

Globethics Repository



Confiança e convivência

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book
Authors	von Sinner, Rudolf
Publisher	Editora Sinodal
Rights	All rights reserved
Download date	2026-07-12 00:51:30
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167698

RUDOLF VON SINNER

Confiança e Convivência

Reflexões éticas e ecumênicas



© Editora Sinodal, 2007
Caixa Postal 11
93001-970 São Leopoldo (RS)
Fone: (51) 3590.2366
editora@editorasinodal.com.br
www.editorasinodal.com.br

Produção editorial e gráfica: Editora Sinodal

Ilustração da capa: Escultura em argila “A Trindade misericordiosa”, da Irmã M. Caritas Müller, do Convento das Dominicanas em Cazis, Suíça

S618c Sinner, Rudolf von
Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas /
Rudolf von Sinner. – São Leopoldo : Sinodal, 2007.

152p. ; 15,5x22,5 cm.
ISBN 978-85-233-0881-0

1. Ecumenismo. 2. Ética. 3. Teologia Sistemática. I. Título.

CDU 261.8

Catálogo na publicação
Leandro Augusto dos Santos Lima – CRB 10/1273

*Para Helena,
minha parceira de confiança
na busca de uma convivência
ética e ecumênica*

Índice

Apresentação	7
1. Confiança e convivência	9
Necessidade e falta de confiança	10
Aspectos da confiança	13
Uma hermenêutica da confiança	18
Convivência a partir de uma hermenêutica da confiança	20
2. Deus, igreja e sociedade	27
A política no Brasil e o papel da sociedade civil	28
Uma doutrina social e cósmica da Trindade	33
Trindade, igreja e sociedade civil	37
3. Teologia pública	43
Teologia da Libertação: desdobramentos recentes	44
Rumo a uma teologia da cidadania	52
Uma teologia pública para o Brasil?	59
4. Ecumenismo e paz	69
Superar o clima de desconfiança	70
Projetos ecumênicos	72
Valores para uma cultura da paz	75
Confiança – Fé	76
Visão – Esperança	78
Serviço – Amor	79
Ação pela paz	80
5. Hermenêutica ecumênica	87
O estudo sobre a hermenêutica ecumênica	88
Leonardo Boff – a socialidade do Deus triúno	92
A imagem trinitário-comunitária de Deus	93
Comunhão planetária – não globalização da economia	96
Trindade e igreja	98
Falar doxológico de Deus	99
Raimon Panikkar – a triunidade da realidade	101
Diálogos das religiões e pluralismo crítico	102
Catolicidade e ecumenismo	106

Uma hermenêutica profunda da realidade	108
Confiança cósmica e abertura fundamental	
- uma atitude irênica	109
Hermenêutica ecumênica: conclusões	111
6. Diálogo inter-religioso	119
Modelos de relacionamento inter-religioso	121
Os “cristãos anônimos” de Karl Rahner	122
O “Cristo desconhecido” de Raimon Panikkar	124
A hermenêutica da “intuição cosmoteândrica”	
de Raimon Panikkar	126
Uma hermenêutica da confiança no diálogo inter-religioso ..	129
7. A igreja em perspectiva ecumênica	133
A autocompreensão eclesiológica do CMI	134
Compreensões da igreja presentes no CMI	136
A natureza e a missão da igreja	139
Questões hermenêuticas	143
Epílogo	149

Apresentação

A palavra “paz” aparece em somente um dos títulos desta coletânea de artigos. Mas representa algo como seu fio condutor. Todas as contribuições, redigidas para públicos variados e em oportunidades diferentes, ocupam-se com a boa convivência dos povos, das religiões, das igrejas, enfim das pessoas na sociedade civil. Para tanto a construção de confiança é premissa básica. Daí o título geral da obra. Ela tem na paz seu objetivo último. Busca por vias de conjugar a unidade e a diversidade.

Num mundo ameaçado por perigosos conflitos, externos e internos, e vitimado por crescente violência, a relevância das reflexões aqui apresentadas não necessita de justificação. Como sair dos impasses ecumênicos e injetar nova vida no engajamento por comunhão entre os cristãos? Como traduzir teologia em renovação social e fortalecimento da democracia no Brasil? Como ser igreja em meio a uma sociedade plural? São essas algumas das perguntas em pauta neste livro. O subtítulo o denuncia: Trata-se de reflexões éticas e ecumênicas. Sem ética, a confiança torna-se de antemão impossível e o ecumenismo sofre irreparáveis danos. Como diz o adágio: “Se os governantes perdem a vergonha, o povo perde o respeito”. É essa a situação que nos aflige. Sem ética irrompe caos. Parabéns, pois, pelo lançamento deste volume de tão valiosos incentivos para a superação do escândalo de um mundo dividido.

Ninguém mais competente para refletir sobre o assunto do que o colega Dr. Rudolf von Sinner, professor da Escola Superior de Teologia (EST) da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Titular da cadeira de Teologia Sistemática, tem no ecumenismo um campo de sua especial dedicação. Suíço de origem, mas de coração e mente brasileiro, criou-se na tradição reformada e inseriu-se na teologia luterana. Serve hoje como ministro, com convicção, a uma igreja luterana, percebendo nisso mais uma mudança de ênfase do que de fundo. Tendo colhido experiências ecumênicas tanto no Brasil quanto no âmbito maior do Conselho Mundial de Igrejas, Rudolf von Sinner exhibe um pensamento de fato universal. Investigador da teologia católica, familiarizado com a tradição teológica européia e simulta-

neamente conhecedor da teologia latino-americana, constrói pontes não só entre as denominações cristãs como também entre continentes, o brasileiro e o indiano, e seus respectivos ambientes culturais. Seu engajamento pessoal nessa causa responde pela força persuasiva de seus posicionamentos.

Quem se debruça sobre esta coletânea corre o risco de permanecer preso à leitura. O leitor e a leitora recebem rica informação sobre os mais diversos assuntos, todos eles palpitantes no cenário nacional e internacional. Chama atenção que, a despeito de sua admirável erudição acadêmica, o autor sabe empolgar pelo estilo fácil e compreensível. Não decreta, e, sim, argumenta. Numerosas notas bibliográficas a um só tempo informam sobre as fontes da pesquisa e convidam ao aprofundamento da matéria. Assim sendo, fica recomendado este livro ao estudo, podendo-se desde já garantir uma leitura altamente proveitosa.

Gottfried Brakemeier

Confiança e convivência

Convido o leitor e a leitora a embarcar, inicialmente, numa viagem para o século XVI. Estamos na Espanha, no período mais feroz da Inquisição. Frequentemente, vêem-se arder as fogueiras com os chamados “hereges”, que seriam os inimigos da verdadeira fé. Neste inferno de chamas, Jesus volta à terra e anda entre o povo. Todo o mundo o reconhece. Enquanto começa a cuidar do povo, curar enfermos e ressuscitar mortos, chega o grande inquisidor. Imediatamente, manda prender Jesus. À noite, visita-o em sua estreita cela. “Por que vieste incomodar-nos?”, pergunta o grande inquisidor e anuncia que, no próximo dia, Jesus ia morrer na fogueira como um dos piores hereges. Num grande sermão, o inquisidor explica, essencialmente, o fracasso da mensagem evangélica. Jesus teria proclamado a liberdade, mas o povo não soube lidar com ela. Era preciso que a igreja o conduzisse. O povo queria a paz, a segurança, a felicidade, mesmo que submisso à autoridade da igreja. Não queria nem suportaria a liberdade, pois esta traria insegurança e risco. “Por que vieste agora nos estorvar?” Jesus não diz nada. Fica calado até o fim. Percebe que já não era Deus que habitava no coração do inquisidor, mesmo que representasse a igreja. No fim, beija-lhe os lábios. O inquisidor, com o coração queimado, deixa-o ir embora. “Vai-te e não voltes... não voltes nunca mais!”¹

Essa estória conta-nos o escritor russo Fiodor Dostoievski (1821-1881). É uma estória muito rica, tocando nos aspectos mais profundos da vida humana e da fé. Assim é o livro todo, do qual esse conto é extraído: Os Irmãos Karamazov. Das suas muitas facetas, destaco apenas uma: a liberdade, a característica mais profunda do ser humano, implica risco, implica assumir-se e não seguir simplesmente a autoridade. No conto, Jesus mostra que confia nessa qualidade humana, mais ainda: faz dela um aspecto central de sua proclamação do reino de Deus. Enquanto isso, a igreja do grande inquisidor, supostamente seguidora e representante terrena de Jesus, o Cristo, trata o ser humano como se fosse infante que precisa de cuidado materno. Como outrora o imperador romano, a igreja dá ao povo o que ele – ao menos supostamente – quer: *panem et circenses* – pão e

jogos. Mas não confia na sua capacidade de usar a liberdade. Jesus, ao contrário, confia nos seres humanos e sua liberdade, conforme bem mostra Dostoiévski. Junto-me a essa postura de confiança. Veremos adiante como é difícil construir convivência e como é preciso confiança não apenas na liberdade, mas no bom uso dela. Mas é na mensagem evangélica que somos seres livres, capazes, dignos. Não precisamos da tutela da autoridade absoluta de uma igreja ou outro poder, mas somos guiados pelo Cristo, palavra viva de Deus. A partir daí, a igreja é a comunhão, em Cristo, das pessoas livres.

Voltemos ao século XXI. No Brasil, a confiança entre pessoas está em baixa, como veremos. Será que as pessoas não confiam na capacidade dos outros de usar a liberdade – e, quiçá, nem em sua própria capacidade? Será que o grande inquisidor estava certo, afinal? Para construir comunidade e, portanto, para conviver na igreja e na sociedade, especialmente quando esta pretende ser democrática e baseada na cidadania, a confiança é imprescindível. Portanto, neste primeiro capítulo exploro esta relação tão fundamental quanto ameaçada: confiança e convivência. É este o *ostinato*, a seqüência de tons que se repetirá como uma fundamentação musical ao longo de todo o livro. Para tal, precisamos de uma “hermenêutica da confiança”, ou seja, um olhar específico que norteie nossa percepção da convivência, no âmbito do ecumenismo e da sociedade.²

Necessidade e falta de confiança

Pode parecer óbvio demais afirmar que precisamos confiar um no outro até nos procedimentos mais básicos. Ainda assim, faz sentido lembrar este fato para nos darmos conta da absoluta necessidade de confiança. Ao comprar pão para seu café, dificilmente gastou muito tempo pensando na possibilidade de consumir um pãozinho que contenha veneno. Confiou tanto na fiscalização da Secretaria da Saúde quanto na ética profissional do padeiro. Não por último, pressupôs o interesse deste em não prejudicar seus negócios e, portanto, zelar pela satisfação dos seus clientes. Quem anda de metrô regularmente deve confiar no condutor, assim como na construtora do trem, por isso entra com calma, esperando chegar no lugar certo em tempo hábil. Chegando no mercado ou no trabalho, espera que tudo esteja assim como está normalmente – os mesmos procedimentos, ferramentas, colegas de sempre.

Podemos adicionar outras coisas a essa lista. No dia-a-dia, confiamos em muitas pessoas, aparelhos, produtos, procedimentos, sem nos dar conta disso. Não seria possível viver nossa vida se não pudéssemos confiar sem nos preocupar, sempre e especificamente, com cada aspecto da nossa vida. Sem confiança não existe vida.

No entanto, pesquisas parecem sugerir que não existe confiança neste país. Dentre 17 países da América Latina, periodicamente pesquisados pela organização *Latinobarómetro*, o Brasil aparece em último lugar. Indagados sobre “falando em geral, você diria que se pode confiar na maioria das pessoas ou que nunca se é suficientemente cuidadoso no trato dos demais”, apenas 4% dos entrevistados no Brasil afirmaram que podem, sim, confiar. A média no continente é de 17%, sendo que o Uruguai apresenta a porcentagem mais alta de confiança (36%).³ Não é que, simplesmente, não existe confiança alguma, mas não se confia em pessoas desconhecidas. A mesma pesquisa mostra que se confia em pessoas ao redor ou de reconhecida habilidade: nos bombeiros (64% em toda a América Latina), nos colegas de trabalho ou estudo (59%), nos vizinhos (50%), porém não em pessoas desconhecidas.⁴ Quanto às instituições, uma pesquisa do IBOPE mostra que a lista de confiança tem as igrejas em alta:

Médicos	81%	Advogados	48%
<i>Igreja Católica</i>	71%	Poder Judiciário	45%
Forças Armadas	69%	Publicitários	39%
Jornais	63%	Empresários	37%
Engenheiros	61%	Polícia	35%
Televisão	57%	Senado Federal	20%
Rádios	56%	Câmara dos Deputados	15%
<i>Igrejas Evangélicas</i>	53%	Partidos Políticos	10%
Sindicatos dos Trabalhadores	51%	Políticos	8%

Foram entrevistadas 2002 pessoas eleitoras em 143 municípios do Brasil entre 18 e 22 de agosto de 2005.
Fonte: <http://www.ibope.com.br> – pesquisas – opinião pública, pesquisa publicada em 06 set. 2005.

A falta de confiança nas pessoas que não representam o próprio grupo é, a meu ver, um dos fatores mais importantes que impedem a comunhão tanto entre igrejas quanto entre as pessoas e instituições da sociedade. No Brasil, uma raiz do problema parece-me bem identificada nas reflexões do antropólogo Roberto DaMatta.⁵ Segundo ele, uma mulher ou um homem é *pessoa* enquanto pertence a uma

“família” encabeçada por um patrão, seja este o pai, o dono da empresa, o latifundiário, o político ou outra pessoa detentora de poder. Daí nasce a famosa frase “sabe com quem está falando?”. Esta quer identificar a pessoa como membro daquela “família” e reivindicar privilégios, como furar a fila no banco ou não ser multada no trânsito. A lei, instrumento elementar de qualquer sociedade transparente, pressupõe, no entanto, a igualdade de todas as pessoas. Por sinal, ao pesquisar o que mais importa para ter confiança nas instituições, surge com clareza: “que tratem todos por igual” (50%).⁶ Para Da Matta, esses sujeitos não seriam pessoas, mas *indivíduos*, definidos não a partir de suas relações com um patrão e demais membros da “família”, mas a partir dos seus direitos e deveres diante da lei – portanto, como cidadãs e cidadãos. As pessoas, por sua vez, vão dizer como Getúlio Vargas: “Aos meus amigos, tudo; aos meus inimigos, a lei!”. Aplicando essa distinção de DaMatta para nosso tema, podemos concluir que confiança existiria apenas dentro da “família de pessoas” e não fora dela, onde o ser humano seria abandonado à frieza da letra jurídica. O patrão é chefe numa hierarquia; ele manda e pode dar e retirar privilégios como quiser. Mas ele também é o pai que cuida e protege, portanto é merecedor de confiança. Aqui, a confiança tem um objeto claro, muito mais nítido do que quando é preciso confiar numa massa de “com-cidadãos” que não se conhece pessoalmente, como ocorre numa democracia.

Onde não há confiança, falta o fio para costurar a sociedade e dar coesão a ela. Isso é reconhecido até na área onde mais prevalece a competição, inimiga da confiança: na economia. Francis Fukuyama, autor conhecido pelo seu polêmico livro sobre o chamado “fim da história”⁷, onde anunciou a vitória do sistema democrático e capitalista da sociedade ocidental frente ao desabamento do socialismo real, afirma no seu livro *Confiança*: “(...) uma das lições mais importantes que se aprende com um exame de vida econômica é que o bem-estar de uma nação, bem como sua capacidade de competir, é condicionado a uma única, abrangente característica cultural: o nível de confiança inerente à sociedade”⁸. Relata o caso de uma empresa alemã ameaçada de falência, onde todos, inclusive os chefões, reduziram substancialmente a jornada e seu salário para salvar a empresa, o que conseguiram sem nenhuma demissão. Porém, não é apenas o resultado econômico que conta: “(...) a razão pela qual esses atores econômicos se comportaram dessa maneira não foi necessariamente eles terem calculado essas conseqüências econômicas antecipadamente; a soli-

dariedade nas suas comunidades econômicas tornou-se, antes, um fim em si mesma”⁹. Portanto, esse economista, campeão na defesa da competição, reconhece que são precisas confiança e solidariedade, valores que funcionam além do interesse próprio. Concluindo, podemos dizer que há amplo consenso de que é inviável qualquer convivência social sem base na confiança. Caso contrário, teríamos a “guerra de todos contra todos”, conforme formulava Thomas Hobbes.¹⁰ Mas o que é, afinal, a confiança?

Aspectos da confiança

Não é fácil definir confiança, pois não é um conceito que, após ser adotado, possa resultar diretamente em ação. Antes, é uma atitude que se mostra na própria ação. Apenas ao atuar com confiança, pode-se identificá-la. Mesmo assim, pode-se usar, plausivelmente, uma definição geral para ter, ao menos, uma idéia vaga do que se está falando: “segurança íntima de procedimento” e “esperança firme”, define o *Aurélio*.¹¹ Sugiro definir confiança como uma expectativa em relação ao comportamento do outro que espero estar em meu ou em nosso interesse. A diferença decisiva está no grau de certeza que posso ter em que minha confiança não será decepcionada, ou seja, que o comportamento do outro vai efetivamente ser em meu ou nosso benefício e não nos prejudicar. Deveria dizer ainda que se pressupõe que há apenas uma diferença gradual e não principal entre o benefício dele ou dela e nosso benefício comum e que, portanto, não esperaria um comportamento da outra pessoa que seja para meu benefício, mas para seu prejuízo. Tentarei aprofundar isso no que segue, detendo-me na confiança entre pessoas.

Em primeiro lugar, confiar significa *apostar*. Eu invisto confiança quando posso esperar, com certa probabilidade, que o outro irá honrá-la. Ao tratar-se de pessoas com quem convivo diariamente, como familiares e colegas de trabalho, posso acompanhar seu comportamento a longo prazo. Assim, acumulo experiência sobre a confiabilidade da pessoa e sei em quem confiar ou não. No entanto, como posso confiar em pessoas que não conheço? Confiança sempre implica um risco. Minha experiência e meu saber podem ajudar-me a julgar se uma pessoa desconhecida é confiável ou não. Se alguém me pedir, ao embarcar no ônibus, que leve junto uma bolsa para seu amigo que me esperaria ao chegar para apanhá-la, minha experiência

vai aconselhar-me a recusar. Alternativamente, no mínimo, iria pedir o endereço e telefone do remetente e do destinatário e checar o conteúdo, verificando que não levarei objetos perigosos ou ilegais. Depende muito também da aparência e do jeito da pessoa falar – embora essas percepções possam, obviamente, enganar. Depende ainda do raciocínio da pessoa, dando boas razões – ou não – para justificar por que não pode mandar os objetos pelo correio. Mais complicada ainda é a confiança em pessoas que nunca encontrarei. Qualquer sociedade funciona assim, pressupondo um nível mínimo de confiança entre pessoas que não sabem mais uma da outra do que serem cidadãos do mesmo Estado. Neste caso, depende muito da confiança que tenho no sistema político e jurídico do país para fazer minha aposta. Confiar sempre significa apostar no outro, pois nunca posso ter certeza absoluta de que minha confiança será honrada.

Há aqui um segundo aspecto. Dar confiança é um *investimento prévio* que faço sem conhecer ainda a reação nem o resultado. Com isso, torno-me vulnerável. Porém, confiança pode gerar confiança exatamente por ser investida unilateralmente. Ao adiantar confiança, imponho uma obrigação moral no outro para honrá-la, pois decepcionar a confiança que alguém investe em mim é a pior decepção imaginável. Se alguém precisar da minha ajuda depois de um acidente de trânsito, sinto-me constrangido a ajudá-lo, pois esperaria o mesmo do outro. Se eu for o autor do acidente, sou obrigado por lei a prestar socorro imediato.¹² Faz parte da confiança nos valores aceitos na sociedade poder contar, sempre e com rapidez, com o primeiro socorro prestado por qualquer pessoa a passar primeiro. Ao passear no mato, andar no trânsito ou em muitas outras situações que implicam certo perigo, adianta-se confiança. A expectativa é que alguém me socorra caso eu precisar e não me deixe sofrer ou até morrer sem fazer tudo para me resgatar. Sabemos, no entanto, da estória do bom samaritano, no Evangelho de Lucas, que isso nem sempre acontece e que quem presta socorro pode ser a pessoa de quem menos se esperava (Lucas 10.30-35).

Por outro lado, também confio que, a princípio, quem grita por ajuda não quer me assaltar. É o velho truque de fingir um acidente para se aproveitar do impulso humano do passante que corre para ajudar e roubá-lo. Quando isso acontecer com frequência, diminui drasticamente a disposição das pessoas em ajudar, pois estão com medo de ser assaltadas. Desta forma, os ladrões que se fingiram de vítimas de acidente não apenas cometeram um crime, mas abalaram

um dos mais importantes elementos da solidariedade humana: ajudar quem estiver em perigo. Isso, por sua vez, reduz a vontade das pessoas de investir confiança nas outras.

O exemplo do socorro em caso de perigo mostra que as expectativas que temos das ações de outras pessoas dependem de princípios éticos e regras morais amplamente aceitos. Invisto confiança porque pressuponho que o outro partilhe comigo certos conceitos básicos. Um princípio amplamente conhecido e aceito é a chamada “regra de ouro”, que diz, na sua formulação bíblica no Evangelho de Mateus: “Tudo quanto, pois, quereis que os homens vos façam, assim fazei-o vós também a eles; porque esta é a Lei e os Profetas” (Mateus 7.12). Esse princípio achou respaldo no imperativo categórico de Kant e encontra-se em muitas éticas filosóficas ou religiosas.¹³ Além dessa “ética mínima”, temos exigências maiores, como indica o próprio sermão do monte, do qual extraí a citação da regra de ouro. Aqui temos uma *ética maior* a ser seguida. Este é um terceiro aspecto da confiança, específico para quem adere a uma crença ou ideologia que contenha exigências éticas. Ao encontrar uma pessoa que segue uma ética maior, essa tem direito a maior confiança, mas também é sujeita a maior cobrança. “Àquele a quem muito foi dado, muito lhe será exigido; e àquele a quem muito se confia, muito mais lhe pedirão”, diz Jesus nas parábolas sobre a vigilância (Lucas 12.48). Uma igreja ou organização não-governamental (ONG) que recebe doações em dinheiro e as usa para outro fim do que o previsto prejudica não apenas sua relação direta com a entidade ou pessoa doadora, mas também põe em xeque a confiança e a disposição de doadores em geral assim que a notícia vier à tona. Pessoas e organizações que se propõem a uma causa justa, como lutar contra a pobreza, têm alta probabilidade de ganhar muita confiança, pois apelam aos corações das pessoas que ainda têm um sentimento de injustiça diante da pobreza. Portanto a decepção ao falhar será maior também, pois mexe com sentimentos profundos. Do mesmo modo, pessoas exercendo um ministério religioso são, em geral, consideradas merecedoras de alta confiança pela sua função e proposta de vida, que implicam uma ética profissional muito exigente. Consequentemente a decepção é inestimável ao descobrir que a pessoa, por exemplo, quebrou o sigilo confessional ou cometeu assédio sexual.

Um quarto aspecto é que a confiança é um presente, *é dádiva, não pode ser obrigação*. Por isso mesmo pode ser dada apenas por pessoas que o fazem com convicção. Leva muito tempo para estabele-

cer um clima de confiança, mas que pode ser destruído num instante. Uma vez destruído, é muito difícil ser restabelecido. Compartilho um exemplo de outro contexto para elucidar bem esse aspecto. A Comissão de Verdade e Reconciliação, instalada na África do Sul após o fim do *Apartheid*, tentou começar esse processo de volta à confiança. Ela o fez tornando pública a verdade sobre as atrocidades cometidas, principalmente por policiais brancos contra pessoas negras. Enquanto conseguiu, em muitos casos, revelar a verdade, não teve o mesmo êxito na reconciliação. Muitos policiais manifestaram-se diante da comissão para conseguir a anistia prevista para quem revelasse a verdade sobre crimes políticos. Mas nem todos mostraram arrependimento. A Comissão conseguiu incentivá-los a dizer a verdade, mas não pôde obrigá-los a reconhecer sua culpa e se arrepender. No entanto, essa postura é imprescindível para a reconciliação. Do mesmo modo não se pode obrigar alguém a confiar. A confiança funciona apenas quando dada na gratuidade. É dádiva. Pode ser restabelecida apenas se, pelo menos, um dos atores, por livre vontade, resolver investir de novo no outro.

Por fim, não é aconselhável confiar de modo ingênuo. A confiança procura ser *informada*. Confiar na pessoa errada ou no momento errado pode ter conseqüências desastrosas. Portanto é preciso ler os sinais que possam indicar um perigo. Obviamente, nem sempre é possível detectar a má intenção da pessoa que quer nossa confiança. É com experiência e um olho atento à realidade que nos cerca que aprendemos a lidar, até certo ponto, com esse problema, mas não é possível evitá-lo por completo. Confiança permanece como risco, investimento unilateral, dádiva livre. Lembramos que a confiança é imprescindível também entre assaltantes de banco, traficantes de drogas e outros criminosos. Muito provavelmente essa confiança é regida mais pela lei ferrenha que o crime impôs do que pela livre vontade dos participantes, mas ainda assim é confiança, talvez a única que os implicados chegaram a experimentar. Evidentemente, visto numa perspectiva mais ampla, essa confiança serve para um fim que destrói em vez de construir sociedade. Portanto, repito, não basta a confiança em si, mas essa confiança precisa ser inserida num sistema maior de valores e princípios éticos que visam ao bem-estar de todas as pessoas. Esses valores e princípios precisam ser reconhecidos pela sociedade para que se possa garantir a confiabilidade das pessoas. À medida que eu puder esperar que os outros honrem minha confiança, estarei mais disposto a concedê-la. Se eu fosse o único a confiar e

a se comportar de forma confiável, ficaria sozinho com todo o prejuízo. No entanto, se posso pressupor que, a princípio, todos irão cumprir o necessário para honrar a confiança, tenho boas razões para confiar nos outros.

Convém introduzir aqui uma breve reflexão sobre *convivência*. Num nível primário, ela significa simplesmente o fato de que, como seres humanos, não vivemos sozinhos. Faz parte do nosso ser que coexistimos com outros homens e outras mulheres. É inevitável o contato diário com vizinhos, colegas de estudo, funcionários da empresa de ônibus, vendedoras da padaria, professoras e professores e muitas outras pessoas. É, inclusive, um dos aspectos mais prazerosos da condição humana: viver relações. Portanto, além do simples fato de coexistir, é preciso buscar moldar e orientar essa coexistência para se tornar convivência, “vizinhança assumida” (Gottfried Brake-meier). Inspirado por reflexões a partir da América Latina, que surgiram de uma conferência no Rio de Janeiro, em 1985, o teólogo alemão Theo Sundermeier divulgou o conceito de convivência como “comunidade de aprendizagem, apoio mútuo e celebração”¹⁴. Paulo Freire usava o termo na sua famosa “Pedagogia do Oprimido”, onde enfatizou especialmente a necessidade da “confiança no povo”. Para isso é necessária uma conversão que pressupõe convivência com os oprimidos para aprender a compreender a vida deles.¹⁵ É o caminhar junto que importa, e esse não é possível sem a confiança. Onde não há confiança, não haverá convivência nesse sentido mais conceituado.

O desafio específico é de sair da restrição da confiança para meus familiares, amigos e irmãos de igreja para ser estendida a todos e todos com quem coexisto em determinado contexto, visando à convivência. Na medida em que essa confiança está baseada em regras e valores aceitos por todos, sejam esses escritos – na constituição e nas leis – ou de costume geral, torna-se mais seguro confiar. Se bem vejo, é principalmente essa confiança, generalizada, que falta no Brasil. E não é assim por acaso. Acumularam-se experiências ruins com as autoridades e uma variedade de pessoas e instituições. Essas experiências deixaram a impressão de que apenas quem tem “amigos” ou “padrinhos” no lugar certo pode esperar ser atendido do modo que lhe seria devido. Não se confia na confiabilidade das pessoas e instituições. Mas parece que as coisas estão mudando. As chamadas promotoras legais populares, pessoas leigas e voluntárias treinadas para mediar entre as pessoas e o poder público, a polícia, o posto de saúde etc. conseguem reforçar a validade da lei para o bem das pes-

soas cidadãos que desconhecem a lei ou não sabem como aplicá-la em seu favor.¹⁶

Uma hermenêutica da confiança

Vimos que a confiança apresenta estes cinco aspectos: ela é uma aposta, precisa de investimento prévio, está ligada a uma ética maior, é uma dádiva e precisa estar informada. Quero agora desenvolver o que entendo por uma *hermenêutica* da confiança. Hermenêutica é a ciência da compreensão e da interpretação (retomarei isso no capítulo 5). Está sendo aplicada prioritariamente, embora não exclusivamente, a textos e, no caso da teologia, ao texto da Sagrada Escritura. O leitor e a leitora entram num círculo hermenêutico no qual ela ou ele e a Bíblia se interpretam mutuamente. Assim a Bíblia não é apenas o livro que leio, mas o livro que *me lê*, como formulou Hans-Ruedi Weber, seguindo esta história africana:

Uma mulher de um vilarejo costumava sempre carregar sua Bíblia. “Por que sempre a Bíblia?”, perguntaram seus vizinhos implicando com ela. “Existem tantos outros livros que você poderia ler”, diziam. A mulher ajoelhou-se, segurou a Bíblia sobre a cabeça e disse: “Sim, é claro que existem muitos livros que eu poderia ler. Mas existe somente um livro que me lê”.¹⁷

Isto é hermenêutica: ler, compreender, interpretar.¹⁸ Dois mil anos após ser escrita, nós lemos a Bíblia com nossos olhos de hoje. E ela lê, por assim dizer, nossas vidas: confronta nosso mundo com sua mensagem. Hermenêutica é o jeito de interpretar, um tipo de óculos pelos quais olhamos um texto e pelos quais, seguindo essa lógica, somos vistos.

Em primeiro lugar, nossa hermenêutica da confiança é formada pela noção da confiança na Bíblia. Ali ela é um conceito central, embora isso não apareça tão facilmente, pois usamos, em geral, outra palavra: fé. Traduzimos, em geral, a palavra grega para confiança, *pistis*, como fé. No Antigo Testamento, o equivalente é o grupo de palavras ligadas a *’amn*, palavra que conhecemos de cada culto: “Amém!” “Firme!” O verbo significa “estar firme, confiar, ter fé, crer”.¹⁹ Portanto a confiança e conceitos afins têm destaque muito grande na Bíblia, sendo ligados à própria fé. Sobre ela, Martim Lutero diz no seu Cate-

cismo Maior, ao explicar o Primeiro Mandamento: “não terás outros deuses” (Êxodo 20.3):

Deus designa aquilo de que se deve esperar todo o bem e em que devemos refugiar-nos em toda abertura. Portanto, ter um Deus outra coisa não é senão confiar e crer nele de coração. (...) Fé e Deus não se podem divorciar. Aquilo, pois, a que prendes o coração e te confias, isso, digo, é propriamente o teu Deus²⁰.

A fé como confiança é baseada na promessa de Deus. A promessa é primeira, e a resposta humana é a fé-confiança. Abrão, ao receber a promessa de Deus, “teve fé no Senhor, e por isso o Senhor o considerou justo”, como diz em Gênesis 15.6. Pela fé somos inseridos na comunhão com o Senhor. Ela ultrapassa fronteiras religiosas, sociais e de gênero: “Não há mais nem judeu nem grego; já não há mais nem escravo nem homem livre, já não há mais o homem e a mulher; pois todos vós sois um só em Jesus Cristo” (Gálatas 3.28). Portanto a confiança também acontece fora de determinados grupos e procura superar as desigualdades, criando uma nova convivência entre iguais. Sabemos que a igreja, ao longo da história, muitas vezes, reforçou desigualdades e exclusividades em vez de superá-las. Isso ficou evidente no conto do grande inquisidor. Mas ela convive com o desafio constante do Senhor que nos chama a uma ética da confiança mútua, que pressupõe a igualdade:

(...) vivei a vossa vida de acordo com o chamamento que recebestes; em toda humildade e mansidão, com paciência, suportai-vos uns aos outros no amor; aplicai-vos a guardar a unidade do espírito pelo vínculo da paz. Há um só corpo e um só Espírito, do mesmo modo que a vossa vocação vos chamou a uma só esperança; um só Senhor, uma só fé, um só batismo; um só Deus e Pai de todos, que reina sobre todos, age por meio de todos e permanece em todos (Efésios 4.1-4).

Ao falarmos da confiança entre pessoas e de uma ética interpessoal que possa facilitá-la, precisamos ampliar o conceito de hermenêutica. Até agora o usamos para, a partir da realidade contemporânea, compreender aspectos da fé-confiança no testemunho bíblico. No entanto, uma hermenêutica da confiança também significa compreender a convivência com outras pessoas a partir da con-

fiança. Como leio a Bíblia e ela me lê, assim leio pessoas e elas me lêem. Meu relacionamento com outras pessoas depende da percepção que tenho delas. Por um lado, minha confiança vai ser influenciada pelo comportamento das pessoas. Eis a confiança informada. Por outro lado, eu posso ver as pessoas de forma diferente, como imagem e semelhança de Deus, portadoras de uma profunda dignidade. Essa visão das pessoas a partir da fé cria uma ética maior que orienta meu comportamento em relação às pessoas. Daqui nasce a confiança que aposta, que faz um investimento prévio e se mostra como uma dádiva. O que isso significa para a convivência? É o que irei explorar nesta última seção.

Convivência a partir de uma hermenêutica da confiança

Gostaria de aplicar essa hermenêutica da confiança a duas formas específicas de convivência: o ecumenismo cristão e a sociedade.

As igrejas cristãs crêem em Jesus Cristo, Filho de Deus Pai, pelo poder do Espírito Santo. Essa fé é confiança em Deus e junta as irmãs e os irmãos na comunhão da igreja. Contudo, em vez de confiança, há muitas vezes desconfiança.²¹ Mesmo dentro de uma igreja, digamos na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), com suas tendências mais tradicionais, progressistas, pietistas, evangélicas ou carismáticas, existem tensões, distanciamento, preconceitos e desconfiança que contradizem o princípio da confiança a partir da fé comum. Quanto mais isso é verdade entre as várias igrejas! Em vez de viver comunhão, vivemos competição; em vez de nos igualarmos à visão do reino de Deus, igualamo-nos ao reino do mercado. Enquanto vivia em Salvador, na Bahia, isto foi muito óbvio: na hora do culto, centenas de “crentes” – e católicos romanos – correndo para esta ou aquela sua igreja, das quais havia número abundante, mas cada uma sem contato nenhum com a outra. A outra é considerada menos verdadeira, menos crente, menos missionária, menos moral, enfim, nenhum traço de confiança.²² O apóstolo Paulo gastava parte considerável de suas cartas zelando pela unidade da igreja. Em 1 Coríntios, por exemplo, diz:

Rogo-vos, irmãos, pelo nome de nosso Senhor Jesus Cristo, que faleis todos a mesma coisa e que não haja entre vós divisões; antes, sejais inteiramente unidos, na mesma disposição mental e no

mesmo parecer. Pois a vosso respeito, meus irmãos, fui informado, pelos da casa de Cloe, de que há contendas entre vós. Refiro-me ao fato de cada um de vós dizer: Eu sou de Paulo, e eu, de Apolo, e eu, de Cefas, e eu, de Cristo. Acaso, Cristo está dividido? Foi Paulo crucificado em favor de vós ou fostes, porventura, batizados em nome de Paulo? (1 Coríntios 1.10-13).

Por causa de Cristo, cujo corpo é um só, é possível ousar apostar nos irmãos e nas irmãs, investir confiança, orientar-me pela ética maior à qual somos chamados, a dar livremente confiança como dádiva, mas sempre de forma informada, como numa “segunda ingenuidade” (Paul Ricoeur) ou uma “segunda inocência” (Raimon Panikkar).²³ Não se trata de confiar em cada qual, nem de aceitar tudo. Mas é preciso achar formas de convivência a partir da nossa confiança comum, nossa fé, pois o testemunho de competição que igrejas e movimentos de igrejas estão dando atualmente é de incoerência e prejudica sua missão. Uma igreja unida – não uniformizada – terá um impacto bem maior na sociedade e poderá, de melhor forma, “responder a todo aquele que vos pedir razão da esperança que há em vós” (1 Pedro 3.15). Além disso, as igrejas podem ajudar-se mutuamente a ter uma melhor hermenêutica da confiança em Deus, portanto aprofundar e corrigir sua fé em Deus. Como diz Dietrich Ritschl: “Nossos parceiros ecumênicos são sempre apenas os reformadores potenciais da nossa própria doutrina”²⁴. Implica “considerar a possibilidade de que o Espírito fala por intermédio delas” e que “aqueles que interpretam diferentemente a tradição cristã têm uma ‘reta intenção de fé’”, como constata o estudo do *Conselho Mundial de Igrejas* sobre uma hermenêutica ecumênica.²⁵ Ritschl desafia-nos ao defender que, adiantando essa confiança e na base dela, seria possível comungar juntos na Eucaristia, inclusive entre evangélicos e católicos romanos.²⁶ Isso sem que as diferenças doutrinárias tenham sido resolvidas, pois assume uma comunhão mais profunda no próprio Cristo presente aqui e agora (*christus praesens*), que possibilita a união na fé mesmo diante de doutrinas diferentes:

A esperança na presença de Deus no *christus praesens* (...) é o adiantamento horizontal de confiança que todos os grupos e confissões que ainda não tenham se tornado parceiras podem e devem investir, pois é, ultimamente, Deus mesmo em quem confiam a ser ca-

paz de englobar as diferenças entre eles, ainda que possam ser intelectualmente pesadas ou quase que incompatíveis²⁷.

Naturalmente, tudo depende da compreensão do que é doutrina. Mas não há dúvida que, sem apostar na outra igreja e adiantar confiança, nunca haverá ecumenismo nem comunhão na fé. Acredito que, continuando a linha de raciocínio aqui adotada, baseada numa confiança enraizada na própria fé, deveria ser possível encontrar uma base para a convivência das religiões e do diálogo tão necessário entre elas, embora como cristãos não possamos simplesmente pressupor a presença da mesma fé em outras religiões. Entre cristãos, no ecumenismo cristão, nós compartilhamos o Cristo como a palavra de Deus sendo nossa referência primária, junto com seu testemunho principal, a Bíblia – algo que compartilhamos apenas parcialmente com judeus e muçulmanos, as chamadas “religiões abraamíticas”, e não com outras religiões.²⁸ Apesar disso, há boas razões, na minha opinião, para apostar na profundidade da confiança mesmo no diálogo inter-religioso, o que tratarei em capítulo próprio (6).

Vimos acima como é fraca a confiança entre as pessoas ao sair dos círculos mais íntimos a qual pertencem. Retomando Roberto DaMatta, podemos dizer que é preciso ampliar o conceito de “pessoa” por uma compreensão da igualdade fundamental dos seres humanos, sem, contudo, cair na frieza de um individualismo que desprezaria as relações humanas. A democracia e, portanto, a cidadania dependem da constituição e de leis que organizam a convivência e estabelecem direitos e deveres, exatamente para facilitar a confiança até entre pessoas que não se conhecem. Onde eu não tenho como – nem deveria – cobrar faltas, o Estado assume essa tarefa. Isso é especialmente importante quando pessoas são tão pobres, que não podem nem decidir a favor ou contra a confiança: simplesmente não têm escolha, muito menos um plano “B” a ser acionado caso a confiança investida não seja honrada. É para eles que o Estado precisa estender sua proteção em primeiro lugar, o que é, como sabemos, uma tarefa árdua no Brasil. Para cumpri-la, o Estado precisa da colaboração de todas e todos. Não por último, isso pressupõe que o Estado confie na capacidade democrática dos seus cidadãos e cidadãs, algo que está crescendo apenas aos poucos.²⁹ Por outro lado, é também preciso que esses e essas apostem e invistam confiança no Estado, mantendo-se informados e acompanhando-o de forma crítica-constructiva. Certamente, neste sentido, tem havido grandes avanços nos últimos 13

anos, mas persiste ainda uma grande distância entre governantes e governados. Vimos isso claramente nas pesquisas citadas antes. Porém, não se trata apenas da relação entre governo e cidadãos e cidadãos. Onde há uma sociedade sustentada por alto grau de confiança, também o Estado funciona melhor e seus serviços ficam acessíveis à população, pois a ética de conduta dos funcionários públicos tem consequências imediatas para o funcionamento do Estado.

Finalizando, espero que este capítulo inicial seja um encorajamento a viver a confiança tanto no âmbito da igreja quanto na sociedade, apostando nas outras pessoas, fazendo o investimento prévio da confiança, procurando ligar-nos a uma ética maior, dando confiança como dádiva e mantendo-nos sempre informados. E que, dessa forma, mesmo com todas as decepções que haverá no caminho, pesquisas futuras possam mostrar que aumentou nossa confiança nas pessoas com as quais convivemos.

Notas bibliográficas

- 1 DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Os Irmãos Karamazov*. Trad. Boris Solomov. São Paulo: Martin Claret, 2004. p. 252-270.
- 2 Sirvo-me, de modo especial, dos pensamentos do teólogo reformado e psicanalista Dietrich Ritschl, que tem dado contribuições muito importantes à teologia sistemática no horizonte ecumênico. Cf. RITSCHL, Dietrich. *Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie*. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben? Münster: LIT, 2003. esp. p. 179-192; O conceito de “story” na ética da saúde. *Estudos Teológicos*, v. 47, n. 1, 2007, p. 65-82. Veja também CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS: COMISSÃO DE FÉ E ORDEM; CONIC. *Um tesouro em vasos de argila*. Instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica. Trad. Maria Telma Queiroz Brito. São Paulo: Paulus, 2000. especialmente p. 10s.
- 3 LATINOBARÓMETRO 2003, p. 26. Documento disponível em: <http://www.latinobarometro.org>. Acesso em: 10 fev. 2004.
- 4 Ibid., p. 27. “Existen confianzas al interior de los grupos, segmentos de la sociedad mientras que no existe confianza entre los grupos, segmentos / redes”, p. 23.
- 5 DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 187-248; *A Casa e a Rua*. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 65-95.
- 6 LATINOBARÓMETRO 2003, p. 27.
- 7 FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- 8 FUKUYAMA, Francis. *Confiança*. As virtudes sociais e a criação da prosperidade. Rio de Janeiro: Rocco, 1996. p. 21.
- 9 Ibid., p. 23s.
- 10 HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil* [1651]. São Paulo: Abril, 1974. Hobbes acreditava que era mais sábio confiar

- numa só pessoa que, como monarca absoluto, possa conter o estado natural da guerra universalizada, do que em seres humanos como tais. Cidadãos optando pela democracia, contudo, pressuporiam que “há mais razão para a confiança universalizada na capacidade de julgamento e na benevolência da totalidade dos com-cidadãos do que para a confiança nas mesmas qualidades de detentores do poder autocráticos ou partido-monopolizadores”. OFFE, Claus. Wie können wir unseren Mitbürgern vertrauen? In: HARTMANN, Martin; OFFE, Claus (Eds.). *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*. Frankfurt a.M.: Campus, 2001. p. 265.
- 11 FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3. ed. totalmente revisada e ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 525.
 - 12 BRASIL. Lei Nº 5.903 de 23 de setembro de 1997. Código de Trânsito Brasileiro. Artigo 304.
 - 13 Uma forma do imperativo kantiano lê-se assim: “Aja segundo uma máxima [regra ou preceito] tal que possas querer, ao mesmo tempo, que ela se torne uma lei universal”. KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785]. *Werke*. v. IV, p. 51, trad. minha; cf. KÜNG, Hans. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1999. p.178s.
 - 14 SUNDERMEIER, Theo. Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz. In: HUBER, Wolfgang; RITSCHL, Dietrich; SUNDERMEIER, Theo. *Ökumenische Existenz heute*. München: Chr. Kaiser, 1986. p. 49-100, esp. p. 51-59 sobre a origem do termo na América Latina.
 - 15 FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 45. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.
 - 16 Cf. o trabalho do Centro Ecumênico de Evangelização, Capacitação e Assessoria (CECA), www.ceca-rs.org/plps.htm.
 - 17 WEBER, Hans-Ruedi. *Bíblia, o livro que me lê: manual para estudos bíblicos*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 1998.
 - 18 Cf. GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989; GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
 - 19 É assim na flexão do hí'íl, cf. WILDBERGER, Hans. 'mn, in: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. 4. ed. München, Zürich: Chr. Kaiser, Theologischer Verlag, 1984. v. 1, p. 178. Nesta família de palavras também se encontram a *emuna* (fidelidade, sinceridade) e a *emet* (verdade).
 - 20 LUTERO, Martinho. Catecismo Maior. In: *Livro de Concórdia*. Trad. e notas de Arnaldo Schüler. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1997. p. 394s.
 - 21 Cf. SANTA ANA, Júlio de. *Ecumenismo e Libertação*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 227, para quem “é exatamente a falta de confiança na própria fé” que “leva a atitudes isolacionistas que, além de serem expressões de narcisismo religioso, não condizem com a dinâmica da fé cristã”.
 - 22 O antropólogo norte-americano Burdick constatou, ao longo de suas pesquisas de campo na Baixada Fluminense, um “ciclo de desconfiança” nutrido pelo preconceito entre, no caso, católicos de *comunidade* (de base) e “crentes”, que impede, inclusive, sua cooperação prática em associações de bairro. BURDICK, John. *Looking for God in Brazil. The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996. p. 230. (Ed. brasileira: *Procurando Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.)
 - 23 RICOEUR, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965; *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969 ; PANIKKAR, Raimon. *La nueva inocência*. Estella: Verbo Divino, 1993.

