cristo é Jesus e a negação de Jesus’. Cristo e Jesus são exatamente uma e a mesma pessoa, mas de alguma maneira, no sacrifício da particularidade de Jesus de Nazaré, Cristo, por sua ressurreição, renasce em figura de universalidade, em figura de Cristo. Cristo libera a pessoa de Jesus de um particularismo que o teria feito propriedade de um grupo particular, o dos judeus do primeiro século. Dizemos que é a *kénosis* de Cristo em sua igualdade com Deus que permite a ressurreição no sentido mais amplo da palavra.” (*Id. Crer e interpretar*, p. 167).

Nazaré de uma particularidade que o teria feito propriedade da única primeira comunidade cristã.”⁴⁷⁸ A cruz é o símbolo de uma universalidade ligada ao sacrifício de uma particularidade. A *kénosis* de Cristo elimina todo veneno totalitário da religião cristã. Segundo Certeau, o cristianismo só é fiel à sua singularidade que se define pela falta daquilo que não é, prescindindo de todo imperialismo religioso⁴⁷⁹. Mais do que um avanço de ser, é um “avanço de ausência”, pois o que faz ser a ação é o que lhe falta.⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ *Id. De Babel à Pentecostes*, p. 134.

⁴⁷⁹ “É o túmulo vazio, a ausência do corpo do fundador que é a condição do advento da Igreja, condição do advento do corpo da Igreja e do corpo das Escrituras. [...] Em outros termos, pode-se dizer que o cristianismo está fundado numa ausência originária e é sempre a consciência de uma *falta* ou *carência* que é a condição de uma relação com o outro, com o diferente, com o estrangeiro. Assim, o cristianismo, em vez de ser uma globalidade englobante de tudo, uma totalidade fechada, é, por suas próprias origens, uma religião *dialogal*, uma religião em relação ao que não é. A verdadeira identidade cristã deve exprimir esta falta que é condição de uma relação real com o outro. [...] É a ideia muitas vezes desenvolvida por Michel de Certeau, que escreve: ‘Trata-se, para cada cristão, para cada comunidade e para o cristianismo inteiro, de ser o sinal do que lhe falta’. A fé não é ela mesma a não ser que seja fiel à sua origem ausente que não poderia esgotar-se em nenhuma positividade. É por isso que a prática da alteridade, a relação com o outro, a hospitalidade para com o estrangeiro, não são simplesmente opções de ordem ética, opções facultativas; elas dependem de uma exigência de natureza e assim atestam a alteridade de um Deus sempre maior. [...] Longe de exercer uma violência despótica em relação às outras religiões, pode-se dizer que o ser cristão só tem consistência em seu ser para os outros e que, à diferença de uma perfeição de ordem substancialista ou mesmo ontológica, o ser cristão se define por um certo *devir*, ou uma abertura a tudo que ele não é. Trata-se de reconhecer o outro em sua diferença e o limite que ele nos impõe. É a própria lógica de uma existência pascal. [...] Poderíamos dizer que a unicidade do cristianismo é a unicidade de um devir, não de uma totalidade já constituída e fechada.” (*Id. Crer e interpretar*, p. 168-170).

⁴⁸⁰ Cf. CERTEAU, Michel de. *La Faiblesse de croire*, p. 112 *apud*

O cristianismo se define essencialmente como uma religião de alteridade apta ao diálogo com as outras religiões na medida em que percebe que não é auto-suficiente.⁴⁸¹ O princípio da limitação ajuda a ir ao encontro do outro. Na linha do que afirma Breton, a rejeição de uma pretensa unicidade de excelência e de integração, para admitir uma unicidade relativa, dá um sentido mais relacional ao cristianismo.

Seguindo na linha de raciocínio de Certeau, Geffré afirma que a experiência cristã é a expressão de uma “origem sempre ausente que é a própria alteridade de Deus,”⁴⁸² a qual abre espaço para a experiência da alteridade com o próximo na sua diferença irreduzível. A experiência pascal convida a “dar testemunho daquilo que lhe falta,”⁴⁸³ sem a pretensão imperialista de querer abarcar e possuir o monopólio do mistério de Deus em sua totalidade. A prática cristã está na ordem de uma “ruptura instauradora” (Certeau), não substituindo outras experiências humanas autênticas da transcendência, mas lhes conferindo um sentido novo. O Evangelho tem um valor e um alcance universal para toda humanidade, na medida em que assume a postura de alteridade indigente, necessitada do encontro dialógico. “A prática da alteridade é, portanto, para o cristianismo, uma exigência de natureza, visto que ele confessa a alteridade de um Deus sempre maior.”⁴⁸⁴ Faz parte da identidade cristã reconhecer o outro, o estrangeiro, em sua identidade e diferença, não se definindo como uma

GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 135.

⁴⁸¹ Ver estudo de Claude Geffré sobre Michel de Certeau intitulado “Le non-lieu de la théologie selon Michel de Certeau” em GEFFRÉ, Claude (Org.). *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*: actes du colloque. Paris: Cerf, 1991, p. 159-180.

