

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

WELLINGTON CASAGRANDE

HOSPITALIDADE HERMENÊUTICA:
ENTRE A FRAGILIDADE E O COMPROMISSO, UM
CAMINHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

São Leopoldo

2017

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

WELLINGTON CASAGRANDE

**HOSPITALIDADE HERMENÊUTICA:
ENTRE A FRAGILIDADE E O COMPROMISSO, UM
CAMINHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO**

Trabalho Final de Mestrado
Profissional para a obtenção do
grau Mestre em Teologia
Faculdades Est
Programa de Pós-Graduação
Linha de Pesquisa: Leitura e
Ensino da Bíblia

Orientador: Prof. Dr. Flávio Schmitt

São Leopoldo

2017

AGRADECIMENTOS

A Deus, pois sem Ele, nenhuma de minha escrita teria sentido algum, assim todo esforço de pesquisa surge do esforço de conhecer a Deus.

A minha companheira Nicole Matveichuk da Silveira, que pacientemente sacrificou horas para que eu pudesse chegar ao fim deste trabalho. Além disso, sempre me apoiando, incentivando e dando todo aporte necessário para realização desta dissertação.

A meu orientador Prof. Flávio Schmitt, por acolher o tema de pesquisa e apoiar em todo processo de escrita.

A meu pai Gelson José Casagrande, minha mãe Jaqueline Jeremias Casagrande e meu Irmão Warlen Casagrande, pela confiança, motivação e paciência.

Aos amigos e colegas, que sempre me apoiaram na escrita deste trabalho.

A todos que me ajudaram na leitura, nas sugestões e nas correções que me auxiliaram no melhoramento e aperfeiçoamento deste trabalho.

*“Porque dele e por ele, e para ele, são todas as coisas;
glória, pois, a ele eternamente. Amém”.*

Romanos 11.36

RESUMO

O presente trabalho visa abordar o tema do diálogo inter-religioso. Diante de um Brasil tão plural e com muitas expressões religiosas alarga-se a necessidade de um tema tão relevante. Violência, intolerância e injustiça são características de muitos dos encontros entre diferentes religiões. Este trabalho visa, primeiramente, a sintetizar a história do movimento ecumênico em âmbito mundial, mais especificamente, na América-Latina e Brasil. Em seguida, tem como finalidade mostrar caminhos teológicos possíveis a partir do cristianismo, quando está em diálogo com outras religiões. Para isso, recorre à teologia das religiões e seus principais paradigmas: exclusivista, inclusivista, pluralista e particularista. Depois, será abordado a temática do diálogo inter-religioso por meio de uma reformulação do modelo particularista baseando-se na teóloga Marianne Moyaert e no filósofo Paul Ricoeur. A problemática deste capítulo é a integração de um modelo suficientemente aberto, de modo que as outras religiões se expressem livremente, assim como são, de forma identitária, não abrindo mão da própria expressão de fé diante do encontro com o outro. Por fim, a finalidade é investigar e buscar uma identidade religiosa que mantém abertura hermenêutica ao outro e, ao mesmo tempo, mantém uma fé compromissada com Deus.

Palavras-chave: Diálogo Inter-religioso; Teologia das Religiões; Identidade Religiosa; Hospitalidade;

ABSTRACT

This paper aims at dealing with the theme of inter-religious dialog. Faced with such a plural Brazil and with many religious expressions the need of such a relevant theme increases. Violence, intolerance and injustice are characteristics of many of the encounters between different religions. This paper aims first, to synthesize the history of the ecumenical movement in the world perspective, more specifically, in Latin America and Brazil. Next, it has as its goal to show possible theological paths based on Christianity, when it is in dialog with other religions. For this, it recurs to the theology of the religions and its main paradigms: exclusivist, inclusive, pluralist and particularist. After this the theme of inter-religious dialog will be dealt with through a reformulation of the particularist model based on the theologian Marianne Moyaert and on the philosopher Paul Ricoeur. The problem presented in this chapter is the integration of a sufficiently open model, so as the other religions may be freely expressed just as they are, in an identifying way, without giving up their own expression of faith in the encounter with the other. Finally, the goal is to investigate and seek a religious identity which maintains hermeneutic openness to the other while at the same time, maintaining a faith committed to God.

Keywords: Inter-Religious Dialog; Theology of the; Religious Identity; Hospitality.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO | 9 |
| 1. PANORAMA HISTÓRICO DO ECUMENISMO | 11 |
| 1.1 Ecumenismo..... | 13 |
| 1.2 A Conferência de Edimburgo..... | 14 |
| 1.3 Congressos..... | 15 |
| 1.3.1 Congresso do Panamá..... | 15 |
| 1.3.2 Congresso de Montevideu | 17 |
| 1.3.3 Congresso de Havana..... | 18 |
| 1.4 Conferências Evangélicas Latino-Americanas (CELA) | 19 |
| 1.4.1 CELA I..... | 19 |
| 1.4.2 CELA II | 20 |
| 1.4.3 CELA III | 22 |
| 1.5 Diálogo ecumênico a partir do Vaticano II..... | 23 |
| 1.6 Organizações ecumênicas | 28 |
| 1.6.1 Igreja e Sociedade para a América-Latina (ISAL)..... | 28 |
| 1.6.2 Comissão pró-uniidade Evangélica Latino-Americana (UNELAM)..... | 29 |
| 1.6.3 Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE)..... | 31 |
| 1.7 Conselhos Ecumênicos | 32 |
| 1.7.1 Conselho Mundial de Igrejas (CMI)..... | 32 |
| 1.7.2 Conselho Latino-Americano (CLAI)..... | 33 |
| 1.7.3 Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC) | 35 |
| 1.8 Igrejas no Brasil e Diálogo Inter-religioso | 36 |
| 2. MODELOS TEOLÓGICOS DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO | 39 |
| 2.1 Paradigma exclusivista..... | 41 |
| 2.2 Paradigma Inclusivista..... | 47 |
| 2.3 Paradigma pluralista | 54 |
| 2.4 Paradigma Particularista | 62 |
| 3. IDENTIDADE RICOEURIANA E MODELO DA HOSPITALIDADE DO DIÁLOGO INTERRELIGIOSO | 71 |
| 3.1 Um novo modelo cultural linguístico | 71 |
| 3.1.1 Mito Babélico (Gn 11)..... | 74 |
| 3.1.2 Ressignificação do mito babélico | 75 |
| 3.2 Ricoeur: hospitalidade linguística, abertura hermenêutica e identidade narrativa..... | 79 |
| 3.3 Identidade Narrativa | 86 |
| 3.4 Modelo teológico da hospitalidade inter-religiosa | 94 |
| CONCLUSÃO | 103 |
| REFERÊNCIAS | 105 |

INTRODUÇÃO

O dia 31 de outubro de 2016 deu início aos 500 anos da Reforma de Lutero. Essa festividade foi comemorada em Lund e Malmoe, na Suécia. Entretanto, qual a relação deste evento com o tema do diálogo inter-religioso? Em mais de 500 anos de história, pela primeira vez, católicos e luteranos celebraram a unidade dos Cristãos conjuntamente. Segundo o site do Vaticano (2016)¹:

O encontro conjunto pretende evidenciar os 500 anos do diálogo ecumênico contínuo entre católicos e luteranos e os dons provenientes dessa colaboração. A comemoração luterano-católica dos 500 anos da Reforma concentra-se nos temas da ação de graças, do arrependimento e do compromisso no testemunho comum. O objetivo é expressar os dons da Reforma, e pedir perdão pela divisão perpetuada pelos cristãos das duas tradições.

Ainda que, nesse caso, o diálogo seja ecumênico e não inter-religioso, percebe-se uma certa abertura para se iniciar um diálogo. Fato que, anos atrás, não seria possível sem conflitos e disputas. Este trabalho nasceu da observação de brigas e rixas teológicas que, impreterivelmente, colocavam as doutrinas acima da vida. O diálogo inter-religioso é tema recente e rejeitado pelas Igrejas brasileiras. O medo do diferente afasta as pessoas de um diálogo sincero e honesto, no qual o amor está acima de toda diferença. Assim, proponho uma investigação histórica e teológica do ecumenismo e do diálogo inter-religioso no Brasil, a fim de pensarmos possíveis caminhos de abertura ao outro.

O tema *Hospitalidade Hermenêutica: entre a fragilidade e o compromisso, caminhos para o diálogo inter-religioso* é fruto da proposta teológica indicada como possível caminho para o diálogo no terceiro capítulo desta obra. O diálogo nasce, justamente, do reconhecimento de uma identidade *frágil e volátil*, ou seja, que está sempre em eterna mutação, em um devir de uma existência que cada dia busca o sentido de sua existência à luz da própria fé. Paralelo a isso, uma identidade religiosa comprometida com Deus e sua revelação e, conseqüentemente, com o ser humano. A hospitalidade hermenêutica é a abertura ao novo, a partir de uma identidade frágil e compromissada.

¹ RADIO VATICANO. *Papa na Suécia para os 500 anos da Reforma e Missa com os católicos*. Disponível em <http://pt.radiovaticana.va/news/2016/06/02/papa_na_su%C3%A9cia_para_os_500_anos_da_reforma/1234212> acesso em: 25 de setembro de 2016.

O primeiro capítulo trata-se de uma investigação histórica a respeito do ecumenismo e diálogo inter-religioso, primeiro, em contexto mundial e, depois, continental e nacional. Essa análise origina-se do início do século XX até os dias atuais. Assim serão investigadas, de maneira sucinta e objetiva, as primeiras conferências, congressos, conselhos ecumênicos, organizações e outros organismos e eventos considerados importantes para o ecumenismo. O capítulo não se propõe a uma ampla investigação minuciosa, mas apenas a uma análise funcional para o restante do trabalho. Diante disso, a fundamentação histórica servirá como base para a construção dos capítulos posteriores, localizando-nos histórica e geograficamente. Uma vez, localizado historicamente, nos resta perguntar, é possível haver diálogo entre diferentes religiões hoje? E no cerne desse trabalho está a problemática: é possível, com base em uma identidade de fé, dialogar se mantendo suficientemente aberto e, concomitantemente, não perder a própria identidade?

Com essa pergunta inicia a temática do segundo capítulo. Nesse, com base na *teologia das religiões* será analisado, a partir da identidade cristã, atitudes e ações frente a outras religiões. Cada modelo teológico baseia-se em uma diferente interpretação da revelação de Deus e de sua missão para com a humanidade. Além disso, cada modelo tenderá a resguardar um dos dois itens: a identidade ou a abertura ao diálogo. Os paradigmas são o exclusivismo, o inclusivismo, o pluralismo e o particularismo.

Ao fim do segundo capítulo, chegaremos à conclusão de que nenhum desses modelos compreende os requisitos de nossa problemática. Porquanto, buscaremos suporte na teóloga holandesa Marianne Moyaert e no filósofo francês Paul Ricoeur. O último capítulo consiste na proposta de um novo modelo, que é, na verdade, nada mais do que a readequação do modelo particularista. A esse modelo chamaremos de *hospitalidade hermenêutica*. Não serão respondidas todas as questões sobre o diálogo, nem ao menos, se resolverá todos os problemas e conflito entre as religiões, no entanto, esse modelo poderá sugerir uma nova atitude honesta e franca, de cristãos para com as outras religiões.

1. PANORAMA HISTÓRICO DO ECUMENISMO

No século XXI, vivemos em um mundo globalizado, o qual é possível de ser atravessado em questão de horas. Grande parte da população mundial está conectada virtualmente pela internet e pelas redes sociais. Esse mundo globalizado é também plural, havendo grande diferenciação de culturas, línguas e religiões. “Cada vez mais todos nos afetamos mais mutuamente, em maior intensidade, em maior imediatez, em redes cada vez mais amplas e numerosas”². Nessa sociedade globalizada, é ordinário ouvirmos nos rádios, assistirmos nos noticiários ou acessarmos notícias na internet nas quais extremistas religiosos matam os considerados “pagãos” ou infiéis em nome de uma “pureza” religiosa e/ou étnica. Assim, a religião foi e é a causa da morte de milhares de pessoas.

Destarte, muito sangue já foi derramado por guerras religiosas de fanáticos que reivindicavam a Verdade. Banalizou-se a vida simplesmente por pessoas expressarem sua fé de forma distinta, a exemplo disso, a história está repleta de exemplos de assassinatos e genocídios cometidos em prol de divindades.

O Brasil é um país miscigenado e com grande pluralidade. Essa miscigenação vem acompanhada de diversas manifestações religiosas. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)³, o Brasil no ano de 2010 possuía, majoritariamente, uma população católica com cerca de 64,63%. Os evangélicos eram 22,16% da população, sendo seguidos por outras expressões religiosas como: sem religiões (8,02%) espíritas (2,02%), ateus (0,32%) umbandistas e candomblecistas (0,31%), budistas (0,13%), entre outras. Cada uma dessas manifestações poderia ser dividida em segmentos múltiplos, evocando um contexto de uma nação multirreligiosa e extremamente diversa.

Infelizmente, essa diversidade religiosa manifesta-se, muitas vezes, em forma de intolerância. Raças, etnias e religiões consideram-se possuidoras da “verdade” e não admitem a liberdade volitiva do outro. Diferentes religiões compreendem e interpretam o mundo através de suas próprias lentes propiciando variados sentidos e significâncias ao mundo em que vivem. Juntamente com algumas dessas interpretações, observa-se desrespeito e desamor ao diferente.

² VIGIL, J.M. *Teologia do pluralismo religioso*: Para uma leitura pluralista do Cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006. p. 26.

³ Disponível em <<http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/protabl.asp?c=2094&z=cd&o=13&i=P>>. Acesso em 20/01/17

Segundo Berger⁴, “o indivíduo moderno existe numa pluralidade de mundos, migrando de um lado a outro entre estruturas de plausibilidade rivais e muitas vezes contraditórias, cada uma sendo enfraquecida pelo simples fato da sua coexistência involuntária com outras estruturas de plausibilidade”. No cotidiano, torna-se mais difícil evitar diferenças devido à velocidade com que a vida se torna líquida e plural. Na religião, os valores são cada vez mais relativizados e pluralizados; as incertezas tomam conta das mentes e valores absolutos começam a ser questionados. Assim, o que deve ser feito para enaltecer a vida e a dignidade humana, na diversa realidade brasileira, na qual diferentes culturas e religiões coexistem em pequenos espaços geográficos onde o outro está cada vez mais próximo é acolher o pluralismo e a diversidade religiosa e, ao mesmo tempo, possibilitar a formação da identidade ao indivíduo.

O sujeito se encontra em processo de subjetivação⁵, com vistas à construção do seu próprio ser. No vigente contexto, é comum pessoas se encontrarem desorientadas e confusas com todas as possibilidades que o pluralismo proporciona. Por isso, muitos se refugiam na segurança do fundamentalismo absolutista.

A história do ecumenismo na América Latina e no Brasil é recente e ainda encontra muitas barreiras na religiosidade popular e na religião institucional. Contudo, há também avanços no diálogo entre igrejas cristãs e no diálogo com outras religiões. Neste capítulo, abordaremos um panorama histórico, a partir do cristianismo, de maneira genérica, dos principais movimentos e organizações ecumênicas operantes na América Latina e no Brasil, abordando congressos, conferências e organizações.

⁴ BERGER. P. *Rumor de Anjos: A sociedade moderna e a redescoberta do natural*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 78-79.

⁵ A subjetividade representa um macroconceito orientado à compreensão da psique como sistema complexo, que de forma simultânea se apresenta como processo e como organização. O macroconceito representa realidades que aparecem de múltiplas formas, que em suas próprias dinâmicas modificam sua autorganização, o que conduz de forma permanente a uma tensão entre os processos gerados pelo sistema e suas formas de autorganização, as quais estão comprometidas de forma permanente com todos os processos do sistema. A subjetividade coloca a definição da psique num nível histórico-cultural, no qual as funções psíquicas são entendidas como processos permanentes de significação e sentidos. O tema da subjetividade nos conduz a colocar o indivíduo e a sociedade numa relação indivisível, em que ambos aparecem como momentos da subjetividade social e da subjetividade individual.

REY. F. L. G. *GT Psicologia da Educação trabalho encomendado: a pesquisa e o tema da subjetividade em educação*. Disponível em <http://www.fernandogonzalezrey.com/images/PDFs/producao_biblio/fernando/artigos/educacao_e_subjetividade/A_pesquisa_e_o_tema_da_subjetividade.pdf>. Acesso em 20/01/2017

1.1 Ecumenismo

Na raiz da palavra ecumenismo, encontramos o termo grego “οἶκος” que significa habitação ou casa. O verbo *oikoumene* refere-se ao ato de habitar em uma mesma casa e é traduzido no Novo Testamento como “toda a terra habitada”⁶ e “todo o mundo”⁷. Muito cedo na história cristã, “o termo adquire um significado eclesiológico”⁸ e torna-se correlata a palavra igreja denotando o sentido de unidade e catolicidade da igreja. Em um primeiro momento histórico dos primeiros séculos da Igreja Cristã, a catolicidade da Igreja é realidade expressa por meio da igreja oficial que era representante de toda a cristandade. Hoje, para Brakemeier, o ecumenismo possui duplo sentido, primeiro “expressa o esforço por recuperação da unidade visível de Jesus Cristo”⁹, e também deseja “a unidade da humanidade e da sociedade”¹⁰. Assim, é possível falar de um *ecumenismo* que intenciona a unidade da fé cristã e de outro *macroecumenismo* que objetiva a unidade da humanidade como criação de Deus.