- 24 RITSCHL, 2003, p. 191: „Unsere ökumenischen Partner sind immer nur die potentiellen Reformatoren unserer eigenen Lehre“.
- 25 CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS et al., 2000, p. 10 e 24.
- 26 Sobre esta questão, veja também CENTRO DE ESTUDOS ECUMÊNICOS (Estrasburgo) et al. *A comunhão eucarística é possível: teses sobre a hospitalidade eucarística*. Trad. Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- 27 RITSCHL, 2003, p. 57.
- 28 Sobre o judaísmo, veja NEUSNER, Jacob. *Introdução ao judaísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 2004; sobre o Islã, MIEHL, Melanie. *O que é o Islã? Perguntas e respostas*. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2005; também KÜNG, Hans. *Religiões do mundo. Em busca de pontos comuns*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2004.
- 29 ZWETSCH, Roberto. Cidadania e Modernidade. *Estudos Teológicos*, v. 34, n. 1, 1994, p. 26, destaca as formas da democracia semidireta, prevista na Constituição de 1988, (Art. 14), que quase não são usadas. Apenas em 1993 (sobre o sistema de governo) e em 2005 (sobre o comércio de armas) houve uma consulta popular sob forma de plebiscito e referendo, respectivamente.

Deus, igreja, sociedade

Poucas teólogas, poucos teólogos no Brasil aventuraram-se a abordar criativamente a doutrina de Deus como Trindade. Embora a Trindade, Deus como Pai, Filho e Espírito Santo, seja invocada na maioria das igrejas em cada culto, e embora essa doutrina faça parte do currículo obrigatório de todo estudante de Teologia, há uma carência de livros de autores brasileiros sobre o assunto. Até mesmo o livro seminal *A Trindade, a sociedade e a libertação* (1986), de Leonardo Boff, que será a principal referência neste capítulo, surgiu primordialmente de aulas que ele proferiu no Seminário Franciscano em Petrópolis (RJ) e está sendo amplamente usado como livro-texto¹. Portanto, parece resultar mais da necessidade de publicar algo sobre o assunto para o uso de estudantes do que constituir um olhar novo sobre a doutrina. No entanto, ao mesmo tempo em que assumiu o desafio do teólogo sistemático de lidar com todos os *loci* clássicos da teologia, Boff usou essa tarefa para uma crítica formulada de forma bastante sutil, mas de fato dura, frente a uma igreja e sociedade que ele percebeu como opressivas e hierárquicas. Enquanto ele estava escrevendo esse livro, o Brasil atravessava a fase final de sua longa transição do autoritarismo para a democracia, da “descompressão segura, lenta e gradual” iniciada pelo presidente General Ernesto Geisel, em 1974, e encerrada com a primeira eleição direta de um presidente após o final do regime militar, em 1989. Ao mesmo tempo, Boff teve de observar um ano de silêncio, imposto a ele pela Congregação Romana para a Doutrina da Fé, como consequência de suas observações críticas sobre a igreja feitas em sua famosa obra *Igreja, carisma e poder* (1981)². Logo, não surpreende que o contexto no qual e para o qual ele escreveu não fosse somente a sociedade política, mas também a igreja.

Sustentarei ao longo deste capítulo que temos que tomar cuidado com simples analogias entre o Deus Triúno, a igreja e o mundo. Em relação ao escrito de Boff da época, também temos que reconhecer que tanto seu próprio contexto de vida quanto o contexto brasileiro mudaram consideravelmente nesse meio tempo. Por isso farei uma breve introdução à história política do Brasil, bem como ao papel da sociedade civil e das igrejas no país. Então explicarei a elaboração

da doutrina da Trindade proposta por Boff, seguindo-se uma avaliação de como a “doutrina social da Trindade” pode “inspirar” – uma palavra muitas vezes usada por Boff neste sentido – a interação comunitária.

A política no Brasil e o papel da sociedade civil

A República Federativa do Brasil é, hoje, o quinto maior país do mundo e ocupa a 13ª posição em termos de poder econômico (2004). Ao mesmo tempo, ocupa o 4º lugar em termos de distribuição desigual de riqueza. Enquanto os 20% mais ricos recebem 64% de toda a renda, os 20% mais pobres dispõem de meros 2% (1998). 35% da população vivem abaixo da linha de pobreza nacional. Em termos de desenvolvimento humano, o país está situado entre os países de “desenvolvimento humano médio”, ocupando, em 2006, o 69º lugar, conforme a ONU. A pesquisa da organização norte-americana *Freedomhouse* coloca o Brasil entre os países “livres” com nota 2 em direitos políticos e direitos civis, em 2006, numa escala de 1 (livre) a 7 (não-livre). Como o país chegou a esse ponto?

Não temos muitos indícios claros sobre os tempos pré-coloniais, mas certamente a área era habitada por numerosos grupos étnicos, especialmente na região amazônica e ao longo da costa, e a presença humana possivelmente remonta a dezenas de milhares de anos. No dia da Páscoa – 22 de abril – de 1500, o navegante português Pedro Álvares Cabral (1460-1526) aportou no que é hoje Porto Seguro, no nordeste do Brasil. A terra recém “descoberta”, ou, antes, conquistada, tornou-se uma colônia sob a Coroa portuguesa, adotando seu típico sistema de padroado, em que a Coroa era responsável pelo “bem-estar” não só material, mas também espiritual de seus súditos. Protestantes entraram no país através de invasões francesas e holandesas nos séculos XXVI e XXVII, respectivamente, mas sua presença foi apenas episódica. Em 1807, a Corte portuguesa passou a residir no Brasil, fugindo das tropas de Napoleão. Ela retornou a Lisboa em 1821, mas o príncipe regente permaneceu no Brasil e se tornou o chefe do Império brasileiro, proclamando a independência em 7 de setembro de 1822. A primeira constituição brasileira foi promulgada em 1824, permitindo, entre outras coisas, a liberdade religiosa sob certas restrições. A Igreja Católica Romana continuou sendo a religião oficial do Império.

Em 15 de novembro de 1889, um golpe militar fundou a República. A Igreja Católica Romana foi, subsequente, separada do Estado, introduziu-se a liberdade plena de culto, as igrejas foram reconhecidas como entidades que podiam, portanto, adquirir bens em seu nome, e o padroado foi formalmente abolido. A Igreja Católica soube usar bem sua nova liberdade e estruturou-se de uma forma nunca antes vista no país, criando dioceses e organizando seu trabalho, em consonância com Roma. As igrejas protestantes, por sua vez, ganharam cidadania plena e não precisavam mais lutar para ter onde batizar os filhos, se casar, sepultar os mortos e construir templos com cara de igreja.

Depois dessa conquista da República, sucederam-se fases democráticas e episódios ditatoriais. Uma primeira fase ditatorial de um tipo nacionalista-populista ocorreu depois da revolução de 1930 no chamado Estado Novo (1937-45) sob Getúlio Dornelles Vargas (1883-1954). Embora sob um regime autoritário, esse período registrou importantes avanços na legislação trabalhista. Após uma outra experiência republicana, em que o ex-ditador Vargas voltou à presidência pelo voto (1951-54) e, então, gradualmente, deu uma guinada para a esquerda, a confusão geral levou a uma outra “revolução” ou golpe em 1964. Inicialmente moderado e concebido como transitório, um governo militar assumiu o poder. No entanto, os generais de linha dura fizeram gradualmente a balança pender para o seu lado, atribuindo-se poder virtualmente absoluto em 1968 – com o temido Ato Institucional Nº 5, o AI-5 – e instalando um regime altamente repressivo. Sua “legitimidade” foi ajudada pelo chamado “milagre econômico”, que causou admiração pelos seus altos índices de crescimento econômico (mais de 12%), embora endividasse gravemente o país. Quando esse crescimento chegou a um fim abrupto com a crise do petróleo de 1973, comandantes mais moderados chegaram ao poder e começaram, em 1974, um processo de transição gradual e controlado. Peculiarmente, apesar de diferentes tipos de manipulações, eleições diretas e indiretas sempre foram mantidas, os presidentes deixaram normalmente o cargo após um único mandato, partidos continuaram a existir – mesmo que somente dois fossem admitidos – e o Congresso, embora fosse fechado às vezes, jamais foi dissolvido. Os militares finalmente entregaram o poder a um governo civil em 1985, mas a transição somente pôde ser considerada completa quando se realizaram eleições presidenciais diretas em 1989. Criou-se uma Assembléia Constituinte que, em processo democrático com conside-

rável participação da população através das organizações da sociedade civil, inclusive das igrejas, produziu a Constituição de 1988, a chamada Constituição “cidadã” por causa de seu amplo catálogo de direitos fundamentais do cidadão contidos nos 77 parágrafos de seu artigo 5º. Com sua estrutura descentralizada, a participação popular e as amplas negociações que a precederam, há quem conclui que “a participação popular foi decisiva para os rumos que a Constituição veio a tomar”³.

Hoje o país pode ser considerado uma democracia razoavelmente consolidada com um sistema presidencialista de governo. Em uma cerimônia emocionante, pela primeira vez em mais de 40 anos, um presidente eleito democrática e diretamente, Fernando Henrique Cardoso, entregou a faixa presidencial a um outro presidente eleito democrática e diretamente, Luís Inácio Lula da Silva, em 1º de janeiro de 2003. Lula, um metalúrgico carismático de humilde origem nordestina, que se tornou um poderoso sindicalista e, mais tarde, líder do Partido dos Trabalhadores (PT), tinha sido a esperança de todos os que ansiavam por mudanças no país por três eleições consecutivas até que venceu na quarta eleição, conquistando tanto pessoas comuns quanto empresários com seu programa de combinar estrita responsabilidade econômica com um extenso combate contra a fome. Em 2004, o país desfrutou um considerável crescimento econômico com uma contínua inflação baixa e uma moeda fortalecida, sendo aplaudido por economistas dentro e fora do Brasil. Enquanto formava novas alianças, Lula teve que enfrentar fortes críticas, também de seu próprio partido, por manter uma política econômica austera e fazer muito pouco pela redistribuição de riqueza e renda há muito atrasada. Tendo lutado por uma política eticamente correta durante toda a sua história, o governo do PT não escapou de graves escândalos de corrupção em 2005. Ainda estamos por ver o fim desta história.

Antes do golpe de 1964, a sociedade civil geralmente se restringia a um número limitado de organizações com caráter elitista. No entanto, as décadas de 1950 e 1960 constituíram um tempo de efervescência social e cultural. Foi nessa época que o grande educador Paulo Freire (1921-1997) iniciou seu trabalho de alfabetização e conscientização. Dentro da Igreja Católica Romana, a década de 1950 foi um período de promoção da consciência e atividade social, formando uma nova geração de lideranças progressistas. A Ação Católica adotou o modelo franco-belga de criar organizações específicas para diferentes setores da sociedade, especialmente organizações juvenis para

os estudantes secundários, operários e universitários, entre outros. Porém, em 1968, a Ação Católica foi desmantelada pela hierarquia. Ainda assim, sua herança permaneceu influente, visto que muitos teólogos da libertação e outros militantes da igreja surgiram das organizações da Ação Católica e adotaram seu método de “ver – julgar – agir”, começando por uma análise social do contexto antes de proceder a uma leitura dele à luz da fé e passar à ação subsequente⁴. As comunidades eclesiais de base (CEBs), pequenos grupos de membros da igreja que se reuniam regularmente sob liderança leiga, foram criadas na década de 1950, originalmente para fazer frente à notória falta de sacerdotes e alcançar melhor os membros em termos religiosos e sociais. Gradualmente, elas se tornaram grupos politicamente conscientes, lendo a Bíblia com os olhos abertos para o contexto e pressionando para conseguir água encanada, esgoto, educação, serviços de saúde etc., principalmente na periferia de grandes centros urbanos, bem como em áreas rurais.

Durante o período mais duro da repressão (1968-1973), o estabelecimento de uma sociedade civil ativa e organizada era virtualmente impossível. As tentativas – muito limitadas – de atividade guerrilheira para derrubar o governo tinham sido esmagadas; líderes importantes haviam sido torturados e mortos ou exilados; os partidos políticos estavam reduzidos a dois, com pouco poder; os sindicatos eram rigidamente controlados e os meios de comunicação estavam sob censura. Na década de 1970, “a única instituição capaz de se afirmar contra o governo militar era a Igreja [Católica Romana]”⁵.

A partir de 1974, a Ordem dos Advogados do Brasil também ganhou força. À semelhança da igreja, ela podia contar com uma estrutura bem organizada em nível nacional e, assim, com uma eficiente rede de comunicação própria, não tendo que depender dos meios de comunicação de massa altamente censurados. A Associação Brasileira de Imprensa tornou-se outro órgão de oposição. Artistas e intelectuais desenvolveram formas de crítica indireta por meio de charges, poesia e música, para as quais os burocratas militares careciam de qualquer percepção. Ao relaxar a censura, o presidente Geisel “estava ajudando a sociedade civil a despertar novamente, mas não estava preparado para ouvir o que voz da sociedade tinha para dizer”⁶.

Na base, apareceram novos grupos como as CEBs, associações de bairro e movimentos anti-racistas, muitas vezes tendo mulheres como líderes. Sua influência concreta é difícil de medir devido à fragilidade, heterogeneidade e representatividade limitada dos movimen-

tos sociais, mas não há dúvida de que causaram um impacto significativo na medida em que o governo foi obrigado a se preocupar com eles. Greves (a partir de 1978) e atos públicos (especialmente a campanha das *Diretas Já* em 1984, reivindicando eleições presidenciais diretas) mostravam uma influência crescente da sociedade civil sobre a política. As associações tornaram-se lugares importantes para a aprendizagem da democracia, pois tentavam pressionar o governo a cumprir sua promessa de retornar à democracia. Podemos concluir que a sociedade civil se tornou um ator muito mais amplo e mais diversificado na sociedade através de movimentos de base e organizações não-governamentais (ONGs), cuja criação aconteceu na fase de transição.⁷

Há uma série de graves problemas com que o Brasil se depara depois da transição. Por um lado, não há dúvida de que ocorreram avanços democráticos significativos. A cidadania, a atribuição de direitos e deveres, tornou-se um termo-chave e é reconhecida como algo que deve ser efetivamente disponibilizado a todos os setores da sociedade. Por outro lado, tampouco há qualquer dúvida de que esses avanços não alcançaram todos os setores da população. Além da assustadora pobreza reinante em grandes parcelas da população, devido a fatores econômicos, também existem problemas de cultura política⁸. Há, por exemplo, graves deficiências no Estado de direito, que tem sido incapaz de conter, com eficácia, a violência e o crime. Outro problema é a corrupção e o clientelismo amplamente difundidos, dos quais até o governo eticamente pretensioso do PT se tornou vítima. Parcialmente devido a essas práticas não-democráticas, há uma falta generalizada de confiança interpessoal e institucional, conforme apresentei no capítulo anterior. Entre as instituições, a polícia, os tribunais, o governo e o parlamento ocupam um lugar muito baixo, enquanto as igrejas encontram-se entre as instituições mais confiáveis, o que representa um capital de confiança que elas com certeza poderiam usar construtivamente para promover uma sociedade verdadeiramente democrática. O pensamento trinitário, temática-chave da fé cristã, poderia ser uma resposta aos problemas mencionados e promover a democracia? Antes de tentar responder a essa pergunta, gostaria de examinar a elaboração da doutrina da Trindade feita por Leonardo Boff.

Uma doutrina social e cósmica da Trindade

“A Trindade é nosso verdadeiro programa social” constitui a linha principal da argumentação na teologia da Trindade elaborada por Leonardo Boff. Ele é herdeiro, entre outros, do pensador russo Nikolai Feodorov (1828-1903), já citado por Jürgen Moltmann em seu enfoque similar da teologia trinitária em relação à sociedade⁹. A posição de Boff torna-se clara ao explorar aquilo ao que ela *se opõe* e o que ele procura *construir* com a doutrina trinitária.

Boff opõe-se claramente a uma imagem de Deus que denota um monarca celestial que se refletiria diretamente em um monarca mundano: Um só Deus, Um só Império, Um só Rei. Essa oposição provém das experiências negativas que ele teve com estruturas hierárquicas na sociedade e na igreja, estruturas que suprimem, em seu ríspido autoritarismo, a liberdade e a criatividade. Boff retoma a forte crítica que o teólogo alemão Erik Peterson tinha expressado contra esse tipo de teologia política¹⁰. Embora fosse uma tese histórica, ela pretendia ser uma crítica contemporânea ao nascente Reich nazista e ao apoio ideológico que recebeu de pensadores como Carl Schmitt, que afirmava que “todos os termos incisivos da doutrina do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados”¹¹. Peterson concluiu que a implementação plena da teologia trinitária pelos padres capadócios, no século IV, rompeu radicalmente com qualquer “teologia política” que abusasse da proclamação cristã para legitimar um regime ou sistema político. Não há, segundo Peterson, quaisquer *vestigia trinitatis* (traços ou reflexos da Trindade) na sociedade humana. É importante acrescentar que aquilo para o qual tanto Peterson quanto seus seguidores apontam é, de fato, menos uma crítica do “monoteísmo” do que de uma imagem “monárquica” de Deus, na medida em que uma crítica teológica semelhante pode ser facilmente identificada no monoteísmo israelita – lembremos apenas das constantes críticas dos profetas a seus reis. O que eles querem enfatizar é que Deus é um ser-em-relação comunitário e não um soberano hierárquico-monárquico.

Mais especificamente, Boff identifica três formas de interpretações monárquicas equivocadas da Trindade na América Latina. Na sociedade colonial e rural (feudal), ele identifica uma “religião só do Pai”, centralizada no padrão que detém poder absoluto. Em um contexto mais democrático, o líder carismático e militante passa ao primeiro plano, onde Jesus seria visto como “nosso irmão” ou “nosso

chefe e mestre”, constituindo a “religião só do Filho”. Por fim, onde prevalecem a subjetividade e a criatividade, como em grupos carismáticos, enfatiza-se a interioridade, e ela pode, em seu extremo, levar ao fanatismo e anarquismo. Esta última forma seria a “religião só do Espírito”¹². Boff sublinha que todos os três aspectos são importantes, sendo vistos como referências para “cima” (origem), para os “lados” (nossos semelhantes) e para a “interioridade” (nossa própria pessoa). Portanto a doutrina da Trindade poderia servir como um modelo de coerência, que exploraremos a seguir. No entanto, embora Boff transforme exemplos negativos concretos em aspectos positivos abstratos, ele não diz como estes poderiam ser verificados, concretamente, na sociedade.

De forma semelhante, Boff critica o modelo hierárquico da Igreja Católica Romana como sendo contrário à Trindade de Deus. A lógica de: Um só Deus, Um só Cristo, Um só Bispo, Uma só Igreja Local está, pois, errada. A igreja, como o sacramento da Santíssima Trindade, deve ser vista como *communio* (comunhão) e não como *potestas sacra* (poder santo). “Como uma rede de comunidades que vive a comunhão com os irmãos/irmãs e a participação em todos os bens, a igreja se constrói a partir da Trindade e se faz seu sacramento histórico.”¹³ Boff pensa no nascimento de um novo ser da igreja através de uma “eclesiogênese” a partir das comunidades eclesiais de base (CEBs). Diferentemente de Peterson, Boff afirma que há, de fato, *vestigia trinitatis* que se encontram neste mundo. A comunhão triúna que é comunhão-em-diversidade criou o ser humano como um ser comunitário e também toda a natureza como comunitária, colocando-os em liberdade e acolhendo-os na comunhão da Trindade no fim dos tempos, no *eschaton*. Isso torna possível que os seres humanos possam (e, de fato, deveriam) refletir a comunhão triúna entre si, numa comunhão que respeite diferenças e promova relações comunitárias:

Esta compreensão do mistério da SS. Trindade é extremamente sugestiva para a experiência da fé em contexto de opressão e de ânsias de libertação. Os oprimidos lutam por participação em todos os níveis da vida, por uma convivência justa e igualitária no respeito pelas diferenças de cada pessoa e grupo; querem a comunhão com outras culturas e outros valores, com Deus como o supremo sentido da história e do próprio coração. Como estas realidades lhes são historicamente negadas, sentem-se urgidos a entrar num processo de libertação que vise alargar os espaços para a

participação e a comunhão. Para os que têm fé, a comunhão trinitária entre os divinos Três, a união entre Eles no amor e na interpenetração vital lhes pode servir de fonte inspiradora e de utopia, geradora de modelos cada vez mais integradores das diferenças. Esta é uma das razões por que este caminho da pericórese trinitária será assumido como eixo estruturador de nossa reflexão. Ele vem ao encontro das buscas dos oprimidos que querem lutar pela libertação integral. A comunidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo significa o protótipo da comunidade humana sonhada pelos que querem melhorar a sociedade e assim construí-la para que seja à imagem e semelhança da Trindade.¹⁴

Retomando a antiga noção de *perichoresis* (pericórese, interpenetração), Boff descreve como as três pessoas da Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, ao mesmo tempo estão unidas em seu amor recíproco e são diferentes em sua “individualidade”. É claro que isso imediatamente abre o acalorado debate sobre o significado concreto de “pessoa” e a relação entre o “individual” e o “coletivo”. Os próprios termos e suas conotações divergentes indicam que não podemos deduzir facilmente a forma da sociedade humana descrevendo Deus como sociedade, nem induzir o ser de Deus a partir da sociedade humana. Afirmo que há aqui uma dupla analogia: Não somente as três pessoas da Trindade estão relacionadas com sua unidade divina como (e não igual a) pessoas humanas com sua comunidade, mas a própria noção de diversidade e unidade é análoga. A *perichoresis* divina e a *perichoresis* humana – se é que o termo é adequado para denotar a comunidade humana – não são unívocas, mas análogas. É necessário enfatizar isso para os dois lados, para preservar Deus como Deus e os seres humanos como seres humanos. Portanto, se Deus não deve ser usado para legitimar um governo monárquico, assim como Peterson e seus seguidores afirmam, ele tampouco pode conceder caráter divino aos três poderes da democracia representativa, como foi sugerido por alguns autores na década de 1950¹⁵. Além disso, a mesma analogia tinha sido usada para legitimar uma tripla monarquia no período bizantino, o que demonstra claramente a arbitrariedade de tais analogias diretas¹⁶. Embora essas observações imponham sérias restrições a analogias, elas não as invalidam de todo.

Outro aspecto importante, desenvolvido mais explicitamente em obras posteriores pelo mesmo autor, é a dimensão cósmica da inter-relacionalidade de todo ser (ver também capítulo 5). Com suas

reflexões ecológico-cosmológicas, Boff tem desempenhado um papel pioneiro em uma época que se caracteriza pela globalização econômica e suas – para muitos – desastrosas consequências sociais e ecológicas. Em conexão com a conferência da ONU de 1992 sobre o meio ambiente, realizada no Rio de Janeiro, Boff enfatizou a urgência das questões ecológicas. Relacionando-as com a cosmologia de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955, teólogo e paleontólogo jesuíta francês), as descobertas de uma série de cientistas e a doutrina da Trindade, ele levantou essa questão no Brasil mediante vários livros bastante lidos¹⁷. Isso em si é muito importante, considerando que, apesar de ameaças ambientais como o desmatamento na Amazônia serem conhecidas há muito tempo, a consciência ecológica ainda é rara entre a população. Ao mesmo tempo, é um traço importante da obra de Leonardo Boff o fato de ele procurar sempre ver a humanidade dentro do todo da criação, a integralidade de seu passado e futuro. O que ele apresenta é a visão de uma comunidade planetária da natureza e da humanidade, dos seres humanos entre si, da humanidade e de Deus; é cidadania (nacional), concidadania e cidadania da Terra¹⁸.

A SS. Trindade, mistério de comunhão das três divinas Pessoas, sempre se auto-entregou à criação e à vida de cada pessoa e se revelou às comunidades humanas sob a forma de sociabilidade, abertura de uns aos outros, de amor e entrega e também como denúncia e protesto contra a ausência desses valores. Toda a humanidade é templo da Trindade, sem distinção de tempo, de espaço e de religião. Todos são filhos e filhas no Filho, todos são movidos pelo Espírito, todos são atraídos para cima, pelo Pai.¹⁹

Boff insiste na participação de Deus no mundo e na participação do mundo em Deus. “O mundo tem um destino eterno; ele será o corpo da Trindade em sua dimensão cosmológica, pessoal e sócio-histórica.”²⁰ A relação entre Deus e o mundo é, portanto, não somente uma relação analógica, no sentido de que o Deus trinitário é um modelo para a sociedade humana e para a igreja, mas também uma relação ontológica. Na medida em que a criação procede, no início, do Pai através do Filho no poder do Espírito Santo, “a partir da força transformante do Espírito através da ação libertadora do Filho o universo chega, finalmente, ao Pai”²¹.

Trindade, igreja e sociedade civil

A busca de uma configuração concreta da sociedade e da igreja inspirada pelo Deus triúno é uma contribuição legítima e, de fato, importante oferecida por Boff, não apenas para o Brasil, mas para um mundo globalizado. Como se afirmou anteriormente, a questão é como essa “inspiração” trinitária pode ser aplicada à configuração das estruturas na sociedade e na igreja. O próprio Boff não vai além de afirmar, em termos gerais, a necessidade de uma “democracia fundamental”:

Não compete à teologia apontar modelos sociais que mais se aproximem à utopia trinitária. Entretanto, se tomarmos a democracia fundamental, como já os antigos a tomaram (Platão, Aristóteles e outros teóricos), não tanto como uma formação social definida, mas como um princípio inspirador de modelos sociais, então deveríamos dizer que os valores nela implicados constituem os melhores índices de respeito e acolhida da comunhão trinitária. A democracia fundamental visa à maior igualdade possível entre as pessoas mediante processos cada vez mais abrangentes de participação em tudo o que concernir à existência humana pessoal e social. Além da igualdade e participação, intenciona a comunhão com os valores transcendentes, aqueles que definem o sentido supremo da vida e da história. Ora, quanto mais tais ideais se concretizam, mais se espelhará a comunhão divina entre os seres humanos²².

Seguindo as reflexões apresentadas neste artigo, tentando combinar a função crítica e construtiva (“inspiradora”) de uma doutrina trinitária pericorética e os desafios da sociedade brasileira, enfatizarei quatro aspectos que creio serem fundamentais para a contribuição das igrejas para a democracia, motivados pela fé: alteridade, participação, confiança e coerência. Como é uma democracia amplamente participativa a que visa à sociedade civil, e como as igrejas fazem parte da sociedade civil, o pensamento trinitário em relação à sociedade como um todo pode de fato estimular e inspirar atores da sociedade civil. Em consonância com o que se sustentou acima, não estamos procurando deduções ou induções simplistas, mas traços de Deus como Trindade que sejam fundamentais para que os seres humanos não somente coexistam, mas também interajam em comunhão, buscando a convivência.

Um primeiro aspecto central é a *alteridade*. A pluralidade implica diversidade, e a comunidade em uma democracia é impensável sem reconhecer a singularidade de cada membro da sociedade. Por isso o respeito da alteridade, o reconhecimento da diferença e o direito de ser diferente são essenciais. Na teologia latino-americana, essa percepção surgiu entre as pessoas que estiveram em estreito contato com povos indígenas, mas recebeu uma atenção mais ampla em tempos recentes. No meu modo de ver, esse respeito pela alteridade também adverte contra o chamado *macroecumenismo*²³. Negar o valor da fé do outro é errado, mas igualmente errado é pressupor que “Deus de qualquer maneira é o mesmo”, o que tende a levar à indiferença. Uma hermenêutica sensível para com o outro é necessária para preservar a singularidade de cada pessoa e seu direito à diferença, incluindo a diferença religiosa, como tentarei demonstrar melhor no capítulo 6 deste livro. Ela preserva o mistério e procura a compreensão, como acontece na teologia que tenta descobrir e, ao mesmo tempo, respeitar o mistério de Deus como triúno, unidade na diferença.

Um segundo aspecto é a *participação*. Este conceito é central para o discurso sobre a sociedade civil. No Brasil, ele está implícito na luta por cidadania. Cidadania é, em primeiro lugar, o “direito de ter direitos” em uma situação de “*apartheid* social”²⁴. Em um sentido mais amplo, como a maioria dos autores o usam, este conceito inclui a real possibilidade de acesso a direitos e a consciência dos deveres da pessoa, a atitude diante do Estado constitucional como tal, bem como a constante configuração e extensão da participação dos cidadãos na vida social e política de seu país. Aspectos da participação efetiva do cidadão estão, pois, se tornando centrais, assim como a cultura política pela qual essa participação é estimulada ou impedida. As igrejas, como parte da sociedade civil, têm um papel importante a desempenhar nesse estímulo da participação dos cidadãos e efetivamente o fazem de diferentes maneiras. De fato, as igrejas brasileiras podem contar com um número de membros e uma participação muito maiores do que qualquer outro tipo de organização voluntária. Em termos ideais, elas funcionam como escolas para a democracia, pois formam pessoas dentro de suas próprias estruturas, promovem a colaboração com o Estado, por exemplo em conselhos que envolvem o Estado e a sociedade civil em questões de infância e juventude ou de segurança alimentar, e contribuem para o discurso de uma forma crítico-construtiva. Em termos de teologia trinitária, o aspecto da participação descreve bem a idéia da interpenetração, *perichoresis*.

Um terceiro aspecto é a necessidade de *confiança*. Como se mencionou acima, as disfunções e disjunções da democracia brasileira não são somente uma questão de corrupção e clientelismo entre políticos e funcionários do Estado, mas de uma falta de confiança na democracia como sistema, bem como nas pessoas que são portadoras dela, a saber, o conjunto da sociedade. É claro que a experiência histórica não contribuiu muito para dar a impressão de que as coisas poderiam funcionar melhor e de que o Estado e o sistema seriam efetivamente dignos de confiança. A confiança, porém, é algo que tem que ser investido antes de se saber qual será o resultado. Em uma sociedade democrática, torna-se necessário confiar nas pessoas de uma forma bastante abstrata, pois jamais conhecerei a maioria de meus concidadãos. Para que a democracia funcione, tenho que pressupor que as outras pessoas tenham um interesse semelhante no funcionamento da democracia, como demonstrei no capítulo anterior. Se este interesse comum não puder ser pressuposto e se um número considerável de concidadãos, especialmente aqueles que detêm mais poder do que eu, não se mostrarem dignos de confiança, faz-se necessária uma razão mais profunda para ainda estar disposto a investir confiança. Essa razão pode ser dada pela fé, que essencialmente significa confiança – não em si mesmo, mas em Deus. Os luteranos costumam conceber o ser humano como igualmente justo e pecador. Sabemos que não podemos confiar em nós mesmos e uns nos outros por nossa própria causa e mérito, e sim por causa e mérito de Deus. Deus visto como “tri-úno” pode dar boas razões para investir confiança na democracia, mesmo onde ela for ameaçada; Deus mesmo preserva a continuidade em meio a situações históricas diferentes, altamente ambíguas onde ele se manifesta, da forma mais central na cruz de Gólgota, e empodera pessoas para viver suas vidas procurando ser justas, embora saibam que são inescapavelmente pecadoras.

Por fim, um quarto elemento necessário é a *coerência*: ter um projeto para o todo da sociedade e não apenas para si ou o grupo de seus pares ou inclusive a sua igreja. Como isso depende de uma percepção específica tanto da sociedade quanto da fé, o que se faz necessário é uma *hermenêutica da coerência*²⁵. O mercado religioso altamente competitivo, com uma diversidade sempre crescente de igrejas e movimentos religiosos, está dando um testemunho muito triste de tal (in)coerência. Teologicamente falando, insistir na Trindade de Deus poderia ajudar a impedir compreensões restritivas equivocadas, como se Deus fosse somente Espírito Santo e não também Filho, en-

carnado em Jesus Cristo, e Pai, como criador. Esse equilíbrio de uma unidade e diversidade em Deus tende a fomentar *koinonia*, que é a palavra ecumenicamente central para designar a comunhão entre os diferentes membros do corpo de Cristo²⁶. Em termos da sociedade como um todo, essa integração de unidade e diversidade poderia, se bem-sucedida, representar uma importante contribuição das igrejas para uma sociedade pluralista. Isso pressupõe que os cristãos e as igrejas não procurem, como infelizmente acontece com muitos políticos evangélicos no Brasil²⁷, primordialmente obter vantagens para suas respectivas igrejas, mas vejam sua missão como um testemunho de serviço (*diakonia*) para o todo da sociedade.

Desta maneira, não fazendo deduções e induções diretas, mas identificando características de Deus como Trindade, a doutrina da Trindade, particularmente a metáfora da *perichoresis*, que aponta para um Deus amoroso, dinâmico e coerente, pode servir como um vigoroso subsídio teológico para que as igrejas contribuam significativamente, como parte da sociedade civil, para a construção de uma sociedade respeitadora, participativa, confiante e coerente. Nestas palavras da Carta aos Efésios vemos o testemunho ao Deus triúno e uma ética interpessoal de forma resumida:

Rogo-vos, pois, eu, o prisioneiro no Senhor, que andeis de modo digno da vocação a que fostes chamados, com toda humildade e mansidão, com longanimidade, suportando-vos uns aos outros em amor, esforçando-vos diligentemente por preservar a unidade do Espírito no vínculo da paz: Há somente um corpo e *um Espírito*, como também fostes chamados numa só esperança da vossa vocação: há *um só Senhor* [i. e. Jesus Cristo], uma só fé, um só batismo; *um só Deus e Pai de todos*, o qual é sobre todos, age por meio de todos e está em todos (Efésios 4.1-6).

Notas bibliográficas

- 1 BOFF, Leonardo. *A trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- 2 BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Ed. revista. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- 3 HERKENHOFF, João Baptista. *Direito e cidadania*. São Paulo: Uniletras, 2004. p. 139.
- 4 Cf. BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- 5 SKIDMORE, Thomas. Brazil's Slow Road to Democratization: 1974-1985. In: STEPAN, Alfred (Ed.). *Democratizing Brazil: Problems of Transition and*

- Consolidation. New York/Oxford: Oxford University, 1989. p. 5-42, na p. 35. [Edição em português: *Democratizando o Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.]
- 6 SKIDMORE, Thomas. *Brasil: De Castelo a Tancredo, 1964-1985*. Trad. Mário Salviano Silva. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 369.
- 7 Sobre a sociedade civil brasileira e seu desenvolvimento, veja COSTA, Sérgio. *As cores de Ercília*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002; *Dois atlânticos. Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- 8 Cf. KRISCHKE, Paulo J. *Aprendendo a democracia na América Latina: atores sociais e mudança cultural*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- 9 FEODOROV, Nikolai F. The Restoration of Kinship Among Mankind. In: SCHMEMANN, Alexander (Ed.). *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought*. London and Oxford, 1977. p. 175-223; MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*. Trad. Ivo Martinazzo. Petrópolis: Vozes, 2000.
- 10 PETERSON, Erik. Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum [1935]. In: *Theologische Traktate: Ausgewählte Schriften*, Würzburg, 1994. v. 1, p. 23-81.
- 11 SCHMITT, Carl. *Politische Theologie* [1922]. 6. ed. Berlin, 1993. p. 43. [Edição em português: *Teologia política*. Coordenação e supervisão de Luiz Moreira; tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006].
- 12 BOFF, 1986, p. 26-29.
- 13 BOFF, 1986, p. 36.
- 14 BOFF, 1986, p. 17.
- 15 A ponte teórica para essa interpretação foi a teoria dos arquétipos de Carl Gustav Jung, que Boff também usa com frequência; veja MARTI, Hans. *Urbild und Verfassung: Eine Studie zum hintergründigen Gehalt einer Verfassung*. Bern/Stuttgart, 1958; IMBODEN, Max. *Die Staatsformen: Versuch einer psychologischen Deutung staatsrechtlicher Dogmen*. Basel, 1959. Kant já tinha aplicado, de forma “moral”, a divisão de poderes no Estado proposta por Montesquieu a Deus, cuja trindade ele descreveu como legislador sagrado, governante bom e juiz justo: *Die Religion in den Grenzen der blossen Vernunft* [1794]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. Werkausgabe, v. IV, p. 806s.
- 16 Em 669/70, soldados bizantinos proclamaram os irmãos de Constantino IV co-imperadores, fazendo referência à Trindade: “Cremos na Trindade, e coroamos três imperadores” (ap. GRESHAKE, Gisbert. *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*. Freiburg: Herder, 1997. p. 470, nota 95).
- 17 Veja, por exemplo, BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993; *Dignitas terrae: ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.
- 18 BOFF, Leonardo. *Depois de 500 anos: que Brasil queremos?* Petrópolis: Vozes, 2000. p. 25-28, 51-53.
- 19 BOFF, Leonardo. *Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 38.
- 20 BOFF, Leonardo. *Gott kommt früher als der Missionar: Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit* [1990]. 2. ed. Düsseldorf: Patmos, 1992. p. 169.
- 21 BOFF, 1986, p. 278.
- 22 BOFF, 1986, p. 189s.
- 23 O termo “macroecumenismo” foi cunhado na Assembléia do Povo de Deus em Quito, em 1992, e denota um ecumenismo que se estende além do cristianismo, incluindo outras religiões, cf. BARROS, Marcello. Fundamentos teológicos e espirituais para o macroecumenismo. *Cadernos do CEAS*, p. 45-64, 2000. Ainda que reconheça a pertinência da crítica aqui esboçada, Barros defende o uso do termo.

- 24 DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: DAGNINO, Evelina (Ed.). *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo, 1994. p. 108, 105.
- 25 Cf. CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. Comissão de Fé e Ordem. *Um tesouro em vasos de argila: instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica*. São Paulo: Paulus, 2000. p. 8-12.
- 26 Cf. TILLARD, Jean-Marie R. Koinonia. In: LOSSKY, Nicholas et al. (Eds.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 691-695.
- 27 Cf. FRESTON, Paul. *Evangélicos na política brasileira: História ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro, 1994; *Religião e política, sim – Igreja e Estado, não*. Viçosa: Ultimato, 2006.

Teologia pública

A fé cristã é eminentemente pública – e portanto também a teologia que sobre ela reflete. Jesus disse ao sumo sacerdote que o interrogava: “Eu tenho falado francamente ao mundo; ensinei continuamente tanto nas sinagogas como no templo, onde todos os judeus se reúnem, e nada disse em oculto” (João 18.20). Com franqueza, firmeza, em público foi que Jesus falou, e assim também seus seguidores. As igrejas e seus teólogos e, mais recentemente, também suas teólogas sempre têm se pronunciado a respeito de assuntos de interesse público e estendido seu serviço além daqueles que a elas pertenciam. Se o conteúdo é, portanto, milenar, o conceito de uma “teologia pública” é relativamente recente. Em 1974, o teólogo norte-americano Marvin E. Marty cunhou o termo, designando com ele contribuições religiosas no espaço público como feitas por pessoas como Jonathan Edwards, Abraham Lincoln e Reinhold Niebuhr nos Estados Unidos dos séculos XXVIII a XX.¹ A questão do papel da religião, especificamente da fé cristã, no contexto estadunidense já data de antes disso, quando, em 1967, Robert N. Bellah falou de uma “religião civil”, referências religiosas usadas por políticos para dar coesão à sociedade, assim constituindo uma religião oriunda do cristianismo, mas não diretamente ligada às igrejas. Algo semelhante formou-se no Brasil do regime militar, quando a “educação moral e cívica” introduziu um tipo de religião civil brasileira (Thales de Azevedo). Contudo, diferente da religião civil, a teologia pública está claramente enraizada na fé e teologia cristãs, querendo levar a sério sua tarefa no espaço público.

O teólogo católico, também norte-americano, David Tracy falou de três diferentes públicos da teologia: a sociedade, a academia e a igreja, e foram sendo acrescentados outros públicos por outros autores, como a economia e a mídia.² Recentemente, o conceito vem sendo retomado numa rede internacional de teologia pública também em países onde não fora usado: na África do Sul e na Austrália, por exemplo.

Embora o termo seja pouco usado na América Latina atualmente, o conteúdo não é novidade. Retoma muitas intuições da Teologia da Libertação latino-americana, que preparou a base para uma for-

ma de pensamento que sustenta e torna plausível a importância fundamental do aspecto contextual da teologia, especialmente em vista de suas dimensões econômicas, políticas e sociais. É uma teologia que parte de um contexto específico e interage com ele, embora não esteja restrita a ele – ela se vincula com a teologia cristã feita em nível mundial, interage com organizações cristãs mundiais, confessionais ou ecumênicas, e com a academia e a sociedade civil em nível nacional e internacional. Isso lhe rendeu reconhecimento e visibilidade muito além de limites nacionais ou continentais. Portanto é plausível concentrar-se nessa linha teológica, que está presente na literatura e na percepção pública – tendo-se tornado virtualmente hegemônica no Brasil –, e questioná-la em termos de desdobramentos novos e adicionais dentro dela. Neste capítulo, descrevo e exponho os mais importantes fundamentos da Teologia da Libertação latino-americana e seus últimos desdobramentos. A partir disso, proponho o que considero um dos focos temáticos mais promissores e necessários atualmente: uma teologia da cidadania. Por fim, tentarei vincular o esboço dessa teologia com o debate mundial mais amplo sobre a teologia pública, que até o momento não recebeu muita atenção no Brasil e na América Latina.

Teologia da Libertação: desdobramentos recentes

Sem dúvida, os precursores do que veio a ser conhecido como Teologia da Libertação latino-americana, os presbiterianos Richard Shaull e Rubem Alves, e a própria Teologia da Libertação que foi formulada principalmente por teólogos católicos romanos no fim da década de 1960 e na década de 1970, mais proeminentemente pelo peruano Gustavo Gutierrez, propuseram um fundamento teórico importante para a ação social e política. Esse movimento teológico colocou, internacionalmente, “a teologia em movimento” (Juan Luis Segundo), fornecendo a base para uma significativa consciência do caráter contextual geral da teologia e colocando em primeiro plano a “teologia proveniente da margem”, em contato com movimentos similares em vários continentes, que se originaram no mesmo período. Essas teologias são definidas coletivamente como “teologias do Terceiro Mundo”, visíveis na fundação da Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo (ASETT) em 1976, que têm oferecido uma plataforma importante para esse movimento de descolonização

teológica. “Terceiro Mundo”, neste contexto, foi um termo de protesto contra a predominância dos chamados “Primeiro” (o Ocidente industrializado) e “Segundo” (o Leste socialista) mundos, bem na consonância com o movimento de países não-alinhados, além de ser uma referência ao Terceiro Estado, que ocupou lugar de destaque na Revolução Francesa. Mas também no chamado “Primeiro Mundo”, teologias negras e feministas surgiram como teologias da libertação da opressão baseada na etnia e no gênero. Portanto há “teologias da libertação” no plural. Se aqui ainda emprego o singular e letra maiúscula é porque a Teologia da Libertação desenvolvida na América Latina pode, apesar de sua diversidade, ser situada histórica, pessoal e bibliograficamente. Como ela procurou se apresentar não como homogênea, mas como uma teologia unida por uma luta comum e se articulou intensamente, parece legítimo usar este singular³.