⁴⁸² GEFFRÉ, Claude. *De Babel à Pentecostes*, p. 135.

⁴⁸³ *Id. loc. cit.*

⁴⁸⁴ *Id. Ibid.*, p. 136.

perfeição adquirida, mas como um vir a ser.

Reconhecendo os valores positivos nas outras religiões, sendo estas portadoras das sementes do Verbo, é possível reconhecer nelas elementos de graça e de verdade em seus modos de agir e viver, em seus preceitos e doutrinas. Na prática daquilo que é bom, contribuindo para a edificação do humano autêntico, seguindo os ditames de sua consciência, os membros das mais diversas religiões podem responder ao designo salvífico de Deus. Tudo isso prescindindo de uma teologia do acabamento que vê nos valores positivos das outras religiões valores implicitamente cristãos, como se estas apenas pudessem encontrar a sua plena realização no cristianismo, desrespeitando assim a irredutibilidade de cada tradição religiosa. Geffré prefere falar em valores crísticos, que não necessariamente poderão ser incorporados e integrados ao cristianismo. “O cristianismo não pode ter a ambição de totalizar todas as verdades disseminadas ao longo da história religiosa da humanidade.”⁴⁸⁵ Um pluralismo religioso de princípio aceita a contingência histórica inerente ao cristianismo.

O paradoxo da encarnação nos fornece uma chave hermenêutica que nos permite manter a unicidade da mediação de Cristo respeitando, ao mesmo tempo, a pluralidade das verdades religiosas de que dão testemunho as outras religiões. Isso nos convida a instaurar, na teologia cristã, uma nova relação com a verdade.⁴⁸⁶

A consciência da pluralidade das verdades religiosas nos tira do conforto de nossas certezas prontas e acabadas, nos inserindo em uma peregrinação, onde a humildade e o respeito pela diversidade são atitudes fundamentais para

⁴⁸⁵ *Id. Ibid.*, p. 138.

⁴⁸⁶ *Id. Ibid.*, p. 139.

confirmar a sinceridade da nossa busca. Corre-se o risco muitas vezes de equiparar todas as religiões, planificando as diferenças, anulando as identidades, passando por cima das especificidades históricas e culturais. Mas vale a pena correr riscos quando o nosso objetivo é nobre, pois pela experiência do pluralismo religioso ampliamos nossa visão das religiões para encontrar um sentido mais original e pleno da própria verdade cristã. Além disso, no interior do próprio cristianismo constatamos uma verdade plural com seus princípios próprios de relativização. Isso nos faz compreender que é preciso esclarecer o estatuto da verdade cristã enquadrando esta na ordem do testemunho, para a partir de uma teologia hermenêutica, que concebe o ato de crer como um ato de interpretação, percebermos que a fé e as crenças carecem de uma hermenêutica que dê conta do contexto pluralista no qual atualmente estamos vivendo.

2.7.3 O estatuto da verdade cristã

A verdade cristã é da ordem do testemunho. “O objeto da fé cristã não é um conjunto de verdades conceituais. É o próprio mistério da verdade divina em ato de automanifestação em Cristo Jesus. Concretamente, a verdade, para o cristão, é uma *Pessoa*.”⁴⁸⁷ De acordo com o documento *Diálogo e Anúncio* do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso, a verdade cristã fundamental “não é algo que possuímos, mas uma pessoa por quem nos devemos deixar possuir” (DA 49). A verdade cristã não pode ser concebida objetivamente segundo uma lógica dualista proposicional embasada no princípio aristotélico da não-contradição e da adequação entre a inteligência e a realidade⁴⁸⁸. No fundo, “trata-se de uma verdade atestada

⁴⁸⁷ *Id. loc. cit.*

⁴⁸⁸ De acordo com Teixeira, “uma longa tradição da dogmática cristã reforçou uma compreensão metafísica da verdade, que enfatiza muito

que só pode ser mantida na incondicionalidade da fé.”⁴⁸⁹ Mesmo que a autenticidade do testemunho não estabeleça um critério suficiente de verdade, e apesar de não estarem assentadas sobre evidências científicas ou filosóficas, as verdades religiosas não se constituem necessariamente em arbitrariedades.