No Brasil, é evidente que o esforço em prol da unidade cristã é muito superior as tentativas de um macroecumenismo. Na maioria das vezes, o diálogo com outras religiões é tido como traição ao cristianismo, por isso, adota-se, normalmente, uma postura de intolerância e indiferença. Parte dessa atitude pode ser entendida a partir de nossa história, os países colonizados pelos espanhóis e portugueses sofrem de uma compreensão econômica e religiosa exclusivista¹¹, “no Brasil, por exemplo, durante três séculos, a única religião permitida, inclusive no âmbito privado foi a católica”¹². A liberdade religiosa só é alcançada na constituição de 1891. No entanto, ainda hoje, observamos diferenças discrepantes entre a liberdade das religiões cristãs de cultuarem no Brasil comparado as religiões afro-brasileiras.

⁶ cf. At 11:28 Disponível em <Accordance Bible Software> Acesso em: 20/01/17

⁷ cf. Hb 3:10 Disponível em <Accordance Bible Software> Acesso em: 20/01/17

⁸ BRAKEMEIER, G. *Preservando a Unidade do Espírito no Vínculo da Paz: um curso de ecumenismo*. São Paulo: Editora Aste, 2004. p. 9

⁹ BRAKEMEIER, 2004, p. 10

¹⁰ BRAKEMEIER, 2004, p. 10

¹¹ SANTA ANA, J. *Jesus Cristo, a vida do mundo*. São Paulo: Editora Sagarana, 1984. p. 15.

¹² SANTA ANA, 1984, p. 15

Observaremos adiante que na América Latina e no Brasil há certa resistência ao diálogo inter-religioso, em consequência, a maior parte do ecumenismo ocorre dentro das denominações cristãs, e isso, só foi possível mais efetivamente a partir da década de 60. Já de antemão devo me desculpar por não abarcar todo o conteúdo histórico referente ao ecumenismo e diálogo inter-religioso. Me atenho aos principais congressos, conferências, concílios, conselhos e órgãos institucionais importantes na luta pela unidade cristã e da humanidade.

1.2 A Conferência de Edimburgo

A Conferência Mundial de Missão aconteceu na cidade de Edimburgo, Escócia, em 1910, entre os dias 14 a 23 de junho. Embora, este não seja a primeira conferência a tratar sobre o tema da missão na América Latina, é considerada a mais influente como marco inicial do ecumenismo na América Latina. Edimburgo é um divisor de águas no movimento ecumênico¹³. Na referida ocasião, reuniram-se “mais de 1.200 delegados de Sociedades Missionárias protestantes”¹⁴, não tendo participação da igreja Católica e Anglicana. Luiz Longuini Neto¹⁵ cita os seguintes temas abordados:

Tradução da Bíblia; ajuda médica; trabalho social; literatura no idioma nativo; formação educacional em todos os níveis; lugar e formação da mulher; evangelização de novas regiões; crescimento de igreja; comportamento dos missionários em relação aos nativos; emancipação das igrejas locais por meio do auto-sustento e auto-administração; e comportamento em relação aos governos.

Para Neto, o que marca Edimburgo é justamente a exclusão da América Latina na participação e na pauta do congresso. O bispo William Oldham, em relação a Edimburgo, diz, “o mandato bíblico nos diz: ide, portanto fazei discípulos de todas as nações... menos as da América Latina”¹⁶, a justificativa para a exclusão é de “ser a América Latina um continente cristão”,¹⁷ por isso, não deveria receber atenção de agentes missionários. Em resposta a esta exclusão, 60 delegados que

¹³ BRAKEMEIER, 2004, p. 34

¹⁴ BRAKEMEIER, 2004, p. 34

¹⁵ LONGUINI NETO, L. *O Novo Rosto da Missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002. p. 86.

¹⁶ PLOU, D. F. *Caminhos de Unidade: Itinerário do Diálogo Ecumênico na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 20.

¹⁷ LONGUINI NETO, 2002, p. 87

participavam ativamente da missão na América Latina organizaram duas reuniões informais, na última delas, decidiram formar uma reunião para tratar de questões relativas a América Latina criando, assim, um comitê de preparação desta reunião.¹⁸ Faziam parte da comissão “dr. H.K Carrol (presidente), rev. Samuel G. Inman (secretário) e os reverendos J.W Batter, Willian Wallace, Álvaro Reis e G.I Babcock”¹⁹.

Como consequência, nos dias 12 e 13 de março de 1913, foi realizada uma reunião na cidade de Nova Iorque, a fim de refletir qual deveria ser a atitude protestante em relação ao catolicismo na América Latina. A ênfase foi posta na cooperação das denominações para a evangelização da América Latina. As palavras finais da declaração foram “que todos sejam um [...], para que o mundo creia...”²⁰. Novamente, é estabelecido um comitê responsável pela cooperação na América Latina, este comitê foi quem preparou, no decorrer dos próximos anos, o primeiro congresso preocupado com questões voltadas, exclusivamente, a América Latina. O Comitê de cooperação para a América Latina (CCLA) “desenvolveu intensas atividades durante vários decênios, coordenando a missão no Continente, promovendo estudos sobre áreas missionárias ainda não atingidas e estimulando a cooperação das Igrejas”²¹, discutiu sobre a atitude cristã ante o Catolicismo e organizou os congressos em Panamá (1916), Montevideu (1925) e Havana (1929).

1.3 Congressos

1.3.1 Congresso do Panamá

Uma das iniciativas preliminares do Comitê de Cooperação para a América Latina (CCLA) foi a organização do congresso do Panamá. O congresso ocorre em meio a um alvoroço internacional em plena primeira guerra mundial, no ano de 1916. A localização é escolhida, primeiro, por sua equidistância entre continentes na América Latina e, segundo, pela recente (1914) inauguração do canal do Panamá²². O presidente vigente na organização do congresso do Panamá por meio do comitê

¹⁸ PLOU, 2002, p. 21-22

¹⁹ LONGUINI NETO, 2002, p. 88

²⁰ PLOU, 2002, p. 25

²¹ BRAKEMEIER, 2004, p. 58

²² PLOU, 2002, p. 26

de Cooperação para a América Latina, Robert Speer, demonstra sua preocupação na má distribuição de missionários na época. Em Cuba, a estatística era de um missionário para cada 30 mil habitantes, na América Central, o número dobrava para um missionário a cada 60 mil habitantes, já na América do Sul o número chegava a 457 mil habitantes por missionário²³. Atrelado a isso, o congresso foi elaborado como resposta das denominações norte-americanas que eram missionárias entre católicos na América Latina, e de missões de imigração que desejavam preservar a fé europeia entre os povos latino-americanos²⁴.

Como diz Brakemeier, “o congresso do Panamá foi antes um congresso *para* a América Latina do que *da* América Latina”²⁵. A língua oficial do congresso foi o Inglês, além disso, dos 481 participantes apenas 28 eram nativos latino-americanos. Entre os 304 delegados estrangeiros estavam norte-americanos, espanhóis, ingleses, e outros 177 visitantes. Do total, 11 veio do Brasil²⁶. O convite foi estendido a “todas as comunhões e organizações que aceitam a Jesus Cristo como Divino Salvador e Senhor, e as Sagradas Escrituras do Antigo e do Novo Testamento como Palavra de Deus revelada”²⁷. Entretanto, não houve participação das igrejas pentecostais e nem da igreja Católica, inclusive “o bispo católico do Panamá proibiu a utilização de qualquer prédio na capital e classificou a participação no Congresso como pecado mortal”²⁸. Por isso, o congresso foi transferido para a Zona do Canal, hotel Tívoli sob jurisdição norte-americana.

Os temas abordados foram: “(1) exploração e ocupação; (2) mensagem e método; (3) educação; (4) publicação; (5) trabalho feminino; (6) a igreja no campo; (7) as bases no lugar de origem; e (8) cooperação e promoção da unidade”.²⁹ O dia no congresso se dividia em sessões matutinas e vespertinas, nas quais se discutiam os relatórios com temáticas designadas para cada dia, finalizando a reunião com uma devocional seguida por oração.³⁰ As conclusões do congresso motivaram as missões na América Latina em pelo menos quatro diferentes modos: (1) motivou os missionários latino-americanos à evangelização das classes mais ricas e

²³ PLOU, 2002, p. 25

²⁴ TIEL, G. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 41.

²⁵ BRAKEMEIER, 2004, p. 59

²⁶ PLOU, 2002, p. 28

²⁷ LONGUINI NETO, 2002, p. 92

²⁸ TIEL, 1998, p. 42

²⁹ LONGUINI NETO, 2002, p. 93

³⁰ PLOU, 2002, p. 28

intelectuais; (2) propiciou a vontade de refletir a respeito de uma unidade na educação teológica; (3) indicou a necessidade da dimensão social da evangelização; (4) fundamentou a necessidade da promoção de um ecumenismo entre protestantes³¹. Ademais, foi realizado após Panamá conferências regionais nos países da América-latina, o que, no caso do Brasil, resultou na criação da importante *Comissão Brasileira de Cooperação*. Esta, na época, reunia 19 entidades eclesiais, e futuramente se tornou a *Confederação Evangélica do Brasil (CEB)*³².

1.3.2 Congresso de Montevideú

O próximo congresso estava planejado para acontecer pouco tempo depois de 1916, no entanto, a repercussão mundial trazida pela Primeira Guerra Mundial adiou a data para 1925, nove anos depois do primeiro. O congresso aconteceu na cidade de Montevideú entre os dias 29 de março e 8 de abril de 1925, nas dependências do Hotel Positos. O tema foi *A obra cristã na América Latina*, e foi, realmente, mais latino-americano do que o congresso anterior. Apesar de não atingir o ideal estipulado de participantes nativos da América Latina (50%), a presença foi quatro vezes maior do que no Panamá, chegou ao número de 27% do total de participantes³³.

O congresso contou com a presença de “105 delegados oficiais, 19 delegados fraternais, 10 hóspedes especiais, e 121 visitantes”³⁴, somando representantes de 18 nações, sendo 10 da América Latina, 5 da Europa, 1 da América Central e 2 da América do Norte. A língua oficial foi o espanhol e o português com tradução simultânea para os congressistas de fala inglesa.³⁵ Ainda assim, Neto³⁶ considera a participação da América Latina irrisória e com pouca relevância.

O conteúdo do congresso girou em torno, primeiro, de um balanço geral das problemáticas surgidas no congresso do Panamá, respondendo a perguntas como: “(1) Qual era realmente a situação das igrejas evangélicas na América Latina? (2) Havia crescido? Seriam os protestantes uma força numérica representativa no

³¹ NETO, 2002, p. 97.

³² TIEL, 1998, p. 43-44

³³ LONGUINI NETO, 2002, p. 99

³⁴ PLOU, 2002, p. 33

³⁵ PLOU, 2002, p. 33

³⁶ LONGUINI NETO, 2002, p. 99

continente? (3) A opção de evangelizar as elites havia dado ao protestantismo um rosto diferente (...)”³⁷ e outras. Doze foram os temas centrais:

(1) campos não ocupados; (2) povos indígenas; (3) educação; (4) evangelismo; (5) movimentos sociais; (6) igreja e comunidade; (7) educação religiosa; (8) missões médicas; (9) literatura; (10) relações entre obreiros nacionais e estrangeiros; (11) problemas religiosos especiais; e (12) cooperação e unidade³⁸.

Enfatizou-se assuntos referentes a problemas sociais, a necessidade da construção de um protestantismo autóctone sem dependência das igrejas mães, a realização de congressos regionais anteriores e posteriores ao congresso maior em Montevideu, incentivou o investimento em educação, e a criação de literatura cristã latino-americana, além da necessidade da cooperação entre as denominações protestantes.³⁹ O congresso de Montevideu serviu para fomentar a fundamentação de uma identidade latino-americana, servindo de ponte entre o congresso no Panamá e o congresso de Havana, do qual falaremos a seguir⁴⁰.

1.3.3 Congresso de Havana

No Panamá, estrangeiros estavam à frente com maior número de representantes tanto na organização quanto no desenvolvimento do congresso, enquanto os latino-americanos ocupavam um papel marginal nas decisões e organização. Em Havana, inverte-se a situação. A princípio, o congresso surge como uma forma de reunir habitantes da América Central em um congresso de maior escalão, uma vez que o congresso anterior (Montevideu) havia acontecido na América do Sul. Entretanto, a representatividade do congresso mostrou que as questões ali abordadas eram concernentes a todo o continente.

O congresso foi realizado em Havana entre os dias 20 e 30 de junho de 1929 e contou com a presença de 200 pessoas. Destes, 118 eram nativos latino-americanos enquanto 82 eram estrangeiros. O número de delegados chegou a 169, acrescidos por 31 visitantes. Foi eleito como presidente do congresso o professor

³⁷ LONGUINI NETO, 2002, p. 97-98

³⁸ LONGUINI NETO, 2002, p. 98

³⁹ PLOU, 2002, p. 33-35

⁴⁰ LONGUINI NETO, 2002, p. 102

Gonzalo Báez Camargo⁴¹. Finalmente, “as igrejas da América Latina estavam-se emancipando da dependência externa e tomando na mão as rédeas de seu próprio destino”.⁴² Os temas ali abordados foram: “solidariedade evangélica, educação, ação social e literatura”⁴³. Os temas seguiam como continuação dos congressos anteriores, enfatizando a necessidade da autonomia das igrejas e não depender de um denominacionalismo, além de necessitar de uma missão mais autóctone. De acordo com Plou, “a decisão mais importante desse congresso foi propor a criação de uma confederação de conselhos ou federações de igrejas nacionais”⁴⁴, antecedendo o que seria a Comissão Provisória Pró-Unidade Evangélica Latino-Americanas (UNELAM)⁴⁵.

Os congressos citados serviram como transição de uma época de uma teologia dependente dos Estados Unidos e Europa para uma teologia missionária produzida de forma ecumênica e contextual, oriunda de solos latino-americanos. Os esforços impulsionaram a ação missionária por mais vinte anos, época na qual se recuperaria encontros ecumênicos por meio de conferências continentais.

1.4 Conferências Evangélicas Latino-Americanas (CELA)

1.4.1 CELA I

Os vinte anos de latência que separaram a fase dos congressos das conferências foram palco do surgimento de “uniões, conselhos e federações nacionais”⁴⁶ que promoveram diálogo ecumênico entre protestantes. É importante ressaltar que, até então, toda iniciativa ecumênica surge em berço protestante e evangélica. Não diferente, no final da década de 40, por iniciativa de conselhos, confederações, associações e sínodos, é fomentada a ideia de novos encontros continentais. Enquanto a primeira fase dos ‘congressos’ surge por iniciativa do Comitê de Cooperação Latino-Americana (CCLA), a segunda fase, de ‘conferências’, é resultado da independência eclesiástica e organizacional⁴⁷.

⁴¹ PLOU, 2002, p. 37

⁴² BRAKEMEIER, 2004, p. 59

⁴³ LONGUINI NETO, 2002, p. 103

⁴⁴ LONGUINI NETO, 2002, p. 39

⁴⁵ BRAKEMEIER, 2004, p. 59

⁴⁶ PLOU, 2002, p. 93

⁴⁷ LONGUINI NETO, 2002, p.109

A conferência foi sediada nas dependências do Instituto Superior Evangélico e Estudos Teológicos de Buenos Aires (ISEDET), que então se chamava Faculdade Evangélica de Teologia, entre os dias 18 a 30 de julho de 1949, na Argentina. Já havia sido decidido, anteriormente, que participariam um máximo de 100 pessoas⁴⁸. Participaram, então, do evento 103 pessoas, 57 eram delegados e 47 visitantes, provindos de 18 denominações evangélicas representadas por denominações do protestantismo histórico, de imigração e pentecostalismo.⁴⁹ Além de ser a primeira conferência totalmente elaborada por latino-americanos também foi o de maior representatividade entre protestantes. Sendo a primeira vez que houve a participação pentecostal em âmbito continental e ecumênico.