A espinha dorsal da Teologia da Libertação é, sem dúvida, a “opção preferencial pelos pobres”, adotada oficialmente pelas II e III assembleias continentais do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) em Medellín (1968) e Puebla (1979) e mantida desde então⁴. Como lembra Gustavo Gutiérrez, ela é uma opção “preferencial” por causa da “universalidade do amor de Deus que não exclui ninguém”⁵. O mesmo amor universal de Deus compromete os cristãos a “dar às pessoas um nome e um rosto”, especialmente àquelas a quem isso é negado, justamente “os pobres”⁶. “Opção”, por outro lado, não significa que seja “facultativa” no sentido de não ser necessária, mas o “caráter livre e comprometedor de uma decisão”, de uma “solidariedade profunda e permanente, de uma inserção cotidiana no mundo do pobre”⁷.

Os pobres são tanto o foco principal da Teologia da Libertação quanto os sujeitos a quem ela se dirige, seu “*locus* epistemológico” e prático a partir do qual a teologia deve ser desenvolvida; por isso a importância da “educação popular” na linha de Paulo Freire e as comunidades eclesiais de base (CEBs), onde isso poderia se tornar concreto. Os teólogos deveriam compartilhar a vida das pessoas e trabalhar entre elas como “intelectuais orgânicos” (Gramsci) ou, para usar a expressão comum no Brasil, como “assessores”. Afirma José Comblin que

o melhor da história da Igreja na América Latina nos últimos 30 anos foi ter-se inserido no meio dos pobres, participando diretamente em seu dia-a-dia, em meio a grandes lutas para poder viver humanamente, apesar de tudo. (...) Os cristãos (conscientes ou

inconscientes) que se decidiram a participar dessa graça [sc. de Deus que capacita a superar os limites das possibilidades humanas normais] entraram na luta pela libertação.⁸

Eles passavam por uma real “conversão” para o povo⁹. Muitos procuraram combinar o trabalho acadêmico com contatos com paróquias ou comunidades de base em áreas pobres, tentando criar um espaço onde o sofrimento das pessoas era levado a sério e transformado em ação positiva. Como Clodovis Boff o expressa: “Antes de fazer teologia é preciso fazer libertação”, que é, então, “pré-teológica”, e a teologia é sempre o “ato segundo” que se segue à ação adequada¹⁰. Isso implica o que é chamado de “ruptura epistemológica”, pois se dá à práxis prioridade epistemológica sobre a teoria, seguindo nisso intuições do marxismo, mas também a conclamação do Concílio Vaticano II ao compromisso pastoral na leitura dos *sinais dos tempos* (*Gaudium et Spes* 44). A teologia é “uma reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra”, afirma Gutierrez¹¹. Embora não a descarte inteiramente, ela não concorda com a teologia tradicional, dedutiva, particularmente aquela identificada com a escolástica.

A Teologia da Libertação é uma teologia que partiu – e continua a partir – da indignação com a assustadora pobreza a que milhões de pessoas na América Latina e alhures estavam submetidas, em nítido contraste com a enorme riqueza em que vivia uma diminuta minoria. A questão era “como ser cristão num mundo de miseráveis”¹². Como a pobreza de muitos era vista como consequência da riqueza dos poucos, essa situação foi devidamente chamada de uma situação de opressão da qual se necessitava libertação. Uma importante sustentação teórica tornou-se, na época, a teoria da dependência, que procurava avançar além do desenvolvimentismo então predominante. Este propunha que os países em desenvolvimento alcançariam, no devido tempo, o nível dos países desenvolvidos, e a questão toda era modernizar os países “atrasados”, enquanto a primeira afirmava a impossibilidade do desenvolvimento por causa da dependência estrutural em um mundo dividido entre “centro” e “periferia”¹³. A opressão econômica e social era agravada ainda mais pela opressão política através de regimes militares¹⁴. A resistência contra essa opressão e utopias visando a um mundo libertado facilitavam um diálogo entre cristãos e outros pensadores e movimentos, incluindo marxistas, embora dividisse os cristãos entre os que apoiavam, conscientemente ou não, o *status quo* e aqueles que lutavam por sua transformação.

Possivelmente a influência mais evidente da Teologia da Libertação foi seu aprimoramento do tripé metodológico do cardeal belga Cardijn: “ver – julgar – agir”, ou, em linguagem mais técnica, “mediação socioanalítica”, “hermenêutica” e “prática”¹⁵. A mudança importante foi a passagem da filosofia como o tradicional e principal parceiro de diálogo da teologia para a contribuição de pesquisas sociológicas e econômicas, que passaram a ser levadas a sério. Isso pretendia ajudar a explorar o contexto *antes* de interpretá-lo à luz de uma teologia bíblicamente orientada para finalmente contribuir para a transformação da realidade social, sendo, assim, indutiva e não-dedutiva, afastando-se do modelo tomista-escolástico predominante na teologia católica romana. Para alguns, particularmente muitos teólogos da libertação, uma leitura específica de Marx tornou-se importante. Há muitos paralelos com a teologia política européia e a teologia negra norte-americana, que surgiram nesses mesmos anos. Também a *Nouvelle Théologie* francesa exerceu certa influência (Congar, de Lubac). Os articuladores da Teologia da Libertação tinham sido formados no exterior, principalmente na Europa, onde especialmente a Universidade Católica de Lovaina, na Bélgica, havia se tornado um centro para teólogos do Terceiro Mundo, contando com a contribuição central de François Houtart¹⁶. Eles conheciam as tendências teológicas de lá e o impulso dado a novos desdobramentos pelo Concílio Vaticano II (1962-1965). Mas foi a Teologia da Libertação latino-americana que mais decisivamente estabeleceu a noção de libertação e a subscreveu, por assim dizer, com o sangue de seus mártires – não somente famosos como o arcebispo Oscar A. Romero, de San Salvador, assassinado junto ao altar em 1980, mas muitas pessoas leigas e clérigos desconhecidos que morreram por resistir aos poderes e por defender os pobres.

A libertação tornou-se a categoria hermenêutica central, e gastou-se uma considerável quantidade de tinta fazendo uma *releitura* de conceitos tradicionais através da ótica da libertação. A produção tanto de “literatura popular” para o uso em comunidades quanto de livros acadêmicos para o uso em seminários tem sido notavelmente abrangente. Ao lado da teologia sistemática, os estudos bíblicos tornaram-se especialmente importantes e um veículo decisivo para a inclusão de pessoas leigas no debate, pois, para muitos católicos, a Bíblia era virtualmente desconhecida. Os teólogos da libertação recusaram-se a separar a história secular da história da salvação, pois esta é o próprio coração da primeira: “(...) há uma só história – uma história

crisofinalizada”, diz Gutierrez¹⁷. Portanto “construir a cidade temporal é (...) situar-se plenamente em um processo salvífico que abrange todo o homem [sic] e toda a história humana”.¹⁸

Muitos autores da Teologia da Libertação sofreram repressão por parte do Estado e/ou da igreja porque criticaram todo tipo de estruturas repressivas e hierárquicas. O Vaticano publicou duas Notas sobre a Teologia da Libertação¹⁹. Leonardo Boff certamente é um exemplo desses: embora tenha escapado por pouco da repressão direta do Estado, o Vaticano tratou-o com severidade, o que resultou, por fim, em sua saída da ordem dos franciscanos e do sacerdócio em 1992. Outros, como Gustavo Gutiérrez, Clodovis Boff e, mais recentemente (março de 2007), Jon Sobrino, passaram a ser examinados de perto pelo Vaticano e alguns sofreram medidas contra sua teologia e sua divulgação²⁰.

Também foi Leonardo Boff que, com mais eficácia, propagou uma nova *eclesiogênese* a partir da “igreja popular”. No entanto, não foi apenas o Vaticano que moderou as grandes expectativas, na medida em que não apoiou com vigor o surgimento de “um novo jeito de ser igreja”, muito menos o mais radical “novo jeito de toda a igreja ser”. Até mesmo as CEBs não conseguiram cumprir as grandes expectativas eclesiológicas e políticas investidas nelas. É verdade que elas ainda são numerosas e estima-se que haja em torno de 80 mil. Seus encontros “intereclesiais” nacionais também continuam a ser vibrantes e a contar com um grande número de participantes. O último encontro nacional de CEBs, sua 11ª edição, foi realizado em Ipatinga, em Minas Gerais, em julho de 2005, e reuniu aproximadamente quatro mil delegados, incluindo 50 bispos católicos romanos e dois anglicanos. Mas elas não têm mais a irradiação que tinham nas décadas de 1970 e 1980, e houve uma evasão considerável das CEBs para movimentos sociais, religiões afro-brasileiras e igrejas pentecostais. Portanto, de certa forma, tanto a base quanto a outrora fortemente comprometida liderança da igreja desgastaram-se à medida que a transição democrática avançou e a repressão política desvaneceu.

Afirmou-se repetidamente, e em princípio com razão, que os eventos ocorridos no final de 1989, o fim do socialismo real do leste europeu, simbolizado pela queda do muro de Berlim, causaram uma grande perplexidade entre os teólogos da libertação em muitos sentidos e tornaram as mudanças inevitáveis. A visão utópica de uma nova ordem social iminente foi totalmente frustrada. O líder sindicalista Luís Inácio “Lula” da Silva não foi eleito, na ocasião, por uma

pequena margem de votos para a presidência do Brasil, a alternativa socialista ruiu junto com o muro de Berlim, a Nicarágua não se ateve à linha sandinista. As expectativas tinham sido muito grandes, considerando, aos olhos de muitos, as conquistas significativas obtidas pela sociedade civil e, junto com ela, pelas CEBs e pelos teólogos da libertação. Embora talvez fosse possível aceitar um mero adiamento, qualquer alternativa concreta parecia agora ter perdido totalmente sua plausibilidade. Somente alguns anos mais tarde, os teólogos da libertação conseguiram falar com mais calma e de forma autocrítica sobre esse momento²¹.

No entanto, seria errado considerar a Teologia da Libertação morta depois de 1989 ou afirmar que mudanças aconteceram somente por causa dos acontecimentos mencionados, embora eles certamente tenham servido como catalisador, promovendo a adaptação da Teologia da Libertação a um contexto modificado. Por um lado, a pobreza assustadora de certa forma transformou sua face, e houve algumas mudanças, mas ela ainda se faz presente. A globalização e especialmente a política neoliberal deram a muitos, na América Latina, a impressão de estarem “*bajo un cielo sin estrellas* [sob um céu sem estrelas, Franz Hinkelammert]”, sem solidariedade, sem espaço para a humanidade se realizar.

Em segundo lugar, a década de 1980 de fato tinha presenciado mudanças consideráveis em termos de sujeitos e temas. Sujeitos, porque “os pobres” ou, mais amplamente, “os oprimidos” passaram a ser vistos e descritos mais e mais claramente como pessoas concretas com um rosto, e não como uma categoria supostamente homogênea. Já na década de 1970, Leonardo Boff tinha escrito sobre Maria e o “rosto materno de Deus”, empenhando-se em levar a sério as experiências das mulheres e sua fonte divina na Trindade²². Mas foi principalmente na década seguinte que as mulheres começaram a reivindicar abertamente seu papel específico e clamar por libertação. Uma teologia a partir da experiência dos afro-brasileiros também passou para o primeiro plano, como aconteceu no caso dos povos indígenas. Assim, “os pobres” ou “oprimidos” tornaram-se identificados mais especificamente, e entre eles havia pessoas que não eram todas materialmente pobres, mas ainda assim oprimidas. Como definiu Gutiérrez, “os pobres são as não-pessoas, os ‘in-significantes’, os que não contam nem para o resto da sociedade nem, ‘frequentemente demais’, para as igrejas cristãs”²³. Também se tornou costume falar sobre a tripla opressão que as mulheres negras e pobres estão sofrendo.

Outros “sujeitos novos” ainda estão lutando para ser reconhecidos inclusive entre os teólogos da libertação, particularmente lésbicas, gays, bissexuais ou transgêneros (LGBT).²⁴ A teologia gay e a teoria *queer* estão tendo grandes dificuldades em criar raízes na América Latina, diferentemente na América do Norte e na Europa, onde já ganharam reconhecimento considerável, embora certamente não unânime. As pessoas portadoras de deficiência estão sendo reconhecidas por igrejas e seus setores diaconais e também estão começando a formular uma teologia específica a partir de sua experiência.

Além desses “novos sujeitos” – que de fato não são novos, mas estão ocupando o primeiro plano em uma auto-afirmação explícita e são cada vez mais reconhecidos e apoiados nesse empreendimento –, também surgiram novos temas. Uma vez mais Leonardo Boff foi pioneiro quando insistiu na dignidade não só dos seres humanos, particularmente dos pobres, mas também da Terra²⁵. A economia, embora fosse constantemente um tópico na Teologia da Libertação, passou a ser analisada mais profundamente, na medida em que o capitalismo de mercado neoliberal passou a ser visto como um tipo de religião em si mesma, que deve ser denunciada como idólatra de um ponto de vista cristão²⁶. No entanto, há uma falta de alternativas concretas para uma mudança eficaz. Isso também vale para a política concreta, e especialmente para a lei (política), que não se tornaram tema de interesse entre os teólogos da libertação. Isso é um tanto surpreendente, considerando que a Teologia da Libertação é uma teologia política *par excellence*. Porém, em várias publicações, a própria lei é vista como opressiva, sendo confundida com o que é percebido como legalismo farisaico e rejeitada como se ainda estivesse servindo somente os interesses dos poderosos²⁷. Existe, como afirmou Ivan Petrella, falta de um “projeto histórico”, precisamente aquilo que mais claramente costumava definir a Teologia da Libertação²⁸.

Petrella identifica três formas – não mutuamente excludentes, mas ainda assim distintas – de reação à queda do socialismo e à consequente falta de uma ordem alternativa realmente existente: reafirmar idéias centrais, particularmente a opção pelos pobres (1), reformular categorias básicas para realçar a “humanidade”, “vida cotidiana” e “sociedade civil” (2) e denunciar o capitalismo como idolatria (3), mas os teólogos da libertação não apresentam um projeto novo e inclusive parecem abandonar inteiramente a noção de projeto histórico. Portanto a Teologia da Libertação, de acordo com Petrella, está abandonando o que era outrora o seu elemento mais central: uma

mediação concreta da libertação em vista do reino de Deus para a transformação social a fim de superar a pobreza. A proposta do próprio Petrella não é oferecer um novo projeto histórico, mas preparar o caminho para ele. Sugere, portanto, que a Teologia da Libertação “deve” seguir estes três passos: “teorizar a sociedade como política congelada, reconhecer a variedade de capitalismos e incorporar o processo do pensamento jurídico crítico de mapeamento e crítica”²⁹. Com a expressão “política congelada”, ele se refere às instituições políticas e econômicas como “resultado da disputa política e ideológica contida”, pressupondo que a sociedade é heterogênea e as instituições não são simplesmente uma realidade dada. Assim é a “imaginação institucional” que deve prevalecer em seu contexto específico, o que leva a um “processo passo a passo” em vez de um “salto imaginativo vazio entre um capitalismo monolítico para um socialismo igualmente monolítico ou uma democracia participativa definida abstratamente”³⁰.

De fato, a Teologia da Libertação deveria lidar com problemas concretos da sociedade para contribuir com sua solução. Além de apontar para as deficiências de uma democracia incompleta e de uma economia de mercado neoliberal excludente e para o perigo de idolatria em seus traços religiosos, a Teologia da Libertação deveria, em cooperação interdisciplinar principalmente com cientistas políticos e especialistas no direito, procurar possibilidades de alternativas na sociedade, continuando, ao mesmo tempo, a se empenhar por reforma dentro da igreja. Como o estudo anterior de Maclean intitulado *Opting for Democracy?* [Optar pela democracia?] mostrou com propriedade, os teólogos da libertação demoraram em se adaptar ao contexto em mudança e ficaram bem atrás da esquerda política no sentido de encontrar enfoques mais pragmáticos e construir novas alianças, o que levou ao seu isolamento na década de 1980³¹. Quase uma década mais tarde, Petrella tem razão em apontar para deficiências persistentes na adaptação da Teologia da Libertação à nova situação política, especialmente após os acontecimentos de 1989. Há uma necessidade ainda não satisfeita de propostas construtivas. Ao mesmo tempo, falar de “projeto histórico”, como faz Petrella, parece-me reforçar uma alternativa do tipo ou/ou, uma mudança do “sistema” como tal. Esta alternativa do tipo ou/ou, contudo, é justamente o que Petrella quer evitar, na medida em que enfatiza um “processo passo a passo” e “mapeamento e crítica”. Seus exemplos positivos concretos de reformar direitos de propriedade através de “redes associativas” e incluir a população nas decisões po-

líticas mediante uma grande mobilização popular antes das eleições (algo que parece estar um tanto em declínio no Brasil contemporâneo, mas também em muitos outros países, incluindo a Europa e os EUA) e mediante mais referendos e plebiscitos (esta é uma proposta interessante para algo realmente novo) são dignos de nota, mas implicam uma série de fatores – sociais, políticos, educacionais – que não podem nem devem ser formulados em um “projeto histórico” específico e abrangente. Penso, portanto, que Leonardo Boff, ao ser bastante genérico em termos do que diz sobre a democracia (cf. o capítulo anterior), tem razão de um ponto de vista teológico, mas isso não deveria impedir a ele, ou outros, de discutir referenciais institucionais concretos que possam corresponder melhor ao ideal da teologia. Os valores cristãos deveriam ser inseridos no discurso na política, na sociedade civil, na academia, nos meios de comunicação e, naturalmente, nas próprias igrejas para ver que contribuição eles poderiam dar, entrando a partir daí em diálogo sobre questões políticas concretas. As ciências sociais deveriam entrar, como Petrella tem razão em nos lembrar, não somente na análise da situação, mas também na parte prática. Isso significa que a teologia e a política, bem como a teologia e as ciências sociais, devem ser correlacionadas em uma tensão criativa, não sendo idênticas, nem mutuamente excludentes, nem simplesmente complementares. O que falta, então, não é somente um detalhamento mais concreto de como uma teologia libertadora poderia contribuir para a política concreta, o direito e o espaço público, mas também uma visão renovada de como, sob as atuais circunstâncias, a teologia e a política devem ser relacionadas.

Uma forma promissora de recontextualizar a Teologia da Libertação, à luz do que foi dito sobre a importância da cidadania no Brasil, são iniciativas que buscam uma “teologia da cidadania”, o que apresento e discuto na seção seguinte.

Rumo a uma teologia da cidadania

“Cidadania” tornou-se o termo-chave para a democracia no Brasil, embora haja diferenças consideráveis quanto ao que isso significa exatamente. Em termos gerais, pode-se dizer que a cidadania tem a ver com o “direito a ter direitos” em uma situação de “apartheid social”³², onde prevalece a exclusão. Portanto um importante desafio da cidadania efetiva é que todas as pessoas compreendam que realmente *têm*

direitos, que elas *são* cidadãs³³. Isso pode parecer óbvio, mas não é numa sociedade com milhões de pessoas lutando pela mera sobrevivência, vivendo com menos de 1 ou 2 dólares norte-americanos por dia, em contraste assustador com a renda e riqueza de um pequeno número de pessoas muito ricas. Não é óbvio em um país onde há pessoas que têm sua primeira fotografia tirada no dia de sua morte, onde muitos recém-nascidos não são registrados e, logo, não existem juridicamente, onde as pessoas sofrem total abandono social e onde se sabe que a polícia é corrupta, incompetente e violenta. Tampouco é óbvio em um país com uma organização social e política que é tradicionalmente muito patriarcal e clientelista, onde não é a lei que define os relacionamentos ou onde ela sequer os protege.

Sendo esse o caso, o conceito de cidadania deve ser mais amplo do que somente indicar os direitos – e deveres – previstos pela lei (nacional). Precisa incluir a real possibilidade de acesso a direitos e a consciência dos deveres da pessoa, bem como a atitude frente ao estado constitucional como tal, e também a constante formação e extensão da participação dos cidadãos na vida social e política de seu país. É uma maneira de superar a distinção entre “eles” e “nós”, fazendo as pessoas sentirem que são parte da história. E se outras pessoas não estão fazendo sua parte, especialmente aquelas que ocupam cargos públicos, elas têm todo o direito de denunciar isso e pressionar por melhorias. Aspectos da participação efetiva dos cidadãos estão, pois, se tornando centrais, assim como a cultura política pela qual essa participação é incentivada ou impedida. Afirmo que é principalmente nessa área que as igrejas podem fazer uma diferença.

Houve alguma repercussão disso na Teologia da Libertação. Assim, José Comblin afirma que “o maior defeito nas nações latino-americanas é a falta de cidadania”³⁴, acrescentando que a participação política restringe-se a uma pequena minoria. Como avanço importante, ele menciona a “Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida”, de Herbert “Betinho” de Souza, e insiste na importância de as pessoas de uma nação buscarem seu bem comum: “A nação se torna forte e unida quando seus cidadãos são capazes de compreender e assumir juntos as tarefas comuns envolvidas na vida compartilhada, empenhando-se em conviver uns com os outros e, com isso, estabelecendo um ‘projeto nacional’”³⁵. Porém, onde a sociedade está dividida entre as elites e as “massas populares”, a construção da nação torna-se extremamente difícil.

Assim como Comblin, outros autores falaram sobre a cidadania mediante a concentração na cidade, considerando o maciço êxodo rural que aconteceu durante os últimos 50 anos. Mais do que outros, Comblin enfatiza as possibilidades de liberdade encontradas ali pelas pessoas, mesmo sob condições de pobreza: “O novo conteúdo da libertação consiste em aprender a ser um cidadão, um membro da cidade”. Os pobres do campo, de acordo com Comblin, optaram pela cidade e preferiram “viver em uma favela (...) a viver no campo (...)”. Apesar de tudo, eles têm mais liberdade³⁶. Ele é, pois, crítico em relação a modelos de libertação e de comunidade que ainda refletem modelos rurais de vida e, principalmente, uma comunidade centrada em torno de um sacerdote poderoso, em vez de ser composta por pessoas leigas autônomas. Em vez de uma Teologia da Libertação nos moldes anteriores, necessita-se de uma “teologia da liberdade”. Ele cita uma série de desafios a serem vencidos, entre eles a cidadania, mas não desenvolve uma proposta específica.

Também autores protestantes localizam a cidadania primordialmente na cidade. Para a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), isso é especialmente importante, pois seu modelo tradicional era o imigrante ou seu descendente vivendo como pequeno agricultor. Como a urbanização não deixou a IECLB intocada, a pastoral urbana tornou-se urgente. A partir de sua experiência como pastor luterano na área metropolitana de Porto Alegre e como filiado ao Partido dos Trabalhadores (PT), Evaldo Luis Pauly refletiu sobre “Cidadania e pastoral urbana” (1995). Em uma combinação bastante incomum de referências, ele se aventura a entrar na “casa” como chave hermenêutica para a cidade, ao mesmo tempo em que analisa seus grandes *deficits* habitacionais; na psicanálise para recuperar a subjetividade dos cidadãos; na Constituição de 1988 e sua importância para as igrejas e a cidade; na tecnologia urbana e na forma como ela poderia ser usada fecundamente pelas igrejas, para finalmente apresentar a pastoral urbana de um ponto de vista teológico e eclesial. Pauly adota uma atitude profundamente pastoral³⁷ ao tentar recuperar a cidadania das pessoas em uma democracia, repassando o que a nova constituição tinha a oferecer e, não menos importante, mostrando o que a sociedade espera da igreja. Essa conclamação à cidadania também se aplica radicalmente à própria igreja, pois “dessa cidadania pela metade [i. e. em que muitos, *de facto*, estão vivendo], a pastoral urbana parte para a construção eclesial, política, social e cultural da dupla cidadania”³⁸, isto é, cidadania tanto na sociedade

quanto na igreja através da promoção das pessoas leigas, de sua autonomia e responsabilidade – e, não menos importante, de seus desejos, que a Teologia da Libertação muitas vezes tinha esquecido de levar a sério. Ao contar histórias da paróquia onde atuou como pastor, Pauly deixa claro que a busca de mudanças políticas, muitas vezes, não acontecia usando o discurso “correto”, mas incentivando pessoas leigas a tomar suas próprias decisões. Entre outras histórias, ele conta que, como pastor, tentou introduzir uma leitura materialista do Evangelho de Marcos em um grupo de estudos bíblicos. Ficou desapontado com o fato de que o grupo quis ir a um encontro evangélico pietista, apesar de o discurso de classe que ele tinha introduzido estar em desacordo com o pietismo. Ele, porém, concordou em ir junto com elas e, depois disso, as pessoas no grupo se tornaram mais sinceras – elas disseram ao pastor que tinham pensado que, se fizessem algo que o contrariasse, ele não iria mais visitá-las. O grupo passou então de uma leitura materialista para uma leitura moralista e diretiva de Marcos, aparentemente contrária à mensagem de libertação e seu discurso de classe. O pastor deixou que o fizessem e continuou a visitá-las. Pouco tempo depois disso, elas começaram a organizar um grupo, juntamente com a associação de bairro, a fim de fazer pressão para ter acesso à escola. Sem um discurso libertacionista, elas fizeram aquilo pelo qual os libertacionistas se empenhavam. Pauly conclui: “Seu discurso moralista só o era na minha escuta. Na deles, era libertador”³⁹.

Um dos ensaios mais desafiadores da Teologia da Libertação na década de 1990 foi um artigo do teólogo e professor de educação católico Hugo Assmann (1994), onde ele propôs a continuação da Teologia da Libertação como “teologia da cidadania e solidariedade”⁴⁰. Sua crítica da Teologia da Libertação “clássica” incluía a falta de uma percepção de quem os pobres – ou, antes, os excluídos, os descartados, como deveriam ser chamados agora mais realisticamente – de fato são, pois tinha uma visão idealizada deles como sujeitos de sua própria libertação, sem perceber seus genuínos desejos e aspirações. Assim, ele conta entre os desafios pendentes “uma teologia do direito a sonhar, ao prazer, à *fraternura*, ao *creativiver*, à felicidade”, resumida no conceito de corporeidade⁴¹. Ao mesmo tempo, como os pobres se tornaram “descartáveis” para o capitalismo de mercado neoliberal dominante, eles somente se tornam visíveis para as pessoas “convertidas à solidariedade”. Portanto ele trabalhou consistentemente na necessidade de educar para a solidariedade. Assmann

também insiste que é necessário “conjugar valores solidários com direitos efetivos de cidadania”⁴². Pressupondo a presença duradoura de uma economia de mercado, há a necessidade de compensar os efeitos da lógica de exclusão, combinando mercado e medidas sociais mediante instituições democraticamente estabelecidas. Assmann não elabora isso com mais detalhes, porém critica a ênfase exagerada dada pelos cristãos – e, dever-se-ia acrescentar, muitos teólogos da libertação que insistem na noção de comunidade – aos “laços comunitários, como se fossem base suficiente – embora imprescindível – da efetivação da solidariedade em sociedades amplas, complexas e acentuadamente urbanizadas. (...) há um perigoso descuido do uso da lei como arma dos mais fracos (...) sobretudo um falacioso viés antiinstitucional”⁴³. A teologia, então, é obrigada a pensar sobre o aspecto social da conversão, que vai além da conversão individual, embora esta última seja uma precondição da solidariedade. Embora Assmann situe sua argumentação mais na esfera econômica, eu acrescentaria que a nova situação de participação política, e não uma nova situação econômica, torna possível e necessário um novo tipo de teologia, justamente como uma teologia da cidadania.

Alguns anos mais tarde, o balanço autocrítico de Assmann no congresso anual da Sociedade de Teologia e Ciência da Religião (SOTER) retomou muitos desses aspectos, inclusive em seu título, em busca de uma “teologia humanamente saudável”⁴⁴. Assmann pergunta se a teologia, particularmente a Teologia da Libertação, foi um “fenômeno saudável”. Ela ajudou “muita gente a ‘estar de bem’ com a própria vida e irradiar sensibilidade social”? Ela foi, com efeito, uma “fonte de energia solidária”? Sem dar uma resposta direta, Assmann afirma que o “negativismo”, muitas vezes presente em idéias “progressistas”, é “humanamente nocivo”. E ele justifica por que se sente mais à vontade agora na educação do que na teologia: “Sobre o pano de fundo do surgimento de uma sociedade aprendente, com economia de mercado e formas mutantes de empregabilidade, não cabe dúvida de que educar é lutar contra a exclusão. Nesse contexto, educar significa realmente salvar vidas”⁴⁵.

O teólogo metodista Clovis Pinto de Castro dedicou um importante estudo ao tema da cidadania, em que propôs uma pastoral da cidadania como “dimensão pública da igreja”⁴⁶. Seu conceito central é uma “cidadania ativa e emancipada”, que ele desenvolve baseado na *vita activa* de Hannah Arendt, nas reflexões de Marilena Chauí sobre o mito fundador do Brasil⁴⁷ – que fomentou o paterna-

lismo e messianismo, contrários a uma noção democrática e participativa de cidadania – e na crítica de Pedro Demo de uma cidadania tutelada (como em um estado liberal) ou assistida (como em um estado de bem-estar social), em favor de uma cidadania emancipada, em que a participação efetiva do povo é central para a democracia⁴⁸. Castro também se refere à “nova teologia política” de Johann Baptist Metz e Jürgen Moltmann. Teologicamente, ele fundamenta a pastoral da cidadania em Deus como aquele que ama a justiça e o direito, no mandamento do amor ao próximo, nas boas obras e na justiça de acordo com o testemunho do Novo Testamento, no conceito de *shalom* (“paz”) como bem-estar abrangente e, por fim, na noção do reino de Deus. Daí ele deduz o mandato da igreja de viver não (somente) sua dimensão privada, mas sua dimensão pública (pastoral), orientada para os seres humanos em sua vida diária, real, e não somente para os membros da igreja. A fé cidadã é orientada pelas três dimensões da fé como confissão (conhecer a Deus), confiança (amar a Deus) e ação (servir a Deus), das quais nenhuma deve estar ausente, sendo todas de igual valor. Embora a pastoral da cidadania enfatize o aspecto da ação, os outros dois estão presentes concomitantemente. Essa pastoral deve ser, além disso, uma “metapastoral”, i. e., uma dimensão de toda a ação pastoral. Seus aspectos irrenunciáveis são as dimensões da ação, a formação de sujeitos cidadãos, a participação dos cristãos na administração democrática das cidades e, por fim, o paradigma missionário do *shalom*. Desta maneira, Castro toma uma posição entre a Teologia da Libertação (da qual ele retoma muitos aspectos) e uma “religião mística pós-moderna”, em que a dimensão da ação é subestimada ou compreendida equivocadamente de uma maneira individualista. Ele evita, assim, separar a fé e a ação, embora tampouco as funda. Embora Castro não ofereça quaisquer percepções específicas quanto àquilo que essa pastoral da cidadania poderia implicar concretamente, ele expõe uma base teológica para ela. Isso é especialmente notável em uma igreja onde fortes setores carismáticos tendem a enfatizar demasiadamente a fé em detrimento da ação (transformadora) e ganharam uma maioria no Concílio Geral de 2006, que decidiu se retirar de todas as instituições ecumênicas onde a Igreja Católica Romana esteja presente. Como os engajamentos ecumênico e social estiveram historicamente muito próximos no Brasil e na América Latina e, de fato, receberam muitas contribuições de teólogos metodistas, eles aparecem como sinônimos na percepção tanto de quem apóia quanto de seus adversários.

A cidadania, portanto, abriu seu caminho na teologia, particularmente entre as pessoas que seguem as percepções básicas da Teologia da Libertação. A exclusão econômica tornou-a urgente, a mudança política tornou-a possível. É urgente se engajar mais concreta e decisivamente em questões de cidadania, tanto teológica quanto praticamente, dentro e fora das igrejas, o que considero uma recontextualização adequada das percepções da Teologia da Libertação. É um tanto surpreendente que esse aspecto não tenha recebido sua própria “cidadania” na teologia brasileira, apesar das mencionadas tentativas de implantá-la. Uma razão para isso talvez seja, além da falta geral de propostas concretas na Teologia da Libertação identificada acima, que os teólogos que levam o desafio a sério tendem a se empenhar pela cidadania em outras áreas, como a educação e a antropologia, ou através do engajamento em ONGs em vez de se engajar nas igrejas. As igrejas estão contribuindo para essa situação por estarem aparentemente mais preocupadas com sua própria sobrevivência do que com um novo tipo de teologia, vinculado à “Teologia da Libertação” ou ao “ecumenismo”, que têm uma conotação negativa para muitos clérigos e pessoas leigas. Isso significa, infelizmente, que tanto a teologia quanto as igrejas estão sendo privadas de importantes vozes contestadoras.

É notável que uma insistência semelhante – mas isolada de forma semelhante – possa ser identificada na Ásia, ou seja, na teologia sul-coreana desenvolvida por Anselm K. Min, que insiste que os próprios cidadãos têm que ser o foco da atenção, “agentes” em vez de “agendas”, superando tanto tendências “tribais” presentes na cultura asiática tradicional quanto a atribuição simplista da pobreza e da corrupção a forças de fora⁴⁹. Min propõe uma recontextualização na teologia *Minjung* (“povão”, visando à sua libertação), compreendendo que sua continuidade lógica em um contexto mudado seria a “teologia do cidadão”, que é essencialmente uma teologia de solidariedade com outros que supera a solidariedade “tribal”, ou seja, fechada, centrada no grupo. Assim como na América Latina, contudo, a teologia na Coreia ou na Ásia em geral não assumiu até hoje esse ponto como um aspecto central.

Não obstante todos os retrocessos, creio que é justo dizer que a democracia no Brasil avançou a tal ponto que se tornaram possíveis novas formas de participação popular, bem como uma inserção das igrejas na busca da sociedade civil por uma efetiva cidadania e prestação de contas por parte das instâncias governamentais. Por-

tanto um termo mais amplo do que “libertação” se faz necessário. “Teologia pública” parece-me ser útil para esse propósito, mas tende a ser pouco específico. Por isso eu optaria por uma teologia da cidadania *como* teologia pública. Na seção seguinte, exploro de que maneira o debate sobre a teologia pública poderia ser útil e como as dimensões internacional e contextual podem ser vinculadas.

Uma teologia pública para o Brasil?

Dentro dos limites de espaço e considerando que o debate sobre a teologia pública no Brasil está apenas começando, vou relatar seis acontecimentos para situar e visualizar *loci* em potencial para o debate da teologia pública. Não os discutirei em si, mas os usarei para mostrar como a teologia pública se faz presente no Brasil. É claro que os exemplos não se referem a um conceito unívoco de teologia pública: cada um deles poderia ser discutido quanto à sua incidência específica sobre um conceito reconhecidamente diversificado.

1) Em 1931, foi inaugurada a estátua do Cristo Redentor. Em meio a 50 bispos e arcebispos, o cardeal Sebastião Leme afirmou ousadamente que “ou o Estado (...) reconhece o Deus do povo ou o povo não reconhecerá o Estado”⁵⁰. Ele disse isso na presença do chefe do governo provisório, Getúlio Vargas, que efetivamente aprendeu a respeitar e a construir um relacionamento estreito com a Igreja Católica Romana. Leme foi o arquiteto da renovada influência maciça de sua igreja sobre o Estado e o espaço público, geralmente chamada de neocrisandade. Isso é religião pública, tornada visível até o dia de hoje por uma estátua de 38 metros (incluindo os 8 metros de pedestal), inaugurada no dia da padroeira nacional, Nossa Senhora da Conceição Aparecida, em 12 de outubro⁵¹.

2) No início da década de 1970, um grupo de frades dominicanos foi preso pelo regime militar por sua posição crítica. Eles tinham que dividir uma cela com marxistas ateus; eram aproximadamente 45 pessoas ao todo. Os cristãos começaram a fazer uma celebração a cada domingo, com todos participando. A certa altura, os cristãos disseram: “Nós somos cristãos, estamos fazendo celebração, mas talvez os marxistas não queiram; a gente está meio obrigando eles a participar sem querer, é melhor a gente suspender”. Mas, então, os marxistas protestaram e disseram: “A celebração não é mais de vocês apenas, a celebração é da cela toda”. A celebração tornou-se pública⁵².

3) No mesmo período, o governo militar criou a “Educação Moral e Cívica” compulsória nas escolas e uma Comissão Nacional de Moralidade e Civismo para supervisionar esse programa. A Comissão publicou uma “Oração pelo Brasil”: “Ó DEUS onipotente, princípio e fim de todas as coisas, infundi em nós, brasileiros, o amor ao estudo e ao trabalho, para que façamos da nossa PÁTRIA uma terra de paz, ordem e grandeza. Velaí, SENHOR, pelos destinos do Brasil!”. O historiador Thales de Azevedo denominou isso de uma “religião civil” brasileira, instrumentalizada pelo regime para assegurar lealdade e obediência⁵³.

4) Em 1995, de novo no dia da padroeira nacional, o bispo Sérgio von Helde, da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), chutou uma estátua de Nossa Senhora em um programa da rede de televisão da própria igreja, a terceira maior do país. O incidente criou um enorme estardalhaço, não somente entre católicos, mas também entre muitos “evangélicos”⁵⁴, que se distanciaram da IURD. A igreja foi submetida a uma campanha de difamação pela sua principal concorrente, a TV Globo. Porém, depois que a poeira assentou, a igreja continua a ter uma forte presença em centros urbanos, nos meios de comunicação de massa (rádio, televisão, jornal semanal) e através de seus congressistas eleitos⁵⁵. Uma igreja pública, contestadora e contestada.

5) O Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST) realizou recentemente uma manifestação pública no Rio de Janeiro: erigiu uma cruz e espalhou em torno dela manchas vermelhas para simbolizar sangue. Usaram, pois, símbolos cristãos para apontar tanto para seu sofrimento quanto para a esperança por um futuro diferente. Mas não havia sacerdote ou pastor ali. Movimentos e ONGs no Brasil, muitos dos quais se originaram sob o guarda-chuva da Igreja Católica, estão desenvolvendo sua própria “religião da sociedade civil”⁵⁶.

6) No dia 7 de abril de 2005, o presidente Lula viajou para participar do sepultamento do papa João Paulo II em Roma. Em seu avião, comumente chamado de “Aerolula”, ele levou consigo representantes de organizações ecumênicas e religiões não-cristãs. Durante a viagem, realizou-se uma celebração ecumênica, e a televisão nacional entrevistou alguns desses representantes. Um reconhecimento público não somente da religião, mas também do pluralismo religioso com sua contribuição pública – significativo, em muitos aspectos, no que ainda é o país com a maior população católica no mundo.

Como se afirmou antes, “teologia pública” não é um termo usado comumente no Brasil. Pelo que sei, um dos poucos lugares que o tornou um de seus programas é o Instituto Humanitas da universidade jesuíta em São Leopoldo, UNISINOS. Fundado em 2001, o Instituto organiza anualmente simpósios, publica livros e artigos sob o título de “Teologia Pública”, com um espectro muito amplo de temas, principalmente no campo sistemático (diálogo inter-religioso, ecologia, ética, teologia na universidade, método na teologia etc.)⁵⁷. De acordo com seu *website*,

o Programa de Teologia Pública propõe uma teologia que, de maneira inter e transdisciplinar, participa ativa e pro-ativamente [sic] do debate da esfera pública da sociedade, especialmente da academia apostando na possibilidade de um profícuo diálogo Fé e Ciência⁵⁸.

Um tanto ironicamente, esse programa está localizado em uma universidade que se originou de um seminário fundado no início do século XX por missionários jesuítas alemães, mas não abriga uma faculdade de Teologia. É, então, o Instituto Humanitas que garante mais explicitamente a presença da religião e teologia no ambiente de uma universidade confessional particular, com aproximadamente 25 mil alunos.

Em 2004, o Instituto organizou um simpósio internacional sobre “Teologia na universidade do século 21”, tendo David Tracy, Michael Amaladoss, Andres Torres Queiruga e John Milbank entre seus palestrantes e homenageando o centenário do nascimento de Karl Rahner. Isso sublinha os dois principais aspectos da teologia pública na compreensão do Instituto: uma teologia em diálogo com a sociedade contemporânea e, mais especificamente, com a comunidade científica⁵⁹. É importante lembrar que a Teologia e a(s) Ciência(s) da Religião foram reconhecidas apenas recentemente (1999) como cursos de graduação pelo Ministério da Educação brasileiro, o que está expandindo sua visibilidade. Contudo, somente uma universidade pública instalou até o momento um curso de graduação em Teologia ou Ciência(s) da Religião, e somente dois cursos de pós-graduação em Ciência(s) da Religião estão localizados em universidades públicas⁶⁰. A Teologia, portanto, é virtualmente deixada exclusivamente para institutos confessionais particulares de ensino superior, incluindo seminários e universidades, como as Universidades Pontifícias

Católicas (PUCs) em várias partes do país. Existe agora um total de 93 cursos de Teologia reconhecidos ou autorizados pelo Ministério da Educação em nível de graduação e 12 programas de mestrado e doutorado, sete em Ciência(s) da Religião e cinco em Teologia⁶¹. Há um debate constante sobre como formar professores para o ensino religioso, que é constitucionalmente ordenado e, por lei, deve ser custeado pelo Estado, mas tem que ser lecionado por professores licenciados, e o Ministério da Educação não autorizou nenhum curso de licenciatura em Teologia⁶².

Como se disse antes, “teologia pública” não é atualmente um termo comum no Brasil e na América Latina. Ela raramente é mencionada, e, quando isso acontece, é mencionada *en passant*⁶³. Uma razão importante disso é certamente sua origem na parte anglófona do mundo, com a qual especialmente a teologia não interagiu muito, em parte devido a restrições lingüísticas e em parte devido a ressentimentos quanto ao apoio de alguns dos regimes militares e, em geral, tendências anticomunistas por parte dos EUA. Uma outra razão aponta para o mesmo argumento que costumava ser apresentado contra o liberalismo e a “democracia liberal”: o conceito parece burguês demais, não sendo suficientemente radical ou específico⁶⁴. Porém, como no caso do termo “democracia”, creio que “teologia pública” poderia se tornar um termo útil para a teologia no Brasil na medida em que pretende (1) abordar questões da sociedade contemporânea, (2) confirmar seu lugar na universidade e (3) ser comunicável à comunidade científica, religiosa e política, particularmente à sociedade civil, mas também à economia. Qualificando-a mais especificamente como uma *teologia da cidadania*, como se indicou acima, os principais desafios atuais podem ser abordados, mantendo-se, ao mesmo tempo, o conceito aberto a outros e novos desafios na sociedade. A cidadania poderá, a uma certa altura, tornar-se uma questão menos candente, o que seria o caso quando a maioria ou, em termos ideais, todos os cidadãos pudessem se compreender e agir realmente como tais. Questões públicas, porém, sempre existirão para ser abordadas pelas igrejas e pela teologia. Em um novo contexto onde uma abordagem crítico-construtiva se tornou plausível, em vez de uma concepção (meramente) conflitante, parece promissor que, como se formula na África do Sul, “a Teologia Pública [sc. como teologia diferente ‘das teologias da libertação, política, negra, feminista, africana ou outras particularistas’] tenha mais um enfoque dialógico, cooperativo e construtivo”⁶⁵, sem, porém, ser ingenuamente positiva de-

mais em relação à democracia e, igualmente, à economia de mercado capitalista neoliberal.

Quando olhamos para o contexto brasileiro, temos que ter a clareza de que, embora as religiões, particularmente comunidades cristãs, abundem em um campo religioso cada vez mais diversificado, muitas vezes caracterizado como um mercado religioso, uma reflexão rigorosamente acadêmica sobre ele é um fenômeno relativamente novo. Em geral, somente 16% entre 18 e 24 anos estão matriculados no ensino superior no Brasil, e, como se mencionou, a teologia apenas recentemente se tornou um campo reconhecido do ensino superior⁶⁶. É verdade que particularmente as universidades públicas no Brasil, possivelmente devido à influência francesa, têm uma tradição de fortes reservas contra a religião e a teologia, e, portanto, faz-se necessária uma comunicação mais qualificada com elas. Mas o desafio ainda maior, em meu ponto de vista, é assegurar a comunicação entre as comunidades de fé, particularmente igrejas, entre si e entre elas e a sociedade. A concorrência religiosa e o caráter fortemente exclusivista de igrejas pentecostais e da maioria das igrejas protestantes históricas, por um lado, e o comportamento ainda hegemônico e a autoconsciência da Igreja Católica Romana, por outro lado, tornam essa comunicação enormemente difícil.