Somos convidados a encontrar uma verdade mais original, a saber, a verdade bíblica, que é da ordem da manifestação e que nos remete para uma plenitude de verdade que permanece ainda oculta. [...] Trata-se, então, de encontrar, alguém de Aristóteles, para quem o verdadeiro é o contrário do falso, a essência original da verdade, isto é, a propriedade daquilo que não permanece oculto. Na sua essência, a verdade remete ao não oculto e a história da verdade é justamente a história de seu próprio esquecimento. [...] Heidegger não deixa de observar que a tradução romana de *pseudos* (“ocultação”) por “falsificação” acarretou uma verdadeira revolução na história ocidental da verdade. [...] O padre Congar gostava de citar esta reflexão do físico Niels Bohr: “A oposição de uma

mais sua condição de verdade objetiva, pensada conforme uma lógica de proposições contraditórias. Não se levava a sério a historicidade radical de toda a verdade, inclusive da verdade revelada. A mudança desta orientação só começou a ocorrer com o aporte da hermenêutica, que favoreceu uma nova perspectiva para a reflexão. A teologia hermenêutica mostrou de forma clara a ilusão de uma verdade definitiva unicamente como adesão ou adequação, que suporia ‘um objeto imutável e um sujeito conhecente invariante’. Ao conteúdo da verdade pertence o elemento interpretativo da comunidade cristã. [...] Na atual situação de pluralismo religioso, torna-se ainda mais imperativo encontrar o sentido originário da verdade cristã e destacar seus traços de singularidade. [...] Nenhum cristão pode, assim, ter a garantia de uma plena assimilação da verdade.” (TEIXEIRA, Faustino. *op. cit.*, p. 64).

⁴⁸⁹ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 140.

afirmação verdadeira é uma afirmação falsa, mas o posto de uma verdade profunda pode ser uma outra verdade profunda...”⁴⁹⁰

Biblicamente falando, a verdade é permanente advir cujo *telos* é meta-histórico. O advento cristão da verdade ainda está para se manifestar. A verdade percebida em sua dinâmica escatológica, entre o já e o ainda não, nos remete a uma plenitude cujo sentido não se esgota no passado e no presente histórico, remetendo a um futuro parusíaco expectante. A verdade cristã está mais inclinada para a ordem “da antecipação da plenitude da verdade, que coincide com o mistério da Realidade divina.”⁴⁹¹ Tracy em sua obra *A imaginação analógica*⁴⁹² fala da noção de *verdade-manifestação*, mais condizente com a realidade do fenômeno religioso do que com a concepção de *verdade-adequação* ou *verdade-correspondência*.

As representações do pensamento metafísico correm o risco de erigir ídolos conceituais, prescindindo do mistério e da transcendência, para ficar no nível da racionalidade transcendental. O mistério divino ao mesmo tempo em que se revela no desvelamento da história está velado ao esgotamento logocêntrico e conceitualizante. No sentido hebraico de *emeth*, a verdade evoca solidez, confirmação e realização, e na concepção joanina neotestamentária, está na ordem do conhecimento e do acabamento, trazendo à tona a verdade em seus aspectos noético, sapiencial e ético. Para o cristianismo, a verdade sempre aponta para um futuro, para um advir, manifestado na história, e ao mesmo tempo ultrapassando-a.

⁴⁹⁰ *Id. Ibid.*, p. 140-141.

⁴⁹¹ *Id. Ibid.*, p. 141.

⁴⁹² TRACY, David. *The analogical imagination*. New York: Crossroad, 1981.

A verdade cristã não é, portanto, núcleo invariante que se transmitiria de século em século na forma de depósito fixo. Ela é um *devir* permanente, entregue ao risco da história e da liberdade interpretativa da Igreja sob a moção do Espírito. É notoriamente insuficiente falar, hoje, a propósito do conteúdo da fé, de relação entre núcleo invariante e registro cultural variável. Devemos guardar-nos da ilusão de *invariante* semântico que subsistisse além de todas as contingências da expressão. Seria deter-se em concepção puramente veicular e instrumental da linguagem. É necessário falar de *relação de relações*. De acordo com as situações históricas diferentes da Igreja, dá-se a produção de uma relação semântica. A responsabilidade do teólogo consiste em mostrar a continuidade descontínua de tradição cristã, que é criativa de figuras históricas novas em resposta ao acontecimento permanente da verdade originária, que se revelou em Jesus Cristo. [...] A experiência cristã da verdade não se identifica com um conhecimento puramente especulativo. A verdade de fé é caminho a seguir, permanente devir, itinerário em comum. Ela nasce do testemunho e está sempre encarnada, em confronto com a situação concreta do mundo e da Igreja, sem que se possa separá-la de seus lugares de vinda.⁴⁹³

A grande certeza é que não temos a posse completa da verdade. Temos testemunhos que formam convicções. Compartilhamos esperanças que dão sentido às nossas vidas. As religiões têm esse poder de mobilização. No fundo, partilhamos as mesmas inquietações e buscamos respostas. Nesse sentido, faz-se fundamental e necessário o diálogo entre as religiões, o qual não acarreta necessariamente a suspensão da verdade particular de cada um, mas está ancorado na tolerância sedimentada em fortes

⁴⁹³ GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*, p. 85-86.

convicções e no respeito amoroso pelas pessoas. Mais vale a autoridade do argumento que o argumento de autoridade na busca da verdade. É preciso superar uma teologia clássica a qual, desconsiderando as diferenças, concebe a verdade de maneira monopolizada, absoluta, objetiva, excelente e integradora de todas as outras verdades limitadas e parciais.