O tema da conferência foi *O Cristianismo evangélico na América Latina* e destaca-se o papel da “declaração universal dos direitos humanos, aprovada pelas Nações Unidas um ano antes”⁵⁰ (1948). Segue na íntegra parte do documento produzido pela conferência:

À luz dos ensinamentos e exemplos de Jesus Cristo, proclamamos a dignidade e o valor imponderável do ser humano como criatura de Deus. Todos os homens são iguais diante do Criador, e, portanto, devem ter as mesmas oportunidades e os mesmos direitos diante das leis e da sociedade. Qualquer sistema político, social e econômico que rebaixe a personalidade humana, a utiliza, em qualquer sentido, como um mero instrumento ou impede a sua livre expressão é um anticristo e anti-humano⁵¹.

Contudo, a ênfase se deu em respeito à “evangelização, à inserção na América Latina e à cooperação entre as igrejas”⁵². Esta última, estimula as igrejas a se reunirem em fraternidades, associações e federações regionais em seus países.

1.4.2 CELA II

A segunda conferência evangélica Latino-Americana ocorre doze anos após a primeira. O cenário global já é totalmente diferente. Não muito mais tarde, em apenas um ano, começaria o famoso concílio Vaticano II, que abriria de uma vez as portas para o diálogo ecumênico e inter-religioso para a igreja católica. No mesmo

⁴⁸ PLOU, 2002, p. 94

⁴⁹ LONGUINI NETO, 2002, p. 110

⁵⁰ BRAKEMEIER, 2004, p. 61

⁵¹ LONGUINI NETO, 2002, p. 111-112

⁵² LONGUINI NETO, 2002, p. 110

ano da conferência, 1961, surgem, por meio de uma consulta preparatória no Peru, dois órgãos ecumênicos de extrema importância em nível continental, CELADEC (Comissão Evangélica Latinoamericana de Educação) e ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina). Além da fundação da Unidade Evangélica Latino Americana (UNELAM) em Montevideu no ano de 1964⁵³.

A 2ª conferência teve por sede a cidade de Lima, Peru. Segundo o documento II⁵⁴, na parte convocatória, a reunião foi promovida por onze países da América Latina, com a participação de conselhos e associação nacionais.⁵⁵ O número de partícipes foi de 220 procedentes de 42 denominações e 28 nacionalidades⁵⁶. O documento elaborado dividiu-se em cinco temáticas: “(1) iniciativa e propósito; (2) dimensão da nossa tarefa; (3) conteúdo de nossa mensagem; (4) nosso ministério profético e (5) nossa confiança”⁵⁷. O quarto item pode ser citado como um avanço em direção ao ecumenismo:

Recordamos que, em meio dos grandes movimentos que comovem a nossos povos, somos chamados a defender a plena dignidade do homem. Essa dignidade nos move a insistir na liberdade de culto, pensamento e expressão, sem as quais diminui-se a personalidade humana, porém ela mesma nos compele a reclamar os direitos da justiça sem a qual a liberdade é uma palavra vã [...]. No meio dos conflitos que agitam nossos povos, quanto tão facilmente se acirram os ódios e desejos de vingança, os crentes devem estar sempre prontos a testificar o poder que derruba as separações entre os homens e faz de todos um em Cristo⁵⁸.

Em suma, a distinção desta conferência foi seu forte apelo à dignidade humana, fundamentado em uma neo-ortodoxia evangélica, a busca por uma unidade da igreja como organismo vivo, a aproximação do catolicismo (não em termos apologéticos) e, por fim, o subdesenvolvimento dos países latino-americanos, examinados a partir de categorias socioeconômicas, ao invés de categorias morais e espirituais como no CELA I⁵⁹.

⁵³ BRAKEMEIER, 2004, p. 62

⁵⁴ LONGUINI NETO, 2002, p. 121

⁵⁵ PLOU, 2002, p. 99

⁵⁶ LONGUINI NETO, 2002, 118

⁵⁷ LONGUINI NETO, 2002, p. 119

⁵⁸ LONGUINI NETO, 2002, p. 122-123

⁵⁹ LONGUINI NETO, 2002, p. 120

1.4.3 CELA III

Apesar de marcada para acontecer na cidade de São Paulo em 1965, a 3ª Conferência Evangélica Latino-Americana foi transferida para a cidade de Buenos Aires, Argentina. Para Orlando Costa, o adiamento se deu por dois principais motivos:

[...] a divergência entre a Confederação Evangélica do Brasil, influenciada por uma forte coalização evangélico-pentecostal, e os membros da UNELAM pertencentes às igrejas “progressistas”, ou ainda o fato de que as igrejas brasileiras temiam as consequências políticas que podiam lhe acarretar a realização de uma conferência na qual eram esperadas intervenções radicalizadas⁶⁰.

O Brasil encontrava-se em complicada situação política em decorrência da ditadura militar, ou seja, “o fato de a Celta III não ter sido realizada no Brasil em 1965 tem uma razão ideológica”⁶¹. Assim, a Federação Argentina de Igrejas evangélicas, por decisão da UNELAM, organizou o evento, que reuniu 206 pessoas de 23 países latino-americanos, nas dependências do colégio Ward, próximo à cidade de Buenos Aires. No total, participaram cerca de 40 denominações⁶². Foi eleito para o CELA III a segunda comitiva:

Presidente – Rev. Luis P. Bucafusco, da Argentina; vice-presidentes – Daniel Saavedra, do México; Rev. Daily Resende França, do Brasil, e Enrique Mercado, de Porto Rico; secretário – pastor Rubens Cintra Damião, do Brasil; e secretários adjuntos – Julia Campos, do Uruguai, Samuel Muñoz Paredes, do México, e Ver. Ivan Espíndola de Ávila, do Brasil⁶³.

O tema escolhido foi *Devedores ao Mundo*, justificado pelo momento de balbúrdia vivido nos países latino-americanos, a igreja evangélica sentiu-se no dever com cada nação. Essas obrigações concentraram-se nas dívidas da igreja para a sociedade em vistas de transformação social, política e econômica, dívida com as mulheres da América Latina e com o catolicismo⁶⁴. A respeito dessa dívida com o catolicismo, pode ser observada uma atitude positiva em relação ao CELA III, devido a ser a primeira conferência continental na qual são convidados católicos para a participação. Segundo Plou, “este convite feito em retribuição ao recebido para a

⁶⁰ PLOU, 2002, p. 106

⁶¹ LONGUINI NETO, 2002, p. 123

⁶² PLOU, 2002, p. 106

⁶³ PLOU, 2002, p. 107

⁶⁴ PLOU, 2002, p. 107

segunda conferência geral que o episcopado católico latino-americano havia realizado em Medellín em 1968⁶⁵. Apenas dois convidados participaram do evento.

Em linhas gerais, o importante avanço dado nessa conferência resume-se em uma atitude revolucionária voltada principalmente as necessidades dos oprimidos, a ratificação de um evangelho relevante para a sociedade e um compromisso revolucionário dos cristãos. Um pouco menos importante em relação ao movimento ecumênico, mas de grande importância para a definição da missão da igreja na América Latina, principalmente quanto ao tema da evangelização são os Congressos de Evangelização Latino Americanos (CLADE's).

Não obstante, também esteve em pauta a possibilidade de um diálogo com catolicismo que, recentemente, havia passado por grandes transformações no Vaticano II⁶⁶. Concílio basilar para abertura do catolicismo ao diálogo com outras expressões religiosas.

1.5 Diálogo ecumênico a partir do Vaticano II

No catolicismo, o Concílio Vaticano II, por meio da elaboração da declaração *Nostra Aetate*, revolucionou, historicamente, o modo que a Igreja deveria se relacionar com outras religiões com vistas à construção de uma sociedade mais fraterna. A Igreja “exorta seus filhos a que, com prudência e caridade, por meio do diálogo e da colaboração com os seguidores das outras religiões, sempre dando o testemunho da fé e vida cristã, reconheçam, conservem e façam progredir os valores espirituais, morais e socioculturais que neles se encontram”⁶⁷. O Vaticano II abre portas para que teóricos possam pensar a função das religiões no projeto de Deus, “trata-se de um acontecimento pioneiro e de originalidade única, que provocou a ‘mais vasta operação de reforma no âmbito da igreja católica romana’⁶⁸. Essa revolução só foi possível a partir de movimentos que surgiram, primeiramente, dentro da igreja, somente depois alcançando a cúpula.

Até o séc. XVI a teologia católica favorecia a posição *Extra Ecclesiam nulla salus* (*fora da igreja não há salvação*). Com a reforma protestante, a hegemonia da Igreja católica é questionada e coloca-se em cheque seu valor absoluto. As igrejas

⁶⁵ PLOU, 2002, p. 107

⁶⁶ LONGUINI NETO, 2002, p. 126

⁶⁷ GIBELLINI, R. A Teologia do Século XX. Loyola. São Paulo, 2012. p. 51

⁶⁸ TEIXEIRA, F. Cristianismo e Diálogo inter-religioso. São Paulo: Fonte editorial, 2014. p. 145.

protestantes incentivaram a busca pela defesa da liberdade religiosa, “do lado da teologia católica, no século XI, predominava a preocupação apologética na defesa do catolicismo diante do avanço do protestantismo e da modernidade”.⁶⁹ De acordo com Sanchez⁷⁰, as duas possibilidades de abertura ecumênica e de diálogo inter-religioso ocorreram com Pio IX na encíclica *Quanto Conficiarmur Moerore* (1864) e na carta do santo ofício ao arcebispo de Boston em 1949.

João XXIII ficou apenas seis anos no papado, o suficiente para marcar a história do catolicismo e a relação do catolicismo com outras religiões. Em 1960, cria o Secretariado para a Unidade da Igreja, um ano depois (1961) anuncia a convocação do concílio, que teve início em 11 de outubro de 1962 e finalizou no dia 8 de dezembro 1965 com a presença de mais de 2500 partícipes. Em geral, “o intento geral do Vaticano II foi pastoral, traduzindo uma visão mais aberta sobre o mundo e mais otimista com respeito à dinâmica da salvação”⁷¹ e teve como fundamento o diálogo para resolver os problemas da igreja. “A própria intencionalidade do Concílio, desde a convocação do papa João XXIII, foca sempre no *aggiornamento*, até a aprovação dos Documentos finais, adota o diálogo como caminho sempre mais consciente, na medida em que a Igreja ali presente dá a si mesma o desafio de discernir e acolher o mundo moderno”⁷². A igreja católica do Vaticano II “é a igreja em diálogo com a agenda construída pela modernidade, em diálogo e *aggiornamento*”⁷³, palavra italiana que significa *atualização*.

A igreja buscava atualizar-se frente aos desafios da modernidade e compreender sua natureza como Igreja. A igreja do concílio entende sua missão e natureza com base na catolicidade inerente à igreja. Por isso “inclui o diálogo com outras Igrejas (e com as religiões) como algo próprio da identidade”⁷⁴, esta “manifesta-se a partir da e na relação como mundo, com as diversas igrejas e com as religiões. Isso assegura um substrato comum ao ser ‘ecumênico’ e ser ‘igreja’⁷⁵. O concílio propicia a oportunidade da Igreja Católica refletir sobre sua própria identidade ecumênica.

⁶⁹ SANCHEZ, W. L. *Vaticano II e o diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 38.

⁷⁰ 2015, p. 38-39

⁷¹ TEIXEIRA, 2014, p. 150

⁷² PASSOS, J.D. Verbete “Diálogo”, *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus/paulinas, 2015.

⁷³ SANCHEZ, 2015, p. 20

⁷⁴ WOLFF, E. *Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate*: Textos e comentários. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 34.

⁷⁵ WOLFF, 2012, p. 34

Vários documentos surgiram como resultado do concílio e são de extrema importância para o diálogo ecumênico e inter-religioso, dentre eles, há os que citam o diálogo de forma mais branda, como *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Ad gentes*, *Dignitatis Humanae*; e aqueles que, especificamente, tratam a respeito do tema da unidade e do diálogo: *Unitatis Redintegratio* e *Nostra Aetate*. Estes, abordarei de forma sintética.

O primeiro, *Unitatis Redintegratio*, buscou uma nova compreensão identitária da igreja católica. Por via desta nova interpretação, de ecumenicidade, a igreja compreende seu contexto de pluralidade e adota o caminho do diálogo para superação de tendências conservadoras e dogmáticas, provindas de axiomas como *extra ecclesiam nula salus*. Segue um resumo sobre esse decreto.

O Decreto *Unitatis Redintegratio* estabelece, em três capítulos, as bases doutrinárias e orientações pastorais para o ecumenismo na Igreja Católica: (a) 'princípios católicos do ecumenismo' (2-4); (b) 'Prática do ecumenismo' (UR 5-12), dando força sobre tudo ao ecumenismo espiritual (UR 8-9) e à cooperação (UR 12); (c) 'Igrejas e comunidades Eclesiais separadas da Sé apostólica Romana', buscando maior compreensão e relacionamento entre os cristãos estabelecendo considerações diferentes entre as igrejas do Oriente (UR 14-18) e as do Ocidente (UR 19-23)⁷⁶.

Além deste documento, o papa João XXIII sugere a escrita de outro que abordasse a relação de cristãos com judeus, especialmente, enfocando a história da salvação⁷⁷. Em resultado, surge o decreto de *Nostra Aetate*, o documento mais curto do concílio, com apenas cinco parágrafos, importantes nas aproximações com as diferentes tradições religiosas com base no diálogo por meio da convivência e colaboração. Em resumo esse documento se divide nas seguintes temáticas:

Entre todos os documentos conciliares, a *Nostra Aetate* é aquele onde encontramos: a) uma apresentação das religiões mundiais sem a preocupação de indicar uma ordem de importância entre elas, assim como faz a *Lumen Gentium*; b) uma descrição dos principais aspectos das chamadas religiões mundiais; c) uma avaliação positiva sobre essas religiões, e d) uma exortação aos católicos para reconhecerem e valorizarem os diversos aspectos presentes nessas religiões⁷⁸.

Além da relação com o judaísmo, o documento expandiu seu propósito inserindo o diálogo com o Hinduísmo, Budismo e Islamismo. Como resultado do concílio, o campo da relação do catolicismo com outros cristãos e outras religiões

⁷⁶ WOLFF, 2012, p. 43

⁷⁷ SANCHEZ, 2015, p. 57

⁷⁸ SANCHEZ, 2015, p. 59

ficou muito mais frutífero, pode-se observar “renovação litúrgica em diálogo com as diferentes culturas, igreja comprometida com os pobres, diálogo ecumênico e inter-religioso, doutrina social da Igreja, experiência de ministérios leigos etc”⁷⁹. O Vaticano II foi um divisor de águas no campo do diálogo com o diferente. Inaugurou-se uma atitude conciliar positiva frente a outras religiões, mostrando que dialogar “é sair de si para conhecer o outro e estar disponível para ser solidário com a sua vida, com suas buscas; que dialogar é também estar disponível para abrir mãos da intransigência dos outros e que impedem a convivência fraterna”⁸⁰. Na prática, duas conferências continentais e um organismo nacional surgiram em âmbito católico. Vejamos as implicações destas conferências para o diálogo ecumênico e Inter-religioso.

As conferências episcopais latino-americanas não surgiram depois do Vaticano II. De fato, a primeira conferência já havia acontecido no Rio de Janeiro, em 1955, convocada pelo papa Pio XII, para responder ao problema da escassez de sacerdotes. Desde lá, foram organizadas quatro conferências em nível continental, sendo a última realizada em São Paulo, no ano de 2007.

Em 1968, realizava-se a II conferência Episcopal Latino Americana na cidade de Medellín, Colômbia. Segundo Míguez Bonino, embora pouco fosse falado sobre ecumenismo ou diálogo inter-religioso, na prática, os sacerdotes usavam com liberdades documentos protestantes para ajudar na elaboração de temas. Míguez Bonino ainda cita que, em Medellín, a Igreja entende que sua própria missão é ecumênica, essa missão é efetivada na promoção da paz e justiça ao mundo.⁸¹ Outrossim, deve-se considerar que a obra mais “destacada e original, ainda que indireto, de Medellín é a teologia da libertação”⁸². Cada vez mais, também no catolicismo, a teologia e a prática tornam-se contextual e relevantes para a América Latina. “No Brasil, viveu-se um processo de diálogo interessante entre católicos e protestantes a partir de 1975, que foi a base para a criação, em 1982, do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs no Brasil (CONIC), que abordaremos em tempo oportuno neste trabalho”.

A 3ª Conferência Episcopal Latino-Americana em Puebla, México, foi realizada no ano de 1979, também como continuidade das reflexões realizada no

⁷⁹ SANCHEZ, 2015, p. 8

⁸⁰ SANCHEZ, 2015, p. 14

⁸¹ PLOU, 2002, p. 182-183

⁸² PLOU, 2002, p. 183

Vaticano II e em Medellín. Esta conferência produziu um capítulo específico a respeito do tema do diálogo ecumênico e inter-religioso. Reconhece-se a realidade de três relações distintas: com os cristãos não pertencentes à igreja católica, com os não cristãos e com os não crentes, nestas, o desejo geral é de ter uma relação de “fecundo intercâmbio com as manifestações religiosa e culturais que caracterizam o nosso hodierno mundo pluralista”⁸³. De acordo com Hans-Jürgen Prien “a cooperação ecumênica é mais forte na base, em não necessariamente controlados pela hierarquia e em parte contestadores”⁸⁴. A conferência tem sua importância não por ter enfoque secundário no ecumenismo, mas pelas palavras sobre libertação e emancipação dos oprimidos e promoção dos direitos humanos, que, na prática, cooperaram para o ecumenismo.