Um resultado interessante do reconhecimento da Teologia pelo Ministério da Educação é que muitos pastores formados em seminários estão procurando agora cursos complementares para obter um diploma reconhecido. É possível, portanto, que a formação acadêmica ofereça uma mediação mais abrangente entre o clero das igrejas e a sociedade mais ampla do que os seminários dirigidos pelas igrejas tendem a fazer, e o ensino superior incipiente empreendido por teólogos pentecostais poderia levar a uma consciência ainda maior do papel e da tarefa das igrejas na esfera pública. Ao insistir em uma reflexão racional, comunicável e pluralista, essa formação força os estudantes a se envolver com colegas de outras tradições e com posições diferentes, rompendo a homogeneidade típica de gueto que eles tendem a vivenciar em sua própria igreja. Não há, naturalmente, garantia de que isso vá fazer uma diferença duradoura, mas é um espaço promissor para testar concepções alternativas sobre as igrejas, sua tarefa e atividade na esfera pública.

Notas bibliográficas

- 1 Para a origem e as facetas do conceito, veja BREITENBERG, E. Harold. To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up? *Journal of the Society of Christian Ethics*, ano 23, n. 2, p. 55-96, 2003. Por ora inexistente tal abordagem histórica e conceitual em português.
- 2 TRACY, David. *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo* [1981]. São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- 3 Para uma visão geral abrangente, veja ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Eds.). *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madri: Trotta, 1990. 2 v.
- 4 Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. Pobres y opción fundamental. In: ELLACURÍA; SOBRINO (Eds.), 1990, v. 1, p. 303-321.
- 5 GUTIÉRREZ, Gustavo. Renewing the Option for the Poor. In: BATSTONE, David et al. (Eds.). *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas*. London, New York: Routledge, 1997. p. 74.
- 6 Ibid., p. 75.
- 7 GUTIÉRREZ, 1990, p. 309.
- 8 COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI*. São Paulo: Paulus, 1996. p. 350.
- 9 Veja, por exemplo, BOFF, Leonardo. *Teologia à escuta do povo*. Petrópolis: Vozes, 1981; Um balanço de corpo e alma. In: id. et al. *O que ficou: balanço aos 50*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- 10 BOFF, Clodovis. Epistemología y método de la Teología de la Liberación. In: ELLACURÍA; SOBRINO (Eds.), 1990, p. 79-113, citação na p. 99.
- 11 GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 71.
- 12 BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 11.
- 13 Cf. FRANK, André Gunder. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*. New York: Monthly Review, 1967; CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967; DUSSEL, Enrique. Teología de la Liberación y marxismo. In: ELLACURÍA; SOBRINO (Eds.), 1990, v. 1, p. 115-144.
- 14 No Brasil em 1964-1985, na Argentina em 1966-1973 e 1976-1983, no Chile em 1973-1990 etc.
- 15 BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: a teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) acrescentou um quarto elemento: "revisão", quando propôs o modelo para uma preparação e um acompanhamento críticos das eleições. CNBB, *Eleições 2006: orientações da CNBB*, Brasília: CNBB, 2006. p. 22-4. É comum que também "celebração" seja acrescentada como quarto elemento.
- 16 Houtart, sociólogo da religião, fundou o *Centre Tricontinental* em 1976, facilitando a interação e o estudo de pesquisadores da África, Ásia, América Latina e Europa. Ele é um "centro de pesquisa, publicação e documentação sobre o desenvolvimento das relações Norte-Sul" (disponível em: <<http://www.cetri.be>>; acesso em: 8 maio 2007).
- 17 GUTIÉRREZ, 2000, p. 205; cf. ELLACURÍA, Ignacio. Historicidad de la salvación cristiana. In: ELLACURÍA; SOBRINO (Eds.), 1990, v. 1, p. 393-442.
- 18 GUTIÉRREZ, 2000, p. 214.
- 19 CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Instrução *Libertatis nuntius*. In: *Acta Apostolicae Sedis*, 76, p. 876-909, 1984, e *Libertatis conscientia*. In: *Acta Apostolicae*

- Sedis*, 79, p. 554-99, 1987; ambos os textos estão disponíveis em: <<http://www.vatican.va>> (acesso em: 30 mar. 2007), sob os documentos doutriniais da mencionada Congregação.
- 20 A “Nota sobre as obras do Padre Jon Sobrino, SJ: *Jesucristo liberador, Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret e La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*”, de 26 nov. 2006, e uma “Nota explicativa” só se tornaram públicas no início de março de 2007 (disponível em: <<http://www.vatican.va>>; acesso em: 20 mar. 2007). Conforme a percepção divulgada no Brasil e na América Latina em e-mails e boletins informativos, inclusive na Agência Latino-Americana e Caribenha de Notícias – ALC (disponível em: <<http://www.alcnoticias.org>>; acesso em: 30 mar. 2007), a Nota é contra a Teologia da Libertação como tal e, particularmente, não leva a sério os pobres como materialmente pobres, citando a mensagem de Quaresma do papa Bento XVI, onde ele afirma que “a primeira pobreza entre as pessoas é não conhecer a Cristo” (Nota explicativa, nota final 2).
 - 21 Por exemplo, ASSMANN, Hugo. Por uma teologia humanamente saudável: fragmentos de memória pessoal. In: SUSIN, Luiz Carlos (Ed.). *O mar se abriu*: trinta anos de teologia na América Latina. Porto Alegre: SOTER; São Paulo: Loyola, 2000. p. 115-130.
 - 22 BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1979; cf. BINGEMER, Maria Clara; GEBARA, Ivone. *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1987.
 - 23 GUTIÉRREZ, 1997, p. 72.
 - 24 Cf. MUSKOPF, André S. Até onde estamos dispostos(as) a ir? Carta aberta ao Fórum Mundial de Teologia de Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 471-474; também as contribuições de Otto Maduro (p. 393-414) e Marcella Maria Althaus-Reid (p. 455-470) no mesmo volume.
 - 25 BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*: a emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993; id. *Dignitas terrae*: ecologia: grito da terra, grito dos pobres. São Paulo: Ática, 1995.
 - 26 HINKELAMMERT, Franz J. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Paulinas, 1983.
 - 27 Veja, por exemplo, TAMEZ, Elsa. *Contra toda condenação*: a justificação pela fé, partindo dos excluídos. São Paulo: Paulus, 1995.
 - 28 PETRELLA, Ivan. *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*. London: SCM, 2006.
 - 29 *Ibid.*, p. 111.
 - 30 *Ibid.*, p. 107.
 - 31 MACLEAN, Iain S. *Opting for Democracy? Liberation Theology and the Struggle for Democracy in Brazil*. New York: Peter Lang, 1999.
 - 32 DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: DAGNINO, Evelina (Ed.). *Os anos 90*: política e sociedade no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 103-115, citação na p. 105.
 - 33 Geralmente se faz referência a MARSHALL, Thomas H. *Class, Citizenship, and Social Development*. Garden City: Anchor Books, 1965, com sua distinção entre direitos civis, políticos e sociais; cf. CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil*: o longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001; PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs.). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003.
 - 34 COMBLIN, 1996, p. 222.
 - 35 *Ibid.*, p. 223.

- 36 Ibid., p. 165.
- 37 Ele aponta, entre outras coisas, para a importância do ouvir e da assistência pastoral: PAULY, Evaldo Luis. *Cidadania e pastoral urbana*. São Leopoldo: Sinodal, 1995. p. 69-73.
- 38 Ibid., p. 173.
- 39 Ibid., p. 60.
- 40 ASSMANN, Hugo. Teologia da Solidariedade e da Cidadania: Ou seja: continuando a Teologia da Libertação. In: ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 13-36.
- 41 Ibid., p. 30-31. "Fraternura" e "creativiver" são neologismos criados por Leonardo Boff e Hugo Assmann, respectivamente.
- 42 Ibid., p. 33.
- 43 Ibid.
- 44 Assmann, 2000.
- 45 Ibid., p. 130.
- 46 CASTRO, Clovis Pinto de. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja: fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião; São Paulo: Loyola, 2000.
- 47 CHAUI, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.
- 48 DEMO, Pedro. *Cidadania tutelada e cidadania assistida*. Campinas: Autores Associados, 1995.
- 49 MIN, Anselm Kyonsuk. From the Theology of Minjoong to the Theology of the Citizen: Reflections on Minjoong Theology in 21st Century Korea. *Journal of Asian and Asian American Theology*, v. 5, p. 11-35, 2002; id. Towards a Theology of Citizenship as the Central Challenge in Asia. *East Asian Pastoral Review*, v. 41, n. 2, p. 136-59, 2004 (disponível em: <<http://eapi.admin.edu.ph/eapr004/amin.htm>>; acesso em: 5 jan. 2007).
- 50 Cit. ap. DELLA CAVA, Ralph. Catholicism and Society in Twentieth-Century Brazil. *Latin American Research Review*, v. 11, n. 2, p. 7-50, 1976, na p. 14.
- 51 Este é também o dia de comemoração da descoberta da América em todo o continente, recordando a chegada de Colombo ao Caribe, em 1492, como lembra DELLA CAVA, 1976, p. 13.
- 52 Testemunho de Ivo Lesbaupin, ex-frade dominicano, teólogo e sociólogo. In: SINNER, Rudolf von; ZANETTI, José Carlos; GONDIM, Marco (Eds.). *3ª Consulta sobre Cidadania e Diaconia: Gente Nova Construindo Novo Mundo - Tô Nessa!* Salvador, Bahia: CESE, 2002. p. 47s.
- 53 AZEVEDO, Thales de. *A religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981; citação na p. 134.
- 54 "Evangélicos" designava originalmente os "protestantes históricos" (anglicanos, luteranos, presbiterianos, metodistas, batistas, segundo a sequência de sua chegada ao Brasil), mas atualmente o termo é usado para fazer referência a todos os cristãos pertencentes às igrejas da Reforma e às derivadas dela, particularmente aos pentecostais e neopentecostais.
- 55 Cf. GIUMBELLI, Emerson. O chute na santa. In: BIRMAN, Patricia (Ed.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003. p. 169-199; GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar, 2002. p. 313-412.
- 56 Para exemplos da presença pública da religião fora das igrejas, veja BIRMAN, 2003, especialmente as contribuições na Parte I, p. 25-146.

- 57 Incluindo duas obras importantes de Jürgen MOLTSMANN, mas, surpreendentemente, não seu livro *God for a Secular Society: The Public Relevance of Theology*. Minneapolis: Fortress, 1999.
- 58 Disponível em: <http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_programas&Itemid=25&task=categorias&id=5>; acesso em: 01 set. 2007. De acordo com a coordenadora do programa, Cleusa Andreatta, as principais referências são David Tracy e Jürgen Moltmann (e-mail recebido em 1 abr. 2007 de cmandreatta@yahoo.com.br).
- 59 Essa é também a direção geral da coletânea de entrevistas (muitas das quais feitas em torno do simpósio mencionado) de NEUTZLING, Inácio (Ed.). *Teologia pública*. São Leopoldo: Unisinos, 2006. (Cadernos IHU em formação, 2/8).
- 60 O primeiro é da Universidade Federal do Piauí, e os outros dois são das Universidades Federais de Juiz de Fora (Minas Gerais) e da Paraíba.
- 61 Todos eles são cristãos, com a exceção da Faculdade de Teologia Umbandista, que teve seu curso autorizado em 2004 (cf. <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305ul4756.shtml>>; acessado em: 22 fev. 2007).
- 62 Os modelos diferem de Estado para Estado, já que os Estados são responsáveis pela organização do ensino religioso nas escolas públicas. Muitas vezes, professores que já têm licenciatura em outras áreas fazem um curso de pós-graduação *latu sensu* (especialização) em Teologia ou Ciência(s) da Religião a fim de poder dar essas aulas. Três universidades públicas têm atualmente licenciatura em Ciência da Religião para essa finalidade (Pará, Maranhão e Rio Grande do Norte); os dados sobre os cursos foram extraídos de <<http://sinaes.inep.gov.br:8080/sinaes/index.jsp>> (acesso em: 1 maio 2007; acesso restrito a avaliadores de cursos selecionados pelo Ministério da Educação).
- 63 BOFF; BOFF, 2001, p. 137, falam de “teologia pública e profética”, apontando para a presença da Teologia da Libertação na mídia e entre políticos, tanto de esquerda quanto de direita, mas não exploram esse conceito.
- 64 Cf. MACLEAN, 1999.
- 65 KOOPMAN, Nico. Some Comments on Public Theology Today. *Journal of Theology for Southern Africa*, n. 177, p. 3-19, 2003 (p. 7).
- 66 Veja o perfil do país em <<http://www.worldbank.org>>; acesso em: 17 jan. 2007.

Ecumenismo e paz

Ainda antes do II Concílio Vaticano, o teólogo luterano francês Oscar Cullmann (1902-1999) sugerira uma coleta ecumênica mútua: os católicos romanos fariam uma coleta para os protestantes e vice-versa¹. Citou a Carta de Paulo aos Gálatas 2.10, resultado do acordo entre Pedro e Paulo: “e, quando conheceram a graça que me foi dada, Tiago, Cefas e João, que eram reputados colunas, me estenderam, a mim e a Barnabé, a destra de comunhão [*koinonia*], a fim de que nós fôssemos para os gentios, e eles, para a circuncisão; recomendando-nos somente que nos lembrássemos dos pobres, o que também me esforcei por fazer”. O fato de a igreja primitiva separar-se em duas missões não significa ruptura da comunhão (*koinonia*), antes é uma concentração necessária em tarefas diferentes. Como sinal visível da comunhão concorda-se em manter uma coleta (comum) para os pobres². A partir dessa lembrança bíblica, Cullmann sugeriu que um sacrifício mútuo sem intenção proselitista, mas num espírito fraterno, ajudaria na construção de um clima de confiança. “Sobretudo, a coleta estará pondo, aos poucos, fim à desconfiança mútua que tanto envenena o clima entre as duas confissões [sc. protestante e católica romana].”³ Ele esperava que essa proposta não fosse mais “a proposta do Prof. Cullmann”, mas que fosse abraçada por irmãos e irmãs dos dois lados, mesmo sabendo que poderia levar muito tempo. 42 anos depois, a Igreja Católica Romana e as demais igrejas do Conselho Nacional das Igrejas Cristãs no Brasil (CONIC) juntaram-se para promover a primeira Campanha da Fraternidade Ecumênica. Pelo que me consta, ninguém citou Cullmann, mas parece que o sonho desse teólogo que tanto zelou pelo ecumenismo tornou-se, finalmente, verdade. E está se firmando: Em 2005, houve a segunda edição dessa campanha ecumênica e a realização da terceira edição, em 2010, já é assunto decidido. Faço orações que essas campanhas sejam um passo para uma cooperação cada vez mais firme entre as igrejas.

Superar o clima de desconfiança

O clima de desconfiança entre católicos romanos e protestantes, do qual perspicazmente falou Cullmann no final dos anos 1950, foi substituído, em muitos lugares, por uma crescente confiança. Reconhecimento de batismos, colaboração ao celebrar casamentos mistos, troca de púlpito, atendimento ecumênico de aconselhamento, visitas mútuas, luta conjunta para a melhoria da vida das pessoas empobrecidas, cultos ecumênicos e formação teológica ecumênica são alguns elementos desse novo clima. Até uma missão ecumênica foi posta em prática no bairro Petrópolis, em Porto Alegre, numa cooperação inédita entre católicos romanos, luteranos e metodistas.⁴

Contudo, é inegável que ainda haja muita desconfiança. O clima acirrado da competição das diferentes igrejas no mercado religioso aumenta o interesse no proselitismo e diminui a atratividade da cooperação ecumênica. “Cada um por si e, talvez, Deus por todos” parece ser o lema dominante. Há um número de igrejas cada vez maior, o que salta aos olhos ao caminhar ao longo das ruas, principalmente nos bairros mais humildes.⁵ Isso, em si, não precisaria ser um empecilho para o ecumenismo. Antes, poderia significar uma riqueza de diferentes formas de viver sua fé, celebrar, orar, pregar e testemunhar. Porém, poucas dessas igrejas mantêm um bom relacionamento com as outras. Tanto os “crentes” quanto as pessoas católicas vão cada qual para sua igreja, tentando evitar o contato com as outras, pelo menos no que diz respeito à religião. Por outro lado, muitas igrejas tentam atrair as igrejas vizinhas, produzindo o maior som possível para se manifestar como as mais poderosas no bairro. Panfletos de várias origens mostram um espírito de batalha. Para muitos católicos, as outras igrejas são simplesmente “seitas” que se desviaram da verdadeira igreja.⁶ Para muitos evangélicos, os católicos são idólatras, adorando antes Maria e os santos do que Deus e sendo atingidos pelo veredicto do epílogo do Apocalipse: “Fora os cães e os magos, os impudicos e os assassinos, os idólatras e todo aquele que ame ou pratique a mentira!” (Apocalipse 22.15).⁷ Palavras fortes que mostram, de fato, um clima envenenado.

Pelo menos, a polêmica restringe-se, em geral, ao discurso verbal. Já em relação a outras religiões, em especial às religiões afro-brasileiras, consideradas por muitos – católicos romanos e evangélicos – como expressão do demônio, houve casos de violência física, como em Salvador, Bahia, onde membros da Igreja Internacional da

Graça jogaram enxofre em cima de terreiros de candomblé e agrediram adeptos. Os jornais chamaram essas ações de “guerra santa”, alegando semelhanças com a violência de grupos radicais muçulmanos em outras partes do mundo.

Como falar, nesse contexto, de solidariedade e paz, onde há divisão e confronto? Por um lado, é importante ressaltar que, com seu testemunho de desunião, as igrejas não estão cumprindo sua vocação. Na Carta aos Efésios, o autor escreve: “Rogo-vos, pois, eu, o prisioneiro no Senhor, que andeis de modo digno da vocação a que fostes chamados, com toda a humildade e mansidão, com longanimidade, suportando-vos uns aos outros em amor, esforçando-vos diligentemente por preservar a unidade do Espírito no vínculo da paz” (Efésios 4.1-3). Essas são algumas qualidades e atitudes necessárias para se estabelecer e manter um vínculo da paz e, nisto, preservar a unidade. Certamente, essa unidade não significa uniformização. Antes, é uma unidade na diversidade, numa “diversidade reconciliada”, ou seja, numa diversidade que não seja mutuamente exclusiva.⁸

Por outro lado, fica prejudicado não apenas o movimento ecumênico como busca da unidade das igrejas, o ecumenismo “para dentro”, por assim dizer, mas também o ecumenismo “para fora”, a missão da igreja, pois se dá um testemunho muito negativo ao mundo. As igrejas são chamadas a dar seu testemunho de fé, e esta fé implica precisamente a mensagem da paz. Quando os 72 discípulos são enviados, são instruídos de, em primeiro lugar, dizer ao entrar em cada casa: “Paz seja nesta casa” (Lucas 10.5). Depois, deverão comer e beber o que lhes for dado, aceitando a hospitalidade local (Lucas 10.7). A missão começa pelo relacionamento humano, de paz e de confiança. Em segundo lugar, os discípulos são enviados ao serviço: “Curai os doentes que aí se acharem” (Lucas 10.9). Entendo aqui a cura como fazer algo de bom aos anfitriões, incluindo a cura das várias doenças que nós podemos imaginar – físicas, psíquicas, espirituais. E, finalmente, trata-se de proclamar a chegada do reino de Deus: “A vós outros está próximo o reino de Deus!” (Lucas 10.9), o que no original grego está na forma do passado: “chegou até vós o reino de Deus”. O reino, embora ainda advindo, já está aqui, está “dentro de vós” ou “entre vós” (Lucas 17.21).

Antes de explicitar os valores básicos da fé cristã que possam servir como fundamento para uma ação pela paz, vale lembrar projetos ecumênicos já desenvolvidos.

Projetos ecumênicos

É importante lembrar que houve várias tentativas ecumênicas de articular uma voz forte das igrejas pela paz, embora, às vezes, de valor mais simbólico do que efetivo. Em 1934, diante da ascensão do nazismo na Alemanha, o mártir cristão, pastor e teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) teve a ousadia de declarar reunido, durante um encontro ecumênico na ilha dinamarquesa de Fanø, o concílio ecumênico que proclamaria a “paz de Cristo sobre o mundo enfurecido”.⁹ Evidentemente, essa pequena reunião carecia do fôlego e da representatividade necessários para realmente ser esse concílio. Contudo, a palavra profética de Bonhoeffer marcou o grupo presente e também as gerações seguintes. Em 1948, o Conselho Mundial de Igrejas afirmou, na sua primeira Assembléia em Amsterdã (Países Baixos), que “a guerra é contrária à vontade de Deus” e que “a paz requer um ataque das causas do conflito entre os poderes”.¹⁰ De fato, o Conselho Mundial e seus precursores sempre tiveram uma grande preocupação com a paz, o que não é de estranhar diante da situação da Europa entre e após duas guerras mundiais sangrentas. Foi, de modo especial, a “Aliança Mundial para a Promoção da Amizade Internacional pelas Igrejas”, fundada em 1914, que teve um papel importante na articulação de cristãos numa variedade de países.¹¹ Mas foi na 6ª Assembléia em Vancouver, no Canadá, onde surgiu a proposta de um “Processo Conciliar de Mútuo Compromisso para a Justiça, a Paz e a Integridade da Criação”.¹² Este desencadeou atividades no mundo inteiro, mas destaco aqui o acontecido na Europa, não apenas pelo fato de eu ter vivenciado o momento na minha cidade natal, mas pelo significado histórico, pois foi um momento extremamente marcante nas vésperas da queda do muro de Berlim – que, contudo, ninguém imaginava acontecer, muito menos de forma tão rápida. Na semana de Pentecostes de 1989, reuniram-se, em Basiléia, Suíça, cerca de 700 delegados, mais assessores, observadores, visitantes, imprensa etc. de toda a Europa. Fora a primeira vez em 500 anos que se reuniram delegados católico-romanos, ortodoxos e protestantes, ocidentais e orientais, com igual direito a voto, para trabalhar os três assuntos da pauta, embora com o título um tanto modificado: “Paz na Justiça”. Diferente de outras partes do mundo, como na América Latina, onde se insistiu muito que não poderá haver paz sem justiça e que, portanto, ela deveria vir antes da paz no título, a Europa estava mais preocupada com a paz, ainda em plena Guerra Fria. Num ato inédito, fora possível que

todas as pessoas participantes caminhassem pelos três países que ali se encontram (Alemanha, França e Suíça), sem ter que dispor de visto nem sequer mostrar o passaporte.¹³ Um dos protagonistas do evento foi o físico alemão Carl Friedrich von Weizsäcker, que insistiu na urgência dos assuntos a serem tratados e na necessidade de uma palavra clara por parte das igrejas, retomando, explicitamente, a proposta conciliar de Bonhoeffer.¹⁴ Ao lado do programa oficial de debates aconteceu uma “oficina do futuro”, uma feira onde projetos de grupos, movimentos, congregações, associações e semelhantes podiam ser apresentados. O espectro de grupos era muito amplo: ao lado da associação de oficiais do exército suíço, que defendeu a idéia da paz garantida pela disposição militar, encontrou-se uma oficina de frades franciscanos transformando canos de fuzis em flautas, inspirados por Isaías 2.4 (cf. Miquéias 4.3): “ele julgará entre os povos e corrigirá muitas nações; estas converterão as suas espadas em relhas de arados e suas lanças, em podadeiras; uma nação não levantará a espada contra outra nação, nem aprenderão mais a guerra”. As pessoas voltaram, em geral, muito animadas para seus lares, fortalecidas em seu engajamento pela paz com justiça e a preservação da criação. Meio ano depois, os acontecimentos políticos precipitaram-se e o muro de Berlim caiu, símbolo do fim da Guerra Fria e do mundo bipartido. Como desdobramento, numa nova Europa, agora mais perto da antiga “cortina férrea” que separava o oriente do ocidente – agora contemplando o “véu de prata”, ou seja, o desequilíbrio econômico –, foi organizada a 2ª Assembleia Ecumênica Européia sob o tema da reconciliação, em Graz (Áustria), no ano de 1997. De novo houve uma boa cooperação entre protestantes, ortodoxos e católicos romanos, bem como uma convivência inspiradora entre delegados e delegadas oficiais das igrejas e grupos e movimentos. Viveu-se, novamente, um encontro entre um “ecumenismo de cúpula” e um “ecumenismo de base”.¹⁵ Era este o grande destaque do chamado “processo conciliar”: de ser um processo de base, de movimentos e grupos em colaboração com as igrejas. A 3ª Assembleia está ocorrendo em etapas, começando em Roma, passando por Wittenberg e culminando em Sibiu (Romênia), cidade de encontro entre oriente e ocidente, onde há igrejas ortodoxas, católicas e protestantes, no mês de setembro de 2007.¹⁶

Embora a preocupação pelos três eixos temáticos da justiça, da paz e da integridade da criação não tenha desaparecido, mas ache reflexo até hoje em documentos e atividades das mais variadas igrejas e regiões, o processo em nível mundial teve um certo desfecho em

1990, quando se realizou a Convocação Mundial em Seul (Coréia).¹⁷ Essa manifestação mostrou-se menos eficiente, não por último porque, quase que de última hora, a Igreja Católica Romana decidiu não participar oficialmente, reduzindo assim de forma considerável a base e o peso do evento. Um dos problemas muito discutidos foi sua natureza assumida como “conciliar”, sendo que um concílio podia ser, na compreensão católica romana, apenas algo verdadeiramente ecumênico, pressupondo a unidade entre as igrejas como já realizada, e sendo convocado sob a direção do papa.¹⁸ Mostrou-se também que não é verdade que apenas a doutrina divide e a prática une, como fora dito desde os primórdios do movimento ecumênico. Também a prática pode dividir, como ficou evidente ao longo desse “processo conciliar”, sempre criando controvérsia além de consentimento.

A 7ª Assembléia do CMI em Canberra (Austrália, 1991) deu todo apoio à continuação do processo por “Justiça, Paz e Integridade da Criação”. Ao mesmo tempo, o modo como alcançar a paz foi fortemente debatido, sendo que a Assembléia estava reunida no momento da primeira Guerra do Golfo, quando os Estados Unidos e aliados combateram o Iraque para retirar-se do Kuwait. Voltou a discussão sobre uma possível guerra justa e debateu-se se esta poderia ser uma ou não, ficando num certo impasse.

A 8ª Assembléia do CMI em Harare (Zimbábue), ao encerrar a significativa *Década de Solidariedade das Igrejas com as Mulheres*, deu apoio à sugestão de uma nova década, agora para *Superação da Violência*. Concomitantemente com a “Década para uma Cultura de Paz e Não-Violência para as Crianças do Mundo”, promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU), essa campanha será promovida de 2001 a 2010. Já existia, desdobrando o programa de “Justiça, Paz e Integridade da Criação”, um programa específico para a superação da violência, mas agora seria uma campanha muito mais ampla. Com a metade do tempo esgotado, a campanha foi avaliada na 9ª Assembléia do CMI, realizada em Porto Alegre, em fevereiro de 2006, e foi decidido deixá-la culminar numa “Convocação Internacional Ecumênica de Paz”, a ser realizada de 4 a 11 de maio de 2011.¹⁹ Nesse âmbito da paz, estão se destacando as igrejas pequenas, mas mundialmente presentes e com um testemunho significativo, chamadas de “igrejas históricas de paz” (quacres e menonitas, por exemplo), que, entre outros, sempre se negaram a pegar em armas.²⁰ No Brasil, a década está sendo coordenada pelo CONIC, que disponibiliza recursos destinados a ela.²¹

Por fim, é importante lembrar que o engajamento pela paz não pára no ecumenismo entre os cristãos e as cristãs, mas precisa realizar-se também entre as religiões. A célebre proposta de Hans Küng de um “*ethos* mundial”, pressupondo que não haverá paz na terra sem paz entre as religiões, foi pioneira nessa linha.²² É evidente que é imprescindível um diálogo inter-religioso pela paz. Contudo, não se pode restringir às chamadas grandes religiões que dispõem de escritos sagrados como base doutrinária claramente identificável, mas precisa se articular com as tradições de maior presença no país, no caso as religiões afro-brasileiras e indígenas.²³

Veremos agora quais valores a tradição cristã pode oferecer para fomentar uma cultura da paz, que hoje, quando está dominando uma cultura da violência, se torna necessariamente contracultura.

Valores para uma cultura da paz

Nos anos 1970, num ditado que virou famoso, o então chanceler (primeiro-ministro) alemão Helmut Schmidt, social-democrata e cristão assumido, negou que se possa fazer política com o sermão do monte.²⁴ Frases como Mateus 5.39: “Eu, porém, vos digo: não resistais ao perverso; mas, a qualquer que te ferir na face direita, volta-lhe também a outra” seriam pura ingenuidade. Afinal, teria sido escrito em outro contexto, em outro tempo. Certamente, não há como negar que a situação dos discípulos na Palestina ocupada pelos romanos no tempo de Jesus era bem diferente da situação do poderoso líder político alemão em plena Guerra Fria. Contudo, já daria para encerrar o assunto por causa disso? Se assim fosse, nenhum texto bíblico poderia ter relevância para nós hoje, já que todos foram escritos em outro tempo e contexto. O mesmo vale para a constatação de Max Weber, cinquenta anos antes de Schmidt, segundo o qual o sermão do monte seria uma ética apenas para santos, contrária a uma ética saudável como Weber a vislumbrava numa ética da responsabilidade, norteadas pelas consequências.²⁵

Lido numa perspectiva literalista, fundamentalista, certamente não dá como usar o sermão do monte como base de uma prática política. No entanto, pode nortear uma ética política a partir de uma leitura que procure identificar a mensagem central embutida nos textos.²⁶ Vale citar o trecho completo aqui (Mateus 5.38-42):

Ouvistes que foi dito: Olho por olho, dente por dente. Eu, porém, vos digo: não resistais ao perverso; mas, a qualquer que te ferir na face direita, volta-lhe também a outra; e, ao que quer demandar contigo e tirar-te a túnica, deixa-lhe também a capa. Se alguém te obrigar a andar uma milha, vai com ele duas. Dá a quem te pede e não voltes as costas ao que deseja que lhe emprestes.

O chamado princípio do talião, “olho por olho, dente por dente” (Êxodo 21.24), regia que não se podia aplicar mais violência ao infrator do que o crime por este cometido, diferente, por exemplo, da vingança exagerada de Lameque (Gênesis 4.24). Era, portanto, uma restrição de retaliação para colocá-la dentro da lei. Jesus, porém, vai além e exige a renúncia total à vingança, dando ao agressor até mais do que exige. Paulo reforça essa idéia em Romanos 12.17-21, culminando na regra principal: “Não te deixes vencer do mal, mas vence o mal com o bem” (Romanos 12.21). O assunto principal aqui é de não entrar na lógica do agressor, que é de retribuir violência com violência, e sim oferecer outra lógica, surpreendente e por isso eficaz. Lido nessa perspectiva, o sermão do monte pode, sim, nortear uma ética da política, embora não seja – como, de fato, toda a Bíblia não é – um receituário pronto para o uso.²⁷

Quero listar três tipos de valores que me parecem imprescindíveis para uma ética cristã da paz, lembrando que a noção da própria paz, *shalom* em hebraico e *eirene* em grego, implica o bem-estar integral da pessoa. Destaco, seguindo os três valores básicos citados por Paulo em 1 Coríntios 13.13, a confiança (fé), a visão (esperança) e o serviço (amor).

Confiança – Fé

A confiança é um valor básico, como vimos no primeiro capítulo. Não se pode viver sem ela: Sem nos darmos conta, confiamos em muitas pessoas, aparelhos, produtos, procedimentos. Não seria possível viver nossa vida se não pudéssemos confiar sem nos preocupar, sempre e especificamente, com cada aspecto da nossa vida. Sem confiança não existe vida.

No entanto, pesquisas parecem sugerir que não existe confiança no Brasil. Dentre 17 países da América Latina, periodicamente pesquisados pela organização *Latinobarómetro*, o Brasil aparece em último

lugar. Indagadas sobre “falando em geral, você diria que se pode confiar na maioria das pessoas ou que nunca se é suficientemente cuidadoso no trato dos demais”, apenas 4% dos entrevistados no Brasil afirmaram que podem, sim, confiar. Não é que, simplesmente, não exista confiança alguma, mas não se confia em pessoas desconhecidas. A mesma pesquisa mostra que se confia em pessoas ao redor ou de reconhecida habilidade – nos bombeiros, nos colegas de trabalho ou estudo, nos vizinhos –, porém não em desconhecidos. Quanto às instituições, uma pesquisa do IBOPE mostrou que a igreja católica está na frente na lista de confiança, atrás apenas dos médicos, e as igrejas evangélicas em oitavo lugar.

As igrejas, portanto, sendo merecedoras de confiança e, supõe-se, portadoras de alta credibilidade, têm uma grande responsabilidade em se mostrar dignas do que lhes foi atribuído. É importante lembrar que a confiança é um valor básico da fé cristã, pois traduz a palavra grega *pistis*, o que costumamos traduzir como “fé”. No Antigo Testamento, o equivalente é o grupo de palavras ligadas a *’amn*, palavra que conhecemos de cada oração e culto: “Amém!” “Firme!”. O verbo significa “estar firme, confiar, ter fé, crer”. Portanto a confiança e conceitos afins têm destaque muito grande na Bíblia, sendo ligados à própria fé.

A fé como confiança é baseada na promessa de Deus. A promessa é primeira, e a resposta humana é a fé-confiança. Abraão, ao receber a promessa de Deus, “teve fé no Senhor, e por isso o Senhor o considerou justo”, como diz em Gênesis 15.6. Pela fé somos inseridos na comunhão com o Senhor. Ela ultrapassa fronteiras religiosas, sociais e de gênero: “Não há mais nem judeu nem grego; já não há mais nem escravo nem homem livre, já não há mais o homem e a mulher; pois todos vós sois um só em Jesus Cristo” (Gálatas 3.28). Portanto a confiança também acontece fora de determinados grupos e procura superar as desigualdades, criando uma nova convivência entre iguais. Sabemos que a igreja, ao longo da história, muitas vezes, reforçou desigualdades e exclusividades em vez de superá-las. Mas ela convive com o desafio constante do Senhor que nos chama a uma ética da confiança mútua.

Evidentemente, como a fé não pode nem deve ser imposta, o mesmo vale para a confiança. Não se pode ordenar confiança. Pessoas não podem ser obrigadas a confiar. Também não é possível garantir retorno – a confiança é algo que nós investimos unilateralmente, apostando na outra pessoa para honrar esse investimento. Ela envol-

ve risco e portanto também não pode ser dada ingenuamente. Contudo, é imprescindível para a construção da paz. Não existe paz, não existe *shalom*, ou seja, bem-estar integral, senão na base da confiança entre as pessoas. Esta confiança nunca é perfeita nem completa, pois nós somos limitados como seres humanos, ou, para falar conforme a tradição luterana, somos justos e pecadores ao mesmo tempo. O que nos sustenta nessa situação de risco é a confiança em Deus, pois ele é fiel. E a partir dessa base cabe-nos construir uma cultura da paz pela confiança.

Visão – Esperança

É comum ouvir o ditado que “a esperança é a última que morre”. Seria bom se assim fosse. Contudo, há desespero em muitos lugares, nem sempre visível, mas fortemente presente pela violência pessoal e estrutural que inúmeras pessoas estão sofrendo – pela fome, por doenças, pela violência doméstica, pelas guerras do narcotráfico... A dignidade humana, que fora, muito apropriadamente, tema da Campanha da Fraternidade 2000 ecumênica, está sendo ferida e ofuscada nessas agressões sofridas.²⁹ Mas ela é inalienável.³⁰ Ela é intrínseca ao ser humano, dada pelo próprio Deus que criou o ser humano como homem e mulher à sua imagem e semelhança (Gênesis 1.26s.).

Já mencionei o reino de Deus como conteúdo da proclamação e como referência norteadora. É, na visão de João, o momento quando chegará a nova Jerusalém que Deus “lhes enxugará dos olhos toda lágrima, e a morte já não existirá, já não haverá luto, nem pranto, nem dor, porque as primeiras coisas passaram” (Apocalipse 21.4; cf. Isaías 25.8). “Eis que faço novas todas as coisas” diz, na mesma visão, aquele sentado no trono (Apocalipse 21.5). Nossa caminhada dever-se-ia orientar nessa direção, como disse Jesus no já citado sermão do monte: “buscai, pois, em primeiro lugar, o seu reino e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas” (Mateus 6.33).

Estamos, portanto, norteados por uma visão, uma esperança que, no entanto, já se faz presente. Vivemos, como diria Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), no penúltimo, já com a presença do derradeiro, mas na tensão entre os dois.³¹ O já citado Cullmann falou da tensão entre o “já” e o “ainda não”, sendo que vivemos entre a criação e a *parousia*, a volta do Cristo para o julgamento, norteados pelo centro da história da salvação, que é o próprio Cristo.³² Essa visão dá-nos, por

um lado, esperança, razão para acreditar que a situação atual não é para ficar, mas será transformada, que, de fato, um “outro mundo é possível”, citando o lema do Fórum Social Mundial.³³ Por outro lado, sabemos que nenhum mundo realizado por seres humanos será perfeito, o que nos ensina humildade e honestidade. Essa é a tensão escatológica, às vezes difícil de suportar, mas também saudável. Ela impede que este mundo ou uma pessoa, instituição ou até religião se entenda como absoluta, final, como realização do reino de Deus.

Como pessoas cristãs norteadas por essa visão estamos sendo enviadas ao mundo “como cordeiros para o meio de lobos” (Lucas 10.3) – e não vice-versa como às vezes parece! Contudo, não é para se conformar com este mundo (Romanos 12.2), pois ele não é como deveria ser. Neste sentido, também a paz orientadora não é a paz do mundo, mas a paz que Jesus nos deixa (João 14.27).

Serviço – Amor

O terceiro valor básico, segundo Paulo (1 Coríntios 13.13) o mais importante, é o amor. Este amor desdobra-se em serviço, como fica visível na prática de Jesus. Nele, o Filho de Deus viveu uma vida humana, despojando-se do seu poder para servir (Filipenses 2.6-11). Quando os discípulos Tiago e João pedem para ficar perto do mestre na glória, Jesus proclama a inversão dos valores do mundo, pois “quem quiser tornar-se grande entre vós, será esse o que vos sirva; e quem quiser ser o primeiro entre vós será servo de todos. Pois o próprio Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos” (Marcos 10.43-45). Diferente do mundo, onde importam o sucesso e a competição – e, como já indiquei, muitas igrejas fazem parte desse jogo a ponto de praticar mesmo um *marketing*³⁴ –, o serviço é e continua sendo um aspecto fundamental da religião cristã. É importante ressaltar que o serviço, a *diaconia*, não se restringe para dentro da comunidade; embora seja motivada pela fé, se estende a cada pessoa que dela precisa.³⁵ Assim, organismos ecumênicos, como a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), promovem a diaconia ecumênica entre sua base eclesial, mas trabalham com redes e movimentos sociais das mais variadas naturezas.³⁶

Neste sentido do serviço, faz parte também o engajamento pela convivência, superando a mera coexistência. Dela já falamos no primeiro capítulo. Vale lembrar que, além do simples fato de coexistir, o

que acontece naturalmente, é preciso buscar moldar e orientar essa coexistência para se tornar convivência, “vizinhança assumida” (Gottfried Brakemeier), uma “comunidade de aprendizagem, apoio mútuo e celebração” (Theo Sundermeier). Em outras palavras, acontece o mutirão pelo bem comum ou a “promoção humana”, na linguagem adotada pela V Assembléia do Episcopado Latino-Americano (CELAM) em São Domingos (1992).³⁷ As igrejas fazem parte da sociedade civil e nela podem – e devem – contribuir para a cidadania de todas as pessoas, insistindo em que direitos não constem apenas em lei, mas sejam realmente conhecidos e acessíveis. Neste sentido, servem como atalaia, acompanhando o estado de forma crítica e construtiva.³⁸ Vale também recordar as reflexões de Karl Barth (1886-1968), ainda hoje pertinentes: O cristão sempre é também cidadão, portanto a sociedade pode ser desenhada em dois círculos: comunidade cristã e comunidade civil.³⁹ A primeira integra a última, mas apenas parte da última integra a primeira. O que não é possível, portanto, é a comunidade cristã retirar-se em si mesma como se o mundo fora não existisse. É no mundo que Jesus e seus seguidores atuaram e devem atuar.

Ação pela paz

O engajamento pela paz pode assumir uma variedade de formas. Já falei dos valores que a tradição cristã pode oferecer para fundamentar uma teologia e prática de paz. Mas gostaria de acrescentar algumas ações e pistas concretas, numa lista que de modo algum se entende como completa.

1. Julgo a *campanha pelo desarmamento* um excelente campo de atuação para as igrejas na promoção da paz, ainda que o referendo sobre a proibição do comércio de armas e munição de fogo tenha sido derrotado na urna. É importante que tenha um monopólio de armas, e que este encontre-se nas mãos do poder público democraticamente legitimado e fiscalizado pela sociedade civil. As armas de fogo, embora pareçam dar segurança contra a violência, apenas fazem com que esta aumente e que morram mais pessoas ainda.⁴⁰

2. Para garantir a *segurança* de todas as pessoas, é preciso que tenhamos uma polícia eficiente, bem remunerada e bem cuidada. Não é de estranhar que pessoas mal pagas e que estão sempre na linha de fogo prefiram matar a ser mortas. Para poderem reagir de forma diferente, são precisos um treinamento adequado e um acompanhamento

qualificado por aconselhadores e aconselhadoras da área da psicologia e da religião. Existem Estados que dispõem de uma capelania policial (DF e MG, por exemplo), mas nem todos.

3. A *percepção de segurança* depende de um clima de confiança. Esta, por sua vez, não pode crescer a não ser pelo encontro constante entre as pessoas. Chama a atenção o isolamento de pessoas afortunadas atrás de muros altos e cercas elétricas, em prédios com segurança particular e em condomínios fechados. Pesquisas dão a entender que o medo não diminui, mas aumenta, pois cada pessoa fora do dia-a-dia tão protegido é, a princípio, suspeita de ser um ladrão. As igrejas podem propiciar espaços de encontro entre diferentes camadas sociais, etnias, gêneros, superando fronteiras pela mensagem do evangelho e fomentando um clima de confiança com base na fé em Deus, que é comum aos e às que dela participam. Além desse âmbito, a cooperação inter-religiosa pode criar confiança para a convivência pacífica e respeitosa.

4. É preciso dar apoio e amparo às *vítimas* de atos de violência, seja ela doméstica ou em via pública. Isso implica também um clima de sinceridade, inclusive por dentro da igreja, ao revelar atos de violência que não raramente costumam ser cobertos por ser atribuídos a pessoas de respeito ou familiares.

5. Diante do desemprego, é fácil cair na armadilha dos traficantes, onde se ganha dinheiro aparentemente fácil e em maior quantidade do que em trabalhos comuns, também se ganha respeito pelo porte de uma arma. É fundamental as pessoas se sentirem *respeitadas* independentemente de sua educação, seu emprego, sua moradia ou outros critérios que possam ser aplicados. Onde houver uma rede de contatos na qual a pessoa pode sentir-se valorizada, não há necessidade de destacar-se pelo crime. Atividades de esporte, lazer e cultura onde as habilidades específicas de cada um possam ser desenvolvidas seriam um apoio importante e uma ação preventiva contra a violência. As igrejas podem viver tal postura e oferecer tais espaços e atividades ou apoiá-los quando oferecidos por terceiros, sempre que de forma competente e sem interesse de autopromoção.