Parece que a tarefa histórica da teologia seja a de manifestar melhor que a verdade do cristianismo não é necessariamente exclusiva ou inclusiva de verdades diferentes de que dão testemunho as outras tradições religiosas. Na medida em que sempre concebemos o relativo como o contrário do Absoluto, faltam-nos palavras para sugerir o que poderia ser uma verdade cristã *relativa*, no sentido de *relacional*, isto é, relativa às outras verdades.⁴⁹⁴

Franz Rosenzweig no seu livro *A estrela da redenção*⁴⁹⁵ afirma que a essência da verdade é ser partilhada com alguém, pois mesmo a inteira verdade só é verdade porque é parte de Deus. Não estamos condenados ao relativismo ou ao ceticismo, apenas somos convidados a perceber o “caráter transcendente da verdade absoluta que coincide com o mistério de Deus.”⁴⁹⁶ O próprio acontecimento Jesus Cristo, enquanto acontecimento de Palavra, é a manifestação da revelação definitiva, mas quanto ao conteúdo, é histórico e limitado, porque delimitado e circunscrito, deixando espaço para outras experiências religiosas testemunharem à sua maneira o mistério divino insondável. Enquanto não se realizar a convergência escatológica de todas as religiões no único desígnio de

⁴⁹⁴ *Id. De Babel à Pentecostes*, p. 143.

⁴⁹⁵ ROSENZWEIG, Franz. *L'Étoile de la Rédemption*. Paris: Seuil, 1982.

⁴⁹⁶ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 144.

Deus, é preciso respeitar as vias misteriosas da manifestação de Deus no coração da humanidade no tempo da história, não aprisionando a revelação de Deus em nossos preconceitos.

Conclusão

O cristianismo é uma realidade relativa, pois a verdade que testemunha não é nem exclusiva de toda outra verdade, nem mesmo absolutamente inclusiva, mas é relativa ao que há de verdadeiro nas outras expressões religiosas. “A superabundância do mistério de Cristo não encontrou sua tradução adequada no cristianismo histórico que conhecemos, e assim outras tradições religiosas podem misteriosamente encarnar certos valores crísticos.”⁴⁹⁷ A fé cristã não pode prescindir de suas limitações enquanto fenômeno humano e histórico. Por isso, as outras religiões podem ajudar o cristianismo a explicitar melhor algumas das virtualidades do mistério cristão, pois segundo John Hick, todas as religiões, inclusive o cristianismo, giram em torno do mistério de Deus⁴⁹⁸; e segundo Raymond Panikkar, “as religiões giram em torno de Cristo,”⁴⁹⁹ concebendo assim, um Cristo cósmico preexistente⁵⁰⁰. Há um enigma presente na alteridade plural das concepções religiosas, cuja manifestação expressa a riqueza espiritual da vivência humana do divino⁵⁰¹. O sentido da verdade não

⁴⁹⁷ *Id. Crer e interpretar*, p. 160.

⁴⁹⁸ Cf. HICK, John. *God has many Names*. Filadélfia: Westminster, 1980.

⁴⁹⁹ GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 163.

⁵⁰⁰ Cf. PANIKKAR, Raymond. *The Unknown Christ of Hinduism*. Maryknoll: Orbis Books, 1981.

⁵⁰¹ “As religiões, cada uma delas, são totalidades complexas de resposta ao divino.” (QUEIRUGA, Andrés Torres. *O diálogo das religiões*, p.16). Na teologia contemporânea há a tendência em considerar a veracidade da pluralidade religiosa. São muitas as formas religiosas, sendo que todas elas trazem, de modos diversos, elementos de contato com o divino. “A experiência do sagrado, para um povo, vai depender muito de sua realidade histórica, sociológica, enfim, de sua cosmovisão. Será tanto mais intensa quanto maiores forem as suas buscas. [...] O próprio Concílio Vaticano II reconhece todo um esforço, por parte das

pode ser completamente esgotado por nenhuma religião especificamente, porém, é em cada tradição religiosa, respeitada em sua alteridade irreduzível, que se manifesta a verdade em sua contingência cultural e histórica.

Atualmente a humanidade vive uma era de mundialização, de globalização, de estreitamento das distâncias, graças às novas possibilidades de comunicação a nível planetário entre as pessoas. Surge a possibilidade de um *ecumenismo planetário* que promova na humanidade a consciência de constituir uma única família habitando em uma casa comum. Apesar dos contrastes e temunhos da história, “devemos questionar a ideia tipicamente moderna segundo a qual haveria uma contradição fatal entre a busca do absoluto e humano verdadeiro.”⁵⁰² Toda autêntica experiência religiosa coincide com certo descentramento de si e com a busca de um *humanismo integral* pela atitude da alteridade. Cabe à teologia, a partir da consciência de que “Deus não está preso às mediações eclesiais”⁵⁰³, reinterpretar o seu estatuto epistemológico, percebendo nas religiões possibilidades existenciais que favorecem a abertura ao mistério da salvação.