No Brasil, a conferência Nacional de Bispos do Brasil, fundada em 1952, a partir do Vaticano II, desenvolve posição ecumênica importante. A promulgação dessa consciência ecumênica é delimitada por três elementos: 1) o interesse na conscientização e formação ecumênica; 2) o desenvolvimento institucional com outras confissões cristãs; e 3) a elaboração teológica e pastoral a respeito do ecumenismo⁸⁵. Na nação brasileira, o diálogo com a sociedade e a opção preferencial pelos pobres demarcaram um ecumenismo prático por meio de entidades ecumênicas de Serviço (EES), como a Coordenadora Ecumênica de Serviço (CESE)⁸⁶. Assim, a igreja católica no Brasil “tem a consciência da sua natureza ecumênica: de ser sacramento, isto é, sinal e instrumento da unidade de todo gênero humano com Deus e consigo mesmo, promovendo a unidade e a caridade entre os homens”.⁸⁷ Efetivamente, atitudes práticas de proximidade podem ser vistas entre católicos e luteranos (Comissão Nacional Católico-Luterana) – recentemente, foi possível ver na Suécia, pela primeira vez, um papa participando da festividade de 500 anos da reforma –, nos Encontros de Dirigentes de Igrejas (EDI) e nos inúmeros organismos ecumênicos no Brasil, citamos alguns: 1) Serviço interconfessional de aconselhamento (SICA); 2) Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE); 3) Movimento de Fraternidade Cristãs (MOFIC); 4) Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos; 5) Centro ecumênico de Serviços à Evangelização

⁸³ TEIXEIRA, 2014, p. 172

⁸⁴ TIEL, 1998, p. 60-61

⁸⁵ WOLFF, 2002, p. 106

⁸⁶ WOLFF, 2002, p. 108

⁸⁷ WOLLF, 2002, p. 116

e Educação Popular (CESEP), entre outros. Nos ateremos a apenas três organizações, duas em nível continental e uma em nível nacional: ISAL, UNELAM e CESE⁸⁸.

1.6 Organizações ecumênicas

1.6.1 Igreja e Sociedade para a América-Latina (ISAL)

A iniciativa ecumênica não se restringe a ações institucionais e eclesiais, a exemplo está o movimento leigo *Igreja e Sociedade para a América-Latina* (ISAL). Segundo Plou⁸⁹, sua origem está ligada a duas vertentes, “uma jovem, proveniente das fileiras da ULAJE, e outra resultante do estudo lançado em 1954 pelo Conselho Mundial de Igrejas sobre o tema ‘A responsabilidade da Igreja frente às rápidas transformações sociais’”. O movimento não nasce de cima para baixo, mas são jovens, nasceram por volta de 1956, interessados no tema, criaram “um boletim mimeografado”, levando ao surgimento do movimento amparado pelas federações de Igrejas na Argentina e Uruguai⁹⁰. Mais tarde, a Confederação Evangélica do Brasil une-se ao movimento. É estipulado, então, a primeira consulta entre os dias 23 a 27 de julho de 1961, em Lima, Peru.

O encontro contou com a presença de delegados de 17 países latino-americanos e 14 denominações. Dias depois, reuniram-se, em Lima, mais de 200 delegados para a 2ª Conferência Evangélica Latino Americana (CELA II). Além de estabelecer as bases bíblicas-teológicas para o compromisso social, “a consulta também recomendou que criasse um organismo continuador”⁹¹. Com muita eficácia, apenas um semestre dava, formalmente, em São Paulo, o começo do movimento denominado Igreja e Sociedade na América-Latina (ISAL). Este movimento instituiu-se com a presença de sete federações: “Brasil, Argentina, Uruguai, Chile, México, Porto Rico, Cuba e, posteriormente, Bolívia”⁹². Destas, havia comitativas nacionais

⁸⁸ WOLFF, 2002, p. 126

⁸⁹ PLOU, 2002, p. 125

⁹⁰ PLOU, 2002, p. 126

⁹¹ PLOU, 2002, p. 127

⁹² PLOU, 2002, p. 127

responsáveis pelo movimento em cada país. A junta diretiva teve como primeiro presidente o bispo Almir dos Santos, do Brasil⁹³.

O movimento era financiado pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI) e, logo, ampliou seu trabalho por meio de estudos, publicações, e ações sociais. Dentre estes está a fundação da revista *Cristianismo y Sociedad*, a editora *Tierra Nueva*, e vários cursos de capacitação. O movimento logo espalhou sua fama entre intelectuais, jovens e líderes evangélicos. Sua importância inegável está vinculada as publicações e capacitação de líderes evangélicos⁹⁴.

Entretanto, o pensamento elitista e intelectual do movimento afastava-o das igrejas. O declínio do movimento está atrelado, primeiro, a sua posição radical “na interpretação sociopolítica da situação latino-americana”⁹⁵, sendo rechaçada por conservadores e em algumas situações por progressistas. Também, sua posição vanguardista, diante do surgimento de várias ditaduras militares, fez com que o movimento entrasse em vários embates, sendo muitos de seus líderes presos, e outros dispersos alhures. Sua última assembleia ocorreu no ano de 1975 em São José, Costa Rica.

1.6.2 Comissão pró-uniidade Evangélica Latino-Americana (UNELAM)

Outra iniciativa ecumênica surge vinculada ao movimento *Igreja e Sociedade para a América-Latina* (ISAL), ocorrida no ano de 1963, ocasião em que o movimento ISAL reuniu-se em uma consulta no Rio de Janeiro, na qual estavam presentes os principais presidentes de conselhos e federações de vários países. Desde os congressos do Panamá, Havana e se estendendo até as conferências evangélicas latino-americanas, havia o desejo entre os líderes da fundação de um comitê de cooperação mundial entre as igrejas. Assim, os líderes das federações de Argentina, Chile, Peru, Uruguai e Brasil reuniram-se paralelamente à consulta instituindo a declaração de corcovado⁹⁶. Na reunião, foi concordado os seguintes pontos:

(1) Que se constituísse um organismo latino-americano de cooperação evangélica; (2) que ele fosse integrado por organismos representativos

⁹³ PLOU, 2002, p. 127

⁹⁴ PLOU, 2002, p. 128

⁹⁵ PLOU, 2002, p. 130

⁹⁶ LONGUINI NETO, 2002, p. 221-222

nacionais de igrejas; (3) que não limitasse as autonomias de seus membros nem lhes criasse compromisso com organizações internacionais e interdenominacionais⁹⁷.

A Comissão Pró-uniidade Evangélica Latino Americana é formalmente instituída em dezembro de 1964 em Montevidéu, Uruguai. Dentre seus principais objetivos estão: “manter a cooperação na vida, na missão e no testemunho das igrejas no mundo, estimular e promover a maior unidade de ação quanto ao evangelismo, o serviço, o estudo e a informação mútua [...]”⁹⁸; entre outros.

A princípio, o estatuto permitia apenas a inclusão de “alianças, concílios, conselhos, federações, confederações, e associações internacionais de igrejas evangélicas a nível nacional ou regional”⁹⁹, as igrejas integradas à comissão precisariam estar vinculados a conselhos ou federações de seu país, item que foi retificado em estatuto no ano de 1974¹⁰⁰. Orlando Costas¹⁰¹ afirma que a principal contribuição foi “dar a oportunidade a líderes de igrejas comprometidos com a missão para refletir criticamente, de maneira coletiva e em liberdade, sobre temas que surgiam de seu compromisso”, tais reflexões surgiram por meio de várias consultas a respeito de diversos temas, tais como: ecumenismo, papel político da igreja, o papel das igrejas nacionais em missões, a mulher na sociedade latino-americana, entre outros¹⁰².

No entanto, após dez anos de incansáveis projetos e iniciativas, a UNELAM experimentou certa decadência dos principais órgãos, federações e conselhos que apoiavam a comissão. Por isso, após algumas consultas, chegou-se à conclusão que a UNELAM deveria dar lugar à um organismo continental que pudesse levar adiante o ideal ecumênico. A assembleia de Igreja, realizada na cidade de Oaxtepec, México, em 1978, deu surgimento ao Conselho Latino-Americano de Igrejas, que deveria, a partir de então, buscar novas maneiras ecumênicas de ação pertinentes a cada região do continente. Na próxima etapa de nosso panorama histórico, abordaremos os principais *conselhos* que deram continuidade ao ideal ecumênico tanto em âmbito mundial, continental e nacional¹⁰³. Inobstante, é preciso,

⁹⁷ LONGUINI NETO, 2002, p. 223

⁹⁸ PLOU, 2002, p. 145

⁹⁹ PLOU, 2002, p. 145

¹⁰⁰ LONGUINI NETO, 2002, p. 224

¹⁰¹ PLOU, 2002, p. 149

¹⁰² PLOU, 2002, p. 146-149

¹⁰³ PLOU, 2002, p. 149-161

primeiro, fazer jus a um importante organismo ecumênico de atuação no Brasil, a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE).

1.6.3 Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE)

Não poderíamos deixar de citar um organismo que influiu a ação ecumênica e social em nosso país. A Coordenadoria ecumênica de serviço (CESE) tem sua origem vinculada a tempos difíceis de cerceamento dos direitos e da democracia. Após anos de ditadura militar, em 13 de junho de 1973, fundava-se a coordenadoria por meio de iniciativa do Conselho Mundial de Igreja¹⁰⁴. Na época, as igrejas participantes deste projeto eram a “Metodista, Luterana, Episcopal, Pentecostal “O Brasil para Cristo – e contou com a cooperação da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) e da missão Presbiteriana do Brasil Central”¹⁰⁵. Atualmente, as igrejas que apoiam o projeto são a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Igreja Presbiteriana Unida do Brasil, Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, Igreja Católica Apostólica Romana e a Aliança de Batistas do Brasil¹⁰⁶.

Com base no documento *Colaboração em Projetos de Ação Social*¹⁰⁷, a CESE decidiu que o grupo alvo de seu trabalho seriam os marginalizados, proporcionando projetos que conduzam a uma maior humanização das estruturas e de pessoas. Seu objetivo está em:

[...] sensibilizar as igrejas com relação ao desequilíbrio que dia-a-dia cresce entre homens e regiões brasileiras – o que de um lado expressa a permanência da pobreza, de outro, o acúmulo de riqueza e poder – e cooperar para que as igrejas participem do processo de desenvolvimento do País dentro dos critérios que promovam a justiça social¹⁰⁸.

Sua ênfase é prática e ideológica, de modo que, a ação da igreja conjunta deva promover a dignidade e humanidade aos oprimidos, diminuindo a lacuna entre ricos e pobres. Santa Ana¹⁰⁹ cita a existência de 11 critérios para a elaboração de um projeto dentro da coordenadoria, em geral, os critérios realçam a necessidade da elaboração de projetos sustentáveis, emancipadores, que envolvam a comunidade e

¹⁰⁴ SANTA ANA, 1984, p. 106

¹⁰⁵ SANTA ANA, 1984, p. 106

¹⁰⁶ Disponível em <<https://www.cese.org.br/quem-e-a-cese/historico/>>. Acesso em: 08/04/17

¹⁰⁷ SANTA ANA, 1984, p. 107

¹⁰⁸ SANTA ANA, 1984, p. 108

¹⁰⁹ SANTA ANA, 1984, p. 108-109

as igrejas, sem caráter proselitista. A CESE está dividida em setores que abarcam diferentes níveis de ações, sendo eles: programa de pequenos projetos, programa de dupla participação (programa de ação para crianças e de desenvolvimento institucional), programa equidade racial, projeto mulheres negras e populares, projeto comunidade, produção e renda, programa juventude cidadã e programa de apoio estratégico¹¹⁰. De acordo com o site oficial¹¹¹, a coordenadoria já conta com mais de 10,000 projetos, em 43 anos de atuação, sendo 5894 somente na região nordeste.

A ecumenicidade da coordenadoria vincula-se a prática conjunta de igrejas na promoção ética da justiça, democracia, equidade e respeito as diferenças. Neste caso, a teoria deve submeter-se a prática. Por fim, analisaremos a ação ecumênica por meio dos principais conselhos ecumênicos de igrejas, Conselho Mundial de Igrejas, Conselho Latino Americano de Igrejas e Conselho Nacional de Igrejas Cristãs.

1.7 Conselhos Ecumênicos

1.7.1 Conselho Mundial de Igrejas (CMI)

O Conselho Mundial de Igrejas constitui-se como importante entidade ecumênica. Fundada na cidade de Amsterdã, Holanda, no ano de 1948, propõe-se a ser um instrumento de *comunhão de igrejas*¹¹². No ato de constituição, estavam presentes 147 igrejas que em sua maioria provinham de denominações protestantes. A participação, na constituição da CMI, das igrejas da Ásia, África e América Latina eram discretas. Segundo Brakemeier¹¹³, “o Conselho Mundial de Igrejas tem sido e continua sendo *órgão integrador de numerosas iniciativas ecumênicas até então isoladas*” promovendo comprometimento cristão para com o mundo. Assim, seu objetivo é a união e soma de esforço das Igrejas Cristãs.

Sua estrutura administrativa é situada em Genebra, Suíça. A comissão reúne-se a cada 7-8 anos com os representantes das igrejas-membros para definição de assuntos e trabalhos a serem discutidos. Os projetos elaborados

¹¹⁰ Disponível em <<https://www.cese.org.br>>. Acesso em: 08/04/17

¹¹¹ Disponível em <https://www.cese.org.br>>. Acesso em: 08/04/17

¹¹² BRAKEMEIER, 2004, p. 39

¹¹³ BRAKEMEIER, 2004, p. 39

encontram-se divididos dentro de cinco blocos temáticos: 1. Fé e Ordem; 2. Missão e Educação ecumênica; 3. Justiça, Paz e integridade da criação; 4. Assuntos internacionais, paz e segurança humana; 5. Diaconia e Solidariedade¹¹⁴. No site da CMI¹¹⁵ é definido quatro principais objetivos do conselho: 1. Chamar para a unidade visível de uma só fé e fraternidade; 2. Promover o testemunho comum em missão e evangelismo; 3. Engajar o ser humano em serviço a humanidade e todas suas carências quebrando toda barreira com a promoção da justiça e paz. 4. Renovação da unidade, adoração, missão e serviço.

Desde 1948, a CMI realizou dez assembleias gerais, sendo a última realizada em Busan, Coréia do Sul, no ano de 2013, com o tema *Deus da vida, nos guie para justiça e paz*. Em 2006, a assembleia foi realizada¹¹⁶ em Porto Alegre e contou com o maior número de igrejas-membros na história das assembleias, 348, e mais de 4000 participantes, que juntos enfatizavam a necessidade da unidade, o que deu surgimento ao documento oficial *chamados a ser uma igreja*¹¹⁷.

Algumas conquistas do CMI: a criação de redes nacionais e internacionais de igrejas, as quais possibilitam a manutenção e integração das igrejas, a criação da semana de oração para unidade cristã, o envolvimento do catolicismo em eventos ecumênicos do conselho, reflexão teológica sobre diversos temas, promovendo um pensamento mais unitário, incentivo das igrejas na participação de programas sociais e o reconhecimento da necessidade do diálogo inter-religioso¹¹⁸.

1.7.2 Conselho Latino-Americano (CLAI)

Outro órgão importante no ativismo ecumênico é o Conselho Latino-Americano. Voltado para a perspectiva local do povo latino, sua assembleia constitutiva ocorreu de 11 a 18 de novembro de 1982, em Lima, Peru, com o tema: “Jesus Cristo: vocação comprometida com o reino – que todos sejam um para que o mundo creia”¹¹⁹. Segundo Neto: “O evento foi marcado por um clima celebrativo, um

¹¹⁴ BRAKEMEIER, 2004, p. 42

¹¹⁵ Disponível em <<https://www.oikoumene.org/en/about-us>>. Acesso em: 10/04/17

¹¹⁶ Disponível em <<https://www.oikoumene.org/en/about-us/organizational-structure/assembly/since-1948>>. Acesso em: 10/04/17

¹¹⁷ Disponível em <<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/1-statements-documents-adopted/christian-unity-and-message-to-the-churches/called-to-be-the-one-church-as-adopted>>. Acesso em: 10/04/17

¹¹⁸ Disponível em <<https://www.oikoumene.org/en/about-us/achievements>>. Acesso em: 10/04/17

¹¹⁹ LONGUINI NETO, 2002, p. 253

espírito fraternal de diálogo e um compromisso claro com a proposta ecumênica¹²⁰. O conselho se define como “uma organização de Igrejas e entidades ecumênicas da América Latina e do Caribe cuja finalidade é promover a unidade entre o povo cristão do continente, preservando a identidade de cada religião”¹²¹.