6. É preciso cuidar dos *prisioneiros*. É alta a taxa de reincidência por falta de um eficiente programa de ressocialização, pela superlotação dos presídios, pela falta de perspectivas fora da prisão, entre outras razões. Igrejas como as Assembléias de Deus, apesar de pouco discurso político-ético, cumprem um importante papel aqui.⁴¹

7. Penso ser um potencial interessante atribuir um *serviço alternativo ao serviço militar obrigatório* a jovens que, por razões religiosas, filosóficas ou políticas, não querem pegar em armas. De fato, a Constituição Federal de 1988 prevê tal serviço: “Às Forças Armadas compete (...) atribuir serviço alternativo aos que, em tempo de paz, após alistados, alegarem imperativo de consciência (...) para se eximirem de atividades de caráter essencialmente militar”.⁴² Um serviço desse tipo havia sido, na época, proposto pelo CONIC.⁴³ Existe uma Lei que regulamenta o artigo citado, porém, segundo minhas informações, nunca foi implementada.⁴⁴ O que parece acontecer, na prática, é que as pessoas cuja consciência não permite o uso de armas são, caso não puderem ser convencidas da necessidade do serviço armado, simplesmente dispensadas.⁴⁵ É pena, a meu ver, dispensar o serviço valioso que esses homens (e, quiçá, mulheres de forma voluntária) poderiam prestar à sociedade pelo bem comum.

8. A Campanha da Fraternidade 2005 – ecumênica, a 3ª Jornada Ecumênica (Mendes/RJ, outubro de 2005) e a 9ª Assembléia do CMI foram, e seus desdobramentos serão, espaços formidáveis para a redescoberta da confiança – fé, da visão –, da esperança e do amor – serviço num âmbito ecumênico, visando a uma convivência assumida e a uma prática efetiva. Dessa forma, a sugestão do Prof. Cullmann, inicialmente citada, não será mais restrita ao nome dele, mas realizada no seu conteúdo.

Notas bibliográficas

- 1 CULLMANN, Oscar. *Katholiken und Protestanten*. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität. Basel: Friedrich Reinhardt, 1958.
- 2 CULLMANN, Oscar. *Einheit durch Vielfalt* [1986]. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung. 2. ed. rev. e ampl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990. p. 54s.
- 3 CULLMANN, 1958, p. 62.
- 4 A convite do arcebispo metropolitano, D. Dadeus Grings, representantes dessas igrejas organizaram visitas a famílias afastadas de uma das referidas igrejas, convidando-as a participar novamente de forma ativa da igreja à qual pertencem, porém conhecendo, ao mesmo tempo, as outras igrejas, sendo que as visitas se fazem em duplas mistas.
- 5 Para um catálogo de nomes de igrejas que surgiram nas últimas décadas, como “Igreja Evangélica Abominação à Vida Torta”, “Igreja Explosão da Fé”, “Igreja Evangélica Pentecostal a Última Embarcação Para Cristo”, “Igreja Automotiva do Fogo Sagrado”, “Associação Evangélica Fiel Até Debaixo D’Água”, cf. FERNANDES, Carlos; MAZZARELLI, Luciana. Igrejas para todos os gostos. *Eclésia*, ano 8, n. 91, p. 44-49, 2003. Nos anos 1990, no Rio de Janeiro, surgiram

- cinco novas igrejas por semana, conforme pesquisa desenvolvida pelo Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER). *Novo nascimento*. Os evangélicos em casa, na Igreja e na política. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- 6 O livro de VALENTE, Pe. Flaviano Amatulli. *A Igreja Católica e as seitas*. Perguntas e Respostas. S.l. [Arquidiocese de Niterói], 1998, entende-se como manual para católicos serem preparados para enfrentar as “seitas protestantes” (segundo p. 100, aqui não estariam incluídas as igrejas que surgiram desde Lutero até 1700, porém, pela lógica do documento, também essas precisariam voltar à única igreja verdadeira, a Igreja Católica Romana). “Oxalá que possa favorecer esta autêntica vacinação geral contra o vírus das seitas, que tanto dano estão causando à Unidade querida por Cristo”, diz a apresentação do autor, p. 4.
 - 7 Assim o proclamou um estudante de teologia num seminário evangélico durante minha palestra sobre o movimento ecumênico. Cf. também, numa linha semelhante, o site do Centro Apologético Cristão de Pesquisas (CACP), que afirma, entre outras, que “nunca uma igreja genuinamente protestante e/ou evangélica poderá sustentar as doutrinas bíblicas em uma mão e na outra andar de mãos dadas com a Igreja Católica Romana e suas doutrinas heréticas. Isso é confusão, e das mais graves!” Disponível em: <http://www.cacp.org.br/cat-ecumefacha.htm>. Acesso em 14 ago. 2004.
 - 8 Cf. MEYER, Harding. *Diversidade reconciliada – o projeto ecumênico*. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2003.
 - 9 “Nur das Eine grosse ökumenische Konzil der Heiligen Kirche Christi aus aller Welt kann es so sagen, dass die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muss und dass die Völker froh werden, weil diese Kirche Christi ihren Söhnen im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden ausruft über die rasende Welt.” Kirche und Völkerwelt. In: London 1933-1935. *Dietrich Bonhoeffer Werke*. Vol. 13. Munique: Chr. Kaiser, 1994. p. 301, apud LIENEMANN, Wolfgang. *Frieden*. Vom “gerechten Krieg” zum “gerechten Frieden”. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. p. 11.
 - 10 Apud YODER. John H. Paz. In: LOSSKY, Nicholas et al. (Eds.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 890-893, na p. 892.
 - 11 Cf. VAN DER BENT, Ans J. Aliança mundial para a promoção da amizade internacional através das igrejas. In: LOSSKY et al., 2005, p. 50s.
 - 12 Cf. TIEL, Gerhard. O processo conciliar de mútuo compromisso para a justiça, paz e integridade da criação. *Estudos Teológicos*, ano 28, n. 2, p. 153-170, 1988; VISCHER, Lukas. Preparativos ecumênicos para uma Assembléia Mundial da Paz. *Concilium*, n. 215, p. 10-20, 1988/1.
 - 13 Mesmo com toda abertura aparente dos países ocidentais para tal fim, descobriu-se mais tarde que no comitê organizador fora infiltrado um informante da inteligência suíça, mostrando claramente que esse tipo de controle estatal não existia apenas no oriente.
 - 14 WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von. *O tempo urge*. Assembléia mundial de cristãos em prol de justiça, da paz e da preservação da natureza. Trad. Hanns Pellischek. Petrópolis: Vozes, 1991.
 - 15 Cf. TIEL, Gerhard. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus*. Uma análise do movimento ecumênico de base. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 1998.
 - 16 Cf. <<http://www.eea3.org>>, acesso em 11 jun. 2007.
 - 17 Cf. NILES, D. Preman. Justiça, paz e integridade da criação. In: LOSSKY et al., 2005, p. 679-681.
 - 18 Sobre a conciliaridade no debate do Conselho Mundial de Igrejas, cf. VERCRUYSE, Jos. *Introdução à teologia ecumênica*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1998. p. 117-120.

- 19 <<http://www.overcomingviolence.org>>, acesso em 11 jun. 2007.
- 20 Cf. ENNS, Fernando. *Friedenskirche in der Ökumene*. Mennonistische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. O autor, menonita, nasceu no Brasil antes de mudar-se, com a família, para a Alemanha, e é um dos principais promotores da campanha.
- 21 Cf., por exemplo, a recente publicação [MAVUNDUSE, Diana; OXLEY, Simon]. *Por que a Violência, se Podemos Viver em Paz?* Trad. John Miller e Elinete Paes Miller. Salvador: CESE; Brasília: CONIC, 2004; também disponível em <<http://www.conic.org.br>>.
- 22 KÜNG, Hans. Paz mundial – religião mundial – ethos mundial. *Concilium*, n. 253, p. 159-179, 1994; *Projeto de ética mundial*. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana [1990]. Trad. Haroldo Reimer. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2003; também BOFF, Leonardo. *Ethos Mundial*. Um consenso mínimo entre os humanos. Rio de Janeiro: Sextante, 2003. Cf. também o capítulo 6 deste livro.
- 23 Neste contexto, cf., por exemplo: GAEDE NETO, Rodolfo. *Diaconia em contexto de diversidade religiosa e cultural: um estudo a partir de comunidades afro-brasileiras e das comunhões de mesa de Jesus*. São Leopoldo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, 2002. Tese de doutorado.
- 24 SCHMIDT, Helmut. *Als Christ in der politischen Entscheidung*. Gütersloh 1976; cf. SCHOBERTH, Wolfgang. Die bessere Gerechtigkeit und die realistischere Politik. Ein Versuch zur politischen Ethik. In: FELDMEIER, Reinhard (Org.). *“Salz der Erde”*. Zugänge zur Bergpredigt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. p. 108-140.
- 25 WEBER, Max. Política como vocação [1919]. In: *O político e o cientista*. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1979.
- 26 Para os aspectos exegéticos, cf. FELDMEIER, Reinhard (Org.). *Verpflichtende Gnade*. Die Bergpredigt im Kontext des ersten Evangeliums, 1998. p. 15-107, esp. p. 39-54.
- 27 Gerd THEISSEN cita dois exemplos contemporâneos ao sermão do monte que são indícios para possibilidades objetivas para uma resistência não-violenta: Judeus fizeram manifestação não-violenta contra a tentativa por parte de Pilatos de introduzir símbolos do imperador em Jerusalém e contra a tentativa do imperador Calígula de dedicar o templo de Jerusalém à divindade de sua escolha: Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund. In: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. 3. ed. Tübingen: Mohr, 1989. p. 160-197 [edição em português: *Sociologia da Cristandade primitiva: estudos*. São Leopoldo: Sinodal, 1987]; tb. *Die Religion der ersten Christen*. Eine Theorie des Urchristentums. Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2000. p. 105-108 [edição em espanhol: *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 2002].
- 28 O conceito de *shalom* é mais amplo do que *eirene*, mas inspirou o uso deste no Novo Testamento; cf. BROER, I. Paz. In: BAUER, Johannes B. (Org.). *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 313s.; BECK, H.; BROWN, C. Paz. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1592-1598. Cf. também CONIC. *Solidariedade e paz*: texto-base CF 2005 ecumênica. São Paulo: Salesiana, 2005. p. 19-31; SCHINELO, Edmilson (Org.). *A paz voltará a reinar*. Círculos Bíblicos sobre a superação da violência. São Leopoldo: CEBI, 2003.
- 29 CONIC. *Dignidade humana e paz*. Novo milênio sem exclusões. Texto Base CF-2000 Ecumênica. São Paulo: Salesiana, 2000.
- 30 Nisso insiste, com direito, BRAKEMEIER, Gottfried. Dignidade Humana e Paz. Reflexões sobre o tema da Campanha da Fraternidade 2000. In: HACKMANN, Geraldo L. B. (Org.). *sub umbris fideliter*. Festschrift em homenagem a Frei

- Boaventura Kloppenburg. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 163-183, esp. p. 172-176.
- 31 BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. Trad. Helberto Michel. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 71s. Ali diz, por exemplo: "Vida cristã é o início do derradeiro em mim, a vida de Jesus Cristo em mim. Mas sempre é também vida no campo do penúltimo à espera do derradeiro", p. 82.
 - 32 CULLMANN, Oscar. *Cristo e o tempo: tempo e história no cristianismo primitivo* [1946]. Completado por um exame retrospectivo. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Editora Custom, 2003; *Heil als Geschichte*. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. Tübingen: Mohr, 1965.
 - 33 Cf. também GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Um novo mundo é possível*. Dez boas razões para educar para a paz, praticar a tolerância, promover o diálogo inter-religioso, ser solidário, promover os direitos humanos. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
 - 34 Cf. CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio; São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.
 - 35 Cf. GAEDE NETO, Rodolfo; PLETSCHE, Rosane; WEGNER, Uwe (Orgs.). *Práticas diaconais*. Subsídios bíblicos. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004, e demais volumes da série *Diaconia na América Latina*.
 - 36 Cf. <<http://www.cese.org.br>>; também SINNER, Rudolf von. Compromisso com o Ecumenismo de Justiça – Trinta Anos da Coordenadoria Ecumênica de Serviço – CESE. *Estudos Teológicos*, ano. 43, n. 2, p. 126-136, 2003.
 - 37 WOLFF, Elias. *Caminhos do ecumenismo no Brasil*. História – Teologia – Pastoral. São Paulo: Paulus, 2002. p. 343-408. (Ecumenismo e promoção humana).
 - 38 Essa é a posição que tem respaldo nos reformadores, principalmente Lutero, cf. DE BONI, Luis Alberto (Org.). *Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*. Petrópolis: Vozes, 2000; ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994. p. 176-180.
 - 39 BARTH, Karl. Comunidade Cristã e Comunidade Civil. In: *Dádiva e Louvor*. Artigos selecionados. Trad. Walter O. Schlupp, Luís Marcos Sander e Walter Altmann. Seleção e Prefácio de Walter Altmann. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 289-315.
 - 40 Cf. BRASIL. Lei nº 10.826 de 22 de dezembro de 2003. Dispõe sobre registro, posse e comercialização de armas de fogo e munição, sobre o Sistema Nacional de Armas – Sinarm, define crimes e dá outras providências. Disponível em: <<http://www.senado.gov.br>>. Acesso em: 16 nov. 2004.
 - 41 Isso é reconhecido inclusive por vozes experientes e neutras como VARELLA, Drauzio. *Estação Carandiru*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
 - 42 BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 1996. Art. 143 § 1º.
 - 43 CONIC. *Dia nacional de manifestação, meditação e oração pela paz*. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 30-36, ali chamado de "serviço civil patriótico" ou "serviço civil alternativo".
 - 44 BRASIL. Lei nº 8.239 de 4 de outubro de 1991. Regulamenta o art. 143, §§ 1º e 2º da Constituição Federal, que dispõem sobre a prestação de Serviço Alternativo ao Serviço Militar Obrigatório. Disponível em: <<http://www.senado.gov.br>>. Acesso em: 16 nov. 2004. O Art. 3º prevê que este serviço "será prestado em organizações militares da ativa e em órgãos de formação de reservas das Forças Armadas ou em órgãos subordinados aos Ministérios Civis (...) desde que haja interesse recíproco e, também, sejam atendidas as aptidões do convocado".
 - 45 Segundo informações orais do pai de um candidato a tal serviço e de um ex-oficial capelão do exército.

Hermenêutica ecumênica

Ao longo de dois milênios, e em especial na segunda metade do século XX, tornou-se incalculável a pluralidade de manifestações do cristianismo e de posições teológicas. Isso, em si, é uma riqueza e reflete o fato de que o cristianismo hoje é mais conscientemente um cristianismo plural, multicultural, multidenominacional. O centro de gravidade do cristianismo deslocou-se para o hemisfério Sul, questionando em muitos aspectos a predominância do Ocidente, principalmente da Europa ocidental e central e dos Estados Unidos. Melhor dizendo: não há *um* centro, mas muitos, sendo que o peso em termos de membros, crescimento e diversidade se deslocou para o Sul, inclusive para a América Latina.

Em consequência desse processo, defrontam-se formas de prática e fé cristãs das mais diversas espécies, bem como propostas teológicas que as tomam como objeto de reflexão. A compatibilidade entre essas não pode ser pressuposta sem mais nem menos. No movimento ecumênico, torna-se particularmente perceptível o fato de que o entendimento entre manifestações tão diferentes do cristianismo é difícil e, muitas vezes, malogra¹.

A chamada “hermenêutica ecumênica”, assunto no qual já tocamos no primeiro capítulo, é uma tentativa de desvendar as razões do malogro do entendimento. Ela faz isso analisando a multiplicidade da compreensão de Escritura e com sua transmissão e interpretação ao longo do tempo (tradição), por um lado, e a problemática da compreensão mútua entre cristãos e igrejas, por outro. Busca também descrever o significado do movimento ecumênico como expressão da “comunhão hermenêutica” da igreja e identificar critérios para sua avaliação. De 1993-1998, a Comissão de Fé e Ordem (*Faith and Order*) do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) dedicou um estudo específico a esse assunto.

A seguir, vou expor esse estudo, juntamente com sua história preliminar, e destacar aí meu próprio foco. A perspectiva assim descrita é, na seqüência, colocada em diálogo com a teologia trinitária de dois eminentes teólogos de nossa época, provenientes de contextos muito diferentes, Leonardo Boff e Raimon Panikkar. Diante do

pano de fundo desse diálogo, vou tentar expor o significado de uma hermenêutica ecumênica.

O estudo sobre a hermenêutica ecumênica

A hermenêutica não é um tema novo no movimento ecumênico. Até agora, porém, o que estava em pauta eram principalmente a hermenêutica bíblica e a hermenêutica da tradição². Só em tempos mais recentes vem se falando cada vez mais de uma hermenêutica ecumênica, que enfoque a compreensão e o entendimento entre as igrejas da *oikoumene*. Conflitos que ocorrem nos diálogos ecumênicos fazem com que se pergunte pelo grau legítimo de unidade e diversidade, pelo valor relativo de textos de consenso ou convergência e por uma metodologia ecumênica. O estudo sobre a hermenêutica ecumênica que a Comissão de Fé e Ordem empreende desde 1993 retoma esses questionamentos. Já na década de 1970, eles foram objeto de processos de estudo, que se estenderam por vários anos. Eles estavam determinados pela abertura para o mundo e pelo reconhecimento da libertação deste mundo da tutela eclesiástica que haviam sido traçados pelo Concílio Vaticano II e pelo movimento ecumênico, sobretudo pela 4ª Assembléia Geral do CMI, realizada em Uppsala em 1968. Essa abertura, entretanto, atingiu não só os temas, mas também a metodologia da reflexão teológica ecumênica. Visto que agora a contextualidade da igreja e da teologia era percebida e crescentemente reconhecida, disso resultou uma metodologia da “intercontextualidade”.³ Na Assembléia da Comissão de Fé e Ordem em Accra (1974), não só se reconheceram a existência fática e a legitimidade de teologias contextuais diferentes, mas, ao mesmo tempo, se pressupôs que uma comparação e comunicação entre elas são possíveis. Disso resultou a pergunta a respeito de uma linguagem comum e um marco referencial comum. Por meio de relatórios regionais concretos, o processo de estudo, já estimulado em Lovaina (1971) e concluído em Bangalore (1978), sobre a “prestação de contas da esperança que há em nós” (cf. 1 Pedro 3.15) queria tornar claro o nexos existente entre unidade e diversidade de maneira indutiva, sem desenvolver já uma linguagem comum. Por que isso? Porque a busca de uma linguagem comum, de um marco referencial comum é e permanece ambivalente. Todo e qualquer projeto de teologia ocidental – ou de qualquer outra localização centralizadora – com a pretensão de validade universal

fatalmente fracassaria por causa da resistência de muitos teólogos e teólogas que buscam desenvolver uma teologia contextual, específica, para mantê-la relevante num lugar (p. ex., no Brasil ou na Índia) ou grupo específico (p. ex., mulheres, negros, indígenas). Na era da Pós-Modernidade e sua recusa dos *grands récits* (Lyotard), tais propósitos tornaram-se questionáveis também no próprio Ocidente.

Não obstante, também as teologias que se assumem como contextuais têm a pretensão de elaborar aspectos da fé que sejam relevantes além de seu próprio horizonte. Justamente o tema da libertação é, por sua vez, entendido de maneira universal pelos expoentes dessa teologia. O que é, pois, o elemento contextual? O que é o elemento comum? O que liga as teologias contextuais entre si? Como poderá ser criada uma coerência teológica no horizonte ecumênico sem se tornar suspeita de ajudar a impor os interesses de um determinado grupo?

A necessidade de um estudo sobre a hermenêutica ecumênica foi constatada com toda a clareza na Conferência Mundial da Comissão de Fé e Ordem, ocorrida em Santiago de Compostela em 1993⁴. Conforme a incumbência desta, foi criado um estudo sobre o tema. Após diversas consultas que tiveram lugar desde 1994, o processo de estudos foi concluído em 1998. Como produto desse processo, surgiu um texto que visa a subsidiar a reflexão de igrejas, centros de formação teológica e indivíduos. A questão básica do documento “Um tesouro em vasos de argila: instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica” é a transmissão da fé através dos tempos e na *koinonia*, na comunhão das igrejas, uma questão que tem de ser colocada sempre de maneira nova em face dos desafios cambiantes⁵. O uso da expressão “vasos de argila” (2 Coríntios 4.7) quer dizer – numa interpretação livre, mas não incomum do texto de Paulo – que a palavra divina do evangelho não nos é acessível de modo direto, numa forma pura, mas apenas em palavras humanas de proclamadores humanos. Por isso é admissível estender o arco logicamente um pouco mais e acrescentar a mediação através da interpretação humana. Disso resulta necessariamente uma multiplicidade de possibilidades de interpretação que, num primeiro momento, é avaliada positivamente.

O texto postula uma hermenêutica em dois sentidos: por um lado, visa-se à compreensão do evangelho; por outro, à compreensão do contexto, à medida que se deve dar à fé expressão concreta no contexto atual (cf. § 4). A hermenêutica é definida como sendo “tanto a arte de interpretação e aplicação de textos, símbolos e costumes do

presente e do passado, como a teoria sobre os métodos de tal interpretação e aplicação” (§ 5). Uma hermenêutica ecumênica “desempenha a tarefa específica de sinalizar como os textos, símbolos e práticas das várias igrejas podem ser interpretados, comunicados e acolhidos mutuamente por meio do diálogo. Sendo assim, é uma hermenêutica que visa à unidade da Igreja” (§ 5)⁶. Portanto o que é ecumênico nessa hermenêutica é o espaço no qual ela é efetivada, a saber, o espaço onde as igrejas encontram-se em diálogo umas com as outras sobre a interpretação, comunicação e recepção de seus textos, símbolos e práticas. Ao mesmo tempo, ela visa à unidade da igreja, embora esta unidade não seja definida de maneira mais precisa.

Com base nessa definição, expõe-se, então, em três pontos, o que tal hermenêutica ecumênica deve ter condições de proporcionar: 1) Ela deve “demonstrar maior coerência na interpretação da fé quando na comunidade de todos os fiéis se unem numa única prece a Deus”. 2) Deve “tornar possível uma reapropriação mútua e reconhecível das fontes da fé cristã”. 3) Por fim, deve “preparar meios para uma profissão de fé comum e uma oração em espírito e em verdade” (§ 6). Trata-se por isso de uma *hermenêutica da coerência*. Visto que a igreja (una) é, por sua vez, uma comunidade hermenêutica na qual as igrejas se encontram em diálogo mútuo, cada igreja individualmente tem de, no mínimo, contar com a possibilidade de que o Espírito também fale na outra igreja e, através desta, fale à gente mesmo. Por isso o estudo também fala de uma *hermenêutica da confiança*, que é um conceito novo em comparação com estágios anteriores do texto do estudo e pressupõe no respectivo outro a “reta intenção da fé” (§ 30). Isso não se refere a uma noção acrítica e romântica de compreensão e entendimento – pelo contrário, o texto fala também de uma *hermenêutica da suspeita*, que “perceba como o interesse próprio, o poder nacional, ou étnico, ou de classe, ou as perspectivas de gênero possam afetar a leitura de textos e a compreensão de símbolos e práticas” (§ 28). Mais adiante voltarei a essa tríplice hermenêutica – da coerência, da confiança, da suspeita.

De acordo com o que foi determinado em Santiago de Compostela, o estudo ocupa-se com três aspectos de uma hermenêutica ecumênica: com a pergunta a respeito da tradição una nas muitas tradições (Parte A, § 14-37), com a pergunta a respeito do evangelho uno nos muitos contextos (Parte B, § 38-48) e com a igreja como comunidade hermenêutica em relação a questões de discernimento, do exercício da autoridade eclesiástica e de recepção (Parte C, § 49-66).

Aqui nos interessa, sobretudo, o aspecto intercultural ou, mais exatamente, a dimensão do “Sul”. O fato de no hemisfério Sul ainda se falar pouco de “hermenêutica ecumênica” não significa que a temática que ela aborda não seja relevante. Entretanto, possivelmente ela tem de ser formulada de outro modo e em relação a problemas concretos. Neste sentido, a polaridade entre contextualidade e catolicidade parece-me um esquema apropriado. Sob “contextualidade” entendo a dimensão qualitativa da fé e da teologia que reflete sobre ela. Por ela, de maneira consciente e explícita, a realidade da vida, por um lado, junto com a Escritura e a tradição, por outro, é tida como ponto de partida em pé de igualdade. Assim, o contexto – na acepção ampla de situação cultural, religiosa, social, política e econômica – e o texto – como a Escritura em seu processo de transmissão e interpretação, portanto em sua tradição – interpretam-se mutuamente. Com o termo “catolicidade” refiro-me à dimensão qualitativa da fé e da teologia que remete à identidade e coerência no cristianismo na relacionalidade com o Deus triúno, que se ligou ao mundo na criação, na encarnação em Jesus o Cristo e na atuação constante do Espírito Santo. Em busca de tal coerência, a doutrina da Trindade tem se oferecido, nas últimas décadas, de maneira particular, porque ela tenta pensar, em conjunto, a unidade e a diferença em Deus de uma forma acessível a analogias.⁷

A perspectiva de uma hermenêutica ecumênica seria, então, a preocupação de se entender melhor entre cristãos no tocante à vida no mundo (contextualidade) e à vida como cristão (catolicidade); ela também poderia nos capacitar a aprender – indo além de nossa própria tradição – de cristãos e cristãs em outras culturas e confissões para a compreensão de nossa própria fé e vida de fé. “Aprender”, neste sentido, significa não apenas um acréscimo de conhecimento, mas também um aprofundamento da própria fé e vida de fé e um aprofundamento da percepção do Deus triúno por meio de Cristo no Espírito Santo. Com isso, dá-se um diálogo genuíno, que pode contribuir para o esclarecimento, questionamento e mudança da própria posição e da posição de outros. Neste sentido vamos examinar agora dois teólogos para os quais o discurso trinitário de Deus tornou-se central. A perspectiva ecumênica exposta até agora não é própria deles nos mesmos termos; esta é uma tentativa minha de entendê-los no horizonte da *oikoumene*, i. é, da dimensão mundial da fé trinitária.

Leonardo Boff – a socialidade do Deus triúno

A afirmação do teólogo católico romano brasileiro Leonardo Boff de que a teologia da libertação é “a primeira teologia do Terceiro Mundo com ressonância mundial”⁸ é efetivamente acertada. Não era possível ficar indiferente a ela, e menos ainda ignorá-la, entre outras razões por causa de sua recepção muito controvertida no Ocidente, sobretudo em Roma. Em termos positivos, na Teologia da Libertação manifesta-se, nas palavras de Johann Baptist Metz, “a tensa transição de uma igreja ocidental mais ou menos homogênea em termos culturais e, neste sentido, monocêntrica para uma igreja mundial com muitas raízes culturais e, neste sentido, policêntrica”⁹. E o próprio Boff decerto é um dos teólogos latino-americanos internacionalmente mais publicados e mais lidos. Esses fatos colocam-no, de saída, num horizonte mundial; seu conflito com a Igreja Católica Romana mundial fizeram outro tanto. O horizonte mundial, contudo, também corresponde à sua teologia, que foi desenvolvida a partir da urgência do contexto, porém sempre com vistas não só aos católicos romanos, não só ao universo ecumênico cristão, não só aos seres humanos, mas também ao cosmo e até ao universo inteiro.

As vantagens da doutrina da Trindade de Boff residem, em minha opinião, na estreita relação entre Deus e o mundo por ele mostrada e na comunhão do próprio mundo, que ele vê como planetária e da qual os seres humanos representam apenas uma parte. Torna-se claro, também, que efetivamente faz uma diferença, para nosso pensamento teológico e nossa ação, em *que Deus* cremos e com *que* imagens e concepções cremos nele. Essas são sempre construtos; decisivo, porém, é que se informe abertamente sobre o surgimento delas e, com isso, se possibilite um diálogo crítico. Na exposição de Boff, a qual já introduzi no capítulo 2, fica claro que a imagem particular da Trindade é desenvolvida a partir das necessidades da sociedade, a qual, por sua vez, deve ser enfocada a partir da Trindade entendida em termos de comunhão¹⁰. O primeiro aspecto pode ser percebido no fato de ele tomar como seu ponto de partida as necessidades da igreja, da sociedade e do cosmo, bem como a partir da oposição a uma igreja hierárquica, a uma sociedade não-democrática e a uma natureza desrespeitada¹¹. O segundo aspecto resulta do tratado dogmático e histórico-dogmático da Trindade, sobretudo da pericórese. Só da confluência dos dois aspectos em pé de igualdade surge, como eu diria, uma doutrina da Trindade orientada pela contextualidade e catolicidade.

A seguir, procurarei expor os diversos aspectos que me parecem ser significativos do ponto de vista ecumênico. Começarei com a idéia principal de Boff, sua imagem trinitário-comunitária de Deus. A isto se segue o exame de sua visão de comunidade ou comunhão planetária em contraposição a uma globalização meramente econômica. A seção seguinte dedicar-se-á à questão da relação entre Trindade e igreja. Por fim, abordarei a importância do discurso doxológico sobre Deus, que se torna particularmente claro na teologia trinitária de Boff.

A imagem trinitário-comunitária de Deus

Existem múltiplas possibilidades de uma legitimação não-trinitária e trinitária de situações políticas¹². Observando-as mais de perto, percebe-se que tal legitimação se depara com limites estreitos. Embora a doutrina da Trindade não tenha inviabilizado toda e qualquer teologia política, como sugerira outrora Erik Peterson¹³, ela resiste, também na versão exposta por Boff, contra derivações diretas de sistemas políticos e econômicos a partir da Trindade. Tais derivações estariam sempre – e com razão – expostas à acusação de que só estariam derivando da Trindade ou da doutrina sobre ela aquilo que nela introduziram anteriormente. E aí, por um lado, se apagaria a diferença entre Deus e o mundo e se operacionalizaria Deus para propósitos humanos; por outro lado, o ser humano estaria querendo saber demais sobre Deus, o qual, afinal, constantemente se subtrai ao conhecimento sobre ele, oculta seu rosto e seu nome (cf. Êxodo 3.14) e proíbe o ser humano de fazer imagens (ídolos) dele (cf. Êxodo 20.4). Não obstante, não podemos prescindir de imagens – não no sentido de ídolos de Deus feitas de madeira, pedra, ouro ou outro material, e sim no sentido de noções que nos fazemos de Deus, metáforas, portanto imagens lingüísticas nas quais falamos de Deus, modelos com os quais tentamos pensar o ser e agir de Deus¹⁴. Há necessidade de um nível intermediário do discurso sobre Deus, um discurso que não é idêntico nem a Deus nem ao mundo, mas seja projetado e experimentado, reportando-se à Escritura e tradição, a partir da interação criativa entre percepção de Deus e percepção do mundo. Pressuposto isso, a questão candente é: que imagem de Deus temos e o que isso implica para nossa vida?

Em sua doutrina da Trindade, Boff rejeita com toda a clareza uma imagem de Deus que delineie um monarca celestial que se faria

representar diretamente num monarca terreno. Ele faz isso com base nas experiências negativas que fez, na sociedade e na igreja, com estruturas hierárquicas que, com seu implacável autoritarismo, reprimem a criatividade, a autonomia e a crítica. Para Boff, essa questão não é apenas de ordem pragmática, p. ex. no sentido de uma ampliação das possibilidades de pensamento e publicação teológicas livres pela eliminação de estruturas hierárquicas de controle. Para ele, essa é uma questão profundamente espiritual, porque vê atrás do autoritarismo uma imagem de Deus que remete a um Senhor severo que não apóia os seres humanos no ser próprio destes, mas os estorva. Em contraposição a isso, Boff procura expor o Deus amoroso, apoiador, libertador, que possibilita e fomenta a vida. Na doutrina da Trindade Boff encontra um excelente conjunto de imagens para isso: a comunhão trinitária, que é em si comunhão-na-diferença, cria o ser humano como ser de comunhão e a natureza como ser de comunhão, coloca-os na liberdade, mas torna a acolhê-los escatologicamente. Isso torna possível que os seres humanos reproduzam (e devam reproduzir) entre si a comunhão trinitária, uma comunhão na qual as diferenças sejam respeitadas e os vínculos comunitários sejam promovidos. Citamos aqui ao menos uma passagem central que se refere a isso:

Esta compreensão do mistério da SS. Trindade é extremamente sugestiva para a experiência da fé em contexto de opressão e de ânsias de libertação. Os oprimidos lutam por participação em todos os níveis da vida, por uma convivência justa e igualitária no respeito pelas diferenças de cada pessoa e grupo; querem a comunhão com outras culturas e outros valores, com Deus como o supremo sentido da história e do próprio coração. Como estas realidades lhes são historicamente negadas, sentem-se urgidos a entrar num processo de libertação que vise alargar os espaços para a participação e a comunhão. Para os que têm fé, a comunhão trinitária entre os divinos Três, a união entre eles no amor e na interpenetração vital lhes pode servir de fonte inspiradora e de utopia, geradora de modelos cada vez mais integradores das diferenças. Esta é uma das razões por que este caminho da pericórese trinitária será assumido como eixo estruturador de nossa reflexão. Ele vem ao encontro das buscas dos oprimidos que querem lutar pela libertação integral. A comunidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo significa o protótipo da comunidade humana sonhada pelos que

querem melhorar a sociedade e assim construí-la para que seja à imagem e semelhança da Trindade¹⁵.

Boff assumiu, com suas reflexões ecológico-cosmológicas, um papel pioneiro numa época que não se caracteriza mais por ditaduras militares, mas, em compensação, pela globalização da economia e por suas conseqüências econômicas e ecológicas. Boff percebeu – no marco da conferência sobre meio ambiente realizada no Rio de Janeiro em 1992 – a urgência das preocupações ecológicas, conectou-as com a cosmologia de Pierre Teilhard de Chardin, percepções de determinados cientistas naturais e a doutrina da Trindade e disseminou o tema no Brasil através de seus livros. Isso é significativo porque, apesar da existência de problemas ambientais conhecidos de longa data, p. ex. na região amazônica, ainda há pouca consciência ecológica entre a população e, particularmente, entre os empresários.

A busca de uma forma concreta de sociedade (e de igreja) que correspondesse melhor ao ser humano e à natureza e fosse inspirada a partir do Deus triúno é legítima e constitui uma contribuição importante de Boff para a discussão ecumênica. Mas é justamente esse ponto que deveria ser aprofundado agora. Deveriam seguir-se, por parte de Boff ou de outros teólogos da libertação, reflexões sobre a aplicação, p. ex. sobre a implementação e configuração jurídica de estruturas na sociedade e na igreja. Mas essas ainda estão faltando em grande parte, como constatei no capítulo 3. Está faltando igualmente uma análise mais profunda da cultura das pessoas no Brasil, especialmente de afro-descendentes e povos indígenas. Em minha opinião, é nessa direção que se deveria avançar; para isso há necessidade de uma confrontação aprofundada com as ciências da cultura¹⁶. O reconhecimento da diferença, que Boff sublinhou repetidamente, sobretudo em conexão com as comemorações dos 500 anos de presença européia na América Latina, deveria advertir também contra uma incorporação excessivamente precipitada de outras culturas e religiões num “macroecumenismo”¹⁷.

Boff tentou, a partir do consenso ecumênico fundamental – de que é no Deus triúno que os cristãos crêem e de que há necessidade de uma reflexão teológica sobre isso – formular quais são, em sua maneira de ver, as implicações de tal doutrina relevantes para seu contexto. Ela tem, assim, suas raízes tanto na tradição quanto no contexto concreto. A doutrina da Trindade de Boff deixa claro que a doutrina cristã só é possível na polaridade de contextualidade e catolicidade,

de relevância local e coerência ecumênica, e, ao mesmo tempo, que tal ligação não pode ser atingida por dedução, também não por indução, e sim somente por uma busca e experimentação dialética.

Comunhão planetária – não globalização da economia

A preocupação de Boff é inscrever constantemente o ser humano na totalidade da criação e na totalidade do mundo, na totalidade de sua origem e de seu futuro. Nisso reside um grande mérito de Boff, porque ele evita estreitamentos e também não transforma os antagonismos – por causa dos quais ele próprio sofreu – em centro de sua teologia¹⁸. Com base na questão da ecologia mostra-se que Boff não está fixado em seu contexto, mas está disposto a assumir preocupações vindas de fora e traduzi-las para dentro de seu contexto – ele retomou estímulos das ciências naturais e da discussão acadêmica ocidental, bem como das conferências da ONU e de outros contextos internacionais. Por isso não só deu uma contribuição contextual à teologia no horizonte mundial, mas tirou, ele próprio, impulsos desse horizonte e os levou de volta para seu contexto.

Boff enfrenta o desafio apresentado pelo mundo atual em sua totalidade e não nega os antagonismos efetivos que existem tanto na esfera micro quanto na macro. Na acepção de Boff, a globalização – muitas vezes ele também emprega o termo “mundialização” – não é idêntica à globalização da economia e à uniformização de seu funcionamento em nível mundial, não é a globalização de estruturas, mas a visão de uma comunhão planetária entre natureza e ser humano, de ser humano e ser humano, de ser humano e Deus, é cidadania (nacional), co-cidadania e cidadania da terra¹⁹. Sua crítica à globalização que partiu do Ocidente é: “O Ocidente nos parece hoje em dia cada vez mais um acidente traumático no processo global da humanidade”²⁰. A isso ele contrapõe sua visão abrangente e positiva:

A SS. Trindade, mistério de comunhão das três divinas Pessoas, sempre se auto-entregou à criação e à vida de cada pessoa e se revelou às comunidades humanas sob a forma de sociabilidade, abertura de uns aos outros, de amor e entrega e também como denúncia e protesto contra a ausência desses valores. Toda a humanidade é templo da Trindade, sem distinção de tempo, de es-

paço e de religião. Todos são filhos e filhas no Filho, todos são movidos pelo Espírito, todos são atraídos para cima, pelo Pai.²¹

Diferentemente de Samuel P. Huntington²², Boff não toma como ponto de partida um choque das culturas, e sim uma relacionalidade positiva, que, porém, é mais programa do que realidade:

O segundo [sc. paradigma de uma evangelização integral] é o paradigma da *Trindade*: a relacionalidade fundamental de todas as culturas. Elas constituem, sim, um sistema completo, mas aberto a outros sistemas e a outras culturas, pois nenhuma delas exaure as potencialidades do ser humano pessoal e social. Entre as culturas deve vigorar o que vige no mistério trinitário, a radical relacionalidade entre as três divinas Pessoas. Cada uma é uma e irreduzível, mas sempre em relação e em pericórese com as outras. A comunhão e a reciprocidade das Pessoas fazem que elas sejam um Deus uno. Respeitada a relacionalidade se evita a dominação de uma cultura pela outra. Essa mesma estrutura de relacionalidade deve vigorar entre as culturas.²³

A grande vantagem dessa concepção reside no fato de Boff encarar o desafio do mundo uno, o qual ele vê fundamentado em Deus e realizado na atual articulação em rede. Com isso não faz nem uma teologia provinciana nem alheia ao mundo. A desvantagem, entretanto, é que as diferenças específicas ameaçam desaparecer em sua grande síntese e a necessária cautela na aproximação entre confissões, religiões e culturas é precipitadamente omitida.

A acentuação das relações entre pessoas e comunidades, contudo, é, em minha opinião, de grande alcance mesmo em sua forma programático-propositiva, bem como a idéia de uma responsabilidade mundial que cada habitante da terra deve assumir para com o planeta. Com isso, Boff consegue introduzir no diálogo percepções e experiências do Brasil e também disseminar essa temática no país, onde a consciência ecológica ainda está muito pouco enraizada na sociedade de modo geral. Dessa maneira, Boff torna-se, mais uma vez, um importante mediador entre a dimensão local e a mundial; teologicamente, a preocupação ecológica mostra ser contextual e católica.

Trindade e igreja

Como membro da Igreja Católica Romana, Leonardo Boff está colocado, de saída, numa polaridade de igreja local e igreja mundial. Por sua origem numa família de migrantes descendentes de italianos e seu período de estudos em Munique, na Alemanha (1965-1970), ele já se familiarizou bastante cedo com a vida em mundos diferentes. Sua espiritualidade franciscana possibilitou-lhe encontrar um lar na família monástica, por um lado, e na “família cósmica”, por outro. Esse lar tem um traço harmônico-maternal básico que faz com que ele nunca esqueça a dimensão planetária, universal da existência e também da teologia como reflexão sobre ela. Não obstante, ele não deixa de perceber as rupturas, que existem, p. ex., na igreja mundial como instituição centralista na qual poucos decidem sobre muitos e a grande maioria não participa da tomada de decisões. Desde sua infância, Boff tem um acentuado senso de justiça, que faz com que o sofrimento das pessoas ao seu redor lhe seja insuportável e o anima para a luta constante contra a injustiça e a exclusão.

Apesar da ruptura pública de 1992, quando Boff renunciou a seu ministério sacerdotal e saiu da ordem, nada mudou nesse sentimento de lar. Boff continua sendo membro da Igreja Católica Romana, mas amplia consideravelmente o conceito de “católico” para não precisar identificá-lo com a central romana. Com isso, a catolicidade torna-se uma qualidade que ultrapassa as fronteiras da Igreja Católica Romana. Poder-se-ia dizer, carregando nas tintas, que agora Boff é inclusive “mais católico” do que antes de 1992, na medida em que a proximidade entre Deus e o mundo, expressa em sua compreensão de transparência e sacramento, torna-se maior ainda devido à supressão da igreja institucionalizada. Mais precisamente: a mediadora visível entre Deus e o mundo é estendida a todos os seres humanos e à sua religiosidade e torna-se, assim, ela própria invisível. Como momento crítico para a religião e a religiosidade só resta ainda, então, um argumento moral, a saber, se elas servem à justiça e libertação ou não²⁴. Dessa maneira, Boff pode saltar da concepção da Igreja Católica Romana como possuidora da plenitude dos meios de salvação para a inclusão e a qualidade eclesial-católica do cosmo inteiro. As outras religiões são integradas nesse horizonte amplo e “católico” na acepção descrita acima. Uma religião como o candomblé afro-brasileiro, p. ex., não deve, segundo Boff, ser interpretada “dentro de parâmetros intra-sistêmicos do cristianismo”, e sim “no horizonte

da história da salvação universal”²⁵. Porque Boff já parte da criação como criação de Deus, na qual e com a qual se desenrola a “história da salvação universal”, a Igreja Católica Romana como aquela que está melhor consciente disso e vivencia essa consciência pode, a rigor, cair fora, sem que com isso se perca o católico em sentido abrangente. Dessa maneira, Boff assume um ponto de vista claramente inclusivista.

Mesmo que eu compartilhe a esperança de uma unidade última da humanidade em Deus, considero teologicamente problemático apagar diferenças intracristãs e inter-religiosas com uma visão de mundo tão abrangente. É verdade que a complexa questão da religiosidade popular no Brasil mostra que dificilmente há confissões ou religiões homogêneas, mas que a religiosidade se alimenta de diversas fontes e pode por isso também ser vivenciada em diversas igrejas – o que, na terminologia técnica atual, é designado como filiação religiosa “dupla” ou “múltipla”. Entretanto, justamente essa situação parece-me necessitar de um acesso cauteloso e uma busca exploratória de elementos comuns, e não de uma grande inclusão que simplesmente passe por cima do diferente²⁶.

Falar doxológico de Deus

Como último ponto desta exposição, perguntamos mais uma vez até que ponto se pode falar de Deus como triúno, i. e., que estatuto e que qualidade pode ter um enunciado sobre a Trindade. Acima, já descrevemos as reservas do próprio Boff em relação a um falar demasiado direto acerca da “triunidade” de Deus. Nesse contexto, Boff emprega constantemente o conceito de doxologia. Ele define doxologia como “experiência das realidades divinas, expressa em louvações, ações de graça, atitudes de respeito e acolhida alegre dos feitos que Deus fez em favor dos homens e das mulheres”²⁷. Toda teologia baseia-se na doxologia, a “celebração do Deus que se revela”. A essa celebração serve também o esboço teológico que Boff oferece a partir do capítulo 8 de seu livro sobre a Trindade de 1986, cujo título tem a forma da doxologia litúrgica: “Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, assim como era no princípio, agora e sempre, pelos séculos dos séculos. Amém”. Assim, a doxologia encontra-se não apenas no início, mas também no fim da reflexão teológica, constituindo seu ponto de partida e seu alvo.