A teologia precisa mostrar a pertinência do mistério cristão para a inteligência e a prática do ser humano hodierno. Para isso, corre o risco da interpretação deformada, distorcida ou errônea. Para Claude Geffré, “a fé só é fiel ao seu impulso e ao que lhe é dado crer se levar a uma interpretação *criativa* do cristianismo. O risco de, por falta de audácia e lucidez, só transmitir um passado morto

religiões em buscar a Deus, de diversos modos, através de símbolos, doutrinas e regras de vida e ritos sagrados (NA 2) e esses ritos vêm carregados de presença de Deus, através dos quais há uma verdadeira comunicação, uma verdadeira revelação.” (BOAVENTURA, Josuel dos Santos. O Deus único nas distintas formas de revelação, p. 387).

⁵⁰² GEFFRÉ, Claude. *op. cit.*, p. 151.

⁵⁰³ *Id. Ibid.*, p. 159.

não é menos grave do que o do erro.”⁵⁰⁴ Nesse sentido, o Papa Francisco afirma na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*: “mais do que o temor de falhar, espero que nos mova o medo de nos encerrarmos nas estruturas que nos dão uma falsa proteção” (EG 49). É preferível uma teologia acidentada e ferida por ter tentado dialogar com o mundo contemporâneo, a uma teologia enferma pelo fechamento e pela comodidade de se agarrar às próprias seguranças.

Segundo Geffré, a missão universal de Cristo deve fazer a teologia abrir-se para o diálogo. A consciência da particularidade histórica do cristianismo não diminui em nada a urgência da missão cristã, mas lembra que nenhuma Igreja, como realidade histórica, possui o monopólio dos sinais do Reino de Deus. “Deus é maior do que os sinais históricos pelos quais ele manifestou sua presença.”⁵⁰⁵ O diálogo é uma exigência não só à liberdade do outro, em atitude de tolerância às diferenças, mas é também uma “exigência do respeito às vias misteriosas de Deus no coração do homem.”⁵⁰⁶ É preciso ser fiel às próprias convicções e ao mesmo tempo estar abertos às interpelações dos outros. “O diálogo autêntico é sempre aventura arriscada que não põe condição inicial. Ele pode então levar a uma ‘celebração da verdade’ que ultrapasse o ponto de vista parcial dos interlocutores.”⁵⁰⁷ No diálogo inter-religioso pode-se falar em “um ato de esperança e de comunhão entre as pessoas”⁵⁰⁸ que promove uma “transformação recíproca”⁵⁰⁹ e conduz a um verdadeiro crescimento intersubjetivo, ampliando os horizontes e as

⁵⁰⁴ *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 6.

⁵⁰⁵ *Id. Ibid.*, p. 310.

⁵⁰⁶ *Id. Ibid.*, p. 306.

⁵⁰⁷ *Id. loc. cit.*

⁵⁰⁸ *Id. Crer e interpretar*, p. 176.

⁵⁰⁹ *Id. Ibid.*, p. 175.

cosmovisões limitadas.

A verdade se impõe à nossa vida pela sua própria importância. “O proselitismo consiste sempre em querer obrigar o outro, a todo custo, a aceitar a minha convicção sem respeitar sua vocação própria.”⁵¹⁰ O cristianismo precisa compreender a diferença entre a mediação teândrica de Jesus e a sua missão histórica e mostrar a sua catolicidade, ou seja, a sua vocação universal, superando certo universalismo triunfalista e prepotente de outrora que pretendia levar à perfeição todos os valores contidos nas outras religiões. “É preciso suportar com paciência e tolerar intelectualmente o enigma do pluralismo religioso.”⁵¹¹ Numa atitude de amor evangélico, devemos respeitar a liberdade das pessoas e os *caminhos misteriosos de Deus na história*, na certeza de que o Reino que virá “coincidirá com a salvação integral do homem.”⁵¹² A teologia precisa ser portadora de uma esperança viva para toda a humanidade.

A teologia tradicional em sua concepção eclesiocêntrica acreditava que fora da Igreja não há salvação. Segundo Geffré, “é preferível considerar a missão como a expressão da própria natureza da Igreja. Em última instância, não é a Igreja que define a missão⁵¹³, mas é a

⁵¹⁰ *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 306. Segundo Érico Hammes, “o proselitismo consiste em buscar adeptos entre outras religiões. Enquanto a missão pode ter um significado positivo de ir ao meio dos outros, o proselitismo tende a invadir o mundo e a vida dos outros. Na prática é muito fácil resvalar da missão ao proselitismo.” (HAMMES, Érico João. *Um só Deus e muitas religiões*, p. 134).

⁵¹¹ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 178.

⁵¹² *Id. Como fazer teologia hoje*, p. 320.