Estruturado por uma junta diretiva composta por 85 igrejas e seis organismos ecumênicos¹²², o CLAI atua por meio de secretarias regionais que, segundo o site oficial, “se viabilizam os serviços e os programas adequando-as às realidades regionais e nacionais”¹²³. As secretarias se dividem nas seguintes regiões: “México e Mesoamérica (Manágua e Nicarágua); Caribe e Grã-Colômbia (Barranquilla e Colômbia); Andina (Santiago e Chile); Rio da Prata (Buenos Aires e Argentina) e Brasil (Londrina)”¹²⁴.

Cinco são os principais objetivos do CLAI:

a) Promoção da unidade do povo de Deus na América Latina “como expressão local da Igreja Universal de Cristo”; b) aprofundamento da unidade já existente em Cristo, sendo que as diferenças confessionais são percebidas como enriquecimento; c) ligação de identidade e compromisso na realidade latino-americana; d) promoção da evangelização; e) promoção da reflexão e do diálogo teológicos¹²⁵.

Os objetivos são alcançados por meio de programas e serviços que atuam em diferentes níveis, promovendo unidade entre as igrejas e serviço social a sociedade Brasileira. Dentre as igrejas brasileiras estão afiliadas ao conselho a Aliança de Batista do Brasil, a Igreja Batista de Nazareth, a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, a Igreja Evangélica Árabe, a Igreja Evangélica Congregacional do Brasil, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, a Igreja Metodista, a Igreja Presbiteriana Independente e a Igreja Presbiteriana Unida do Brasil¹²⁶.

No Brasil, o CLAI participa na atuação de programas e iniciativas que constroem uma igreja inclusiva, que reflete sua existência pastoralmente, com ações missionárias sensibilizadas ao sofrimento humano. Por isso, agem com os povos marginalizados e oprimidos em prol da dignidade por meio de uma participação ativa na sociedade.

¹²⁰ LONGUINI NETO, 2002, p. 254

¹²¹ Disponível em < <http://www.claibrasil.org.br/quem-somos>>. Acesso em: 10/04/17

¹²² PLOU, 2002, p. 168

¹²³ Disponível em < <http://www.claibrasil.org.br/quem-somos>>. Acesso em: 10/04/17

¹²⁴ Disponível em < <http://www.claibrasil.org.br/quem-somos>>. Acesso em: 10/04/17

¹²⁵ TIEL, 1998, p. 56

¹²⁶ Disponível em <<http://www.claibrasil.org.br/membros-no-brasil/igrejas>>. Acesso em: 10/04/17

1.7.3 Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC)

Por fim, pode-se dizer que o ecumenismo, no Brasil, passou por várias ondas. Iniciando na década de 50 com o Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica (GERT). Depois disso, uma nova fase de Encontro de Dirigentes de Igrejas (EDI), entre 1975 e 1982, que culminou na constituição do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, no ano de 1982, com a reflexão entre igrejas luteranas e católicas na cidade de Porto Alegre. Segue o texto final da aprovação da base constitutiva da CONIC:

O Conselho Nacional de Igrejas Cristãs é uma associação fraterna de Igrejas que confessam o Senhor Jesus Cristo como Deus e Salvador, Segundo as Escrituras e, por isso, procuram cumprir sua vocação comum para a glória de Deus Uno e Trino, Pai, Filho e Espírito Santo, em cujo nome administram o Santo Batismo. O amor de Deus, a confissão de fé comum e o compromisso com a missão impulsionam as Igrejas membros a uma comunhão cristã mais profunda e um testemunho comum do Evangelho no Brasil, no exercício do amor e serviço ao povo. Respeitadas as diferentes concepções eclesiológicas, as Igrejas membros se reconhecem convocadas por Cristo à unidade da sua Igreja, na certeza da atuação do mesmo Cristo e do seu Espírito nelas e através delas¹²⁷.

A missão do conselho está vinculada ao testemunho entre igrejas para fomentar um diálogo com outras religiões, além de atuar nas instâncias públicas na promoção da paz e justiça. Entre as Igrejas membros estão a Igreja Católica Apostólica Romana, a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, a Igreja Siriana Ortodoxa de Antioquia e a Igreja Presbiteriana Unida¹²⁸. Além de Igrejas vários órgãos estão filiados como membros fraternos ao CONIC, dentre eles: a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), a Koinonia presença ecumênica e serviço, Centro de Estudos Bíblicos (CEB) e outros.¹²⁹ Seu trabalho está situado em dezoito regionais por meio de duas comissões: comissão teológica e comissão jurídica¹³⁰. Conta também com uma diretoria com cinco membros e um conselho fiscal com seis membros.

De acordo com Wolff, com a criação deste organismo, o ecumenismo no Brasil entra em uma nova fase, dando maior apoio tanto ao diálogo entre igrejas

¹²⁷ Disponível em <http://www.conic.org.br/portal/files/Estatuto_do_CONIC__1_APROVADO_ASSEMBLEIA_2015.pdf>. Acesso em: 10/04/17

¹²⁸ Disponível em <<http://www.conic.org.br/portal/igrejas-membro>>. Acesso em: 08/04/17

¹²⁹ Disponível em <<http://www.conic.org.br/portal/igrejas-membro>>. Acesso em: 08/04/17

¹³⁰ WOLFF, 2002, p. 135

cristãs quanto ao diálogo com outras religiões. Algumas das barreiras ainda enfrentadas pelo CONIC são referentes à aproximação do clero com o povo, fazendo com que o ideal do conselho alcance a população em geral, também a inclusão de mais igrejas no concílio. Há um caminho glorioso a ser trilhado que institua o ecumenismo como uma forma genuína de amor.

1.8 Igrejas no Brasil e Diálogo Inter-religioso

Até então, abordamos um panorâmico histórico no esforço de unidade entre igrejas cristãs. Em tese, por mais que haja divergências doutrinárias, dogmáticas e teológicas, a base da fé cristã não diverge em si, ou seja, a unidade é possível por um mesmo centro teológico, a crença em um Deus trinitário. Assim, as ações conjuntas demonstram o desejo de cristãos em favor de uma unidade que desemboque em uma ação missionária e ética do cristianismo em favor de um mundo melhor, sempre baseado em uma fé similar. Contudo, quando o diálogo deve ocorrer entre pessoas de diferentes religiões? Qual deve ser o cerne unitário destas ações, até que ponto é importante a ação inter-religiosa de pessoas com crenças tão distintas? É fácil falar de liberdade religiosa cerceando a liberdade das religiões afro-brasileiras, orientais ou animistas, a liberdade é sempre bem-vinda quando eu a tenho. A liberdade do outro, entretanto, é limitada a minha. O panorama, até aqui traçado, é importante para situar-nos de onde viemos e o que foi possível alcançarmos até então. No entanto, devemos sempre, apoiados no passado, seguir em frente rumo a novas conquistas.

O Brasil ainda adota, demasiadamente, uma posição exclusivista diante de outras religiões, fato que se ratifica na quase inexistência de órgãos inter-religiosos no Brasil. A ação de muitos cristãos é, muitas vezes, de desrespeito e intolerância, além de possuir quase sempre um caráter proselitista. Por exemplo, o site das nações unidas¹³¹ alerta para a denúncia de 697 denúncias de intolerância religiosa entre os anos de 2011 e 2015, tendo como principal alvo as religiões afro-brasileiras. Grande discriminação ainda ocorre considerando tais religiões como demoníacas e inferiores. Segundo o Centro de Promoção de Liberdade Religiosa & Direitos Humanos, só no estado do Rio de Janeiro houve 1014 atendimentos sobre

¹³¹ Disponível em <<https://nacoesunidas.org/relatorio-alerta-para-aumento-dos-casos-de-intolerancia-religiosa-no-brasil/>> Acesso em: 08/04/17

acusações de intolerância entre 2012 e 2015¹³². Esse número se agrava considerando o número de casos não registrados por medo.

É impreterível que uma nação tão plural e miscigenada como o Brasil adote uma postura de direito às diferentes expressões religiosas. Os assuntos dos próximos capítulos circundarão o tema do diálogo inter-religioso, as iniciativas teológicas a partir do cristianismo, refletindo sobre a possibilidade por meio de uma teoria de um diálogo inter-religioso que beneficie as religiões em seus credos dando a elas liberdade e autonomia. O cerne de nossa problemática será baseado em um diálogo aberto ao outro, mas que respeite a identidade de cada religião. Para isso, analisaremos a teologia das religiões e seus principais paradigmas cristãos, por último, esboçando o paradigma, que ao meu ver, é mais sustentável e realístico.

¹³² Disponível em <<https://nacoesunidas.org/relatorio-alerta-para-aumento-dos-casos-de-intolerancia-religiosa-no-brasil/>> Acesso em: 08/04/17

2. MODELOS TEOLÓGICOS DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Iniciaremos nosso capítulo a partir da década de 1960, quando se pode notar um esforço hercúleo de acadêmicos da teologia das religiões em favor de uma teoria e prática do diálogo intra e inter-religioso – até então, as religiões eram vistas de forma negativa. Neste capítulo, queremos enfatizar quatro principais posições teológicas a respeito do diálogo inter-religioso na teologia das religiões.

De acordo com Gibellini¹³³, Karl Rahner e Robert Schlecht foram dois grandes teóricos que influenciaram positivamente a teologia das religiões. O primeiro considerava o diálogo intrarreligioso “*questão de vida e morte*”¹³⁴ para a Cristandade devido à possibilidade de perder-se a identidade em tempos plurais. Neste aspecto, Rahner desenvolve o conceito de *cristãos anônimos*. Essa definição pressupõe que pessoas fora do âmbito da Igreja cristã podem ser salvas pois “[...] a graça alcança fora da Igreja, *nas e por meio* das religiões”¹³⁵. Já Robert Schlecht pensa na teologia das religiões a partir do paradigma da história da salvação, na qual as crenças funcionam como intermediárias no processo salvífico. Não obstante, o cristianismo detém, fundamentalmente, a *vanguarda* e constitui-se como via *extraordinária* para salvação, ao passo que outras religiões são vistas como vias *ordinárias*¹³⁶.

O teólogo católico Hans Küng (1928-), visando à elaboração de uma teologia em prol do diálogo inter-religioso, projeta sua atenção para o desenvolvimento de uma ética que seja comum nas religiões – a qual chama de Ethos Mundial –, com isso, procura fundamentos uniformes entre as diferentes fés. Em 1990, Küng conclui com o projeto *Ethos mundial*: “Não pode haver convivência humana sem um Ethos mundial das nações; não pode haver paz entre as nações sem a paz entre as religiões; não pode haver paz entre as religiões sem o diálogo entre as mesmas”.¹³⁷ Para ele, o diálogo deve acontecer porquanto é a única possibilidade de haver paz e união entre os seres humanos. De igual modo, Frei Carlos Josaphat (2003)¹³⁸ acredita que a violência é tão-somente vencida por meio da paz entre as religiões; para ele, “não há autêntica fé divina se a religião não começa pela promoção do encontro fraterno das pessoas e dos povos na busca da justiça, da solidariedade e

¹³³ GIBELLINI, 2012, p. 494

¹³⁴ GIBELLINI, 2012, p. 494

¹³⁵ GIBELLINI, 2012, p. 510

¹³⁶ GIBELLINI, 2012, p. 511

¹³⁷ GIBELLINI, 2012, p. 505

¹³⁸ JOSAPHAT, Frei Carlos. *Evangelho e diálogo Inter-religioso*. São Paulo: Loyola, 2003.

da paz”¹³⁹. Josaphat emprega na introdução de seu livro *Evangelho e Diálogo Inter-religioso* uma interessante expressão – *fora do diálogo não há salvação* – intentando destacar o desenvolvimento de uma teologia que dialogue com outras religiões. Essa expressão será indispensável à reflexão.

O diálogo ocorre ao menos por meio de dois prismas; primeiro, do ponto de vista da neutralidade, como alguém que não está preocupado com a pretensão de deter a verdade absoluta, que se aventura a comparar as diferentes religiões; ou do ponto de vista da identidade, de alguém que se assegura em sua crença, porém sem fechar-se ao diálogo, mas não de maneira neutra. Logo, quem fala não está isento de si mesmo, suas histórias e crenças. Por isso, assumimos a mesma opinião de Dupuis,¹⁴⁰ a de que “toda teologia é, em outros termos, ‘confessional’, no melhor sentido da palavra; ou então não é absolutamente nada”. Dessa maneira, não estou isento de quem sou, falo e escrevo a partir da identidade de fé cristã, contudo aberto a dialogar e aprender com outras culturas, fés e religiões.

Em *Fragile Identities*, Marianne Moyaert inicia seu livro com a seguinte pergunta: É possível, com base em uma identidade de fé, dialogar mantendo-se suficientemente aberto e, concomitantemente, não perder a própria identidade? Essa questão é abordada por Küng nas seguintes palavras¹⁴¹:

Se alguém acredita em Cristo como a verdade, o caminho e a vida, pode este também aceitar que existem outros caminhos, outras verdades e outra vida que emerge da transcendência? Pode alguém combinar abertura e verdade, pluralidade e identidade, capacidade de diálogo e firmeza no diálogo inter-religioso? O grande problema de qualquer abordagem inter-religiosa é precisamente esta: Existe um caminho teologicamente justificável que permite cristãos aceitarem a verdade de outras religiões sem abandonarem a verdade de sua própria religião e sua própria identidade .

Essa discussão exige indivíduos dispostos a renunciar seus pré-conceitos e estarem abertos ao outro religioso. Ao menos, precisa-se de franqueza ao concordar que Deus não está enclausurado em caixas teológicas ou instituições cristãs. Por

¹³⁹ JOSAPHAT, 2003, p. 11

¹⁴⁰ DUPUIS, J. *O Cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 19

¹⁴¹ MOYAERT, M. *Fragile Identities: Towards a theology of interreligious hospitality*. Amsterdam: Rodopi, 2011. p. 1 (“If one believes in Christ as the way, the truth and the life, can one also accept that there are other ways, other truths, another life that emerge out of transcendence? Can one combine openness and truth, plurality and identity, dialogability and steadfastness in the interreligious dialogue? The main issue in any interreligious undertaking is precisely this: Is there a theologically justified way that allows Christians to accept the truth of other religions without relinquishing the truth of their own religion and their own identity?”) (tradução nossa)

consequente, uma pergunta provocativa e complexa é se há possibilidade de encontrar a revelação de Deus no diálogo inter-religioso. Como argumenta Moyaert, "O desafio da religião é descobrir a imagem de Deus em alguém que não é nossa imagem, cuja a cor é diferente, cuja a cultura é diferente, que fala outra língua, conta histórias de modo diferente, e adora a Deus de forma diferente"¹⁴². A teologia Cristã das religiões carece, por sua vez, de estudar as várias tradições, fés, culturas e de qual modo essas interagem com o mistério de Jesus Cristo e com o projeto de Deus para todos os povos.

Paul Knitter, teólogo norte-americano, detectou quatro atitudes e modelos teológicos frente à interação do cristianismo com outras religiões. De acordo com Gibellini¹⁴³:

[...] sob esse aspecto, os quatro modelos lembrados podem ser reduzidos a três posições fundamentais: o primeiro modelo sustenta a unidade *exclusiva* de Cristo (exclusivismo); o segundo e o terceiro modelos sustentam a unicidade *inclusiva* (tanto constitutiva como normativa) de Cristo (*inclusivismo*); ao passo que o quarto modelo sustenta a unicidade relacional de Cristo (pluralismo).

Dupuis¹⁴⁴ denomina esses três paradigmas, respectivamente, de *eclesiocentrismo*, *crístocentrismo* e *teocentrismo*. Moyaert acresce a essa lista o paradigma pós-liberal *particularista*. É importante salientar que cada um desses paradigmas assume posições distintas em relação à abertura ao diálogo inter-religioso fundamentado na identidade de fé cristã. Por isso, abordaremos cada paradigma de forma separada com vistas à análise da relação entre abertura ao diálogo inter-religioso e permanência da identidade religiosa.