No tocante à Trindade, Boff também fala de “mistério”, sendo que ela é um “mistério salvífico”, não um “mistério lógico” (p. 195). “Mistério”, porém, não assinala o limite da razão, e sim “o ilimitado da razão” (p. 197), pois o mistério da Trindade é um “mistério sacramental” que se comunicou e revelou. Ele não é um muro, e sim “uma porta que se abre para o infinito de Deus” (p. 198). Nesse sentido, não se trata simplesmente de conhecer o mistério através da razão; isto, de fato, só é possível de maneira limitada. Na fé importa “entregar-se” ao mistério, “deixar-se tomar por ele”, e aí a fé precede a razão. “A doxologia é uma atitude de adoração, agradecimento e respeito face ao mistério trinitário” (p. 196).

Infelizmente, o conceito de doxologia empregado por Boff fica um tanto indefinido em seu significado para a reflexão teológica. A relação entre teologia e doxologia não me parece estar suficientemente esclarecida. A remissão ao “mistério” e à doxologia parece ser mais uma precaução contra questionamentos por demais insistentes acerca do sentido dos enunciados trinitários e de seu estatuto (onto) lógico. Ainda assim, considero significativa a acentuação da doxologia porque coloca em pauta o aspecto da adoração de Deus. A fé é resposta à experiência de Deus, e essa experiência se expressa em proposições doxológicas (fórmulas, orações, cânticos) antes de a fé ser refletida teologicamente. Neste sentido, a doxologia precede a teologia²⁸. Ela deve, entretanto, em sentido mais amplo, ser situada, ao mesmo tempo, onde o discurso teológico topa com seu limite, onde uma “borda doxológica” urge a que se ofereçam “enunciados teológicos abertos como presente – em sentido metafórico – a Deus”²⁹. Boff também poderia formular a questão de modo semelhante. Falar da importância e até da prioridade da doxologia justamente para a doutrina da Trindade é, por isso, algo que coloca um acento novo para a discussão na própria Teologia da Libertação, ao deixar claro que se deve advertir contra operacionalizações exageradas e derivações precipitadas, e que entre Deus e os enunciados sobre ele existe uma diferença que, em última análise, não pode ser superada. Por isso a Teologia da Libertação tem de perguntar sempre também a si mesma se resistiria a uma crítica ideológica, à qual ela submete constantemente outras teologias. Além disso, mediante essa acentuação da doxologia se abre uma porta para outras teologias, p. ex. da igreja oriental, e se possibilita com isso um diálogo que transcenda contextos e confissões.

Essas breves observações bastam para permitir que se tenha uma percepção de um acesso ecumênico-hermenêutico à teologia da Trindade de Boff. Voltemo-nos agora a Raimon Panikkar.

Raimon Panikkar – a triunidade da realidade

Analogamente ao que dissemos acima sobre Leonardo Boff, também neste caso nos ocupamos com o pensamento trinitário do hispano-indiano Raimon Panikkar (1918-) e sua contribuição para a igreja e a teologia mundiais. Também aqui ressaltamos, sobretudo, os aspectos que surgem da polaridade entre contextualidade e catolicidade e que possam, eles próprios, aclarar melhor essa mesma polaridade.

Nesse sentido, podemos desconsiderar o fato de que sob “igreja” Panikkar entende muito mais do que a Igreja Católica Romana real ou também outras igrejas. O ecumenismo dele é conscientemente um “ecumenismo ecumênico”³⁰ e pretende incluir não só outras igrejas, mas também outras religiões, tendo em vista a profundidade da realidade cosmoteândrica³¹. Por isso sua teologia está, de modo mais acentuado do que no pensamento de Boff, direcionada não só para o contexto específico, neste caso indiano. Ela é, antes, uma teologia surgida do encontro da “Índia” com o “Ocidente”, mas pretende ser universal. Por isso Panikkar consideraria insuficiente uma aplicação de suas percepções exclusivamente ao ecumenismo intracristão na polaridade entre catolicidade e contextualidade, como o faço aqui³². Por outro lado, a problemática que se coloca para seu “ecumenismo ecumênico” é surpreendentemente análoga à problemática que se apresenta para o ecumenismo intracristão. Numa época em que igrejas cristãs de confessionalidade e contextualidade distintas não podem mais evitar umas às outras, em que, além disso, a cooperação tornou-se imprescindível em muitos lugares – Panikkar vem dizendo o mesmo há décadas em relação às religiões –, torna-se, ao mesmo tempo, claro quão diversificado o cristianismo é em si mesmo. Disso resulta, ao menos de vez em quando, a impressão de que se estaria lidando com religiões diferentes, que praticamente não exibem elementos comuns. A partir dessa analogia e porque o próprio diálogo inter-religioso tornou-se uma necessidade contextual para a cristandade mundial na Índia e em muitos outros lugares, a contribuição de Panikkar parece-me particularmente frutífera. Sua atividade de me-

dição crítica entre a “Índia” e o “Ocidente”, entre o catolicismo romano, a ciência natural, a filosofia e as religiões indianas (hinduísmo e budismo) faz dele, de maneira especial, o exemplo apropriado de uma hermenêutica ecumênica entre contextualidade e catolicidade.

Trataremos a seguir, inicialmente, do diálogo das religiões e do pluralismo crítico de Panikkar. Num passo seguinte, ocupar-me-ei com a concepção de catolicidade de Panikkar e com sua compreensão de igreja e de ecumenismo. Segue-se uma descrição da intuição cosmoteândrica como “hermenêutica profunda da realidade”. Por fim, exporei a importância de sua atitude irênica básica.

Diálogos das religiões e pluralismo crítico

A teologia de Panikkar é consideravelmente marcada por sua biografia, que fez com que o encontro de diversas religiões e contextos já estivesse contido nele³³. Ele se expôs a esse desafio e vivenciou, refletiu e registrou tanto as diferenças quanto as discrepâncias das diversas religiões e contextos através do estudo intensivo de línguas, filosofias, teologias e escrituras sagradas e através de experiências diretas *in loco*. Disso resulta uma atitude de completa abertura, que pretende conter, ao mesmo tempo, uma imersão total na respectiva religião e um reconhecimento de sua especificidade e discrepância. A recepção de seu pensamento mostrou, contudo, que o êxito desse empreendimento é avaliado de maneira controvertida; também eu sou cético em relação à possibilidade de reconhecer a fé cristã em Deus Pai, Filho e Espírito Santo na intuição cosmoteândrica. Não obstante, uma das idéias mais desafiadoras de Panikkar é que não se pode reduzir e limitar as pessoas de outra fé e cultura às próprias categorias de compreensão, mas que, ainda assim, um entendimento é possível. Ele tem lugar na associação de diálogo inter-religioso e intra-religioso – ou seja, no diálogo entre religiões diferentes e no diálogo de diversas tradições religiosas dentro de uma pessoa – e acontece não apenas como discurso, mas, sobretudo, como compartilhamento e comunicação de experiência mística³⁴. Expressando-o numa metáfora espacial: ele ocorre na profundidade. Dificilmente alguém outro pode apresentar uma experiência interior e exterior de religiões diferentes que seja tão intensiva quanto a de Panikkar. Entretanto, também ele não tem uma “visão de 360 graus”, como diz uma expressão que ele próprio usa com frequência. Panikkar tira

suas conclusões acerca da realidade principalmente da filosofia existencialista e personalista da Europa ocidental, da teologia católico-romana plasmada pelo (neo)tomismo e de determinadas correntes da filosofia indiana. Seria perfeitamente possível estabelecer elos de ligação com a teologia ortodoxa da Europa oriental, mas em seus textos essa permanece à margem, assim como a inclusão de outras religiões além das três às quais ele se considera pertencente³⁵.

Seus destinatários exerceram uma influência decisiva sobre a explicação de seu pensamento, sobretudo porque a maioria de seus textos foram concebidos como palestras e só se tornaram publicações escritas mais tarde. A maioria deles têm a finalidade de fazer com que cristãos e filósofos indianos e ocidentais entendam as percepções do hinduísmo e do budismo, de aprofundar sua compreensão da fé e de ampliá-la a outras crenças. Sua antologia intitulada *The Vedic Experience* [a experiência védica], que também foi recebida positivamente por numerosos hindus, procura apresentar textos dos Vedas e Upanixades de tal maneira que eles se tornem abertos para outras crenças e transparentes para a profundidade da fé³⁶. Um aspecto importante de sua produção literária, que já tinha grande importância no início e voltou a se acentuar nos últimos anos, é a interpelação de um público ocidental que está diante do desafio de buscar sua identidade religiosa na medida em que não a pode considerar como já dada. A obra de Panikkar pode ser entendida como encorajamento para o ser religioso dirigido justamente ao ser humano ocidental, inseguro em termos religiosos, que quer se reportar à tradição cristã, mas não se fixar numa forma determinada de cristianismo e eclesialidade.

Além disso, Panikkar pretende levar a sério a reivindicação de universalidade necessariamente levantada por todas as religiões³⁷. A reivindicação não precisa ser abandonada, mas tem de ser colocada em relação com outras reivindicações, igualmente legítimas. Para não cair num equívoco exclusivista (só uma reivindicação pode ser verdadeira) ou inclusivista (todas se encontram, em última análise, numa única reivindicação) ou ainda num pluralismo entendido erroneamente (todas as religiões, observadas de fora, são iguais), Panikkar sustenta um relacionamento em “relatividade radical” entre as religiões. As diferentes religiões, incomensuráveis no nível da religião vivida e da doutrina, só se encontram na profundidade da intuição cosmoteândrica. Com isso, as reivindicações de universalidade são como que desviadas para baixo. O esforço vitalício de Panikkar con-

siste em convidar para o encontro – fundado na experiência mística – das religiões naquela profundidade, para uma conversão à realidade cosmotêndrica, e ele o faz com os meios sempre reconhecidamente insuficientes da linguagem.

Considero o enfoque de Panikkar útil na medida em que exige e promove um esforço constante e intensivo em prol da compreensão. Não pode haver dúvida de que, neste sentido, ele desempenhou um papel de pioneiro e, como praticamente nenhum outro, atuou como construtor de elos de ligação entre a “Índia” e o “Ocidente”. Desde a época dos pioneiros – sobretudo no ambiente de mudança do Vaticano II –, entretanto, o diálogo tornou-se mais necessário por causa da mescla hoje em dia mais acentuada de culturas e religiões, mas em compensação o clima para tanto se tornou mais agreste. A par das possibilidades de encontro que cresceram enormemente por causa da migração no Ocidente e da abertura política no leste da Europa, aumentaram os conflitos com matizes étnicos e religiosos. A Igreja Católica Romana tornou-se mais reservada no diálogo e, em face dos casos de saída da igreja e de conversão para outras confissões e religiões, mais concentrada em sua própria identidade e centralidade, como demonstram claramente os mais recentes documentos do Magistério.³⁸ Isso tornou mais difícil a publicação de opiniões dissidentes e tolheu o processo de abertura. Contudo, os esforços em prol da contextualização não podem ser simplesmente suspensos, não obstante as tendências mais acentuadas de centralização por parte de Roma.

Nesse sentido, Panikkar pode trazer um enfoque positivo com sua mensagem de “desarmamento cultural”³⁹. Entretanto, ele dirigiu a conclamação à *kenosis* (“despojamento”, “esvaziamento”, cf. Filipenses 2.7) – entendida como modéstia e abandono de todo e qualquer imperialismo – com muito mais veemência ao Ocidente do que à Índia. Panikkar não quer reforçar mais ainda a atitude de muitos hindus, caracterizada por uma profunda desconfiança para com o Ocidente e o cristianismo, mas procura o diálogo, por assim dizer, através de um “desarmamento unilateral”, uma *kenosis* unilateral. Em certos casos ele logrou êxito, pois conseguiu se estabelecer no diálogo de intelectuais indianos. Entretanto, em face das grandes disparidades sociais existentes na Índia, que atingem a grande maioria dos cristãos, e das atitudes imperialistas dos círculos fundamentalistas da *Hindutva*, isso não é suficiente⁴⁰. Há necessidade de uma confrontação mais intensiva e crítica com os aspectos conflituosos da religião vivida – tanto dentro de uma religião quanto entre as religiões. A questão da forma de lidar

com o poder torna-se cada vez mais premente justamente na Índia, e a necessidade não só de uma *inculturação*, a encarnação do evangelho em determinada cultura, mas justamente de uma *desculturação*, uma crítica evangélica a estruturas opressoras e legitimadas pela religião hindu, fica cada vez mais evidente. A evocação de Cristo teria de possibilitar, nesse caso, uma atitude mais crítica para com o contexto do que torna possível o ofício de mediador que Panikkar atribui a ele. Panikkar entende Cristo como símbolo de toda e qualquer mediação entre Deus e o mundo, sendo que os cristãos não têm o “monopólio” dele. Todo ser é uma cristofania, uma manifestação do Cristo, do centro do universo.⁴¹

O meio-termo de Panikkar, a figura trinitário-cristológica, permanece, em última análise, na névoa do misterioso e dificilmente pode ser aplicado *in concreto*. Sua visão teológica é harmonizadora e não contém um lugar para o sofrimento e as rupturas da vida humana.⁴² Parece-me que esse é o tributo cobrado pela falta de uma *theologia crucis* e pela insuficiente vinculação de Cristo ao Jesus histórico. Ora, com a perda de uma cristologia destacada, na qual não apenas o Cristo cósmico, mas, sobretudo, o Cristo vivo, pessoal, no qual Deus se encarnou como Filho, compartilhou a vida humana até a morte e então ressuscitou, o cristianismo é privado de um de seus aspectos mais fortes que poderia trazer como contribuição para o diálogo⁴³.

Segundo Panikkar, as religiões não bastam a si mesmas:

Na situação atual, nenhuma religião, cultura ou tradição pode pretender oferecer soluções de validade universal para os problemas humanos – nem em termos teóricos nem práticos. Sozinho e isolado, o hinduísmo está ameaçado, o cristianismo, impotente, o islamismo, em fermentação, o marxismo, fracassado, o budismo se desfaz, as religiões originárias são extintas, o secularismo destrói a si mesmo, etc.⁴⁴.

Mas como pode acontecer uma fertilização entre elas, da qual Panikkar fala constantemente? Seu discurso sobre “homeomorfias”, ou seja, analogias funcionais entre as religiões, deixa claro que, a rigor, nada se pode dizer além da mera constatação dessa analogia funcional⁴⁵. Entretanto, ao que Panikkar visa não é outra coisa do que a realidade cosmoteândrica e, portanto, o mais profundo que se pode encontrar. Ainda assim, coloca-se a pergunta sobre o que se ficaria sabendo materialmente, pelo intercâmbio entre religiões, a

respeito dessa realidade que ainda não fosse já sabido numa determinada religião. Basta postular que ela está formalmente presente em todas as religiões e que estas só precisariam perceber isso? A preferência dada por Panikkar à experiência mística parece, de fato, contentar-se com isso. Mas religiões diferentes não têm nada a se dizer exceto viver uma ao lado da outra, inteiramente separadas? A imagem da fertilização necessita da noção de uma consonância que seja mais do que apenas funcional. Deve-se, além disso, perguntar se as respectivas noções de religiões diferentes, “incomensuráveis” não são demasiado estáticas e, assim, justamente se contrapõem à dinamização do diálogo desejada por Panikkar.

Catolicidade e ecumenismo

Constatou-se, freqüentemente e com razão, que Panikkar passou de uma teologia da plenificação ou consumação para uma teologia pluralista em sentido genuíno. Isso pode ser mostrado muito bem com base numa comparação entre a primeira edição e a edição revista de sua tese de doutorado, intitulada *The Unknown Christ of Hinduism* [O desconhecido Cristo do hinduísmo]⁴⁶. Panikkar não nega tais mudanças, mas acentua que elas não representam uma ruptura, e sim um crescimento paulatino. Quando se lêem seus textos iniciais a partir dos tardios, pode-se, com efeito, concordar com essa avaliação. Suas obras dos anos 1960, sobretudo *Religionen und die Religion* [As religiões e a religião], mostram que, já naquela época, Panikkar desenvolve a catolicidade a partir da terminologia cristã (católica romana), mas que, potencialmente, toda religião pode mostrar ser a “religião católica” por ele descrita. Com maior clareza, ele chega a escrever mais tarde que católica é “a religião autêntica e verdadeira de cada pessoa”⁴⁷. Portanto a relação religiosa é, por si mesma, de qualidade católica. O que fica em aberto é com base em que critérios se vai identificar que uma religião ou religiosidade é “autêntica” e “verdadeira”, se, afinal, as religiões são católicas enquanto religião, isto é, se relacionam com a realidade (cosmoteândrica). Não existem vozes distoantes na orquestra da sinfonia cosmoteândrica? Mas quem seria o maestro que poderia repreender ou até excluir o músico negligente?

Num texto sobre “identidade católica”, Panikkar retomou essa problemática⁴⁸. A questão da identidade “católica” é, para ele, a questão da identidade “cristã” e, neste sentido, coincide com meu

conceito de catolicidade exposto acima. Em seu pensamento, não existe um critério abrangente que pudesse decidir, a partir de fora, sobre a identidade católica de uma pessoa. Panikkar define essa identidade da seguinte maneira: "Um cristão é uma pessoa que confessa ser cristã e é aceita como tal pelas outras pessoas (geralmente cristãs)"⁴⁹. Inicialmente ele aceita – e neste aspecto concorda com o estudo da Comissão de Fé e Ordem – a autocompreensão e autoconfissão de cada pessoa. Um cristão é a pessoa que se entende como tal e torna isso explícito. Por isso o discurso acerca de "cristãos anônimos" (Karl Rahner, cf. capítulo 6) não faz sentido. Ele introduz mais um critério: o cristão precisa ser reconhecido como tal por outras pessoas, mais precisamente por uma determinada comunidade. Não pode haver "interpretações privadas" do ser-cristão; elas são, por si mesmas, relacionais. Panikkar reconhece a necessidade de critérios nesse tocante, mas remete, imediatamente, ao problema da existência de critérios contraditórios – que é o problema por excelência da hermenêutica ecumênica. O centro da identidade cristã é Cristo, que, no pensamento de Panikkar, é entendido como "símbolo" da mediação entre Deus e o mundo. Neste caso, contudo, potencialmente toda pessoa pode ser cristã, também sem uma localização específica, porque Cristo, como símbolo, é universal. Cristo é o protótipo do ser humano crente que consegue se colocar em relação com a realidade. Neste sentido ele é símbolo: a partir dele pode-se conhecer a realidade e nele pode-se, pela força do Espírito Santo, participar dela.

Para o nexo que nos interessa aqui, depreendo desses enunciados paradoxais de Panikkar a valorização da autolocalização em relação a Cristo e a acentuação do significado existencial da fé. Não se visam primordialmente a dogmas, e sim ao ser humano crente e à sua relação com o fundamento da fé. A confiança que Panikkar retira dessa relação e localização também é imprescindível para a compreensão e o entendimento no ecumenismo cristão. Há, além disso, necessidade da disputa em torno do conteúdo e das conseqüências da fé cristã, que pode acabar acarretando juízos excludentes. O problema, no caso de Panikkar, é que ele se esquivava da realização dessa disputa.

É neste aspecto que vejo também a problemática de uma transferência da idéia de ecumenismo do ecumenismo cristão para um "ecumenismo ecumênico". Com efeito, inicialmente o problema se coloca de maneira semelhante em termos estruturais ou funcionais: confissões diferentes – poder-se-ia acrescentar também: contextualiza-

zações diferentes do cristianismo – defrontam-se e podem aceitar uma à outra, rejeitar uma à outra ou simplesmente “deixar-se viver”. A unidade no ecumenismo é uma tarefa constante, como Panikkar formulou muito bem num de seus primeiros textos:

O ecumenismo precisa começar com o sofrimento por causa da diversidade; num passo seguinte, deveria desvelar a busca comum mais profunda, e poderia muito bem culminar no esforço religioso de aproximar essa unidade da realidade. A unidade das religiões é mais uma missão do que um fato, mais um alvo a ser perseguido do que um alvo já alcançado.⁵⁰

Assim como as religiões, segundo Panikkar, estão, enquanto religião, remetidas à realidade em sua profundidade, também as igrejas do universo ecumênico estão, enquanto igreja cristã, remetidas ao fundamento de sua fé, o Deus triúno. Por meio do texto bíblico e sua tradição, por meio da manifestação de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo, expressa pela doutrina da Trindade econômica, o ecumenismo cristão recebeu um ponto de referência constante e específico que ele não compartilha com outras religiões. O fato de nessa tradição se encontrarem, correspondentemente, posicionamentos tanto exclusivos quanto inclusivos acerca de outras religiões é a dificuldade permanente que acompanha o diálogo inter-religioso.

Uma hermenêutica profunda da realidade

A “Trindade” cosmoteândrica possibilita, como concepção, tanto dinamismo quanto coerência: a realidade cosmoteândrica é uma realidade diferenciada, que está em movimento e mantém juntas as três dimensões constituídas por Deus, pelo ser humano e pelo mundo. Essa “Trindade” é pericórese e relação, não é monismo nem dualismo, e sim diferenciação-em-relação. Neste sentido, Panikkar está alinhado com quase todos os esboços atuais a respeito da doutrina da Trindade. De maneira mais acentuada do que no pensamento de outros, porém, no caso dele trata-se de um acesso hermenêutico à realidade na qual Deus, o ser humano e o mundo estão mutuamente ligados na profundidade. Por isso se pode falar de uma hermenêutica profunda da realidade.

Como ficou claro, Panikkar não visa a um mero intercâmbio entre religiões diferentes. Se se segue sua idéia de incomensurabilidade, tal intercâmbio, a rigor, sequer é possível no plano visível dos dogmas, das confissões, da configuração social constituída. Só se pode aprender de outras religiões em relação à realidade (cosmo-teândrica), e aprender que, em última análise, ela é uma só realidade, ainda que diferenciada. Com isso, entretanto, não se obtém uma percepção essencial da realidade, e sim uma percepção existencial, a saber, da radical relatividade de Deus, ser humano e mundo. Portanto as diferenças que acarretam a incomensurabilidade devem ser situadas em outro nível do que a hermenêutica profunda de Panikkar; só assim é possível explicar a contradição entre incomensurabilidade e elementos comuns na profundidade.

É nessa hermenêutica da profundidade que as religiões se encontram; por isso, seu empreendimento não é sem sentido e elas não precisam se combater por causa dele, mas podem fecundar-se umas às outras justamente nesta – só nesta? – percepção. Com isso, elas se contrapõem à fragmentação da descrição da realidade que, segundo Panikkar, é característica de nossa época. Da conversão constante a essa realidade, que ocorre nas distintas religiões à sua respectiva maneira, segue-se uma “confiança cósmica” que dá coragem para a vida e para formas pacíficas de lidar com outras pessoas a despeito da existência de diferenças fundamentais. Neste sentido, essa percepção acaba tendo conseqüências práticas.

*Confiança cósmica e abertura fundamental
– uma atitude irênica*

A contribuição principal de Panikkar parece residir na associação de uma atitude irênica de abertura ao se ouvir e olhar com atenção e de reserva ao se julgar adeptos de outras crenças com uma confiança (cósmica) na (tri)unidade última da realidade. É verdade que essa confiança se baseia numa extrapolação que só é possível para uma pessoa que, assim como Panikkar, está ambientada em várias religiões e culturas ao mesmo tempo. Também se poderia ser mais reservado e considerar tal ligação última de todos com todos ao menos como possível, e até confiar nisso a partir de sua respectiva posição religiosa específica. Neste sentido, a proposta de Dietrich Ritschl de uma hermenêutica da confiança no *Christus praesens* (Cristo pre-

sente) e as respectivas indicações contidas no estudo da Comissão de Fé e Ordem parecem-me apontar para um caminho a ser explorado (cf. capítulo 1).

Para o estilo de vida de Panikkar, essa confiança tem consequências. Sobre isso ele afirma num diálogo:

Meu estilo de vida não é nem o de um burguês nem o de um asceta na acepção tradicional. É o estilo de vida de um filósofo, assim como eu o entendo. Alguém que, por um lado, se alegra com esta vida. Alguém que experimenta a vida como uma graça. Alguém que cultiva as possibilidades que lhe foram dadas por Deus, pela natureza, pelas pessoas ou pelo acaso. (...) O que me move não é partir direto para a África do Sul ou me engajar na Cruz Vermelha – para o que não sirvo –, e sim tentar permanecer, tanto quanto possível, fiel a essa vocação. Não quero dizer que eu seja um exemplo, mas tento fazer com que tudo que empreendo vá nessa direção. Isso é sacerdotal, intelectual, de alguma maneira holístico no sentido de uma colaboração na pericórese cosmoteândrica da qual falo.⁵¹

Essa é a dimensão prática da confiança cósmica, da abertura fundamental para os outros e para a realidade. Neste ponto mostra-se a concepção diferente de ortopraxis no pensamento de Panikkar e na Teologia da Libertação: aquela está primordialmente voltada para a experiência da realidade cosmoteândrica e não, como esta, para a ação no mundo. Para Panikkar, “realidade” é a totalidade do ser constituída por Deus, pelo ser humano e pelo mundo, e não a realidade dada, empírica, que só tem caráter provisório – como a *maya* no *Advaita-Vedanta*⁵². Decerto sob a pressão da forte recepção da Teologia da Libertação, principalmente nos Estados Unidos, Panikkar teve de posicionar-se repetidamente acerca da dimensão política de sua teologia e a abordou várias vezes nos prefácios a suas obras. Em tempos recentes, ele se manifestou mais detalhadamente sobre a questão da política⁵³. Ao fazer isso, entretanto, permaneceu fiel a seu princípio fundamental de manter a reserva ao emitir juízos e não aderiu a uma determinada corrente. Na perspectiva de Panikkar, não há efetivamente contradição entre a confiança cósmica e uma opção pelos pobres. Ambas visam à inclusividade: a primeira no sentido espiritual-religioso e a segunda no sentido político-econômico-social. Em minha opinião, contudo, continua havendo o pro-

blema de que em sua teologia não há lugar para conseqüências em termos de ética política: a atitude irênica, harmonizante mantém-se como princípio.

Algumas conclusões apresentadas a seguir, devido à necessária brevidade, não têm a pretensão de esgotar a profundidade e amplidão das percepções decorrentes dos estudos de caso descritos e suas implicações teológicas.

Hermenêutica ecumênica: conclusões

A perspectiva de uma hermenêutica ecumênica que desenvolvi em diálogo com o estudo da Comissão de Fé e Ordem busca a compreensão e o entendimento com vistas à criação e ao aprofundamento da comunhão cristã ecumênica. Depois de ter examinado, nessa perspectiva, dois teólogos de dois contextos distintos, cheguei, com clareza crescente, a uma conclusão que não havia sido prevista no início: Leonardo Boff e Raimon Panikkar são, em muitos aspectos, surpreendentemente semelhantes.

Inicialmente, isso não se refere tanto a uma semelhança explicitamente teológica, e sim mais a uma “afinidade de almas”: em ambos se encontra um traço básico de caráter místico, que busca aquilo que liga, o abrangente, o comum, que busca a ligação íntima entre Deus e o mundo. Ambos são católicos nesse sentido amplo. Sua socialização católica romana tem um cunho europeu meridional (Vêneto, Catalunha), mas esteve, desde o início, mesclada com outras influências (Brasil, Índia) e foi vivenciada e desenvolvida adicionalmente por eles com grande autonomia. Desse ambiente de origem eles levaram consigo uma certa corporeidade natural, jovialidade e prazer em contatos humanos, e menos a posição hegemônica de sua igreja, que é forte nesses contextos. Embora ambos estejam, até hoje, emocional e estruturalmente vinculados à sua igreja, a Igreja Católica Romana, sua lealdade para com o Magistério é profundamente crítica, resistente. Boff defendeu-se contra ele através da confrontação e, por fim, deixando a ordem e o ministério sacerdotal; e Panikkar, lidando habilmente com as conceitualidades. Ambos são dotados de uma energia contagiante, de enorme criatividade e disciplina, e, ao mesmo tempo, de grande humanitarismo e hospitalidade. Em Boff, a vida no Brasil acentuou mais o elemento da festa e, ao mesmo tempo, da luta e resistência, ao passo que Panikkar viveu uma certa ascese na

Índia e exercitou uma atitude basicamente irênica. Para ambos, esses contextos são tanto pátria quanto estrangeiro; os dois são, cada um à sua maneira, fronteiriços: Boff – ao menos durante certo tempo e para certos grupos –, à margem de sua igreja e da sociedade; Panikkar, entre as ciências e, principalmente, entre as religiões.

Ambos exibem, apesar de todas as experiências difíceis que fizeram com a sociedade e a igreja (Boff) ou com a vida como fronteiro (Panikkar), uma admirável confiança em Deus, na vida, nos seres humanos. No caso de Boff, isso se associa à dimensão básica que ele chama de materno-telúrica. Para ele, esta era tão natural, que inicialmente quase não era tematizada; o elemento militante herdado do pai expressou-se de maneira mais explícita sob a pressão da pobreza e repressão no Brasil. Só em tempos mais recentes essa dimensão voltou a se ressaltar com maior clareza – por um lado, contra a ameaça ecológica e, por outro, contra os eminentes padres da madre igreja em Roma, que se voltaram contra ele e contra a Teologia da Libertação, ao invés de lhe dar o apoio esperado. No caso de Panikkar, a confiança (cósmica) está dada porque ele se deixou e se deixa sustentar pela realidade (cosmoteândrica) que conhecera na vivência de duas e depois de três religiões. Com isso ele pôde, ao que tudo indica, suportar a rejeição, vivenciada repetidamente, tanto por parte de sua própria igreja quanto de membros de outras religiões.

Gostaria de retomar esse aspecto para tirar conclusões para uma hermenêutica ecumênica. Ocupando-me intensivamente com fé e teologia no Conselho Mundial de Igrejas, assim como com Leonardo Boff e o Brasil e Raimon Panikkar e a Índia, cheguei à conclusão de que uma confiança profunda constitui, com efeito, a condição de possibilidade do entendimento ecumênico. Entretanto, eu não a chamaria de “confiança cósmica” nem a remontaria ao elemento materno-telúrico, mas falaria da confiança no Deus triúno, sendo que pressuponho – contra Panikkar e, em parte, contra o Boff dos livros ecológicos – que esse Deus em sua “trindade” representa justamente o elemento específico da fé cristã. É o Deus pericorético-comunitário, Pai, Filho e Espírito Santo – que foi inicialmente adorado na liturgia e doxologia mediante inferências a partir do testemunho bíblico da economia salvífica de Deus e depois foi pensado em concepções teológico-trinitárias –, que sustenta os cristãos na vida e na morte. Isso não exclui a possibilidade de que adeptos de outras religiões também sejam, à sua maneira, movidos por esse Deus. Em minha opinião, porém, só cabe aos cristãos ter a esperança de que isso aconteça, mas não sabê-lo.

Para que ocorram compreensão e entendimento entre formas diferentes das contextualizações do cristianismo, parece-me útil distinguir, numa hermenêutica ecumênica, diversos níveis de seu encontro. Os diversos níveis devem ser imaginados um abaixo do outro, ou seja, passando do nível supremo (1) para aquele que está abaixo dele (2) e para aquele que subjaz a todos (3).

(1) O primeiro nível é aquele das respectivas proposições, p. ex. enunciados doutrinários e concepções. Nesse nível podem ocorrer contraposições diretas entre enunciados de teologias diferentes. Assim, a doutrina da Trindade social de Boff pode mover uma dupla crítica ao cosmoteandrismo de Panikkar: tomando como unidade de medida o texto – em minha compreensão ampla –, Panikkar afastou-se da revelação da Trindade ao conceber, numa troca com o *Advaita-Vedanta* hinduísta, entre outras, uma “Trindade” como figura que retoma essa revelação, mas abstrai dela. Tomando como unidade de medida o contexto – igualmente em minha compreensão ampla –, Panikkar desenvolveu, assim, sua teologia no diálogo com uma determinada manifestação do contexto indiano que poderia ser criticada, a partir da concepção de Boff, porque os pobres e, mais ainda, a ação em relação aos seres humanos em geral não aparecem teologicamente nela. Inversamente, Panikkar poderia objetar contra Boff que este não leva suficientemente a sério a multiplicidade religiosa já existente no contexto brasileiro e realiza, ao invés de um diálogo profundo, uma cooptação um tanto superficial de outras religiões (como o candomblé, p. ex.) e que, de modo geral, permanece de maneira demasiado acentuada no marco do pensamento ocidental⁵⁴. A partir desses contrastes pode, em termos positivos, surgir uma disputa frutífera e, em termos negativos, distanciamento e exclusão mútua.

(2) O segundo nível, mais profundo, contém atitudes hermenêuticas básicas que – com toda a cautela – podem ser designadas como hermenêutica da coerência e da suspeita. Falamos aqui de hermenêutica porque o que está em pauta é a compreensão da perspectiva que é adotada e em que se baseiam as proposições. Mostrei que Boff desenvolve sua teologia da Trindade contra uma sociedade e uma igreja hierárquico-autoritárias. Embora se deva dizer, a título de restrição, que Boff já assumiu, em suas primeiras publicações, uma atitude de coerência ou interdependência de todo ser em sua compreensão do Cristo cósmico, que intensificou de novo em tempos mais recentes, o início de seu pensamento trinitário é determinado por uma hermenêutica da suspeita, i. e., da crítica à ideologia e ao

poder. A teologia de Raimon Panikkar, por sua vez, é sustentada por uma hermenêutica da coerência, da relação advaítica (não-dual) entre tudo, que ele desenvolve a partir do diálogo inter-religioso e, principalmente, intra-religioso. Trata-se da coerência da realidade cosmotêndrica, na qual não há lugar para a crítica à ideologia e ao poder, mas que se sente sustentada pela confiança como pressuposto de todo e qualquer diálogo. Com isso, a posição hermenêutica de Panikkar já alcança o terceiro nível.

(3) O terceiro nível, que é o mais profundo e a tudo sustenta, é o de uma hermenêutica da confiança. Ela não pode ser operacionalizada diretamente e só pode ser formulada teologicamente de maneira restrita. Esta hermenêutica brota da fé no Deus triúno, a qual ela credita ao outro que também invoca essa fé como “reta intenção de fé”, e conta com a possibilidade de que “o Espírito Santo fale nos outros e através deles”⁵⁵. Sua primeira forma de expressão é a doxologia e a referência ao Deus vivo, triúno, que é o fundamento da fé e da teologia. Este nível da hermenêutica é acessível a experiências e intuições místicas, colocadas repetidamente em primeiro plano por Panikkar, mas que também se encontram no pensamento de Boff. Em minha opinião, se este nível estiver faltando, não será possível um diálogo ecumênico autêntico. O estar relacionado com o Deus triúno é o único fundamento que possibilita mudanças também nos outros níveis; sem a abertura para mudanças, só pode haver coexistência, mas não convivência. Essa hermenêutica da confiança, entretanto, não substitui o diálogo e até a disputa nos níveis acima deste; a questão da verdade da fé e de sua manifestação adequada ao texto e ao contexto não está resolvida com isso, mas apenas colocada como tarefa.

Notas bibliográficas

- 1 Esse problema, constatado com toda a clareza na seqüência da palestra da professora coreana Hyun-Kyung Chung na 7ª Assembléia do CMI em Canberra, foi analisado acertadamente por RAISER, Konrad. *Das Problem des Synkretismus und die Suche nach einer ökumenischen Hermeneutik*. In: *Wir stehen noch am Anfang: Ökumene in einer veränderten Welt*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994. p. 153-167.
- 2 Cf. HOUTEPEN, Anton. *Hermeneutics and Ecumenism: The Art of Understanding a Communicative God*. In: BOUTENEFF, Peter; HELLER, Dagmar (Eds.). *Interpreting Together: Essays in Hermeneutics*. Genebra: WCC, 2001. p. 1-18; cf. id., *Ökumenische Hermeneutik: Auf der Suche nach Kriterien der Kohärenz im Christentum*. *Ökumenische Rundschau*, v. 39, p. 279-296, 1990.

- 3 Quanto a isso, veja BRANDNER, Tobias. *Einheit gegeben – verloren – erstrebt: Denkbewegungen von Glauben und Kirchenverfassung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- 4 GASSMANN, Günther; HELLER, Dagmar (Eds.). *Santiago de Compostela 1993: Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*. Frankfurt a. M.: Lembeck, 1994. p. 223s.
- 5 CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS/COMISSÃO DE FÉ E ORDEM/CONIC. *Um tesouro em vasos de argila: instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica*. São Paulo: Paulus, 2000. Os números entre parênteses no corpo do texto se referem a este texto.
- 6 A tríade “textos, símbolos e práticas” remete à circunstância de que a vida de uma igreja não é determinada apenas por textos, mas também por símbolos e práticas; com isso se remete principalmente ao culto. Além disso, quer-se ter a possibilidade de incluir também culturas orais – a Palavra, portanto, é mais do que a Escritura.
- 7 Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *Deus: Pai, Filho e Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2003; LORENZEN, Lynne Faber. *Introdução à Trindade*. São Paulo: Paulus, 2002.
- 8 BOFF, Leonardo. Die Theologie der Befreiung post Ratzinger locutum. In: SCHILLEBEECKX E. (Ed.). *Mystik und Politik: Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft: Festschrift für Johann Baptist Metz*. Mainz: Grünewald, 1988. p. 287-311, citação na p. 288.
- 9 METZ, Johann Baptist. Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie. In: id. (Ed.). *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?* Düsseldorf: Patmos 1986. p. 147-157, citação na p. 154.
- 10 BOFF, Leonardo. *A Trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986; id. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*. São Paulo: Vozes, 1988.
- 11 Id. *Dignitas terrae: ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995; id. *Ecologia – Mundialização – Espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993.
- 12 Cf., p. ex., NICHOLL, David. *Deity and Domination: Images of God and the State in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. London/New York: Routledge, 1994.
- 13 PETERSON, Erik. Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum [1935]. In: id. *Theologische Traktate*. Würzburg: Echter, 1994. p. 23-81; NICHTWEISS, Barbara. *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. 2. ed. Freiburg: Herder, 1994. sobretudo p. 763-830.
- 14 Cf. sobre isso BERNHARDT, Reinhold; LINK-WIECZOREK, Ulrike (Eds.). *Metapher und Wirklichkeit: Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*. Festschrift für D. Ritschl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999; McFAGUE, Sally. *Modelos de Deus: Teologia para uma era ecológica e nuclear* [1987]. São Paulo: Paulus, 1996.
- 15 BOFF, 1986, p. 17.
- 16 Primeiros passos nessa direção encontram-se em BOFF, Leonardo. *Depois de 500 anos: que Brasil queremos?* Petrópolis: Vozes, 2000.
- 17 O conceito “macroecumenismo” surgiu na década de 1990 na América Latina e designa um ecumenismo estendido às religiões. Ele se encontra principalmente entre católicos romanos engajados no diálogo e tende a passar por cima do diálogo cristão-interconfessional. Cf. o capítulo 6 deste livro.
- 18 Refiro-me aqui à censura mais intensiva de seus livros e à limitação de sua liberdade de agir e falar por parte do Vaticano, que finalmente levaram Boff a abandonar a ordem e o ministério sacerdotal em 1992. Em sua carta aos “companheiros e companheiras na caminhada comum e na esperança comum”, de 28 de

- junho de 1992, ele empregou explicitamente a Trindade para sua crítica à hierarquia romana. A carta está reproduzida em *Folha de S. Paulo*, 28/06/2004.
- 19 Cf. BOFF, 2000, p. 25-28, 51-53. Boff descreve também as diversas contribuições que o Brasil e sua cultura podem dar à globalização (em sentido positivo): uma visão da realidade orientada por relacionamentos, o jeitinho e a malandragem como meio de navegação social, uma cultura multiétnica e multirreligiosa, a criatividade do povo brasileiro, a aura mística da cultura brasileira, o lado brincalhão e a esperança do povo brasileiro (p. 112-122).
 - 20 BOFF, Leonardo. *Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos*. Fortaleza: Vozes, 1990. p. 54.
 - 21 Ibid., p. 38.
 - 22 HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
 - 23 BOFF, 1990, p. 51.
 - 24 Cf. BOFF, Leonardo. *Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen*. In: RAHNER, Karl et al. (Eds.). *Befreiende Theologie*. Stuttgart, 1977. p. 46-61.
 - 25 BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*. 2. ed. Vozes: Petrópolis, 1981. p. 164.
 - 26 Cf. para esta problemática FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Religião e interculturalidade*. Trad. Antonio Sidekum. São Leopoldo: Sinodal, Nova Harmonia, 2007; ESTERMANN, Josef. *Filosofia andina*. Sabiduría indígena para um mundo nuevo. 2. ed. La Paz: Bolívia, 2006. Os dois últimos autores trabalham com o pensamento de Raimon Panikkar no seu referencial teórico.
 - 27 BOFF, 1986, p. 193. No que se segue, as indicações de páginas entre parênteses referem-se a este livro.
 - 28 Cf. WAINWRIGHT, Geoffrey. *Doxology – A Systematic Theology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*. 2. ed. London: Epworth, 1982. particularmente p. 218-283.
 - 29 RITSCHL, Dietrich. *Zur Logik der Theologie*. München: Chr. Kaiser, 1984. p. 336ss., citação na p. 337.
 - 30 PANIKKAR, Raimon. *Auf dem Wege zu einem ökumenischen Ökumenismus*. In: FRÖHLICH, Karlfried (Ed.). *Ökumene: Möglichkeiten und Grenzen heute*. Festschrift für Oscar Cullmann. Tübingen, 1982. p. 140-150.
 - 31 A “realidade cosmoteândrica”, a “experiência cosmoteândrica”, a “intuição cosmoteândrica” ou a “revelação cosmoteândrica” tornaram-se conceitos condutores do pensamento trinitário de Panikkar, o qual amplia o termo “teandrismo”, oriundo da discussão cristológica da igreja antiga, acrescentando-lhe o cosmo, e considera a tríade Deus-ser humano-mundo a experiência na qual se baseia toda religião; cf. PANIKKAR, Raimon. *Der Dreiklang der Wirklichkeit: Die kosmotheandrische Offenbarung*. Salzburg/München: Pustet, 1995, publicação em que ele retoma textos muito mais antigos. O livro em alemão com o título *Trinität: Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*. München: Kösel, 1993, é uma tradução tardia de um livro publicado em 1970, o qual só contém alusões à idéia do cosmo-teandrismo. Nele, Panikkar coloca a Trindade como tipologia religiosa em diálogo com os três *margas* (“caminhos” para a redenção) da Bhagavadgita. Uma útil coletânea de diversos textos de Panikkar relevantes para o tema foi editada por ROPERS, R., sob o título *Gott, Mensch und Welt: Die Drei-Einheit der Wirklichkeit*. Petersberg: Via Nova, 1999; cf. também *La visión cosmoteândrica: el sentido religioso emergente del tercer milenio. Selecciones de Teología*, ano 32, p. 63-72, 1992.