⁵¹³ “Em seu sentido amplo, a missão é uma característica fundamental da Igreja, chamada a ser sinal e instrumento da salvação de Deus no mundo, para toda a humanidade. Duas tarefas principais cabem, assim, à Igreja e a cada crente: dar testemunho do Evangelho (evangelização) e servir aos homens (diaconia). Num sentido mais restrito, entende-se por ‘missão’ o trabalho de difusão da fé e a fundação de novas

missão que define a fisionomia da Igreja, a fim de que ela seja o sinal escatológico do Reino de Deus.”⁵¹⁴ A Igreja precisar “ter coragem de enxergar os limites das práticas

comunidades fora dos ‘países tradicionalmente cristãos’ Este sentido aparece sobretudo depois do s. XVII. [...] Por outro lado, todas as religiões que pretendem à universalidade se compreendem e se distinguem assim das religiões tribais ou nacionais. [...] A teologia da missão implica uma *teologia das religiões não cristãs*, e esta tem evoluído consideravelmente durante os dois últimos séculos, pondo em causa muitas práticas missionárias tradicionais. [...] Sempre afirmando, de igual modo, a exclusividade da salvação em Cristo (Vaticano II, AG 7), a Igreja católica admite que a fidelidade a uma tradição não cristã pode permitir aos homens ter parte na salvação. O trabalho da missão consiste então em purificar ‘tudo o que se achava já de verdade e de graça nas nações, como por uma secreta presença de Deus’ (Paulo VI), para levá-lo à perfeição. Recupera-se assim uma tese patrística: as religiões não cristãs valem, parcialmente, a título de ‘preparação’ para o Evangelho. Para os crentes de outras tradições religiosas, ‘a salvação de Cristo é acessível em virtude de uma graça que, mantendo uma relação misteriosa com a Igreja, não os introduz formalmente nela, mas os ilumina de uma maneira adaptada a seu estado de espírito e a seu modo de vida’ (João Paulo II). Mas se Deus pode salvar fora da Igreja, isso não dispensa esta última de seu trabalho missionário. A missão, de fato, permite a verdadeira libertação, que é abertura ao amor de Cristo, e todos os homens estão à procura da ‘novidade de vida em Cristo’ (Paulo VI).” (LACOSTE, Jean-Yves. *op. cit.*, p. 1152-1155). A declaração *Dignitatis Humanae* do Concílio Vaticano II sobre a liberdade religiosa “indica a necessidade do respeito, da liberdade e da imunidade de coação em matéria religiosa (DH 3,1; 4,1).” (TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões*, p. 131). Para Geffré, houve uma evolução do paradigma exclusivista (fora da Igreja não há salvação) para o paradigma inclusivista (as outras religiões contêm elementos de verdade como preparações para o Evangelho), porém, na sua opinião, é preciso aceitar o paradigma pluralista (todas as religiões são verdadeiras e meios legítimos de salvação), não só de fato, mas de princípio, buscando uma fundamentação teológica para essa questão, pois o mistério de Deus não pode ser adequadamente expresso por uma única tradição religiosa, nem mesmo a revelação cristã pode traduzir a plenitude da verdade divina. Eis um grande desafio para a teologia.

⁵¹⁴ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 172.

atuais em vista de uma ousadia missionária” (CC 61). A teologia com uma *epistemologia hermenêutica* afinada com o *paradigma pluralista* ajuda a superar um eclesiocentrismo arcaico cuja finalidade consiste em incorporar o maior número possível de pessoas à Igreja institucional. A vocação eclesial específica “não é primeiramente a extensão quantitativa dos cristãos, mas – em diálogo com todos os homens e mulheres de boa vontade que podem pertencer a outras religiões ou que mesmo não pertençam a nenhuma religião – o testemunho prestado ao Reino de Deus que vem.”⁵¹⁵ A Igreja não é proprietária do mistério divino, mas é sacramento, ou seja, sinal e instrumento, da salvação para o mundo. “A graça é oferecida a todas as pessoas segundo caminhos conhecidos só de Deus, e Deus não está preso às mediações eclesiais instituídas.”⁵¹⁶ Porém, a missão nada perdeu de sua urgência, pois se amamos as pessoas, compartilharemos com elas os tesouros da experiência de Deus que o cristianismo pode oferecer, “iluminando com a luz do Evangelho todos os âmbitos da vida social” (D^{Ap} 501). Mais desejável que a mudança de religião, é a mudança de mentalidade (*metanoia*) e a conversão recíproca. O encontro com outra tradição religiosa gera uma *interpretação nova* das próprias tradições, superando a parcialidade unívoca para abrir-se a uma nova perspectiva.

⁵¹⁵ *Id. loc. cit.*

⁵¹⁶ *Id. Ibid.*, p. 173.