2.1 Paradigma exclusivista

O primeiro modelo teológico, nomeado *exclusivista*, surge, principalmente, em resposta à teologia liberal do século XVIII. A hegemonia desse modelo no campo das teologias das religiões perdurou até meados do século XX. Vigil¹⁴⁵ argumenta

¹⁴² SACKS apud. MOYAERT, 2011, p. 264 ("The religious challenge is to find God's image in someone who is not in our image, in someone whose colour is different, whose culture is different, who speaks a different language, tells a different story, and worships God in a different way.") (tradução nossa)

¹⁴³ GIBELLINI, 2012, p. 516

¹⁴⁴ DUPUIS, 2004 p. 106

¹⁴⁵ VIGIL, 2006, p. 73

que no Catolicismo “a expressão máxima do exclusivismo é *Extra Ecclesiam nulla salus* (fora da Igreja não há salvação)”. Este axioma¹⁴⁶ fora atribuído a diferentes pensadores tais como: Orígenes, São Cipriciano e Fulgêncio e denomina o modo de resposta do catolicismo a outras religiões até o século XX. Esse dogma é assumido, declaradamente, pelo Concílio de Florença em 1442:

Finalmente crer, professar e ensinar que ninguém daqueles que se encontram fora da Igreja Católica, não somente pagãos, mas também os judeus, os hereges e os cismáticos, poderão participar da vida eterna. Irão para o fogo eterno preparado para o diabo e seus anjos (Mt 25.4), a menos que antes do término de sua vida sejam incorporados à Igreja. Ninguém, por grandes que sejam suas esmolas, ou ainda que derrame sangue por Cristo, poderá salvar-se se não permanecer no seio e na unidade da Igreja Católica¹⁴⁷.

No campo protestante, esse modelo apoia-se nos pilares da reforma: *Sola fide, sola gratia, e sola scriptura*. De acordo com Moyaert¹⁴⁸, fidelidade à escritura, para o protestantismo, significa ter uma interpretação literal da Bíblia, seguida por uma vida de piedade. Karl Barth, um dos grandes teóricos do protestantismo, afirma que “as religiões – todas, menos a religião bíblico-cristão – são definitivamente um esforço humano, uma tentativa de captar a benevolência de Deus, e portanto, um desejo de manipular Deus”¹⁴⁹. O autor argumenta acerca da relação entre religião e revelação, a última trata da ação de Deus em direção ao homem, enquanto a primeira é ação humana como expressão de vida. Para ele, o exercício de avaliar a verdade não provém da religião, mas sim da revelação. O movimento realiza-se de modo descendente, de Deus para o homem, da revelação para a religião, nesse sentido, Barth ratifica: "uma vez que o cristianismo como religião se fundamenta na revelação e é 'a religião da revelação', pode-se dizer que a 'religião cristã é a verdadeira religião’¹⁵⁰. O cristianismo é a forma verdadeira de religião, pois nela o próprio Deus sai, gratuitamente, ao encontro da humanidade.

Paul Knitter¹⁵¹ segmenta o movimento evangelical exclusivista em alguns grupos: os fundamentalistas, os evangelicais conservadores, os novos evangélicos, os pentecostais e os carismáticos. O modelo exclusivista é o mais rejeitado e

¹⁴⁶ VIGIL, 2006, p. 74

¹⁴⁷ VIGIL, 2006, p. 74

¹⁴⁸ MOYAERT, 2011, p.17

¹⁴⁹ VIGIL, 2006, p. 75

¹⁵⁰ GIBELLINI, 2012, p. 509

¹⁵¹ MOYAERT, 2011, p. 22

rechaçado entre inclusivistas e pluralistas, pois entendem que o exclusivismo não detém respostas de perguntas que emergem na contemporaneidade a respeito do diálogo Inter-religioso¹⁵².

O segmento fundamentalista pertence ao modelo exclusivista. O fundamentalismo é, muitas vezes, mal interpretado ou mal aplicado, gerando múltiplas ações violentas e intolerantes. Leonardo Boff¹⁵³ o define da seguinte forma:

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

De acordo com Knitter¹⁵⁴, “o cristianismo fundamentalista teve início e ganhou nome de batismo, assim poderíamos talvez dizer, quando três milhões de cópias do livreto *os fundamentos* foram distribuídos a pastores, evangelistas e supervisores da escola dominical entre 1910 e 1915”. Esse segmento surge como defesa a críticas e questionamentos que a modernidade trouxe à fé Cristã. Dessa forma, para responder a esses questionamentos sem esvair a identidade de fé cristã, o fundamentalismo apega-se a segurança da literalidade do texto Bíblico.

O fundamentalista não percebe o quanto um ponto de vista é relativamente histórico e construído. Peter Berger diz que “o pluralismo cria uma condição de incerteza permanente com respeito ao que se deveria crer e ao modo como se deveria viver; mas a mente humana abomina a incerteza, sobretudo no que diz respeito ao que se conta na vida. Quanto o relativismo alcança certa intensidade, o absolutismo volta a exercitar um grande fascínio”¹⁵⁵. Diante do pluralismo, o exclusivismo torna-se o “melhor” caminho para se preservar a identidade. Para Teixeira¹⁵⁶, há um sentimento de insegurança e medo da perda de identidade e valores.

Porquanto, afirmar uma verdade imutável e absoluta torna-se a forma de se manter seguro, o diferente é uma ameaça, por isso precisa ser excluído ou

¹⁵² MOYAERT, 2011, p. 16

¹⁵³ BOFF, L. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002. p. 25.

¹⁵⁴ KNITTER, P.F. *Introdução as Teologias das Religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 40

¹⁵⁵ TEIXEIRA, 2014, p. 112

¹⁵⁶ TEIXEIRA, 2014, p. 113.

convertido. Nesse sentido, Panasiewicz¹⁵⁷ alega que os fundamentalistas “são os que se opõe a toda e qualquer prática religiosa, política, econômica e social, pois a sua forma de abordar é a única possível”¹⁵⁸. A verdade absoluta pertence, unicamente, ao seu modo de interpretar e viver a realidade.

Em relação à fé cristã, um modelo considerado fundamentalista é o conservadorismo protestante americano, que possui “uma interpretação literalista e estreita da Bíblia”¹⁵⁹. O fundamentalismo está apoiado em pelo menos quatro pilares: “O princípio da inerrância, o princípio da astoricidade, o princípio da superioridade e o mito da fundação da identidade de um grupo”¹⁶⁰. O princípio da *inerrância* significa que Bíblia não contém erros, possuindo apenas um real sentido, rejeitando qualquer pluralismo ou relativismo. O princípio da *astoricidade* afirma ser o ser humano incapaz de interpretar ou atualizar a mensagem bíblica. O princípio da *superioridade* estabelece a superioridade das leis espirituais sobre as leis naturais, além da superioridade do cristianismo sobre outras religiões. Por último, o *primado do mito da fundação da identidade de um grupo* define o livro sagrado como o modelo que deve ser adotado à vivência de todos os grupos, pois a bíblia cristã, por ser a verdade é, para o cristão, a palavra de Deus a que toda a sociedade deve se submeter.

Outro grupo pertencente ao paradigma exclusivista são os novos evangélicos. Esses, conforme Knitter, apesar de serem exclusivistas, mostram-se mais abertos a dialogarem com outras religiões. O fator diferencial desse grupo é a crença de que Deus pode se manifestar em outras religiões por meio de uma revelação geral. No entanto, ainda que a revelação geral possa sinalizar Deus, somente a fé no Cristo tem a capacidade de salvar. Assim, o diálogo é uma oportunidade de promover dignidade, respeito, justiça e colaboração entre a humanidade. Enquanto se caminha, há a necessidade de apresentar Jesus, não de forma coercitiva, como ocorre com os fundamentalistas, mas de modo convidativo a fim de que o Cristo se revele as outras religiões¹⁶¹. Há, contudo, entre os novos evangélicos, diferentes vias interpretativas a respeito de quem será salvo. Desde os

¹⁵⁷ PANASIEWICZ, R. *Pluralismo religioso contemporâneo: Diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC/MG, 2007.

¹⁵⁸ PANASIEWICZ, 2007, p. 52

¹⁵⁹ TEIXEIRA, 2014, p. 115

¹⁶⁰ PANASIEWICZ, p. 53, 2007

¹⁶¹ KNITTER, P.F. *Introducing Theologies of Religions*. New York: Orbis Books, 2002. p. 40-41

que acreditam que a salvação ocorrerá apenas aos eleitos, até a visão universalista, na qual Deus, no final, salvará todos sem que ninguém se perca.

Um dos principais pactos que fundamentam o segmento denominado novos evangélicos origina-se do Comitê de Lausanne para a evangelização do mundo. Em 1974, ocorre na cidade de Lausanne, Suíça, uma conferência requisitada pelo renomado evangelista Billy Graham que possuía a finalidade de “refletir a respeito da *Missio Dei*¹⁶², ganhar inspiração, e fortalecer as ligações entre as Igrejas evangélicas¹⁶³. A partir desse segmento, pensa-se em uma evangelização do mundo integral, ou seja, “a igreja toda levando o evangelho para todo o mundo”¹⁶⁴. O resultado desse encontro foi o documento chamado *Pacto de Lausanne*.

Conforme Moyaert, há proposições desse documento que podem dificultar o diálogo inter-religioso, por serem basilares ao cristianismo. São elas: 1) Deus tem a vontade de uma salvação universal. 2) A salvação, contudo, vem apenas através de Seu filho Jesus, o Cristo, excluindo assim aqueles que não professam a fé em Jesus. 3) A Bíblia tem autoridade divina e é palavra de Deus. 4) Uma visão antropológica pessimista a respeito do ser humano e da cultura. 5) Uma alta cristologia¹⁶⁵.

O exclusivista tende a compreender o ser humano com base no pecado, assim, o indivíduo, tão somente por meio do sacrifício oferecido pelo próprio Deus em Cristo Jesus, pode ser salvo. Por isso, podem-se conjecturar algumas nuances do modelo exclusivista em referência ao diálogo inter-religioso. Esse paradigma parece, à primeira vista, assegurar-se a uma identidade fixa e não se abrir ao diálogo inter-religioso. Prefere manter a identidade fechada, ao invés de principiar o diálogo inter-religioso. O diálogo, para o exclusivista, parte da premissa que outras religiões não podem oferecer algo ao cristianismo, pois o Cristo é a única revelação de Deus, e este se revela nas escrituras e na instituição Cristã. A verdade está em Cristo, e só há possibilidade de diálogo, partindo do *kerygma* Cristão. O outro não

¹⁶² É o chamado de Deus ao seu povo para promover em Jesus Cristo a restauração completa das relações e condições da vida do ser humano e a criação, de tal forma que permita a alegria da vida abundante no presente, como uma antecipação do Reino de Deus e sua justiça, e da vida eterna quando se completa o estabelecimento definitivo do reino de Deus

BARRO, Jorge. *Guia prático missão Integral: O evangelho todo para o ser humano todo para todas as pessoas e situações a partir de você e sua igreja*. Londrina: Descoberta, 2013. p. 22

¹⁶³ MOYAERT, 2011, p. 18

¹⁶⁴ MOYAERT, 2011, p. 18 (“*The Whole Church taking the Whole Gospel to the Whole World.*”) (tradução nossa)

¹⁶⁵ MOYAERT, 2011, p. 15-22

me oferece nada, somente eu o tenho a oferecer. O *outro* precisa se converter em um *eu*, possibilitando um diálogo. Entretanto, um diálogo em que só se fala é um monólogo.

A Bíblia neste modelo é a única palavra de Deus, e Jesus se manifesta como o único caminho possível para a salvação. Não há verdade senão manifesta no próprio Cristo, como afirma Moyaert¹⁶⁶:

[...] de acordo com os evangelicais, a verdade não pode ser descoberta aos aderentes de outras religiões. Afinal, a verdade já foi completamente revelada em Cristo. O diálogo com outras religiões não ensina nada a respeito de Deus ou Cristo – Apenas sobre as pessoas e suas tentativas de se redimirem.

Ainda conforme Moyaert, estes se apoiam na revelação de um Cristo *contra as nações*. No paradigma exclusivista, alguns textos bíblicos são usados tanto para fundamentar a posição de que, apenas em Cristo, poderá haver salvação (At 4.2; 1 Co 3.11; Jo 14.6; 1 Jo 5.12), enquanto que aqueles que se encontram fora dele estão em estado de perdição (Rm 1.21; 3.9; Jo 3.36). Não há como ignorar estes textos e a partir da identidade cristã não afirmar a importância e centralidade de Cristo na salvação.

Por isso, ele questiona a quem devemos imputar a culpa da desgraça deles: “a eles próprios, os pagãos em razão de seus pecados? À ineficiência da missão cristã, inapta a cumprir seu manto? Ou a Deus mesmo que teria privilegiado uma parte da humanidade em detrimento da outra”¹⁶⁷. São para ele estes fatalismos e soberba que levaram a guerras sangrentas e milhares de mortes. Desse modo, o exclusivismo “aparece cada vez mais como fenômeno anacrônico, ultrapassado”.¹⁶⁸ Quer concorde-se ou não que esse modelo é obsoleto e peque pelo seu medo de perder a identidade não se abrindo ao diferente e excluindo qualquer possibilidade de ajuda e contribuição que o outro tem a oferecer.

Algumas questões têm sido levantadas a respeito do modelo exclusivista. Por exemplo: como é possível reconciliar à vontade suprema de Deus da salvação universal e de seu amor pela humanidade com a ideia de que somente Cristãos

¹⁶⁶ MOYAERT, 2011, p. 51 (“according to Evangelicals, truth cannot be discovered in dialogue with adherents of other religions. After all, the truth has already been completely revealed in Christ. Dialogue with other religions teaches nothing new about God or Christ—only about people and their attempts to redeem themselves.”) (tradução nossa)

¹⁶⁷ BRAKEMEIER, G. Fé crista e pluralidade religiosa – onde está a verdade. In: *Estudos Teológicos*, n°42. p. 23-47. 2002. p. 24

¹⁶⁸ BRAKEMEIER, 2002. p. 25

serão salvos? Além disso, a identidade é sempre fixa e imutável, ou é possível possuir uma identidade flexível e dinâmica? O Cristo limita-se a instituição Cristã, se não, onde mais podemos achá-lo? É possível falar de diálogo inter-religioso por meio de uma visão não-soteriológica. Ao longo dos capítulos, procuraremos responder algumas dessas perguntas. Passamos, agora, a um segundo modelo teológico.

2.2 Paradigma Inclusivista

Um segundo modelo teológico é o inclusivista. Até os últimos decênios do séc. XX, a posição teológica adotada era do Cristo contra as religiões, posição exclusivista, que colocava o Cristo apenas no Cristianismo, sendo o Cristo dentro do cristianismo a única possibilidade de salvação. Contudo, "em cerca de vinte anos, de 1946 a 1965, registrou-se uma passagem da época de uma posição *eclesiocêntrica* ou *exclusivista* a uma posição Cristocêntrica ou inclusivista ou até mesmo *Teocêntrica*"¹⁶⁹. Passou-se então de um modelo do Cristo *contra* as religiões, para um modelo do Cristo *dentro* ou *acima* das religiões. Esse modelo percebe as religiões de forma mais positiva.

No catolicismo, mais do que em qualquer outro segmento da cristandade, houve aceitação desse modelo. As tentativas de abertura ao diálogo inter-religioso são anteriores ao próprio Vaticano II. Dupuis¹⁷⁰ divide as posições pré-conciliares em duas categorias.

Na primeira categoria, igualmente chamada de "*teoria do cumprimento*"¹⁷¹ ou "*teoria do acabamento*"¹⁷² e semelhante à teologia de Karl Barth, as religiões revelam-se como um "desejo inato do ser humano de se unir ao Divino"¹⁷³, em resposta a esse desejo, Deus instituiria uma "*religião sobrenatural*"¹⁷⁴, o qual denomina-se Cristianismo. O Cristo se revela aos fiéis dentro de suas próprias tradições e religiões, sendo o fiel salvo por meio do mistério do Cristo¹⁷⁵. Dois representantes expoentes desta visão são Jean Daniélou e Henri de Lubac. O

¹⁶⁹ GIBELLINI, 2012 p. 566

¹⁷⁰ DUPUIS, 2004, p. 73

¹⁷¹ DUPUIS, 2004, p. 73

¹⁷² TEIXEIRA, F. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 45.

¹⁷³ DUPUIS, 2004, p. 73

¹⁷⁴ DUPUIS, 2004, p. 73

¹⁷⁵ DUPUIS, 2004, p. 73

primeiro bebe da fonte de Karl Barth argumentando que todas as outras religiões falam de Deus, sobre Deus e para Deus, mas somente no Cristianismo Deus fala aos fiéis. Assim, elas são religiões naturais enquanto o cristianismo é “a religião sobrenatural”, cuja a função é dar o *acabamento/cumprimento* às outras religiões. Os teóricos do cumprimento dão um salto rumo ao diálogo ao reconhecer o valor positivo que outras religiões possuem, ainda que reconheçam que esses valores não possibilitam a salvação dos fiéis, pois Cristo é o único agente da salvação¹⁷⁶.