- 32 Cf. PANIKKAR, Raimon. *La plenitud del hombre*. Madrid: Siruela, 1999. p. 26: “La situación existencial del mundo en este fin de siglo es bastante seria, tanto que no podemos dejarnos absorber exclusivamente por las polémicas políticas internas y por los problemas de índole privado (sacerdocios femeninos, sacramentos protestantes, ecumenismo, moral sexual, ritos modernos, etc.).” De acordo com esta afirmação, o ecumenismo cristão também faz parte das questões “internas”, ao passo que a questão genuína se encontra no ecumenismo ecumênico entre as religiões.
- 33 A mãe de Panikkar era proveniente do catolicismo espanhol tendencialmente conservador e seu pai era hindu, oriundo do estado de Kerala, no sudoeste da Índia. Ele se qualificou academicamente em Madri e Roma com doutorados em Filosofia, Química e Teologia. Durante muitos anos, como sacerdote católico romano e professor de Ciência das Religiões, atuou alternadamente na Europa, mais tarde nos EUA e na Índia.
- 34 Cf. PANIKKAR, Raimon. *Der neue religiöse Weg: Im Dialog der Religionen leben*. München: Kösel, 1990. O original em inglês foi publicado em 1978 sob o título *The Intrareligious Dialogue*.
- 35 O seguinte enunciado dele ficou famoso: “‘Fui’ como cristão, ‘encontrei-me’ como hindu e ‘volto’ como budista, mas sem ter deixado de ser cristão” (ibid., p. 51). Em algumas passagens, Panikkar fala de sua pertença a quatro religiões, entendendo o “secularismo” como religião proveniente do cristianismo.
- 36 PANIKKAR, Raimon. *The Vedic Experience: Mantramamjari: An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*. Berkeley/London, 1977; 3. ed. Indiana, Delhi, 1989, reimpressão 1994.
- 37 Vale lembrar que isso se refere às chamadas “grandes” religiões, sobretudo ao cristianismo, hinduísmo e budismo, com as quais Panikkar se ocupou precipuamente. Religiões africanas ou oceânicas, fortemente vinculadas a determinados povos e tradições locais, não são enfocadas.
- 38 De modo especial CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Declaração Dominus Iesus sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.
- 39 PANIKKAR, Raimon. *Cultural Disarmament: The Way to Peace*. Louisville/Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995.
- 40 Quanto à ideologia e prática da *Hindutva*, cf., p. ex., HANSEN, T.B. *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton: Princeton University Press, 1999. Trata-se de uma ideologia nacionalista religiosa baseada nos escritos de Vinayak Damodar Savarkar, do início do século XX, segundo a qual pode ser considerado um hindu – e, portanto, um indiano legítimo – quem considerar o subcontinente indiano sua pátria (pitubhoomi) e sua terra santa (punyabhoomi), o que não seria o caso de muçulmanos e cristãos, que são, em consequência, considerados irremediavelmente estrangeiros.
- 41 Cf. *Der unbekannte Christus im Hinduismus: Dialog der Religionen*. 2. ed. Mainz: Grünewald, 1990 (versão revisada da tese de 1964; em inglês: 1981); A Christophany for Our Times, *Theological Digest*, v. 39, n. 1, p. 3-21, 1992. Esse discurso sobre Cristo desprende-se, assim como a concepção de Trindade de Panikkar, da compreensão cristã baseada em Jesus como o Cristo ou em Deus Pai, Filho e Espírito Santo como Trindade, tornando-se, assim, uma figura aberta para outras religiões, porém abstrata.
- 42 Isso não quer dizer que o próprio Panikkar não assuma uma postura ética ou não acompanhe os acontecimentos, especialmente o sofrimento, no mundo. Pelo contrário, achamos muitos exemplos de tal postura, aliás muito semelhante à da

- Teologia da Libertação. Porém, diferentemente desta última, não vejo respaldo *teológico* dessa postura em Panikkar.
- 43 Para os hindus, Panikkar permanece, ainda assim, tendencialmente demasiado cristão.
 - 44 PANIKKAR, Raimon. Der Mensch – ein trinitarisches Mysterium. In: PANIKKAR, Raimon; STROLZ, W. (Eds.). *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*. Freiburg: Herder, 1985. p. 147-190, citação na p. 149.
 - 45 PANIKKAR, Raimon. *On Catholic Identity*. University of Tulsa, 1991. p. 2, confirma isso com base na seguinte afirmação sobre a identidade do cristão: “Podemos concordar que um cristão é alguém que reconhece uma relação especial com Jesus Cristo, mas a compreensão dessa relação não pode ser expressa de qualquer maneira unívoca e a analogia não pode ir além dos conteúdos formais ou estruturais da palavra ‘relação’”.
 - 46 PANIKKAR, Raimon. *Christus der Unbekannte im Hinduismus*. Luzern/Stuttgart, 1965 (em inglês: 1964); PANIKKAR, 1990.
 - 47 PANIKKAR, 1990, p. 25; cf. *Religionen und die Religion*, München, 1965.
 - 48 PANIKKAR, 1991.
 - 49 PANIKKAR, 1991, p. 2; grifado no original.
 - 50 PANIKKAR, 1965, p. 126s.
 - 51 PANIKKAR, Raimon. *Das Abenteuer Wirklichkeit: Gespräche über die geistige Transformation*. Geführt mit C. v. Barloewen und A. Mattes, B. Bäumer (Eds.). München, 2000. p. 71.
 - 52 Cf. os respectivos capítulos e verbetes de DELUMEAU, Jean (Org.). *As grandes religiões do mundo*. Trad. Pedro Tamen. 3. ed. Lisboa: Presença, 2002; BOWKER, John. *Para entender as religiões*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.
 - 53 PANIKKAR, Raimon. *O espírito da política: homo politicus* [1998]. São Paulo: TRIOM, 2005.
 - 54 Tais restrições foram efetivamente expressas por Panikkar em relação à Teologia da Libertação; cf. PANIKKAR, Raimon. *La nueva inocência*. Estella: Verbo Divino, 1993. p. 301-304, fazendo referência a BOFF, Leonardo. *São Francisco de Assis: ternura e vigor: uma leitura a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.
 - 55 Cf. CMI/FO/CONIC. *Um tesouro em vasos de argila*, n. 30 e 8.

Diálogo inter-religioso

Diante de uma briga entre ascetas, sacerdotes e monges itinerantes sobre a verdade, o Buda contou a seguinte parábola: Um rei mandou chamar todos os cegos da cidade para se reunirem num determinado local. Assim que todos tinham chegado, ele mandou colocar um elefante diante deles. O servidor do rei mostrou o elefante para eles: para uns, a cabeça, para outros, a orelha, o dente, a tromba, o pé e assim por diante. Depois, o rei chegou perto dos cegos e perguntou: “Viram o elefante?” “Vimos, Senhor”, responderam eles. “Então me digam”, continuou o rei, “com que se assemelha o elefante?” Disseram-lhe aqueles que viram a cabeça: “O elefante, Senhor, é como uma vasilha”. Os que viram o dente disseram: “O elefante, Senhor, é como um arado”. E de semelhante modo falaram os outros. Começaram a brigar entre si: “O elefante é assim”; “não, não é assim, é assim...”, e bateram um no outro. O rei assistiu à briga, divertindo-se.¹

Essa famosa parábola é, muitas vezes, contada para mostrar como todas as religiões e suas vertentes percebem algo da verdade, mas não sua íntegra, portanto todas seriam igualmente verdadeiras e restritas. Porém, esquece-se um importante fator nessa leitura: o rei, que na parábola representa o próprio Buda, vê tudo, tanto o elefante inteiro, quanto os cegos e a cegueira deles. Na sua distância, o Buda conhece a verdade toda. Somente a partir desse pressuposto pode-se falar de certa igualdade entre os diferentes grupos à busca da verdade, que seriam como cegos que vêem apenas parte da verdade, e ainda com pouca precisão.

Na minha leitura, essa parábola mostra o fato de que não é possível fugir do sentido de superioridade presente, de uma ou outra forma, em cada religião. Mesmo em uma religião que se compreende como tão inclusiva como a budista, existe um sentido de estar mais perto da verdade do que outras religiões. No entanto, reconhecer esse caráter da autocompreensão de denominada religião não implica, necessariamente, uma condenação das outras. Foi precisamente essa problemática que Karl Rahner tentou resolver com seu falar de “cristãos anônimos”: Mediar o caráter absoluto do cristianismo com a natureza religiosa do ser humano que também deve ter

a possibilidade de ser salvo, mesmo que não conhecesse, de forma explícita, o Cristo. Com esse conceito, que significa que possa haver salvação fora da igreja, Rahner abriu espaços para o diálogo inter-religioso ao redor do Concílio Vaticano II. Essa abertura inicial foi-se, ao longo das décadas, desenvolvendo numa empreitada envolvendo muitos teólogos e teólogas, tanto católicos quanto protestantes, rumo a uma teologia das religiões.

Apresentarei neste capítulo um panorama dos modelos de relacionamento inter-religioso, seguido por uma exposição da compreensão de Karl Rahner sobre o que ele chamou de “cristãos anônimos”. Descreverei, em seguida, a posição do Raimon Panikkar sobre o “Cristo desconhecido” e, logo, sua hermenêutica “cosmoteândrica”. Por fim, sugiro uma “hermenêutica da confiança” como base do diálogo inter-religioso, retomando o que já desenvolvi no primeiro e quinto capítulos deste livro.

Diga-se de passagem que não é por acaso que estou apresentando exemplos de teólogos católicos aqui, pois naquela época eram escassos os protestantes que se arriscavam a defender uma noção positiva da religião, sendo a grande exceção *Paul Tillich* (1886-1965), que, já trabalhando a correlação da cultura com a religião cristã, abriu-se mais e mais para o conhecimento de e o diálogo com outras religiões.² Depois de uma grande abertura no século XIX, especialmente com *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834), e no início do século XX, com pensadores de peso como *Ernst Troeltsch* (1865-1923)³, a devastadora experiência de duas guerras mundiais revelou graves erros na teologia contemporânea e propiciou uma forte suspeita de cada empreitada humana, cultural e religiosa. *Karl Barth* (1886-1968), com base nas devastadoras experiências feitas no nazismo na Alemanha e seu caráter quase-religioso, chegou a ver a religião como nada mais do que uma fútil procura humana que não pode chegar a Deus, pois seria nada mais do que a construção autônoma de uma imagem de Deus diante da qual o ser humano tentar-se-ia justificar e santificar a si mesmo. A verdadeira fé, no entanto, partiria de Deus, e somente dele.⁴ Desta forma, Barth conseguiu bloquear a discussão sobre religião nos meios protestantes ocidentais por várias décadas. Eu diria que é, não por último, por causa dos colegas católicos que se chegou, gradativamente, a retomar a religião e, portanto, as religiões como tema da teologia. A “guinada antropológica” de Rahner veio bem na contramão da “suspeita antropológica” de Barth.

Modelos de relacionamento inter-religioso

Desde os anos 1980, virou lugar comum na literatura sobre o diálogo inter-religioso distinguir entre três modelos principais de relacionamento entre religiões: o exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo. Assim como toda esquematização, essa também tem seus problemas.⁵ No entanto, ainda acho que essas categorias são úteis para mostrar o caráter da linha de pensamento de denominado autor. Karl Barth é um claro representante do exclusivismo, embora de forma mais aberta do que em geral se pensa; Karl Rahner entra no inclusivismo, enquanto Panikkar faz a transição para o pluralismo. O que indicam, então, essas categorias?

1. No *exclusivismo* afirma-se que existe apenas uma religião verdadeira, no caso o cristianismo. É a afirmação de que “minha religião é a única verdadeira”. Baseia-se em afirmações bíblicas, tais como esta de Jesus: “Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim” (João 14.6), e esta de Pedro em Jerusalém: “não há salvação em nenhum outro [sc. que não Jesus Cristo]; porque abaixo do céu não existe nenhum outro nome, dado entre os homens, pelo qual importa que sejamos salvos” (Atos 4.12).

2. O *inclusivismo* também pressupõe uma religião verdadeira, no caso a cristã, mas admite que haja elementos da verdade em outras religiões. Afirma-se que “minha religião é a melhor”. Na teologia católica romana, é o modelo dos círculos concêntricos: ao redor do Cristo giram as religiões numa maior ou menor distância do centro, ficando a Igreja Católica Romana a mais perto do Cristo. Tem base na posição de Paulo no aerópago de Atenas: “Passando e observando os objetos de vosso culto, encontrei também um altar no qual está inscrito: ao Deus desconhecido. Pois esse que adorais sem conhecer é precisamente aquele que eu vos anuncio” (Atos 17.23).

3. O *pluralismo* acredita na igual autenticidade de cada religião, nenhuma sendo superior à outra. Podemos resumir na afirmação de que “todas as religiões são verdadeiras”. É a posição dos diferentes autores da “teologia pluralista das religiões”. Na Bíblia encontramos traços dessa posição no livro de Jonas, onde os marinheiros “clamavam cada um a seu deus” e exigiram que Jonas também o fizesse: “Levanta-te, invoca teu deus; talvez, assim, esse deus se lembre de nós, para que não pereçamos” (Jonas 1.4-6).⁶

O cientista da religião Andreas Grünschloss, em estudos feitos sobre a percepção da outra fé no islamismo, hinduísmo, budismo e

cristianismo, introduz mais um modelo: o *exotismo*, que seria a afirmação de que “a outra religião é melhor do que a minha”.⁷ Esse conceito reflete bastante bem o que acontece em círculos de classe média urbana, onde, por exemplo, as religiões orientais – ou uma versão ocidentalizada delas – parecem mais atraentes do que a tradicional religião cristã. Contudo, ao falar do relacionamento entre religiões, duvido que o “exotismo” seja um modelo adicional, já que quem se sente atraído, desta forma, por outra religião, de fato já saiu da sua religião anterior. Quem está, realmente, enraizado na sua religião dificilmente prefere outra, ainda que possa achar atraentes elementos dela. Para fins deste artigo, ficarei com os três modelos já tradicionais.

Os “cristãos anônimos” de Karl Rahner

Karl Rahner era muito perspicaz referente aos “sinais dos tempos”, termo bíblico (Mateus 16.3) que recebeu proeminência na constituição pastoral *Gaudium et Spes* (GS 11), do Concílio Vaticano II, e nos documentos do Episcopado Latino-Americano, incentivando o desenvolvimento consciente de uma teologia contextual.⁸ Para ele, era inevitável reconhecer o pluralismo religioso, cada vez mais óbvio também no ocidente cristão, e persistente mesmo com 2000 anos de missão cristã. Rahner percebeu que essa situação permaneceria assim dentro da história. Ao mesmo tempo, mais do que outras religiões, o cristianismo afirma sua exclusividade de salvação. Como, então, pensar, numa perspectiva *teológica* – e não neutra como na(s) ciência(s) da religião – este pluralismo religioso? Ao mesmo tempo que somente Deus revelado em Cristo dá a salvação, ele quer essa salvação para todas e todos (1 Timóteo 2.4: “[Deus] deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade”). O ser humano, por sua própria natureza, está aberto para e está à procura dessa salvação (este é o *existencial sobrenatural*) e a recebe a partir da graça de Deus. Diz Rahner:

Mas para mim a graça é ao mesmo tempo uma realidade que é dada *sempre* e por toda parte no centro mais profundo da existência humana – feita de conhecimento e de liberdade –, à maneira de oferta, à maneira de aceitação ou de recusa, de tal modo que o homem jamais pode escapar desta característica transcendental

de sua essência. (...) Daqui deriva aquele que denominei o momento transcendental da revelação histórica.⁹

A graça, então, é dada, “sempre e por toda parte”. No entanto, é um fato que o Cristo e, com ele, a revelação cristã entraram na história apenas num momento específico, relativamente tardio. O que seria, portanto, das pessoas buscando a salvação antes da vinda do Cristo? E o que seria das pessoas que nunca ouviram dele? O resultado dessa preocupação pela salvação dos não-cristãos, na base dos conceitos teológicos mencionados, é o conceito dos “cristãos anônimos”. “Todo homem deve ter a possibilidade de participar de uma relação autêntica e salvadora com Deus”, diz Rahner.¹⁰ E explica ainda:

(...) devemos daí deduzir uma posição que muda profundamente o aspecto do problema das relações do cristianismo com as religiões não-cristãs: em tal caso, de fato, o cristianismo não considera o homem que pertença a uma outra religião como um simples não-cristão, mas considera-o antes como um “cristão anônimo”. (...) se é verdade que o homem ao qual o cristianismo propõe sua mensagem é já originariamente, ou ao menos pode ser, um homem que se move em direção à Salvação; se é verdade que este homem encontra a Salvação, em dadas circunstâncias, antes que chegue a ele a proclamação da Salvação cristã; mas se, contudo, é verdade que esta Salvação é a Salvação de Cristo, pois fora dele não há outra Salvação, então um homem pode ser não só um teísta anônimo, mas pode ser chamado um “cristão anônimo”.¹¹

Aqueles até então chamados “pagãos” (e até ateus¹²) são, portanto, reconhecidos como portadores de algo do próprio cristianismo, passando-se, desta forma, de uma posição *exclusivista* para o *inclusivismo*.¹³ Isso é sublinhado pelo fato de que Rahner podia constatar também a imperfeição do próprio cristianismo:

(...) também existem razões para admitir que o próprio cristianismo possa ser considerado pelos cristãos como um cristianismo anônimo, isto é, um cristianismo que se irá explicitando e esclarecendo sempre mais. (...) a Igreja não deveria considerar-se como a única depositária da Salvação, no sentido de excluir-se qualquer outra.¹⁴

Ainda assim, há “algo a mais” que chega ao crente quando este se torna um cristão explícito, e este “algo” tem certa necessidade. “O germe não tem direito de não querer virar uma planta.”¹⁵ Portanto, enquanto o conceito rahneriano não representa uma posição exclusivista, também não é pluralista, pois defende que há apenas uma salvação, que existe de forma implícita, mas num maior grau quando é explícita. Descobrir o Cristo é necessário, pois é o “caso singularmente mais importante da realização da natureza do ser humano”.¹⁶ O ser humano, na sua definição mais originária, é aquilo que Deus assume ser na encarnação.

Segundo Rahner, compreender uma pessoa de outra religião como alguém que ainda não se descobriu como cristão pode aparentar uma posição arrogante. Ele reconheceu esse problema. Porém, considerou essa “arrogância” (*Anmassung*) indispensável para o cristão, e até sinal de sua humildade, pois mostraria Deus, como sempre, maior que o ser humano e a igreja, o padrão sendo a postura de Paulo, já citada anteriormente: “Pois esse que adorais sem conhecer é precisamente aquele que eu vos anuncio” (Atos 17.23). Eis a raiz da tolerância, da modéstia e da firmeza (*Unerbittlichkeit*) da postura cristã em relação às religiões não-cristãs.¹⁷

Enquanto Rahner tinha uma visão muito ampla, seu conhecimento imediato, sua experiência de outras religiões eram restritos. Portanto parece-me oportuno passar para um teólogo que se assemelha, inicialmente, ao pensamento de Rahner, mas que teve a presença de mais de uma religião já no seu berço e depois viveu um diálogo muito profundo com outras religiões, de modo especial na Índia.

O “Cristo desconhecido” de Raimon Panikkar

Na sua tese de doutorado, publicada em 1964, Raimon Panikkar identificou um “Cristo desconhecido do hinduísmo”. Parece que esse conceito reflete exatamente o que Rahner quis dizer com seus “cristãos anônimos”. De fato, Panikkar entendeu que se pode reconhecer o Cristo em outras religiões, por exemplo, no hinduísmo, mas que este Cristo seria mais visível no cristianismo. Numa carta a um intelectual hindu, escrita em 1957, Panikkar escreve: “Deixa-me dizer, simplesmente, o que penso. O senhor já pertence à igreja – mesmo que de forma não completa. Cristo está inspirando o senhor e acolhe sua colaboração para integralizar toda verdadeira cultura indiana

na igreja dele”¹⁸. Portanto assumiu também uma posição inclusivista. Verificaremos isso nestes dois trechos:

A fé consiste precisamente em *reconhecer* que Cristo, isto é, o Messias de Israel, o Isvara do hinduísmo, o Tathágata do budismo, o Senhor, a Luz, o Mediador, o Princípio, o Deus temporal, a Face visível do Altíssimo, o Redentor, etc., segundo a nomenclatura das várias religiões, é Jesus de Nazaré, o Filho de Maria e o espôso da Igreja (...) ¹⁹.

Pelo próprio fato de que Cristo não veio para fundar uma nova religião, em substituição às velhas religiões, mas veio para completar, aperfeiçoar e conduzir à sua plenitude tudo o que Deus fez germinar neste mundo, por este fato dizemos, a relação das religiões do mundo com Cristo é análoga àquela que a história nos mostra já ocorrida no caso do judaísmo.²⁰

Estritamente dito, não existem “não-cristãos”, pois o Cristo está presente sempre que tiver “um amor verdadeiro entre seres humanos”.²¹ E o cristianismo na Europa é o “paganismo” europeu convertido, assim como o cristianismo na Índia “é o próprio hinduísmo convertido a Cristo”.²²

Gradativamente, Panikkar passa para uma posição *pluralista*, o que se reflete na segunda edição do mesmo livro sobre o “Cristo desconhecido”, publicada em 1981. O Cristo, na verdade, não é o Cristo desconhecido aos hindus, mas conhecido aos cristãos. Antes, é o mediador universal entre Deus e o mundo, o divino e o humano, que é conhecido aos cristãos como Cristo, mas chamado por outras religiões de outros nomes. É o que chamo a *figura* do Cristo, pois não é *Jesus* Cristo, mas Cristo como sigla da função mediadora presente em qualquer religião. Panikkar, como outros, insiste que Jesus é o Cristo, mas que o Cristo não é apenas Jesus.²³ Pois Jesus como Cristo seria compreensível apenas no horizonte semítico e grego e seu conceito de história, sendo incompreensível no mundo oriental. Para combinar com uma ampliação do conceito de Cristo, Panikkar insiste no Cristo ressuscitado e cósmico muito mais do que no Jesus histórico. É o *pantokrator* que é a “teofania” mais completa; portanto cada religião é um tipo de “cristofania” enquanto revela seu relacionamento com Deus.²⁴

O papel de mediador atribuído ao Cristo não é “em primeiro lugar, epistemológico, mas ontológico e, portanto, não é, ultima-

mente, necessário de vê-lo, desde que vejamos *por* ele; poder-se-ia ousar dizer que quanto mais transparente ele for, mais clara será a visão através dele”.²⁵ O nome revelado por Cristo é um “supernome”, o nome acima de todos os nomes (cf. Filipenses 2.9).

Falar de “cristãos anônimos” continua sendo legítimo, e seria, segundo Panikkar, perfeitamente aceitável para um hindu, desde que se aceite também falar de cristãos como “hindus anônimos” – embora, para os hindus, essa expressão não faça muito sentido, pois o *Rigveda* já diz que “Um é aquele que os sábios chamam de muitos nomes” (RV I, 164, 46).²⁶ Falar de “Cristo” é indispensável para os cristãos, e estes são o público principal visado pelos escritos de Panikkar. Outras religiões chamam-no de outros nomes, mas não temos uma linguagem neutra que caberia para todas. Panikkar insiste que não deve haver *epoché* na nossa postura, não deve haver abstração para ver todas as religiões de longe, como pretendem fazer os cientistas da religião. Ele desenvolve sua posição *de dentro*, a partir do já mencionado diálogo *intra-religioso*. Assim chega a identificar-se tanto como cristão quanto como hindu, budista e o que chama de secularista, denominando até a postura atéia como religião. Em todas essas religiões, reconhece a mesma “realidade” a partir da figura do Cristo dentro de uma visão trinitária: A visão (ou experiência, ou intuição) *cosmoteândrica* – a realidade composta pelo íntimo inter-relacionamento entre Deus, o ser humano, e o mundo.²⁷ Portanto, para Panikkar, a Trindade também vira figura: Não é o Pai, o Filho e o Espírito Santo, mas o inter-relacionamento entre as três dimensões da realidade, um tipo de pericórese lido pelo relacionamento não-dualista (*a-dvaita*).²⁸ Outro aspecto central, já presente em Rahner, é a ênfase dada a “ortopraxis”: “a fé não é uma simples ‘ortodoxia’, mas é uma ‘orto-praxis’ existencial, mediante a qual o homem pode crer em Cristo, mesmo se não tem a mínima idéia do seu nome e da sua existência”.²⁹

A hermenêutica da “intuição cosmoteândrica” de Raimon Panikkar

Falei, anteriormente, das *teologias das religiões* no plural. Assim quero designar as tentativas, a partir dos anos 60 do século passado, que visam a uma posição pluralista das religiões. Enquanto o despertamento para a posição inclusivista partiu, de modo especial, de teólogos católicos, achando respaldo no Concílio Vaticano II, a posi-

ção pluralista começou com protestantes: O ex-missionário presbiteriano e cientista das religiões *Wilfred Cantwell Smith* e, a partir de 1970, o presbiteriano inglês *John Hick*, oriundo do meio evangélico, foram seus primeiros articuladores.³⁰ Um dos livros mais representativos dessa nova vertente de uma teologia das religiões foi o simpósio sobre *O mito da unicidade cristã* (1987), cuja publicação foi editada por Hick junto com o católico *Paul F. Knitter*.³¹ Nele, há também um artigo de Raimon Panikkar, no qual ele se mostra como pluralista, porém de uma forma bem específica. Portanto justifica-se o plural: A vertente pluralista de uma teologia das religiões não é uniforme.

Em que, então, consiste a particularidade da posição de Panikkar? Fica bastante claro se recorrermos a uma metáfora comum no pensamento pluralista. Segundo muitos pensadores dessa linha, as religiões seriam como uma multidão de rios que confluíam no mesmo mar. Panikkar também faz uso da imagem dos rios, falando do Jordão, do Tibre e do Ganges, sendo essas metáforas para três tipos de religiões: judaísmo, cristianismo e as religiões indianas, aqui representando também todas as outras.³² Sem entrar em detalhes, destaco sua diferença para com outros pluralistas: Esses rios não se encontram num mesmo mar, mas nas nuvens, após terem evaporado, de onde irão fecundar novamente a terra como chuva que regenera.

[As religiões] se encontram uma vez transformadas em vapor, uma vez passadas pela metamorfose para serem Espírito, que em seguida é derramado em inumeráveis línguas. (...) O verdadeiro reservatório de religiões não se localiza apenas nas águas doutrinárias da teologia, mas também no vapor transcendental (revelação) das nuvens divinas, e no gelo e na neve immanentes (inspiração) das geleiras e montanhas dos santos, carregadas de neve.³³

Modificando a metáfora dos rios dessa forma, Panikkar quer insistir na *incomensurabilidade* das religiões. Cada uma é completa em si e diferente da outra. Opõe-se a qualquer tentativa de uma religião mundial abstrata ou de um caldeirão com ingredientes de todas as religiões. Mostra o perigo de uma linguagem uniformizadora ao retomar a imagem da torre de Babel.³⁴ Mesmo assim, numa perspectiva hermenêutica, é possível reconhecer, em cada uma das religiões, a reflexão da única realidade, que para Panikkar é cosmoteândrica. Isso acontece numa “nova inocência”, não pré-moderna, mas “pós-moderna”, ou seja, uma inocência que passou pela moderni-

dade e suas lições, “isto é, está emergindo o ideal de uma *sinergia* (ação comum) entre o divino, o humano e o cósmico que implica uma nova concepção da realidade”.³⁵

Dessa forma, ele tenta resolver dois problemas ao mesmo tempo: por um lado, quer assegurar a inegável *alteridade* das religiões, num *status* de igualdade principal, sem nenhuma superioridade ou inferioridade. Por outro lado, quer enfatizar que, na *profundidade* – ele usa muito essa metáfora espacial –, as religiões se encontram, pois refletem a mesma realidade. A igreja, outrora considerada por ele também como sacramento da presença de Deus no mundo, continua exercendo esse papel, mas está sendo expandido seu conceito até uma catolicidade que engloba toda religião. Assim como o Cristo e a Trindade, vira figura. Mas não deixam de ser conceitos que nasceram numa denominada tradição, no caso na cristã, embora em diálogo intenso com outras, ou seja, o hinduísmo e budismo. Panikkar já foi denominado como articulador de uma metateologia.³⁶ Até certo ponto, é correto. Mas, antes, eu diria que ele é um *inclusivista pluralista*, pois parte do *interior* de várias religiões e não de uma visão externa. Sendo assim, não pode existir pluralismo no sentido próprio, de uma total igualdade de todas as religiões. Existe, isto sim, o diálogo entre religiões com suas respectivas compreensões. Panikkar chama isso de “diálogo dialógico”, que “possibilite a emergência de um mito no qual poderíamos comungar, e que, em última instância, possibilitará compreensão [‘under-standing’ – ficar debaixo do mesmo horizonte de inteligibilidade]”.³⁷ É uma hermenêutica “diatópica”, que visa a construir pontes de compreensão entre dois *topoi*, “lugares de compreensão e autocompreensão, entre duas – ou mais – culturas que não têm desenvolvido seus pressupostos básicos a partir de uma tradição histórica comum ou através de influência mútua”.³⁸ A atitude necessária é uma “abertura fundamental” (*fundamental openness*), como a denominou Kajsa Ahlstrand: uma abertura radical em relação a outras religiões e seus conteúdos, mas também fundamentada em conceitos filosóficos e teológicos que carregariam essa abertura.³⁹ Nisto o próprio Panikkar é mais propositivo do que sistemático, cunhando termos novos, porém deixando de explicar a fundo seus conceitos. Contudo, Panikkar tem dado uma contribuição de altíssima relevância, o que tentarei mostrar a seguir, restringindo-me ao que chamo de uma “hermenêutica da confiança”.

Uma hermenêutica da confiança no diálogo inter-religioso

O diálogo inter-religioso dá-se em diferentes níveis. Num primeiro nível, existem proposições, ensinamentos, doutrinas e outros tipos de conteúdo que podem estar diretamente opostos. Num segundo nível, mais profundo, temos atitudes diferentes, que podem ser, no que nos interessa aqui, de abertura ou de fechamento, de inclusividade ou exclusividade. Num terceiro nível, mais profundo ainda, temos a confiança de que ali está o mesmo Deus; nas palavras de Panikkar: a mesma realidade cosmoteândrica. Panikkar mesmo tem falado da “confiança cósmica” (*cosmic confidence*). A palavra soa, sem dúvida, um tanto harmoniosa, quase ingênua, como se não existissem contradições e conflitos. A partir de uma perspectiva libertadora com sua opção preferencial pelos pobres, Paul Knitter tem criticado precisamente esse ponto, e concordo com a crítica no que tange ao problema da aparente exclusão de conflitos em Panikkar.⁴⁰ Este vem usando a imagem de uma orquestra sinfônica composta por uma grande variedade de instrumentos. Pergunto: quem garante que, desta orquestra, sairá uma *sin-fonia* e não uma *kako-fonia*, completamente dissonante ou caótica? Dissonâncias até podem fazer parte da composição, como nos mostram muitas composições eruditas do século XX e da contemporaneidade. Contudo, voltando à confiança, parece-me que ela é, realmente, a base de toda e qualquer convivência – na sociedade e no ecumenismo cristão, como vimos no primeiro capítulo deste livro, e, acrescento agora, no diálogo inter-religioso. Ela significa apostar no acesso que o outro, a outra tem na sua religião a Deus, que eu conheço apenas a partir da minha religião específica.

Portanto a atitude a ser adotada no diálogo inter-religioso, no meu entender, é um *inclusivismo pluralista*, reconhecendo o evangelho da minha religião com tudo que implica, mas reconhecendo ao menos a possibilidade de que Deus possa efetuar salvação também, através de outras religiões. A confiança em Deus, que é sempre maior e pode salvar de outras maneiras do que aquela por mim conhecida, mas que certamente atua pelo caminho revelado em Jesus Cristo pelo Espírito Santo, é a base dessa postura. Nisto, no entanto, não posso nem devo abrir mão do Cristo como *Jesus* Cristo, Deus que se encarnou em Jesus de Nazaré, caso contrário perderia o alicerce principal da religião cristã que é minha fé. Também a Trindade não é qualquer conjunto pericorético, mas é o Pai, o Filho e o Espírito San-

to como testemunhado pela Bíblia. Assim, ser testemunho da minha fé e cumprindo a missão da igreja não é excluindo a possibilidade da salvação em outras religiões, nem vice-versa.

O diálogo implica uma posição própria e uma postura de abertura frente ao outro. Somos de religiões diferentes, de certo modo incomensuráveis. Mas a partir da confiança em Deus que quer salvar a todas e todos, tenho uma base comum – embora bastante vaga – que é a condição da possibilidade da aprendizagem. Eu pressuponho, portanto, que posso aprender algo do outro e da outra. Aqui começa o diálogo, com base na confiança em Deus. Leio minha própria fé e a fé do outro e da outra por essa confiança e penso que nós nos ajudamos mutuamente na aprendizagem sobre Deus e nosso lugar e atuação no mundo, portanto é uma *hermenêutica* da confiança. Essa postura é, a meu ver, a mais importante contribuição de Raimon Panikkar para o diálogo inter-religioso, continuando, radicalizando e aprofundando aquilo para que Karl Rahner apontou com seu falar dos “cristãos anônimos”.

Notas bibliográficas

- 1 Apud GRÜNSCHLOSS, Andreas. *Der eigene und der fremde Glaube*. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. p. 202s.
- 2 Cf. BERNHARDT, Reinhold. Teologia da Trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões. *Estudos Teológicos*, ano. 44, n. 2, p. 58-72, 2004.
- 3 Cf. BERNHARDT, Reinhold. *La pretensión de absolutez del cristianismo*. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión. Trad. Manuel Abellá Martínez. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000. p. 105-109 (Schleiermacher), 114s. e 167-192 (Troeltsch).
- 4 BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik* (KD). Zürich: Theologischer Verlag, 1939-1967; KD I/2, §17. Cf. BERNHARDT, 2000, p. 193-228.
- 5 Cf. BRANDT, Hermann. “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”. A exclusividade do cristianismo e a capacidade para o diálogo com as religiões. *Estudos Teológicos*, ano 42, n. 2, p. 7s. e passim, 2002.; BRAKEMEIER, Gottfried. Fé cristã e pluralidade religiosa – onde está a verdade? *Estudos Teológicos*, ano 42, n. 2, p. 24-29, 2002.
- 6 Cf. BRANDT, 2002, p. 8.
- 7 GRÜNSCHLOSS, 1999, p. 16-43.
- 8 Cf. também *Presbyterorum Ordinis* 9, onde diz que presbíteros e leigos deveriam, juntos, “verificar os sinais dos tempos”. Todos os textos do Concílio são citados conforme o COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituições, decretos, declarações. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. Para Rahner e o conceito dos “cristãos anônimos”, cf. BERNHARDT, 2000, p. 228-259; Karl-Heinz WEGER. *Karl Rahner*. Uma Introdução ao Pensamento Teológico. Trad. Frans van de Water. São Paulo: Loyola, 1981. p. 117-144.
- 9 Apud GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 230.

- 10 RAHNER, Karl. Religião absoluta? In: VV.AA. *Ecumenismo das religiões*. O catolicismo obrigado a sair do seu gueto. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 102.
- 11 Ibid, p. 103.
- 12 RAHNER, Rahner. Bemerkungen zum Problem des "anonymen Christen". In: *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln: Benziger, 1972. v. 10, p. 535, 542.
- 13 Essa posição tem respaldo nos documentos do Concílio Vaticano II, não por último pela influência do próprio Rahner, cf. *Lumen Gentium* 16: "Aqueles, portanto, que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo e Sua Igreja, mas buscam a Deus com coração sincero e tentam, sob o influxo da graça, cumprir por obras a Sua vontade conhecida através do ditame da consciência, podem conseguir a salvação eterna. E a divina Providência não nega os auxílios necessários à salvação àqueles que sem culpa ainda não chegaram ao conhecimento expresso de Deus e se esforçam, não sem a divina graça, por levar uma vida reta". Também *Ad Gentes* 7: "Deus pode por caminhos d'Ele conhecidos levar à fé os homens que sem culpa própria ignoram o Evangelho. (...) Mesmo assim cabe à Igreja o dever e também o direito sagrado de evangelizar". E, evidentemente, a declaração *Nostra Aetate* sobre "As Relações Da Igreja com as Religiões não-Cristãs" trata amplamente do assunto.
- 14 RAHNER, 1971, p. 104.
- 15 RAHNER, 1972, p. 543.
- 16 "So aber gesehen ist die Menschwerdung Gottes der einmalig höchste Fall des Wesensvollzuges des Menschen überhaupt." RAHNER, Karl. Die anonymen Christen. In: *Schriften zur Theologie*. 2. ed. Einsiedeln: Benziger, 1968. v. 6, p. 548.
- 17 RAHNER, Karl. Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In: *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger, 1965. v. 5, p. 158.
- 18 PANIKKAR, Raimon. *Offenbarung und Verkündigung*: Indische Briefe. Freiburg: Herder, 1967. p. 71.
- 19 PANIKKAR, Raimon. Tõda religião autêntica é caminho de salvação. In: VV.AA. *Ecumenismo das religiões*. O catolicismo obrigado a sair do seu gueto. Petrópolis: Vozes, 1971a. p. 118.
- 20 Ibid., p. 121. A postura inclusivista também se reflete em Raimon PANIKKAR. Hinduísmo e Cristianismo. In: VV.AA. *Ecumenismo das religiões*. O catolicismo obrigado a sair do seu gueto. Petrópolis: Vozes, 1971b. p. 212-237.
- 21 Raimon PANIKKAR. Christen und sogenannte "Nichtchristen" [1964]. In: ELWOOD, Douglas J. *Wie Christen in Asien denken*. Frankfurt a.M., 1987. p. 236.
- 22 PANIKKAR, 1971a, p. 122.
- 23 PANIKKAR, Raimon. *Der unbekannte Christus im Hinduismus*. [1981] Trad. Heike Risse. 2. ed. Mainz: Grünewald, 1990. p. 23.
- 24 PANIKKAR, Raimon. A Christophany for our times. *Theology Digest*, ano 39, n. 1, p. 3-21, 1992.
- 25 PANIKKAR, Raimon. *Salvation in Christ: Concreteness and Universality – the Supername*. Santa Barbara: University of California at Santa Barbara, 1972. p. 61.
- 26 PANIKKAR, 1990, p. 23.
- 27 P. ex., PANIKKAR, Raimon. *Der Dreiklang der Wirklichkeit*. Die kosmotheandrische Offenbarung. Trad. Veronika Merz. Salzburg: Pustet, 1995.
- 28 Num livro anterior, publicado em 1970, Panikkar ainda falava de Pai, Filho e Espírito Santo, mas já como diferentes tipos de religião, comparando-os com os três *margas* (caminhos) da salvação segundo a *Bhagavad-Gita*: o caminho da ação (*karma-mârga*), o caminho da dedicação (*bhakti-mârga*) e o caminho do conhecimento (*jñâna-mârga*): PANIKKAR, Raimon. *The Trinity and World Religions*. Icon – Person – Mystery. Madras: ISPCK, 1970.

- 29 PANIKKAR, 1971a, p. 115. Nota-se que a noção de “ortopraxis” também recebeu proeminência na teologia da libertação, embora num sentido mais diretamente ético, cf., p. ex., BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. Ensaio de Cristologia Crítica para o nosso Tempo [1972]. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 233s.
- 30 Cf. SMITH, Wilfred Cantwell.. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2007; HICK, John. O caráter não-absoluto do cristianismo. In: *Numen*, ano 1, n. 1, p. 11-44, 1998; *A metáfora do Deus encarnado*. Trad. Luiz Henrique Dreher. Petrópolis: Vozes, 2000; *Teologia cristã e pluralismo religioso*. Trad. Luiz Henrique Dreher. São Paulo: Attar, 2005.
- 31 HICK, John; KNITTER, Paul F. (Orgs.). *The Myth of Christian Uniqueness*. London: SCM, 1988. Teve uma resposta crítica na coletânea de D’COSTA, Gavin (Org.). *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll: Orbis, 1990. Para Knitter, veja seu *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions*. New York, 1985. Mais do que Hick, Knitter deu atenção às reivindicações éticas de uma resposta ao clamor pela libertação.
- 32 PANIKKAR, Raimon. The Jordan, the Tiber, and the Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness. In: HICK; KNITTER (Orgs.), 1988, p. 89-116.
- 33 Ibid., p. 92.
- 34 PANIKKAR, Raimon. The Myth of Pluralism: The Tower of Babel – A Meditation on Non-Violence. *Cross Currents*, ano 29, p. 197-230, 1979.
- 35 PANIKKAR, Raimon. La vision cosmoteandrica: el sentido religioso emergente del tercer milenio. Trad. Javier Melloni. *Selecciones de Teologia*, ano 32, p. 63s., 1992.
- 36 KOMULAINEN, Jyri. *An Emerging Cosmotheandric Religion?* Raimon Panikkar’s Pluralistic Theology of Religions. Leiden: Brill, 2004. Para uma discussão ampla da teologia de Panikkar e seus diferentes aspectos, cf. a coletânea PRABHU, Joseph (Org.). *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. Maryknoll: Orbis, 1996; NITSCHKE, Bernhard (Org.). *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive*. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion. Frankfurt a.M.: Lembeck; Paderborn: Bonifatius, 2005.
- 37 PANIKKAR, Raimon. *Myth, Faith and Hermeneutics*. Cross-Cultural Studies. New York, 1979. p. 9.
- 38 Ibid.
- 39 AHLSTRAND, Kajsa. *Fundamental Openness: An Inquiry into Raimundo Panikkar’s Theological Vision and its Presuppositions*. Uppsala, 1993.
- 40 KNITTER, Paul. Cosmic Confidence or Preferential Option? In: PRABHU (Org.), 1996, p. 177-191; a resposta de Panikkar encontra-se no mesmo volume, p. 276-284.

A igreja em perspectiva ecumênica

Existe “a igreja do Conselho Mundial de Igrejas” (CMI)? A pergunta que já me foi feita é sugestiva. Parece sugerir que existe *a* igreja oriunda do CMI, semelhante à “igreja do II Concílio Vaticano”. Certamente, o CMI tem influenciado a eclesiologia de muitas igrejas – inclusive da Igreja Católica Romana – na direção de uma maior abertura frente às outras expressões eclesiásticas e tem recebido impulsos de diversas fontes, inclusive do II Concílio Vaticano (1962-1965). Ainda assim, considero mais adequado falar do “debate eclesiológico no Conselho Mundial de Igrejas”, pois existe uma relevante discussão eclesiológica no CMI, e é inegável que ele tem um “caráter eclesial”, ainda que sua definição seja bastante vaga.

Desde seus primórdios, o CMI vem precisamente se negando a ser considerado ele mesmo uma igreja, muito menos *a* igreja. Não é, por assim dizer, o “vaticano” dos protestantes e ortodoxos. Conforme a declaração do Comitê Central reunido em Toronto (Canadá), em 1950, foi definido que o CMI “não é uma superigreja. Ele não é a igreja mundial. Ele não é a *una sancta* que os credos mencionam”.¹ As igrejas-membro do CMI, por sua vez, não são obrigadas a renunciar ou reduzir sua própria concepção de igreja, e o CMI “não pode nem deve basear-se sobre qualquer concepção particular da igreja”². Esse foi o preço a ser pago para poder juntar igrejas com eclesiologias não apenas divergentes, mas exclusivas. Como ficou evidente na última reunião da Comissão Plenária de Fé e Ordem do CMI, realizada de 28 de julho a 6 de agosto de 2004 em Kuala Lumpur (Malásia)³, especialmente os ortodoxos se encontram numa situação complicada: sua eclesiologia não permite reconhecer a eclesialidade das igrejas protestantes; contudo, também não podem – nem querem – considerar os fiéis que congregam nessas igrejas como simples pagãos. Também para eles é inegável que existem traços da fé neles.⁴ Parecem faltar, por parte das igrejas ortodoxas, recursos teológicos para atribuir um *status* eclesial às igrejas não-ortodoxas. Ironicamente, é a Igreja Católica Romana que, não sendo membro do CMI, encontrou, na reformulação de sua eclesiologia durante o II Concílio Vaticano,

a possibilidade de reconhecer “elementos ou bens que (...) constituem e vivificam a igreja” e que “podem existir fora das fronteiras visíveis da Igreja Católica”.⁵ Referente às igrejas ortodoxas, esses “elementos” são mais evidentes, pois “embora separadas (...) conservam os sacramentos, especialmente, por causa da sucessão apostólica, o sacerdócio e a eucaristia, [sendo esta] mais uma razão para uma estreita união conosco”⁶. Quanto às outras “igrejas e denominações separadas”, existem “grandes diferenças (...) sobretudo no que diz respeito à interpretação da verdade revelada”⁷. Portanto adotou-se a terminologia de “comunidades eclesiais”, principalmente pela falta do sacramento da ordem e por não terem “conservado integralmente a substância do mistério eucarístico”⁸. Contudo, o Concílio expressou alegria pelo fato dos *fratres seiuncti*, os “irmãos separados”, se voltarem “para Cristo como fonte e centro da comunhão eclesial”, fazendo referência clara, embora não explícita, à chamada “base” do CMI, que contemplaremos a seguir.⁹

Trataremos nosso tema pelos seguintes aspectos: a autocompreensão eclesiológica do CMI, as eclesiologias presentes no CMI, o estudo atual sobre a “Natureza e a Missão da Igreja”, a encargo da Comissão de Fé e Ordem do CMI e, em termos de conclusão, exploraremos questões hermenêuticas ligadas à problemática.