Referências

- ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 6. ed. Campinas: Papirus, 2007.
- AMALADOSS, Michael. *Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso*. Trad. Luís Fernando Gonçalves Pereira. São Paulo: Paulinas, 1996.
- AVELINE, Jean-Marc. *L'Enjeu christologique en théologie des religions: le débat Tillich-Troeltsch*. Paris: Cerf, 2003.
- BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOAVENTURA, Josuel dos Santos. O Deus único nas distintas formas de revelação. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 36, n. 152, p. 383-421, Jun. 2006.
- BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico: versão didática*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2004 (Teologia e Libertação).
- BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- BRETON, Stanilas. *Unicité et monothéisme*. Paris: Cerf, 1981.
- BRIGHENTI, Agenor. *A desafiante proposta de Aparecida*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2008 (Sinais dos Tempos).
- CERTEAU, Michel de. *La Faiblesse de croire*. Paris: Seuil, 1987.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Comunidade de comunidades: uma nova*

paróquia. A conversão pastoral da paróquia. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2014 (Documentos da CNBB, 100).

CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: EPU, 1973.

DILTHEY, Wilhelm. *Einleitung in die geisteswissenschaften*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1883.

_____. *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde psychologie*. Berlin: Teubner, 1894.

_____. Origens da hermenêutica. In: MAGALHÃES, Rui (Org.). *Textos de hermenêutica*. Trad. Alberto Reis; José Andrade. Porto: Rés-Editora, 1984.

DELZANT, Antoine. *La communication de Dieu: par-delà utile et inutile, essai théologique sur l'ordre symbolique*. Paris: Cerf, 1978 (Cogitatio Fidei, 92).

DESROCHES, Daniel. Ricoeur, crítico do *cogito*. In: CESAR, Constança Marcondes (Org.). *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002 (Filosofia, 140).

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). 4. ed. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2007 (Documentos da Igreja).

DOCUMENTOS SOBRE A BÍBLIA E SUA INTERPRETAÇÃO (1893-1993). Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2005 (Documentos da Igreja).

DROYSEN, Johann Gustav. *Grundriss der historik*. Leipzig: Veit & Comp., 1968.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. Trad. Márcia de Almeida; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999 (Pensamento Teológico).

_____. *Toward a christian theology of religious pluralism*. Maryknoll: Orbis Books, 1997.

_____. *Vers une théologie du pluralisme religieux*. Paris: Cerf, 1997 (Cogitatio Fidei, 200).

DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio: o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea*. Trad. Gentil Adelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Dieu différent*. Paris: Cerf, 1978.

FÉDOU, Michael. *Les religions selon la foi chrétienne*. Paris: Cerf, 1996.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1988.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015 (Documentos do Magistério).

_____. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013 (A Voz do Papa, 198).

_____. *Pronunciamentos no Brasil*: visita apostólica do Papa Francisco ao Brasil por ocasião da XXVIII Jornada

Mundial da Juventude. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989 (Teologia Hoje).

_____. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Croire et interpréter: le tournant herméneutique de la théologie*. Paris: Cerf, 2001.

_____. *De Babel à Pentecôte: essais de théologie interreligieuse*. Paris: Cerf, 2006.

_____. *De Babel à Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*. Trad. Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2013 (Dialogar).

_____. (Org.). *Michel de Certeau ou la différence chrétienne: actes du colloque*. Paris: Cerf, 1991 (Cogitatio Fidei, 165).

_____. Pour un christianisme mondial. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 86, n. 1, p. 53-75, Jan./Mar. 1998.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 2002.

GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita*. Trad. Álvaro Hattnher. São Paulo: Unesp, 1995.

GOMES, Tiago de Fraga. *A eclesiologia conciliar na América*

Latina: a comunhão gera a missão. Porto Alegre: Editora Fi, 2015 (Teologia em Diálogo, 1).

GRÜNSCHLOSS, Andreas. *Der eigene und der fremde Glaube: studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A amada Igreja de Jesus Cristo: manual de eclesiologia como comunhão orgânica.* Porto Alegre: Edipucrs, 2003 (Teologia, 24).

———. *A Igreja da Lumen Gentium e a Igreja da Gaudium et Spes. Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 150, p. 621-867, Dez. 2005.

HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus.* Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2003 (Repensar).

———. *Jesus symbol of God.* Maryknoll: Orbis Books, 1999.

HAMMES, Érico João. Hermenêutica e teologia: interpretar é preciso. In: PICH, Roberto Hofmeister; ZILLES, Urbano (Orgs.). *Filosofia, religião e ciência.* Porto Alegre: Edições Est, 2008.

———. Um só Deus e muitas religiões: condição ou contradição? In: HAMMES, Érico João (Org.). *Fé e cultura: temas.* Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und zeit.* 10. ed. Tübingen: Niemeyer, 1963.

HICK, John. *An interpretation of religion: human responses to the transcendent.* New Haven: Yale University Press,

1989.

_____. *God has many names*. Philadelphia: Westminster, 1980.

JEANROND, Werner Günter. *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris: Cerf, 1995.

_____. *Text and interpretation as categories of theological thinking*. Dublin: Gil and Macmillan, 1988.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*: sobre as relações entre fé e razão. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1999 (A Voz do Papa, 160).

KÄHLER, Martin. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Neu herausgegeben von Ernst Wolf. München: Christian Kaiser Verlag, 1956 (Systematische Theologie, 2).