De acordo com a segunda categoria, denominada “*teoria da presença de Cristo nas outras religiões*”¹⁷⁷, as diversas religiões possuem um propósito dentro do projeto de Deus na história da salvação. Cristo é o clímax e causa da salvação, todas as outras religiões só serão salvíficas se levarem, consciente ou inconscientemente, ao evento do Cristo.¹⁷⁸ Dois teóricos que muito contribuíram para a elaboração de uma teologia da presença de Cristo nas religiões são Karl Rahner e Raimon Panikkar. Rahner chama “*todos que aceitam livremente a oferta da autocomunicação de Deus mediante a fé, a esperança e o amor*”¹⁷⁹ de *cristãos anônimos*. A ideia é que Deus deseja que todos sejam salvos (1 Tm 2.4) retomando o aspecto universal da salvação. O Deus que quer que todos se salvem é o Deus que se doa graciosamente para que isso aconteça. Essa ideia foi aceita no concílio Vaticano II que proclama que a salvação pode ocorrer “por meios só por ele (Jesus) conhecido”¹⁸⁰. Segundo Rahner, até mesmo um cético e ateu “não se acha excluído da salvação, desde que no seu ateísmo não tenha agido contra a sua consciência moral”¹⁸¹, ou seja, todo caminho que é feito em compromisso com a própria consciência, leva a Deus. Esta tese dos *cristãos anônimos* foi motivo de divergência entre teólogos e estudiosos, contanto, também propiciou uma abertura maior à discussão a respeito da função do outro religioso na história da salvação.

Na década de 1960, o Concílio Vaticano II “teria sido o primeiro na história conciliar da Igreja a falar positivamente das outras religiões, embora com cautela”.¹⁸² Por pedido de alguns bispos, o concílio – que a princípio tinha como propósito, de forma pastoral, falar sobre as relações de cristãos e judeus –, tomou outro rumo,

¹⁷⁶ VIGIL, 2006, p. 78

¹⁷⁷ DUPUIS, 2004, p. 73

¹⁷⁸ DUPUIS, 2004, p. 73

¹⁷⁹ VIGIL, 2006, p. 79

¹⁸⁰ VIGIL, 2006, p. 81

¹⁸¹ TEIXEIRA, 1995, p. 52

¹⁸² DUPUIS, 2004, p. 88

construindo a mais importante declaração do Vaticano II, denominada *Nostra Aetate*, a qual decidiu incluir outras religiões no diálogo. As seguintes palavras da declaração sintetizam a atitude do Concílio Vaticano II em relação a outras religiões¹⁸³:

A igreja católica não rejeita nada do que é verdadeiro e santo nessas religiões. Ela considera com sincero respeito *aqueles modos de agir e de viver, aqueles preceitos e aquelas doutrinas* que, embora em muitos pontos diverjam do que ela mesma crê e propõe, todavia não raramente refletem um raio daquela verdade [*radium illius Veritatis*] que ilumina todos os homens. Ela, porém, anuncia e é obrigada a anunciar incessantemente Cristo, que é 'o Caminho, a Verdade, e a Vida' (Jo 14,6) em que os homens encontram a plenitude da vida religiosa e em que Deus reconciliou consigo todas as coisas (cf. 2Cor 5,18ss).

Ela, por isso, exorta aos seus filhos a fim de que, com prudência e caridade, por meio de diálogo [*colloquia*] e a colaboração com os seguidores das outras religiões, dando testemunho da fé e da vida cristã, reconheçam, conservem e façam progredir os bens espirituais e morais, e os valores socioculturais que neles se encontram.

De modo geral, as principais contribuições do Vaticano II são: a ratificação da ideia de que fora da Igreja há salvação e o reconhecimento de que há em outras religiões valores e virtudes autênticos.

Após o Concílio, as disputas se deram na interpretação do documento *Nostra Aetate*. De um lado, havia aqueles que alegavam uma posição mais conservadora, para esses, o documento reafirmava a possibilidade da revelação geral alcançar aqueles de outras religiões, entretanto, não seriam alcançados pela revelação específica. Do outro lado, havia posições mais inclusivistas que perceberam no documento a possibilidade de haver outras vias de salvação nas religiões¹⁸⁴. Dupuis classifica a atitude pós-conciliar dizendo que ela não é "nem monolítica nem inflexível"¹⁸⁵, adotando uma posição crítica e moderada.

De igual modo, no seio Protestante há tentativas de aproximações e diálogo com outras religiões. Paul Tillich, contrapondo a visão de Karl Barth, observa também nas outras religiões uma realidade última do místico. Há um reconhecimento da revelação de Deus nas outras religiões. O diálogo, para Tillich deve acontecer não em um nível superficial, mas na dimensão mística, como ele indica em um de seus textos:

¹⁸³ DUPUIS, 2004, p. 92

¹⁸⁴ DUPUIS, 2004, p. 91-93

¹⁸⁵ DUPUIS, 2004, p. 104

Na profundidade de toda religião viva há um ponto onde a religião como tal perde sua importância e o horizonte para o qual ele se dirige provoca a quebra de sua particularidade, elevando-a à uma liberdade espiritual que possibilita um novo olhar sobre a presença do divino em todas as expressões do sentido último da vida¹⁸⁶.

Para Tillich¹⁸⁷, o Cristianismo precisa transcender a sua particularidade por meio da reflexão, meditação e ação.

Por último, é necessário atentar-se para o desenvolvimento mais recente de um paradigma de transição entre o modelo *inclusivista* e o modelo *pluralista*. Entre os teólogos mais conhecidos estão Jacques Dupuis e Claude Geffré.¹⁸⁸ Neste trabalho falaremos, apenas, de Dupuis mostrando como sua obra possibilitou “conciliar o ‘cristocentrismo inclusivo’ com o ‘pluralismo teocêntrico’”.¹⁸⁹ Dupuis não considerava sua teoria inclusivista, mas um “*inclusivismo pluralista*”.¹⁹⁰ O próprio título, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, indica um caminho em constante movimento e não uma identidade fechada. Segue a descrição que o padre jesuíta Mario de França Miranda faz do esforço teológico e vida de Jacques Dupuis rumo a uma teologia que fosse mais dialogal:

O espaço da fronteira é um ambiente de encontros e desencontros, travessias e retornos, limites e rompimentos. No entre-lugar fronteiro, as identidades constroem-se e rompem-se. A rigidez cede lugar à linha tênue das margens, às relações agônicas, aos debates e conflitos, às negociações entre os espaços. A fronteira soa movimento e instabilidade, busca do novo¹⁹¹.

Dupuis, além de acreditar que Cristo ainda seja o caminho para a salvação, também afirma que, não necessariamente, o Cristo se revela apenas na Igreja ou no cristianismo, sendo assim, não imperativo uma afirmação de Fé. A salvação é possível fora do cristianismo, mas somente pelo que Deus fez em Cristo¹⁹². Jesus é, ainda, o caminho pelo qual se obtém a salvação, contudo, não é a única revelação.

¹⁸⁶ TEIXEIRA, 2014, p. 226

¹⁸⁷ TEIXEIRA, 2014, p. 226

¹⁸⁸ GEFRE, C. *De babel a Pentecostes: ensaios de uma teologia inter-religiosa*. São Paulo: Paulus, 2013.

¹⁸⁹ TEIXEIRA, 2014, p. 227

¹⁹⁰ DUPUIS, 2004, p. 124

¹⁹¹ RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *A Teologia das religiões em foco: um guia para visionários*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 109.

¹⁹² MOYAERT, 2011, p. 21

O inclusivista está interessado não apenas naquilo que o cristianismo tem a oferecer, mas se abre para a experiência do outro como um *locus theologicus*.¹⁹³ Neste sentido, Dupuis¹⁹⁴ escreve:

A questão não mais simplesmente consiste em perguntar qual papel o cristianismo pode atribuir para outra tradição histórica-religiosa, mas em busca de causas do pluralismo, e pela significância do plano de Deus para a humanidade, para a possibilidade de uma convergência mútua de várias tradições respeitando suas diferenças e para o enriquecimento delas e fertilização.

Além de, simplesmente, haver um crescimento com o Outro religioso, o modelo inclusivista também se preocupa em perguntar em como estes que estão fora da Igreja podem ser salvos? Dupuis é o teórico que nos fará a transição de uma teologia *crístocêntrica* para uma teologia *teocêntrica*, seus esforços foram incansáveis falando da possibilidade da salvação de outras pessoas por meio de uma “*crístologia Integral*”, “*crístologia trinitária e pneumática*” e uma “*Cristologia reinocêntrica*”¹⁹⁵. Para ele, “a trindade é a chave hermenêutica para manter a tensão entre identidade e abertura, entre individualidade e diferença, entre unidade e diversidade, entre particularidade e universalidade”¹⁹⁶. Sendo possível afirmar uma multiplicidade de caminhos e rotas no plano de Deus para a humanidade. O modelo que exclui a trindade como chave de interpretação tende a ser exclusivista e fechado, Dupuis argumenta que, para suprir esta ausência, “é preciso apresentar sempre a dimensão pessoal e trinitária do mistério. Uma Cristologia do Deus-Homem é abstrata, e a única real é a do Filho-de-Deus-feito-homem-na-história. Portanto, é preciso mostrar que as relações pessoais intratrinitárias informam todo aspecto do mistério cristológico”¹⁹⁷. Assumindo a revelação de Deus uma multiplicidade de formas.

¹⁹³ MOYAERT, 2011, p. 26

¹⁹⁴ MOYAERT, 2011, p. 26 (“The question no longer simply consists of asking what role Christianity can assign to the other historical religious traditions but in searching for the root- cause of pluralism itself, for its significance in God’s own plan for humankind, for the possibility of a mutual convergence of the various traditions in full respect of their differences, and for their mutual enrichment and cross-fertilization”) (tradução nossa)

¹⁹⁵ RIBEIRO, 2012, p. 2012

¹⁹⁶ Apud. MOYAERT, 2011, p. 27 (“the Trinity is the hermeneutical key (Dupuis 1997: 256-66) for keeping the tension between identity and openness, between individuality and difference, between unity and diversity, and between particularity and universality”) (tradução nossa)

¹⁹⁷ DUPUIS, 2004, p. 126

Cristo e Deus assumem funções diferentes na economia da salvação, sendo Cristo “o canal, o sinal efetivo, ou sacramento de vontade salvadora de Deus, Deus e Cristo não devem ser equacionados. Deus, e não Cristo, é a fonte última da revelação e salvação. “Deus – e somente Deus – é o mistério absoluto, e como tal, está na origem, no coração e no centro de toda a realidade”¹⁹⁸. O mistério de Deus é sempre maior que Jesus Cristo¹⁹⁹. Jesus é o caminho a salvação, Deus é o fim, ou seja, “Jesus Cristo é ‘o meio’ (*le milieu*) do encontro de Deus com os seres humanos”²⁰⁰.

Neste sentido, o foco muda do único mediador da salvação para a mediação da salvação, nas palavras de McCarthy²⁰¹:

Para o inclusivista, a salvação é ainda cristológica, mas em um sentido ontológico, ao invés de epistemológico. Para o exclusivista, lembramos, que alguém deve não apenas receber a graça de deus feita disponível por meio de Cristo, mas conhecer e reconhecer esta graça. Para o inclusivista, a afirmação epistemológica não é necessária. Alguém pode ser salvo sem ao menos conhecer o que Cristo fez.

Fala-se também de outras revelações, tais como o logos transcendental e o Espírito “cuja ação distinta e separada constitui duas economias da salvação divina, alternativas à de Jesus Cristo”²⁰². É importante salientar que alternativas “distinta e separada”, para Dupuis, não são, de forma alguma, diferentes economias da salvação. Vejamos ambas revelações.

A primeira, a do logos transcendental, ou seja, é a ideia de que “quem salva é o Verbo de Deus e não propriamente o Verbo-de-Deus-feito-carne, isto é, Jesus Cristo”²⁰³. Cristo se revela como o *Verbo* dos cristãos. Cria-se, então, duas economias diferentes da salvação, uma por meio do Verbo-de-Deus-encarnado (cristocentrismo) e outra por meio do verbo de Deus (logocentrismo). Não se tratam, porém, de dois modelos distintos, mas de dois tempos distintos. O Verbo de Deus de João 1:4 é o verbo-a-se-encarnar são momentos diferentes do próprio Jesus. Assim,

¹⁹⁸ DUPUIS, 2004, p. 127

¹⁹⁹ MOYAERT, 2011, p. 30

²⁰⁰ DUPUIS, 2004, p. 122-123

²⁰¹ MOYAERT, 2011, p. 23 (“*For the inclusivist, salvation is still christological, but in an ontological, rather than epistemological, sense. For the exclusivist, we recall, one must not only receive grace from God made available through Christ but know of and explicitly acknowledge that grace. For the inclusivist, the epistemological affirmation is not necessary; one can be saved without ever knowing of the work of Christ at all.*”) (tradução nossa)

²⁰² DUPUIS, 2004, p. 114

²⁰³ DUPUIS, 2004, p. 114

“o logocentrismo e o cristocentrismo não podem ser contrapostos um ao outro, mas se exigem mutuamente numa única economia divina de salvação que se desdobra na história e em cujo o centro está o evento Jesus Cristo, o verbo encarnado”²⁰⁴. A segunda economia, voltada ao Espírito (pneumacentrismo), para Knitter, poderia ser muito mais inclusiva no diálogo inter-religioso, pois não estaria limitado a um evento histórico (Cristo), mas transcenderia o espaço geográfico e o tempo. Esta é a noção de universalidade e liberdade (“o espírito sopra onde quer”) ²⁰⁵. Para Dupuis, entretanto, o cristianismo considera que a ação do Espírito e a de Jesus Cristo são “complementares e inseparáveis”²⁰⁶, a ação do espírito sobre o verbo servirá como via interpretativa das relações humano-divina que se concretizam nas pluralidades e especificidades das diferentes circunstâncias, não são portanto duas possibilidades de salvação, mas uma única, que se desvela na relação do Espírito e do Verbo.

Deus, ao longo da história, se manifesta de formas diferentes, mas Cristo é a centralidade de todas estas revelações. Deste modo, é possível pensar que a salvação ainda provém de Cristo, este, contudo, não se limita ao cristianismo, manifestando-se de forma diferente em tempos e lugares distintos. Outras religiões podem de alguma forma revelar o Cristo. A hermenêutica é trinitária, sendo Cristo um caminho, mas abrindo também para outras revelações via Deus Pai e/ou o Espírito. O evento Cristo é trinitário, O pai, o filho e o Espírito possuem diferentes funções de uma mesma economia da salvação.

Ao contrário do modelo exclusivista, no inclusivista, o ser humano não é visto a partir de seu pecado, mas da imagem de Deus, ou seja, daquilo que compartilhamos do próprio Deus. A revelação de Deus inclui diversas formas de salvação para todas as pessoas. O Cristo se manifesta diferentemente. Para G.d Costa, no diálogo, é necessário manter dois axiomas importantes para a fé Cristã: “A universalidade da vontade salvífica de Deus (cf. 1Tm 2,4) e a necessidade da mediação de Jesus Cristo (cf. 1Tm2,5)”²⁰⁷, e apenas o inclusivismo consegue manter ambas as afirmações. O exclusivismo mantém o primeiro axioma e negligencia o segundo, e o pluralismo faz o inverso.

A mudança de paradigma do exclusivismo para o inclusivismo é afirmar, ao mesmo tempo, que somente em Jesus há salvação, mas que a Igreja não é o único

²⁰⁴ DUPUIS, 2004, p. 115

²⁰⁵ Cf. Jo 3.8 Disponível em <Accordance Bible Software> acesso em: 25/07/16

²⁰⁶ DUPUIS, 2004, p. 116

²⁰⁷ DUPUIS, 2004, p. 124

caminho, sendo que o Cristo transcende a própria Igreja. O modelo inclusivista assume o diálogo sempre da premissa de Cristo ser o ápice da revelação, assim, as religiões possuem uma posição assimétrica de acordo com o quanto há do Cristo revelado em cada uma dessas religiões. No modelo inclusivista as outras religiões estão subordinadas ao Cristo. O diálogo parte, ainda, de uma linguagem soteriológica, que assume a necessidade da salvação do ser humano. Assim, a linguagem utilizada para o diálogo no inclusivismo é a linguagem do cristianismo, o outro é visto a partir da ótica do Cristo.

Alguns textos bíblicos que fundamentam o paradigma inclusivista são:²⁰⁸

Pelo contrário, em qualquer nação, que o teme e pratica a justiça é agradável a ele²⁰⁹.
 Nas gerações passadas, Deus permitiu que todas as nações seguissem os próprios caminhos²¹⁰.
 (...) ao Deus desconhecido (...) ²¹¹.
 Esta era a luz verdadeira que, vindo ao mundo, ilumina todos os seres humanos²¹².

Algumas questões têm sido levantadas a respeito do modelo inclusivista. Por exemplo: É plausível continuar falando em diálogo inter-religioso a partir da ideologia de que o cristianismo é o ápice da revelação? Não é necessário igualar as posições das diferentes religiões no diálogo, não pressupondo a supremacia ou autoridade do cristianismo sobre elas? O diálogo deve continuar ocorrendo a partir da linguagem soteriológica ou é possível desviar o diálogo para um ponto que seja em comum para todas estas religiões? É destas e de outras críticas que nasce um movimento que tenta igualizar e colocar todas as religiões numa mesma posição. Passamos agora a falar deste terceiro paradigma.