A autocompreensão eclesiológica do CMI

Ao ser criado, em 1948, o CMI adotou uma declaração teológica que serviria como base para o conjunto de igrejas nele reunidas. Inspirada por declarações semelhantes das *Associações Cristãs de Moços*, de 1855, e de *Moças*, de 1894, e formulada pelos comitês dos movimentos que deram origem ao CMI, *Vida e Ação* e *Fé e Ordem*, afirmou que “O Conselho Mundial de Igrejas é uma comunhão de igrejas que aceitam nosso Senhor Jesus Cristo como Deus e Salvador”¹⁰. É importante destacar o fato de o CMI compreender-se como “comunhão” (*fellowship*) de igrejas e não apenas como simples associação.¹¹ Está implicado nisso a palavra grega de *koinonia*, noção esta que vem marcando o debate ecumênico desde o final dos anos 1980 e foi destaque na declaração adotada pela 7ª Assembléia do CMI em Canberra (Austrália), sob o título: “A *koinonia* da Igreja: Dom e vocação”¹². É importante lembrar, contudo, que *koinonia* já foi termo central na carta encíclica do Patriarca Ecumênico de Constantinopla,

que, no ano de 1920, sugeriu a criação de uma *koinonia tôn eclesiôn*, em analogia à *koinonia tôn ethnôn*, ou seja, a Liga das Nações criada após a I Guerra Mundial, precursora da Organização das Nações Unidas (ONU).¹³ A 3ª Assembléia do CMI, realizada no ano de 1961 em Nova Délí (Índia), modificou essa base e acrescentou elementos importantes, como uma referência doxológica à Trindade, às Escrituras e à vocação comum das igrejas. Assim, o CMI passa a ser definido como “uma comunhão de igrejas que aceitam o Senhor Jesus Cristo como Deus e Salvador segundo as Escrituras, e que, portanto, se empenham em responder conjuntamente à sua vocação comum, para a glória do Deus único, Pai, Filho e Espírito Santo”¹⁴. Até hoje a base permaneceu inalterada. Está sendo lida através da declaração de Toronto, já citada, que restringe muito a compreensão eclesial do CMI. É uma eclesiologia minimalista. Contudo, isso não quer dizer que o CMI não tenha significado eclesial nenhum. Esse se dá a partir das *igrejas* que fazem parte da comunhão do CMI e não por ele mesmo. Afirma, entre outros, George Tavard na sua eclesiologia ecumênica:

É muito difícil negar que o CMI tenha um significado eclesial, mas a determinação desse significado só pode ser feita no contexto das eclesiologias das respectivas Igrejas: as doutrinas foram transmitidas pelas tradições das Igrejas, e são estas que têm a responsabilidade real de professá-las e de ensiná-las.¹⁵

Na mesma linha, o documento *Para uma compreensão e uma visão comuns do Conselho Mundial de Igrejas* afirma que “a essência do Conselho é a relação mútua das igrejas. O Conselho é a comunidade de igrejas rumo à plena *koinonia*”¹⁶. Assim, pretendia-se lembrar a responsabilidade de cada igreja-membro pelo Conselho e, portanto, pela *koinonia* com as demais. O CMI existe através da comunhão de suas igrejas-membro, não fora dela. A declaração sobre a compreensão eclesiológica das igrejas congregadas no CMI, que foi aprovada na recente 9ª Assembléia, realizada em Porto Alegre (fevereiro de 2006), vai na mesma linha, formulando afirmações na primeira pessoa do plural, a partir dos delegados (e delegadas) que representam suas igrejas.¹⁷ Contudo, é preciso perguntar-se de que forma mostrar-se-ia, concretamente, essa comunhão. Não teria ela mesma um foco no CMI, dando-lhe um caráter eclesial? Penso que o fato das igrejas orarem e deliberarem juntas ao se encontrar numa assembléia ecumênica vai além da soma das igrejas presentes e suas

eclesiologias. Trata-se de um problema hermenêutico, assunto que retomaremos na última parte, passando agora para a descrição dos tipos de eclesiologias presentes *no* CMI.

Compreensões da igreja presentes no CMI

O CMI, fundado em 1948, é composto, hoje, por 348 igrejas, representando cerca de 572 milhões de cristãos e cristãs, quase um quarto do cristianismo mundial.¹⁸ Suas igrejas-membro pertencem às mais diversas tradições: anglicanas, batistas, independentes, luteranas, metodistas, ortodoxas do leste e sudeste europeu, ortodoxas orientais, pentecostais, reformadas, veterocatólicas, entre outras. A Igreja Católica Romana, embora não membro, colabora em muitos aspectos, especialmente através da Comissão de Fé e Ordem, onde, desde 1968, seus doze representantes têm voz e voto pleno, e do Grupo Misto de Trabalho, criado em 1965.¹⁹ Cada uma dessas igrejas representa um tipo específico de igreja e compreensão eclesiológica. Partindo das igrejas presentes no CMI e ao redor dele, sugiro aqui discriminar quatro tipos fundamentais de igrejas, ressaltando que, como toda tipologia, representa a simplificação de um quadro altamente complexo. Além disto, elementos de cada tipo podem encontrar-se em igrejas tidas como pertencentes a outro tipo. Contudo, a colocação segue os elementos mais dominantes naquela igreja.

a. *O tipo sacramental*: contempla as igrejas que atribuem uma natureza ontológica à igreja, aproximando ou até identificando a igreja crida, espiritual com a igreja visível, institucional. A igreja é mais do que seus membros e anterior a estes. Como noiva e representante do Cristo, ela existe de forma concreta e visível, mantendo a continuidade com os apóstolos pela sucessão episcopal. Segundo essa compreensão, a igreja não apenas celebra os sacramentos pelos seus sacerdotes, mas é ela mesma sacramento da presença de Deus no mundo. Portanto entende-se como legítima representação da igreja una e única, não podendo considerar-se a par com uma multidão de igrejas. O subtipo ortodoxo insiste que não há comunhão eclesial senão na Eucaristia, portanto ou é completa ou não é. Em contraste, o subtipo católico-romano permite uma “verdadeira comunhão, ainda que imperfeita”²⁰, na visão de uma crescente aproximação entre

as igrejas. Contudo, é *conditio sine qua non* que a comunhão plena dar-se-á sob a liderança do ministério petrino.

b. *O tipo reformatório*: parte da constituição da igreja por Cristo, ficando visível na comunhão dos fiéis pela pregação da palavra de Deus e pela administração dos sacramentos (Batismo e Eucaristia) segundo o evangelho, que são as marcas da igreja.²¹ A igreja invisível contém as pessoas fiéis ou, especialmente na concepção de Calvino, os eleitos e as eleitas, não coincidindo integralmente com a igreja visível, institucional. Pode, portanto, haver crentes fora da igreja institucional, e não crentes dentro dela. A igreja é um *corpus permixtum*. Não há igreja acima dos ou anterior aos fiéis, sendo baseada numa noção mais funcional do que ontológica. A diversidade de igrejas com seus costumes de expressão de fé não constitui qualquer problema, desde que apresente as marcas acima citadas. A unidade tende a ser pensada como diversidade reconciliada.²² Historicamente, mantiveram, por vários séculos, o *status* de igreja oficial, reconhecida e protegida pelo Estado, em geral de forma não menos exclusiva do que, anteriormente, a Igreja Católica Romana. As pessoas pertencem a elas, principalmente, por nascimento em denominado território (*cuius regio, eius religio*). Embora estejam perdendo esse *status* na atualidade, ainda são marcadas por essa herança. Incluímos aqui as igrejas luteranas e da família reformada.²³

As igrejas anglicana e veterocatólica mantêm forte ligação com o tipo sacramental, enquanto adotaram práticas e teologias de cunho reformatório. Portanto, encontram-se entre os tipos (a) e (b) e podem servir como pontes entre as igrejas implicadas. De fato, elas vêm exercendo esse papel, mas uma possível comunhão eclesial com as igrejas ortodoxas foi complicada pela introdução do ministério ordenado feminino.

c. *O tipo conversionista*: aqui localizamos igrejas oriundas, amplamente dito, da Reforma do século XVI, porém sem apoio do Estado e que foram, muitas vezes, combatidas pelas igrejas reformatórias estabelecidas – como os chamados anabatistas. Radicalizando a Reforma e buscando sua aplicação na prática de cada uma, são igrejas que colocam todo o peso na fé do indivíduo (o que também acontece nos movimentos pietista e puritano em igrejas do tipo (b) e constituem-se, em princípio, por conversão pessoal e adesão consciente. Em geral, exige-se uma prática visivelmente cristã, o que costuma

ser cobrado pela comunidade. Vive-se a igreja, em primeiro lugar, na comunidade local, de forma congregacionalista. Citamos aqui batistas, menonitas, metodistas (aqui há um peso maior nas estruturas superiores à congregação) e moravianos, entre outros. Algumas dessas igrejas procuram a cooperação ecumênica, outras são avessas a ela, com resistência especial às igrejas do tipo (a). O ecumenismo por elas procurado tem seu eixo muito mais no tipo de piedade vivida do que na estrutura eclesial; por isso foram, em primeiro lugar, os movimentos de reavivamento espiritual no século XIX que se constituíram como transconfessionais, tendo sido um importante momento despertador para o movimento ecumênico moderno.

d. *O tipo carismático*: Este tipo é o mais recente, embora tenha existido, sob várias formas, desde os primórdios da igreja cristã. estão incluídas aqui as igrejas pentecostais, bem como as igrejas chamadas de “independentes”, no sentido de autóctones, da África. É um tipo muito diversificado, sem doutrina unificada, crescendo e transformando-se com grande velocidade. Por isso mesmo é visto com suspeita pelos outros tipos. Generalizando, pode-se dizer que neste tipo destacam-se os dons do Espírito, como o falar em línguas, a profecia e revelações divinas recebidas por seus líderes; muitas também praticam o ministério da cura. Esses fenômenos existem também dentro de muitas igrejas dos outros tipos, neste caso fala-se de movimentos carismáticos.²⁴ Enquanto várias das igrejas deste tipo são membros de conjuntos ecumênicos, a maioria fica fora do movimento ecumênico, achando-o inútil ou combatendo-o abertamente como desvio da fé e até como obra do demônio, principalmente quando há colaboração com a Igreja Católica Romana. No Brasil, nenhuma igreja pentecostal participa, atualmente, dos organismos ecumênicos nacionais ou internacionais.

Enquanto os tipos (b) a (d) conseguem – embora nem sempre – certo grau de comunhão, este é mais difícil com o tipo (a), situando-se a maior ruptura entre as eclesiologias ontológica e funcional. Contudo, surgiram alianças surpreendentes, por exemplo, entre ortodoxos, africanos de várias confissões e evangélicas do mundo inteiro, no combate ao que vêem como a maior ameaça às igrejas hoje: a tolerância em relação aos homossexuais, sua ordenação ao ministério e a bênção de parcerias homossexuais, práticas hoje adotadas em algumas (poucas) igrejas. O bispo ortodoxo russo Hilarion (Alfeyev)

de Vienna e toda Austria, na sua intervenção em Kuala Lumpur, localizou a maior discrepância atual entre “as versões tradicional e liberal” do cristianismo, sendo “a liberalização de ‘fé e ordem’, de dogma e moralidade em algumas igrejas ocidentais da Reforma tem alienado estas das igrejas tradicionais – especialmente da Católica Romana e das Ortodoxas – mais do que vários séculos anteriores de história Protestante”.²⁵

A natureza e a missão da igreja

O que foi dito até agora deve ter evidenciado que as diferenças eclesiológicas estão na raiz das divisões entre as igrejas. Implicitamente, sempre estavam presentes nos debates da Comissão de Fé e Ordem. E lá onde estão sendo estudadas as razões teológicas tanto da unidade, quanto da diversidade entre as igrejas e vislumbrados caminhos para uma melhor convivência entre elas, superando o que as separa. Portanto é pertinente que a Comissão decidiu, seguindo as recomendações da 5ª Conferência Mundial de Fé e Ordem em Santiago de Compostela (1993), embarcar num estudo que focalize diretamente a natureza e a finalidade da igreja. A idéia é elaborar um texto de convergência, semelhante ao famoso texto de Lima sobre *Batismo, Eucaristia e Ministério* (1982).²⁶ Convergência significa que constam tanto aspectos de consenso – no texto principal –, quanto de divergência, graficamente realçados em caixas com bordas. O resultado é um texto que se compreende como passo rumo ao consenso, sem, contudo, ter certeza como este último se dará concretamente. Portanto não se trata de uma visão unificada, nem de uma simples soma de todas as posições representadas.

Uma primeira versão do documento, sob o título *A natureza e a finalidade da Igreja*, foi publicada em 1998 e distribuída para receber comentários e sugestões para melhoramento.²⁷ Uma versão revisada foi apresentada na já mencionada reunião de Kuala Lumpur. Apresento, brevemente, a mais recente versão que foi publicada após aprovação pela Comissão Permanente de Fé e Ordem em Creta (2005).²⁸ Parece-me significativa a mudança do título para *A natureza e a missão da Igreja*. Destaca melhor o fato da igreja estar a caminho, querendo viver seu chamado dentro do mundo. Como julgou uma consulta latino-americana sobre o assunto, reunida no início de julho de 2004, em São Leopoldo, falar de missão contempla bem

melhor a ansiedade do continente latino-americano, bem como a necessidade de ver junto, e não como antagonismos, ecumenismo e missão, já que ambos são intrínsecos à igreja.

No primeiro capítulo, o documento descreve a igreja numa visão trinitária, como *creatura Verbi* e *creatura Spiritus*. Ela depende de Deus, que garante sua unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade. Embora a igreja seja a comunhão dos fiéis, não é “meramente a soma de fiéis individuais em comunhão com Deus, nem, em primeiro lugar, a comunhão mútua de fiéis individuais entre si. É a participação comum na vida de Deus (2 Pedro 1.4) que, como Trindade, é a fonte e o enfoque de toda a comunhão. Portanto a igreja é uma realidade tanto divina quanto humana” (13). São ressaltadas as diferenças referentes à instrumentalidade da igreja para a atuação do Verbo e do Espírito, bem como as implicações institucionais da natureza da igreja. São retomadas as imagens bíblicas da igreja como povo de Deus, como corpo de Cristo, como templo do Espírito Santo e, agora focalizando mais um conceito do que uma metáfora, da igreja como *koinonia*. No capítulo sobre a missão da igreja, o documento destaca que a “missão pertence ao próprio ser da Igreja” (35). “Através de seu culto (*leitourgia*); serviço, que inclui a mordomia da criação (*diakonia*); e proclamação (*kerygma*), a igreja participa e aponta para a realidade do reino de Deus” (36). A igreja também dá “testemunho (*martyria*) da vontade de Deus para a salvação e transformação do mundo” (37) e é “chamada e empoderada [*empowered*] para partilhar o sofrimento de todos pela advocacia e o cuidado para com os pobres, os necessitados e marginalizados. Isso implica análise e exposição de estruturas injustas, trabalhando pela transformação destas” (40).

O documento retoma, a seguir, a questão da natureza da igreja na terminologia do II Concílio Vaticano, sendo ela “signo e instrumento” do plano de Deus para o mundo. Segue-se o destaque da divergência, na mais recente versão transferida para o início do segundo capítulo, sobre a questão: em que medida a igreja é “sacramento” de Deus no mundo, tese defendida, outrora, por Leonardo Boff e outros?²⁹. Reside aqui, na minha terminologia, a questão do *status* da igreja em si mesmo, que difere entre os “ontologistas” e os “funcionalistas”, por assim dizer. Ou seja: ela teria um valor em si ou em função da salvação dada por Deus? Ela seria necessária para a salvação ou instrumental para proclamá-la e congregar os fiéis? Ela seria anterior ou posterior à justificação e à fé dos crentes?

O segundo capítulo é dedicado à igreja na história, destacando a natureza da igreja como igreja a caminho, sendo sujeita a condicionamentos históricos, ou seja, contextuais. Assim sendo, sua unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade estão sendo, constantemente, ameaçadas e precisam ser resgatadas. A catolicidade da igreja, por exemplo, transcende toda fronteira. Contudo, enfrenta fragmentação “entre e dentro das igrejas” (55), algo que está bem visível na pulverização do campo religioso latino-americano. Em que medida, pergunta-se, a igreja pode ser considerada pecadora, ou seriam apenas os membros passíveis de pecado, formando um *corpus permixtum*, como dizia Agostinho? O documento constata, em seguida, que todas [como igrejas] “participamos, de certa forma, em Jesus Cristo, apesar de ainda não vivermos na comunhão plena umas com as outras” (58), e aborda o relacionamento entre comunhão e diversidade. Diversidade na unidade e vice-versa são “dons de Deus à igreja” (60), e ninguém é auto-suficiente, portanto está implícito que é preciso o testemunho das outras. Importa que o evangelho possa ser “enraizado e vivido de forma autêntica em cada e qualquer lugar” (61), mas está sempre em perigo de sofrer imposição e exclusivismo. Esta parte recebeu tratamento após várias críticas, porém continua implicando grandes questões sem poder entrar nelas a fundo. Trata também da questão da diversidade e seus limites e destaca a necessidade de um “prestar contas mutuamente” (*mutual accountability*), ou seja, de sentir-se na co-responsabilidade pelo evangelho ao questionar as outras igrejas e deixar-se questionar por elas.³⁰ Também faz uma tipologia das igrejas parecida com a que ofereci acima, porém acaba dando maior peso ao meu tipo (a), dedicando um tipo próprio às igrejas anglicanas – sem nomeá-las –, e subsumindo as demais igrejas (protestantes) num terceiro tipo, reconhecível pela pregação do evangelho e a reta administração dos sacramentos, portanto representando meu tipo (b). Na parte final deste capítulo, o documento trata da noção da igreja como comunhão de igrejas locais, pressupondo que, em cada uma delas, resida a plenitude da igreja. Ressalta, porém, que há diferentes compreensões sobre o que é uma igreja local – para algumas, é a comunidade de fiéis congregados; para outras, é a comunidade ao redor do bispo, ambas ouvindo a Palavra e celebrando os sacramentos.³¹

No terceiro capítulo, o título sugere tratar da vida em comunhão “no e para o mundo”. Contudo, de fato, fala de questões intra-ecclesiais, ou seja, das questões clássicas da fé apostólica, do Batismo,

da Eucaristia, do ministério (de todos os crentes), do ministério das pessoas ordenadas, da *episkopé* (pessoal, comunitária, colegial), da conciliaridade e do primado papal e, por fim, da autoridade em geral.

O quarto capítulo ficou, lamentavelmente, bastante curto, apesar de ter ganho um pouco mais de corpo na revisão, que acrescentou mais dois parágrafos. É apenas nele que o documento trata, de fato, da natureza e missão da igreja “no e para o mundo”. Destaca o amor como principal conteúdo da missão, conforme João 3.16: “porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito”. O destino final de todo o universo é o reino de Deus, proclamado por Jesus. O serviço (*diakonia*) é intrínseco à igreja. Diferente da versão anterior, destaca-se primeiro a evangelização como “tarefa principal” (110) da igreja. Em seguida, o documento afirma que “a fonte de sua [dos cristãos] paixão pela transformação do mundo está na sua comunhão com Deus em Jesus Cristo” (111). Essa paixão implica lutar contra a fome e pela saúde das pessoas, por uma ordem social justa, pela paz, vida humana e dignidade, de acordo com cada contexto, inspirados por Jesus que afirmou ter vindo “para que tenham vida e a tenham em abundância” (João 10.10). A igreja tem como base a justificação por graça e fé³² e não alcances morais, mas essa graça “chama e moldura a vida moral dos crentes. O discipulado exige um compromisso moral” (113). Cristãos deveriam buscar colaboração com pessoas de outras religiões ou “de boa vontade” para promover “os bens sociais de justiça, paz e a proteção do meio ambiente”, numa postura “na tradição dos profetas” (115).³³ O documento menciona ainda que pode haver necessidade de um posicionamento ético em comum, para preservar a autenticidade e a credibilidade da igreja (116).³⁴ É conhecido o “lema” do movimento Vida e Ação, segundo o qual a “doutrina divide, mas a ação une”, que parece sugerir que na cooperação prática haveria menos divergência do que na doutrina. Contudo, o documento constata – com direito – que também assuntos éticos podem criar divisões que precisam ser superadas ou, ao menos, ser questionadas no seu caráter separador. A meu ver, é significativo que a própria Comissão de Fé e Ordem, associada com o diálogo sobre doutrina e estrutura eclesial, incorpore questões de ética e cooperação prática das igrejas, superando uma dicotomia teologicamente inadequada e anacrônica entre doutrina e prática ou Fé e Ordem e Vida e Ação. Sinal disso são também os trabalhos desenvolvidos em conjunto com outros setores do CMI, como *eclesiologia e ética*, em conjunto com a então unidade sobre Justiça, Paz e Integridade da Criação; e

igreja e missão, em conjunto com o time de missão e evangelização. Repito que considero a articulação entre missão e ecumenismo, enraizados no próprio ser e no conceito da igreja, um dos maiores desafios hoje, e aqui está a importância de uma reflexão eclesiológica em perspectiva ecumênica.³⁵ Como ser igreja unida na diversidade, cooperando em vez de competindo na missão?

Na conclusão, o documento retoma a declaração de Canberra, onde o objetivo final é descrito da seguinte maneira: “O objetivo da busca da plena comunhão será realizado quando todas as igrejas puderem reconhecer uma na outra a igreja una, santa, católica e apostólica em sua plenitude” (apud 122). Assim, adota-se, a nosso ver, um modelo de *mútuo reconhecimento*, mais próximo da tipicamente luterana “diversidade reconciliada” e menos da “união orgânica” preferida pelos anglicanos.³⁶

Questões hermenêuticas

No cerne do ecumenismo estão questões hermenêuticas. Como ler, interpretar, compreender a Bíblia e a tradição? Eis o desafio para cada igreja em si, mas também para uma leitura em conjunto. Como ler, interpretar, compreender os “sinais dos tempos”? De novo, é um desafio para cada igreja e para o conjunto delas. E ainda: Como ler, interpretar, compreender a eclesialidade das outras igrejas?

O primeiro passo necessário parece-me ser o reconhecimento da primazia de Deus. Confiando nele, sabendo que ele é sempre maior do que nossas estruturas e nossos conceitos humanos, nós nos dirigimos a ele humildemente em oração e adoração. Eis a razão primária para sermos pessoas cristãs, para sermos igreja. A partir dessa confiança em Deus podemos buscar e fomentar a confiança nas irmãs e irmãos. Sem essa, não pode haver ecumenismo. Chama a atenção que este Deus vem sendo, mais e mais, descrito em termos trinitários. A Trindade, por muito tempo, foi tida como o “patinho feio” entre as doutrinas, pelo fato da terminologia ser complexa e a afirmação da unidade e trindade de Deus ser paradoxal. Porém, hoje, diante de tantos desafios de pluralismo, ressurgiu como resposta adequada para a coerência do diverso. A comunhão divina serve, analogicamente, como modelo para a comunhão humana e eclesial. Encontramos a reivindicação de uma base trinitária hoje tanto para o ecumenismo quanto para a missão e para o diálogo inter-religioso.

Num outro nível, é preciso, no diálogo, identificar e formular tanto a própria posição quanto a percepção da posição da outra e do outro. Somente a partir dessa abertura e procura de compreensão mútua é possível avançar na comunhão ecumênica. A partir dessa percepção, pode-se perguntar: Em que medida é possível reconhecer a igreja una, santa, católica e apostólica numa expressão eclesial diferente da minha? Esse reconhecimento, muito antes de ser de direito, consiste numa intuição e, posteriormente, numa reflexão teológica. Antes de poder atribuir, oficialmente, um *status* de igreja à outra, sinto que ali está algo que me é caro também. Depois, isto sim, é preciso procurar dar expressão formal a esse reconhecimento. Parece-me pertinente o objetivo descrito pela declaração de Canberra, acima citado. Evidentemente, essa fórmula, que parece tão simples, tem implicações profundas e é capaz, se levada ao sério, de sacudir as igrejas de todos os tipos mencionados. Terá um desafio específico para cada uma delas. Até lá, porém, precisamos conviver com uma diversidade de eclesiologias, a princípio mutuamente exclusivas, mas que nem por isso impede o aprofundamento da convivência e cooperação ecumênica. O princípio do “prestar contas mutuamente”, como atitude ecumênica, parece-me fundamental aqui, pois implica que tenho responsabilidade também para com meus irmãos e minhas irmãs na outra igreja, já que confessamos o mesmo Deus, o mesmo Cristo, o mesmo Espírito Santo. Essa responsabilidade implica a busca de maior comunhão, mas também a crítica onde for necessário, tanto quanto a aceitação de questionamentos que vêm de outras igrejas. Vivendo nesse espírito, estando “sempre dispostos a justificar nossa esperança perante aqueles que dela nos pedem conta” (1 Pedro 3.15), entre igrejas e como testemunho fora delas, viveremos, de uma forma real, igreja além das nossas igrejas.

Notas bibliográficas

- 1 CMI – COMITÊ CENTRAL. The Church, the Churches and the World Council of Churches. In: KINNAMON, Michael; COPE, Brian E. (Eds.). *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices*. Genebra: CMI; Grand Rapids: Eerdmans, 1997. p. 464. Sobre a questão da Igreja no CMI em geral e um apanhado dos debates bilaterais, cf. WAINWRIGHT, Geoffrey. Igreja. In: LOSSKY, Nicholas et al. (Eds.). *Dicionário do Movimento Ecumênico* [2002]. Trad. Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 600-609.
- 2 CMI – COMITÊ CENTRAL, 1997, p. 465.

- 3 Cf. para a memória oficial do evento BEST, Thomas F. (Ed.). *Faith and Order at the Crossroads*. Kuala Lumpur 2004: the Plenary Commission Meeting. Genebra: CMI, 2005. p. 159-200 (sobre eclesiologia).
- 4 Uma declaração do Santo Sínodo da Igreja Ortodoxa Russa sobre seu relacionamento com os não-ortodoxos, de 14 de agosto de 2000, afirma que os não-ortodoxos são apóstatas, que podem, contudo, voltar à ortodoxia, pois não perderam a graça de Deus totalmente.
- 5 Unitatis Redintegratio (UR) nº 3, apud BIZON, José; DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo (Orgs.). *Ecumenismo*. 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio 1964-2004. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 68.
- 6 UR 15, apud *ibid.*, p. 82.
- 7 UR 19, apud *ibid.*, p. 86.
- 8 UR 22, apud *ibid.*, p. 88. Essa taxação foi reforçada, num tom bem mais negativo, na declaração *Dominus Iesus*: “As Comunidades eclesiais (...) que não conservaram um válido episcopado e a genuína e íntegra substância do mistério eucarístico [aqui faz referência a UR 22], não são Igrejas em sentido próprio”. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração Dominus Iesus sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2001, n. 17, p. 32. Novamente foi declarada essa assimetria entre “igrejas” e “comunidades eclesiais” em CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Respostas a questões relativas a alguns aspectos da doutrina sobre a Igreja*. 29 de junho de 2007, disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_po.html, acesso em 15 set. 2007.
- 9 UR 20, apud *ibid.*, p. 87.
- 10 Apud STRANSKY, Tom. Conselho Mundial de Igrejas. In: LOSSKY et al. (Eds.), 2005, p. 264. A tradução está equivocada aqui ao render “Saviour” como “Senhor” em vez de “Salvador”, o que corrigimos.
- 11 Infelizmente, é comum encontrar “associação” como tradução de “fellowship” em versões do texto em português, cf. TAVARD, George H. *A Igreja, Comunidade de Salvação*. Uma eclesiologia ecumênica. Trad. Euclides L. Calloni. São Paulo: Paulus, 1998. p. 316; também na tradução do verbete de THOMAS, T. K. Base do CMI. In: LOSSKY et al. (Eds.), 2005, p. 130, embora forneça como alternativa a expressão “comunidade ou comunhão”.
- 12 Para a declaração, vide KINNAMON, Michael (Ed.). *Signs of the Spirit*. Official Report of the Seventh Assembly. Canberra, Australia, 7-20 February 1991, Genebra: CMI; Grand Rapids: Eerdmans, 1991. p. 172-174. Sobre a temática da *koinonia* na Bíblia, nos Padres da Igreja e no debate ecumênico mundial, cf. TILLARD, Jean-Marie R. *Koinonia*. In: LOSSKY et al. (Eds.), 2005, p. 691-695. Cf. também as várias contribuições em BIZON, José; DRUBI, Rodrigo (Orgs.). *A unidade na diversidade*. Coletânea de artigos em comemoração aos 40 anos do decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo. São Paulo: Loyola, 2004. p. 77-104, 141-180, 199-260.
- 13 Cf. VISSER'T HOOFT, Willem A. *Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen*. Frankfurt a. M.: Lembeck, 1983. p. 8-11. O texto original da encíclica (em grego) encontra-se em STAVRIDIS, B. *Historia tis Ikoumenikis Kiniseos*. Atenas, 1964. p. 127-131; uma tradução para o inglês foi publicada em *The Ecumenical Review*, ano 12, n. 1, p. 79-82, 1959.
- 14 THOMAS, T. K. Base do CMI. In: LOSSKY et al. (Eds.), 2005, p. 130s.
- 15 TAVARD, 1998, p. 317.
- 16 CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *Para uma compreensão e uma visão comuns do Conselho Mundial de Igrejas*. Declaração de política. Trad. Yolanda Musa Licio. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1999. n. 3.5.2, p. 27.

- 17 O texto existe apenas em espanhol: Llamados a ser una sola iglesia. Una invitación a las Iglesias a que renueven su compromiso de buscar la unidade y de profundizar su diálogo, disponível em <http://www.wcc-assembly.info/es/tema-y-asuntos/documentos-de-la-asamblea/1-declaraciones-documentos-aprobados/unidad-cristiana-y-mensaje-a-las-iglesias/llamadas-a-ser-una-sola-iglesia-tal-como-fue-aprobado.html>, acesso em 18 mai. 2006. Contudo, não é tão claro o que esse compromisso assumido pelos delegados e pelas delegadas implicará concretamente e de que forma será ratificado nas igrejas.
- 18 WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *Annual Review 2005*. Genebra: CMI, 2006. p. 24; disponível em arquivo .pdf em <<http://www.oikoumene.org>>, acesso em 16 jun. 2006.
- 19 Cf. seu último relatório: GRUPO MIXTO DE TRABAJO de la Iglesia Católica Romana y el Consejo Mundial de Iglesias. Octava Relación (1999-2005). Genebra: CMI, 2005.
- 20 CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS, 1999, p. 26 (§3.3); Unitatis Redintegratio n° 3, apud BIZON; DARIVA; DRUBI (Orgs.), 2004, p. 67.
- 21 Cf. Confissão de Augsburg art. 7; CALVINO, João. *Institutas da Religião Cristã* [1559], IV, 1, 9; também BIRMELE, André. Église. In: GISEL, Pierre et al. (Eds.). *Encyclopédie du protestantisme*. Paris: Cerf; Genebra: Labor et Fides, 1995. p. 483-499.
- 22 Cf. MEYER, Harding. *Diversidade reconciliada*. O projeto ecumênico. Trad. Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- 23 São estas as igrejas chamadas de reformadas, na linha de Calvino, Zwínglio, Ecolampádio e outros reformadores principalmente suíços, bem como as presbiterianas e congregacionais que têm como base a teologia de Calvino e seus seguidores; compõem a Aliança Mundial de Igrejas Reformadas (AMIR). O adjetivo “reformada” refere-se ao intuito de reformar-se “segundo a palavra de Deus”, num constante processo: *ecclesia reformata semper est reformanda*.
- 24 Cf. HOCKEN, Peter D. Church, Theology of the. In: BURGESS, Stanley M.; Van der MAAS, Eduard M. (Eds.). *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Ed. rev. e ampl. Grand Rapids: Zondervan, 2002. p. 544-551; OROZCO P., Javier. La Eclesiología Pentecostal. *Xilotl*, v. 12, n. 24, p. 9-22, 1999.
- 25 Nota-se que, embora o bispo insista no peso de novas “versões” do cristianismo mais do que nas divisas confessionais tradicionais, atribui este decadência moral unicamente a “igrejas ocidentais da Reforma”; cf. EUROPAICA. Bulletin of the Representation of the Russian Orthodox Church to the European Institutions, n. 46, 16 de agosto de 2004. Desde lá, o bispo Hilário vem tocando, repetidamente, na mesma tecla, inclusive na 9ª Assembléia do CMI.
- 26 FÉ E CONSTITUIÇÃO; Conselho Mundial de Igrejas. *Batismo, eucaristia ministério: convergência da fé*. Trad. A. J. Dimas Almeida. 3. ed. Brasília: CONIC; Rio de Janeiro: KOINONIA; São Paulo: ASTE, 2001.
- 27 COMISSÃO DE FÉ E ORDEM. *The Nature and Purpose of the Church*. A Stage on the Way to a Common Statement. Genebra: CMI, 1998.
- 28 COMISSÃO DE FÉ E ORDEM. *The Nature and Mission of the Church*. A Stage on the Way to a Common Statement. Genebra: CMI, 2005. A seguir, os números entre parênteses, no texto principal, referem-se a esse texto, pela numeração dos parágrafos.
- 29 Leonardo BOFF. *Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*. Paderborn 1972, e agora em *Novas Fronteiras da Igreja*. O futuro de um povo a caminho. Campinas: Verus, 2004. p. 11-25; cf. também o capítulo 5 deste livro.

- 30 O termo vem, não por último, do teólogo metodista argentino José Míguez Bonino; cf. a TVEIT, Olav Fykse. *Mutual accountability as Ecumenical Attitude: A Study in Ecumenical Ecclesiology Based on Faith and Order Texts 1948-1998*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Teologia, Universidade de Oslo, Oslo, 2001; sobre Bonino, p. 209-214. Concluindo, Tveit constata que o “significado profundo do prestar contas mutuamente num relacionamento ecumênico é prestar contas a Deus. Significa compartilhar e trocar *na prática* os dons de Deus – para a honra de Deus e pelo benefício do outro. No prestar contas mutuamente, as igrejas podem caminhar juntas rumo ao alvo da koinonia, numa busca conjunta de *ambas* orto-doxia e orto-práxis”, p. 311.
- 31 Cf. HOEDEMAEKER, Libertus A. Igreja local. In: LOSSKY et al. (Eds.), 2005, p. 628s.
- 32 Menciona-se, explicitamente, a DECLARAÇÃO CONJUNTA sobre a doutrina da justificação. Declaração conjunta [da Igreja] Católica Romana e Federação Luterana Mundial. Augsburg, 31 de outubro de 1999. Trad. Johannes F. Hasenack e Luís M. Sander. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Brasília: CONIC; São Paulo: Paulinas, 1999.
- 33 Cf. NILES, D. Preman. Justiça, paz e integridade da criação. In: LOSSKY et al. (Eds.), 2005, p. 679-681.
- 34 Como exemplos históricos, podemos citar a Igreja Confessante na Alemanha nazista, onde a minoria assumiu o papel profético do evangelho; a oposição clara ao *Apartheid*, articulada pelo CMI; a resistência à opressão na América Latina pela teologia da libertação e sua expressão eclesial; bem como o atual *processus confessionis* da Aliança Mundial de Igrejas Reformadas (AMIR) contra a globalização econômica de cunho neoliberal.
- 35 Na missão como “princípio material de uma teologia protestante latino-americana” em perspectiva ecumênica e trinitária insiste BONINO, José Míguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. Trad. Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2002. p. 115-133.
- 36 Cf. MEYER, 2003, p. 9-24, 85-101.

Epílogo

Chegamos ao fim de uma trajetória de páginas cheias de palavras que procuravam dar, de uma forma ou outra, expressão à busca da compreensão e do entendimento entre igrejas, religiões, pessoas, povos. A convivência, este termo tão rico e forte cunhado na América Latina, ecoado mundo afora, é importante, necessária, imperativa. Isso vale tanto para dentro de uma igreja, quanto para fora dela – entre ela e as demais, entre o cristianismo e outras religiões, entre pessoas em geral e para dentro da sociedade.

Como cristão e luterano, sei que isso não é possível sem reconhecer a profunda ambigüidade da nossa existência, onde somos justos e pecadores ao mesmo tempo, que erram e acertam ao longo da vida. A confiança, portanto, necessária para sustentar a convivência, não pode basear-se em nós mesmos. Em primeiro lugar, tem base na fé – no caso cristão, na fé no trino Deus. E este Deus é um Deus dinâmico, cheio de paixão e “com-paixão”, que se tornou humano para acompanhar nossos erros e acertos até o final, quando quem não tinha culpa foi morto na cruz. Refletiu-se, neste ato de barbárie, a absurdidade de tanto sofrimento e tantas mortes de pessoas pela fome, pelo crime, pela guerra, pela inveja, pelo trânsito ou outras razões mais.

Diz-se que um hóspede não pode ficar mais de três dias se não estaria abusando da hospitalidade do anfitrião. Precisa ir embora ou integrar-se e colaborar, deixando de ser mero hóspede. Ora, nem a morte agüentou ficar por mais de três dias com Jesus, que com ela ficara apenas como hóspede. Ressurgiu e assim escapou dela, para nunca mais voltar. Assim a ressurreição demonstra que a morte já não tem a última palavra. E Deus fica presente conosco mediante seu Espírito. É este Deus, de paixão e “com-paixão”, o Deus da vida, que é a razão última da possibilidade da confiança. Não como base firme sobre a qual poderíamos construir edifícios de conceitos, mas como direcionamento da nossa esperança que pode criar em nós uma atitude aberta à aposta e ao risco da confiança, aberta à convivência até com aqueles que não se dispõem a conviver.

Não inventei estas reflexões aqui apresentadas, ainda que respondendo plenamente pela direção e formulação que dei a elas. São fru-

tos de uma trajetória já de muitos anos, com intensa interação com outras pessoas – família, amigos e amigas, professores e professoras, colegas, estudantes, membros de comunidade, vizinhos de ônibus, cabeleireiros e tantas outras pessoas com quem pude interagir. Todas elas me ajudaram a formular estas reflexões, que foram testadas várias vezes em palestras e cursos e que se mostraram úteis para despertar outras reflexões. Mas seu principal objetivo será atingido se for possível animar essa atitude de confiança e convivência, pressuposto para a construção da paz.

Agradeço profundamente às pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram para estes textos que agora são disponibilizados a um público mais amplo, sob forma de um livro. Isso tornou-se possível pela acolhida que tive na Editora Sinodal. Sabemos que lançar um livro, ainda mais na área da teologia, é um risco e, portanto, pressupõe uma aposta. Fico grato que a Editora expressa confiança ao publicar este livro. Espero poder honrá-la.

Agradeço ao meu pai (falecido em 2005) e à minha mãe pelo carinho e pelo interesse para outras línguas e culturas que despertaram em mim desde cedo, bem como pelas viagens e pelos estudos que me possibilitaram. Agradeço à minha esposa, Helena, com quem compartilho os altos e baixos de um relacionamento intercultural e interconfessional, na base de uma profunda confiança. Fico grato aos meus professores, entre os quais destaco meu mentor ecumênico, Dietrich Ritschl, minha mentora acadêmica, Christine Lienemann-Perrin, meu predecessor Gottfried Brakemeier, que gentilmente escreveu a apresentação deste livro, e a Raimon Panikkar e Leonardo Boff, presentes ao longo do livro, que me inspiraram com suas personalidades e pensamentos. Sou muito grato também pelas linhas de apreciação que o Leonardo escreveu. Todos os nomeados são pontífices no sentido original, “construtores de pontes”. Precisamos disso num mundo cada vez mais diverso e plural. Não falta competição, não falta controvérsia, não falta desconfiança, mas faltam compreensão e entendimento, falta confiança, falta convivência. É fácil quebrar pontes. Leva muito tempo para construí-las.

Fiquei tocado pela trajetória de um grupo de padres, pastores e pastoras, teólogos e teólogas que tive o privilégio de encontrar em sala de aula, num curso de integralização de bacharelado em teologia. Batistas, presbiterianos, metodistas, pentecostais e católicos romanos compartilharam uma sala para obter um certificado reconhecido pelo Estado. Não fosse esse objetivo, não teriam se encontrado. Con-

seguiram, ao longo do curso, animar-se para o empenho pela compreensão mútua e o entendimento. Nunca mais vão falar só com preconceito do irmão ou da irmã de outra igreja. Isso não se deu numa coexistência barata, dizendo que seríamos todos iguais e todos ótimos. Ao contrário, reconhecendo com humildade as próprias falhas e questionando com respeito as falhas que se enxergou no outro, foi possível chegar a uma convivência, uma “vizinhança assumida”, como diz Gottfried Brakemeier. Criou-se uma impressionante sensibilidade, que é imprescindível para construir pontes.

O recente documento da Congregação pela Doutrina da Fé, da Igreja Católica Romana, contendo “respostas a questões relativas a alguns aspectos da doutrina sobre a Igreja”, de 29 de junho de 2007, pode servir como exemplo aqui. Nem tanto pelo conteúdo, que não é novidade. Mas, como diz o ditado, é o tom que faz música. E ainda que seja um documento “interno” da Igreja Católica, tem repercussão muito além dela. Faltou precisamente sensibilidade à Congregação em dar-se conta de que até um posicionamento para fins de esclarecimentos internos chega a ser um posicionamento frente a outras igrejas. Estas, principalmente protestantes, entenderam como arrogância a Igreja Católica dizer, na resposta à quinta questão, que elas estariam “privadas de um elemento essencial constitutivo da Igreja”, ou seja, “a sucessão apostólica no sacramento da Ordem”, e que assim não conservariam “a genuína e íntegra substância do Mistério eucarístico”. Portanto “não podem, segundo a doutrina católica, ser chamadas de ‘Igrejas’ em sentido próprio”. Isso não é novidade. Expus as diferenças eclesiológicas no capítulo 7, que são de fato profundas. Mas a declaração constrangeu tanto católicos (até em maior grau) quanto protestantes ao inibir, em vez de promover, uma maior aproximação ecumênica. Pois esta passa pela abertura exploratória e não pelo fechamento conceitual. Em outras palavras: É, sem dúvida, legítimo cada igreja declarar sua posição. Mas é um sinal político negativo dizer, mais uma vez e de forma inequívoca, o que já fora conhecido, em vez de incentivar caminhos de busca de como ir além das já conhecidas divergências. É preciso ter muita sensibilidade ao pronunciar-se sobre sua própria identidade, pois sempre implica algo sobre a identidade da outra e do outro, ainda mais quando invocamos o mesmo Deus. O grupo de estudantes acima citado demonstrou essa sensibilidade, diferente do Vaticano. É um sinal de esperança. Que contagie. E que prepare cada vez mais pessoas para se arriscar a confiar.

Versões anteriores dos capítulos foram publicados sob os seguintes títulos e nos seguintes periódicos e livros:

1. Confiança e convivência. Aportes para uma hermenêutica da confiança na convivência humana. In: *Estudos Teológicos*, ano 44, n. 1, p. 127-143, 2004.

2. A Trindade, a igreja e a sociedade civil no Brasil. A ser publicado em inglês: Trinity, Church and Civil Society in Brazil. In: STORRAR, William et al. (Orgs.). *Trinity, Church and Civil Society*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007 (Trad. Luís Marcos Sander).

3. Teologia da cidadania como teologia pública. Publicado em inglês: Brazil: From Liberation Theology to a Theology of Citizenship as Public Theology. In: *International Journal of Public Theology*, ano 1, n. 3-4, p. 338-363 (Trad. Luís Marcos Sander).

4. “Felizes os que promovem a paz” (Mt 5,9). A Contribuição do ecumenismo para uma cultura da paz. In: *Encontros Teológicos*, ano 20, n. 38, p. 5-20, 2005.

5. Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural. Reflexões sobre contextualidade e catolicidade. In: *Estudos Teológicos*, ano 44, n. 2, p. 26-57, 2004 (Trad. do original alemão: Luís Marcos Sander).

6. Diálogo inter-religioso. Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões. In: *Cadernos Teologia Pública*, ano 2, n. 9, p. 5-22, 2005. [Aproveitamento com autorização da editora, Dr.^a Cleusa Andreatta.]

7. O debate eclesiológico no Conselho Mundial de Igrejas. In: *Teocomunicação*, ano 36, n. 153, p. 599-621, 2006.

Texto: Book Antiqua – Corpo 11

Títulos: Book Antiqua – Corpo 14

É proibida a reprodução total ou parcial sem permissão prévia.