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KLERING, José Romaldo. Pluralismo, re-significação e diálogo. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 34, n. 143, p. 169-182, Mar. 2004.

KLOPPENBURG, Boaventura. Liberdade no pluralismo religioso. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 149, p. 497-515, Set. 2005.

KNITTER, Paul. *No Other Name? A critical survey of christian attitudes toward the world religions*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.

KRASSUSKI, Jair Antônio. *Crítica da religião e sistema em*

Kant: um modelo de reconstrução racional do cristianismo. Porto Alegre: Edipucrs, 2005 (Filosofia, 189).

KÜNG, Hans. *A Igreja tem salvação?* Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. Trad. Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 1992.

KUSCHEL, Karl-Josef. *Discordia en la casa de Abraham: lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*. Navarra: Verbo Divino, 1996.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses; Maria Stela Gonçalves; Marcos Bagno; Nicolás Nyimi Campanário; Marcelo Perini. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*. Trad. Luiz João Baraúna. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994.

LEXICON. *Dicionário teológico enciclopédico*. Trad. João Paixão Netto; Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003.

LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005 (Theologica, 14).

LIMA, Adriano Sousa. O pluralismo religioso como paradigma teológico. *Identidade!*, São Leopoldo, v. 19, n. 1, p. 80-94, Jan/Jul. 2014.

MADRIGAL, Santiago. *Vaticano II: remembranza y actualización, esquemas para una eclesiología*. Santander: Sal Terrae, 2002 (Presencia Teológica, 120).

MENDES, Vitor Hugo. Inteligência da fé em um contexto pós-metafísico: apontamentos para uma nova sensibilidade teológica. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 148, p. 275-303, Jun. 2005.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. 4. ed. Trad. Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2011.

NODARI, Paulo César. Panorâmica ética da época atual. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 30, n. 129, p. 433-450, Set. 2000.

O'LEARY, Joseph Stephen. *La verité chrétienne à l'age du pluralisme religieux*. Paris: Cerf, 1994.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte: C/ Arte, 1999.

PANIKKAR, Raymond. *The unknown Christ of hinduism*. Maryknoll: Orbis Books, 1981.

PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. Trad. Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã Ltda; Paulus, 2009, v. 1.

PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi: sobre a evangelização no mundo contemporâneo*. 20. ed. São Paulo: Paulinas, 2008 (A Voz do Papa, 85).

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e anúncio*. Petrópolis:

Vozes, 1991.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*: tomo 1. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994.

_____. *Tempo e narrativa*: tomo 2. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1995.

_____. *Tempo e narrativa*: tomo 3. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.

ROSENZWEIG, Franz. *L'Étoile de la Rédemption*. Paris: Seuil, 1982.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*. Paris: Cerf, 1981.

_____. *L'Histoire des hommes, récit de Dieu*. Paris: Cerf, 1992 (Cogitatio Fidei, 166).

SELLA, Adriano. *Por uma Igreja do Reino: novas práticas para reconduzir o cristianismo ao essencial*. 2. ed. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2011.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. Crítica bíblica: um remédio contra o fundamentalismo. In: MINCATO, Ramiro (Org.). *Bíblia: ciência, fundamentalismo e exorcismo*. Porto Alegre: Edições Est, 2007.

SINNER, Rudolf von. Diálogo inter-religioso: dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 34, n. 145, p. 553-573,

Set. 2004.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2004 (Filosofia, 40).

SWIDLER, Leonard. *Cristãos e não cristãos em diálogo*. Trad. José W. de Andrade. São Paulo: Paulinas, 1988.

TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 45-83, Jan./Jul. 1998.

_____. *Buscadores do diálogo: itinerários inter-religiosos*. São Paulo: Paulinas, 2012 (Percursos & Moradas).

_____. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995 (Caminhos de Diálogo).

TILLICH, Paul. *Dogmatique: cours donné à Marbourg en 1925*. Trad. Paul Asselin; Lucien Pelletier. Intr. Jean Richard. Paris: Cerf; Gêneve: Labor et Fides; Québec: Presses de L'Université Laval, 1997.

_____. *Systematic Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1951, v. 1.

_____. *Systematic Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963, v. 3.

_____. *The future of religions*. New York: Harper and Row, 1966.

TRACY, David. *The analogical imagination*. New York: Crossroad, 1981.

VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. Trad. Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2006.

WARD, Keith. *Religion and revelation: a theology of revelation in the world's religions*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

ZILLES, Urbano. *A crítica da religião*. Porto Alegre: Edições Est, 2009.

_____. *Desafios atuais para a teologia*. São Paulo: Paulus, 2011 (Teologia Hoje).

_____. *História da teologia cristã*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2014.

_____. O magistério dos bispos e o magistério dos doutores. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 38, n. 160, p. 210-225, Mai./Ago. 2008.

_____. O perfil do teólogo hoje. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 38, n. 161, p. 338-347, Set./Dez. 2008.

V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. *Documento de Aparecida*. 3. ed. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulus; Paulinas, 2007.