2.3 Paradigma pluralista

Os modelos apresentados anteriormente a partir da identidade de fé Cristã tomam como caráter absoluto a rigidez do axioma que o Cristianismo é a revelação de Deus. No primeiro modelo, exclusivismo, o diálogo deve ocorrer a partir da proclamação, da rendição das religiões não-cristãs à verdade do cristianismo, que

²⁰⁸ BÍBLIA PASTORAL

²⁰⁹ cf. At 10.35 Disponível em <Accordance Bible Software> Acesso em: 01/08/16

²¹⁰ cf. At 14.16 Disponível em <Accordance bible software> Acesso em: 01/08/16

²¹¹ cf. At 17.22-31 Disponível em <Accordance Bible Software> Acesso em: 01/08/16

²¹² cf. Jo 1.9 Disponível em <Accordance Bible Software> Acesso em: 01/08/16

se envolve na pessoa de Jesus Cristo. Nesse paradigma o outro é excluído, exceto se, abrir mão de suas convicções e aceitar a verdade do Cristianismo. No segundo paradigma, o inclusivismo, há uma abertura cautelosa a outras religiões. A revelação de Deus está contida nas outras religiões, sendo esses possíveis caminhos de salvação, contudo, são vias frágeis, incompletas e insuficientes. Esses caminhos alternativos devem ter seu “acabamento” no Cristianismo, pois são apenas reflexos da verdade. Mesmo os movimentos de pluralistas inclusivistas de Dupuis e D’Costa não abrem mão da constitutividade do Cristo, ao contrário, abrem o caminho para se pensar em uma economia da salvação trinitária. A mudança radical quanto à posição das religiões ocorre no terceiro modelo, o pluralismo.

Para Teixeira²¹³, “a posição pluralista surge exatamente como uma reação contra essa reivindicação do cristianismo como ‘religião de superioridade última’”. O centro da salvação se desloca de Cristo para Deus, ou realidade última, como é chamado por boa parte do modelo pluralista. O modelo teológico pluralista rege-se, de acordo com Moyaert²¹⁴, por quatro princípios:

(1) Pluralistas pressupõe uma valoração positiva da diversidade religiosa e rejeita todas as tentativas de reduzir o campo religioso à uma unidade debaixo de uma norma absoluta e universalmente válida. (2) Pluralismo afirma a independência de validade de outras vias. (3). Enfatizam que nenhuma religião pode ter posse de toda a verdade. Desta maneira, o tema da desabsolutização da verdade surge constantemente. (4) Finalmente, pluralistas desatrelam unicidade e a finalidade da salvação. Uma religião pode ser única sem ter a pretensão de ter a última palavra sobre salvação.

Os teólogos pluralistas observaram que para um diálogo “verdadeiro” era necessário que as religiões estivessem em patamares de igualdade. Nenhuma das religiões, poderia chegar a uma verdade absoluta, mas, é no diálogo que as várias verdades encontradas em cada religião poderiam se encontrar, modificando-se e agregando a sua religião aspectos diferentes da verdade. De acordo com Moyaert, o modelo de verdade segue ao padrão ocidental, na qual a verdade é estática, absoluta e exclusiva²¹⁵. Ocorre no modelo pluralista uma des-absolutização da

²¹³ TEIXEIRA, 1995, p. 58

²¹⁴ MOYAERT, 2011, p. 34 (“(1) *Pluralists presuppose a positive valuation of the religious diversity and reject all attempts to reduce the religious field to unity under one absolute and universally valid norm. (2) Pluralism affirms “the independent validity of other ways” (Knitter 1987: viii). (3) It emphasizes that no one religion can be in complete possession of the truth. From this perspective, the theme of the “deabsolutization of the truth” constantly arises. (4) Finally, pluralists uncouple unicinity and the finality of salvation. A religion can be unique without claiming to have the last word about salvation.*”) (tradução nossa)

²¹⁵ MOYAERT, 2011, p. 73

verdade, descrevendo-a como dialógica, ela é pensada não como estando integralmente em uma religião, seja ela o Cristianismo “ou” o Budismo “ou” o Judaísmo, mas, a verdade, é arrazoada como contida em todas elas ao mesmo tempo. Há uma substituição da conjunção “ou” pela conjunção “e”. O uso da conjunção “e” inclui as outras religiões no plano de Deus para a humanidade, essas, não necessitam ser aperfeiçoadas pelo cristianismo, são, entretanto, complementares na busca pela Realidade Última. A fim de exemplificar a posição pluralista do diálogo inter-religioso, contaremos com o trabalho do teólogo John Hick, contudo, é importante salientar que sua visão não deve ser tomada como única dentro do pluralismo – é possível identificar no pluralismo gradações, desde visões mais brandas, que tentam (de forma hábil) conciliar a diversidade religiosa com a normatividade de Cristo, quanto a salvação à extremos como a perspectiva de Hick – apenas como exemplo de outra via interpretativa dentro do pluralismo é a visão do teórico Roger Haight. Por mais que ele não afirme que Jesus Cristo é constitutivo para a salvação, ele consegue perceber a revelação de Deus alhures. O cristianismo não é o único receptáculo da revelação. Haight afirma que “Jesus proporciona uma norma ou medida representativa da verdade e religiosa e da salvação de Deus para toda a humanidade, embora não cause a ação de Deus em prol da salvação que desenrola fora da esfera Cristã”²¹⁶. Não é possível conhecer todos os mistérios de Deus, ou seja, o Cristo pode ser normativo apenas a uma parcela de pessoas, não se pode, porém, universalizar, colocando Jesus como a única mediação legítima. Para Haight, há possibilidade de outras mediações que se justificam no mistério do Real, do Deus que manifesta de forma multiforme.

Voltamos a John Hick, filósofo e teólogo protestante, um dos proponentes da posição pluralista. Ele inicia sua caminhada como um cristão exclusivista que, ao lidar com as várias culturas em seu ministério em Birmingham, percebe as semelhanças entre elas. Segundo Hick²¹⁷, a experiência com estas religiões o levou “a pensar que os frutos espirituais e morais dessas religiões, embora diferentes, estão mais ou menos em uma situação de paridade com os frutos do cristianismo”. O encontro com essas similitudes faz com que Hick se abra à perspectiva pluralista. Seu intuito nunca foi o de abandonar a fé Cristã ou se render ao relativismo – Hick elaborou o que considerava “uma teologia cristã das religiões apropriada aos dias de

²¹⁶ TEIXEIRA, 2014, p. 230.

²¹⁷ HICK, J. *Teologia Cristã e o Pluralismo Religioso*. Attar Editorial: São Paulo, 2005. p. 36

hoje²¹⁸ –, uma vez que, em sua ótica, não se pode afirmar empiricamente, por meio de dados históricos ou sociológicos, a superioridade moral do cristianismo sobre outras religiões²¹⁹. Sobre essa falta de superioridade, Hick questiona: “não deveria, então, haver mais evidências na vida cristã daqueles frutos do Espírito arrolados por São Paulo²²⁰, já que o cristianismo se coloca como a religião verdadeira e mais próxima de Deus. Na prática, porém, a árvore do cristianismo produz frutos iguais ou parecidos com os frutos de outras árvores.

Os pluralistas acreditam que Deus ao longo da história se revelou aos seres humanos, diferentemente, e essas revelações foram interpretadas de acordo com o contexto histórico-cultural em que estes povos viviam. O mundo em que uma pessoa vive é acessado e percebido pelos sentidos. A realidade é, então, uma interpretação que damos através da experiência que temos com ela. Nesse sentido, o ateu e o religioso vivem em mundos, ao mesmo tempo, iguais e diferentes²²¹. Iguais, pois compartilham do mesmo ambiente físico, sendo confrontado com situações concreta similares, e diferentes, porquanto dão diferente significação a vida, um a entende como contínua interação com o transcendente, enquanto o outro exclui a dimensão transcendente da vida.

O que diferencia a relação que o religioso cristão tem com o mundo da que o religioso budista, judeu ou kardecista têm? A parábola dos cegos e do elefante²²² pode ajudar a responder essa pergunta a partir do paradigma pluralista:

Numa cidade da Índia viviam sete sábios cegos. Como os seus conselhos eram sempre excelentes, todas as pessoas que tinham problemas recorriam à sua ajuda. Embora fossem amigos, havia uma certa rivalidade entre eles que, de vez em quando, discutiam sobre qual seria o mais sábio. Certa noite, depois de muito conversarem acerca da verdade da vida e não chegarem a um acordo, o sétimo sábio ficou tão aborrecido que resolveu ir morar sozinho numa caverna da montanha. Disse aos companheiros:

– Somos cegos para que possamos ouvir e entender melhor que as outras pessoas a verdade da vida. E, em vez de aconselhar os necessitados, vocês ficam aí discutindo como se quisessem ganhar uma competição. Não aguento mais! Vou-me embora.

No dia seguinte, chegou à cidade um comerciante montado num enorme elefante. Os cegos nunca tinham tocado nesse animal e correram para a rua ao encontro dele.

O primeiro sábio apalpou a barriga do animal e declarou:

²¹⁸ HICK, 2005, p. 34

²¹⁹ HICK, 2005, p. 37

²²⁰ HICK, 2005, p. 39

²²¹ MOYAERT, 2011, p. 37

²²² FACOPI. Disponível em < <https://www.facopi.com.br/single-post/2017/10/18/Os-Cegos-e-o-Elefante> > Acesso em 20/08/2016.

– Trata-se de um ser gigantesco e muito forte! Posso tocar nos seus músculos e eles não se movem; parecem paredes...

– Que palermice! – disse o segundo sábio, tocando nas presas do elefante.

– Este animal é pontiagudo como uma lança, uma arma de guerra...

– Ambos se enganam – retorquiu o terceiro sábio, que apertava a tromba do elefante. – Este animal é idêntico a uma serpente! Mas não morde, porque não tem dentes na boca. É uma cobra mansa e macia...

– Vocês estão totalmente alucinados! – gritou o quinto sábio, que mexia nas orelhas do elefante. – Este animal não se parece com nenhum outro. Os seus movimentos são bamboleantes, como se o seu corpo fosse uma enorme cortina ambulante...

– Vejam só! – Todos vocês, mas todos mesmos, estão completamente errados! – irritou-se o sexto sábio, tocando a pequena cauda do elefante. – Este animal é como uma rocha com uma corda presa no corpo. Posso até pendurar-me nele.

E assim ficaram horas debatendo, aos gritos, os seis sábios. Até que o sétimo sábio cego, o que agora habitava a montanha, apareceu conduzido por uma criança. Ouvindo a discussão, pediu ao menino que desenhasse no chão a figura do elefante. Quando tacteou os contornos do desenho, percebeu que todos os sábios estavam certos e enganados ao mesmo tempo. Agradeceu ao menino e afirmou:

– É assim que os homens se comportam perante a verdade. Pegam apenas numa parte, pensam que é o todo, e continuam tolos!

A despeito de os cegos estarem diante da mesma realidade última (elefante), o lugar no qual se encontravam foi normativo para a percepção que tiveram do Real. As diferentes percepções sobre o Real serviriam para alargar as visões do outro religioso. Para Hick²²³, as diversas tradições religiosas constituem “diferentes maneiras de experimentar, conceber e viver em relação a uma realidade última divina que transcende nossas varias percepções”. Por esse motivo, não se deve afirmar axiomas que colocam uma única verdade como realidade última, afinal, tudo que acessamos são meras percepções parciais a respeito da realidade última, e não sua totalidade. Por meio de três analogias citadas em seu livro *Teologia Cristã e Pluralismo Religioso*, Hick elabora uma teologia das religiões, na qual: 1) a Realidade Última é experimentada por meio das diversas “lentes” religiosas; 2) As diferentes práticas litúrgicas direcionam a diferentes conceitos a respeito da revelação; 3) as tradições religiosas são diferentes “respostas” ao Real. Epistemologicamente, o pluralismo inspira-se na diferenciação dos termos kantianos “numênico” e “fenomênico”²²⁴. A ideia é que as várias religiões são tentativas fragmentárias (fenômeno) de expressar e se chegar ao mistério do transcendente. O numênico é a existência do mundo em sua imperceptibilidade, o fenomênico, é o

²²³ Apud MOYERT, 2011, p. 39 (“constitute different ways of experiencing, conceiving and living in relation to an ultimate divine Reality which transcends all our varied visions of it”) (tradução nossa)

²²⁴ MOYAERT, M. *The (Un-)translatability of religion? Ricoeur Linguistic Hospitality as Model for Inter-religious Dialogue*. Leiden, NV- Brill, 2008. p. 340

mundo que é acessado e percebido por cada um. Contudo, o Real é inefável, não-alcançável, irreduzível e inenarrável, assim as várias tentativas (fenômeno) não correspondem à Realidade Última (numênico).

O pluralismo tem sido criticado por teólogos exclusivistas e inclusivistas, porquanto, retira a centralidade de Cristo na salvação. Por mais que a exclusão “da Igreja” como centro de salvação, conforme ocorreu na transição do exclusivismo para o inclusivismo tenha causado alguma confusão, essa foi, aos poucos pelos cristãos, sendo como não-normativa para a salvação, entretanto retirar o Cristo da centralidade da salvação é, sem dúvida, o elemento mais árduo para a aceitação do pluralismo. Jesus Cristo não deve ser visto como o único caminho constitutivo ou normativo para a salvação – Jesus só é norma para os cristãos e não deve ser padrão de julgamento para outras religiões. Esta guinada é considerada, na teologia das religiões, como uma “revolução copernicana”, pois tira Cristo do centro colocando a *realidade última*, o Real. Hick nega a constitutividade de Jesus Cristo para a salvação, ao seu ver²²⁵ que “O Jesus histórico não advogou para si o ser Deus, Filho de Deus, segunda pessoa da Trindade, encarnado, e a doutrina da encarnação é uma criação da Igreja, apenas finalmente definida no Concílio da Calcedônia em 451”. Para ele, o uso de títulos metafóricos atribuídos por Jesus a si ou pela Igreja atribuídos, tornou-se, com o tempo, conceitos metafísicos. Mas, em sua originalidade, nunca foram aplicados literalmente a pessoa de Jesus. Nas palavras de Knitter, Jesus é *totus Deus* – todo Deus – mas não *Totum Dei* – a totalidade de Deus²²⁶. Hick focaliza sua atenção na figura de Deus para a construção de sua teologia do pluralismo religioso.

Com a descentralização do Jesus histórico, ele conclui que a salvação é vista de um modo concreto “como uma mudança efetiva nos seres humanos, uma mudança que pode ser identificada – quando pode ser definida – por seus frutos morais”²²⁷. A função salvífica/liberacionista das religiões está em aniquilar o autocentramento no ego, direcionando-se ao Divino, o Real. Esse pode ser o critério no qual a religião é julgada como boa ou não. Hicks classifica dois diferentes tipos de religião: aquelas que afirmam a interação/relação pessoal com Deus/Deuses e/ou aquelas que afirmam uma relação/interação impessoal com Deus. Ambas são vias

²²⁵ TEIXEIRA, 1995, p. 61.

²²⁶ KNITTER, 2002, p. 123.

²²⁷ HICK, 2005, p. 40.

interpretativas de uma mesma realidade última. Hick sintetiza sua tese nas seguintes palavras:

A mesma realidade última tem sempre ativamente se auto-revelado a humanidade, e a diferença das respostas humanas são devidas as diferenças de circunstâncias. As circunstâncias – étnica, geográfica, climática, econômica, sociológica, histórica – têm produzido as diferenças existentes da cultura humana, e dentro de cada região cultural a resposta ao divino tem tido suas diferentes formas.²²⁸

A igualdade, para Hick²²⁹, acontece justamente neste quesito, “de não ser apenas uma delas (religiões) a única verdadeira ou depositária da salvação, da qual todas as demais seriam devedoras, subsidiária ou participante, mas sim que todas ocupam um estatuto salvífico basicamente igual”. No entanto, é aceito que as religiões não são inteiramente “iguais”, ao contrário, são desiguais no desenvolvimento, na relação com o Real, na sensibilidade, e no projeto histórico, entre outros fatores. A identidade no modelo pluralista não é enxergada de maneira estática e imutável, é, ao contrário, dinâmica, móvel, um devir: “a tradição religiosa é o ponto inicial no qual o sujeito religioso inicia um projeto de uma posterior formação de identidade”²³⁰. A identidade não é algo concluído, mas uma eterna construção, atualizada no encontro com o diferente. O encontro com o Outro possibilita alargamento, crescimento, enriquecimento e transformação do eu. Segundo Vigil:

É possível uma posição pluralista serena, matizada, assimétrica, não igualitarista, não indiferentista nem cética ante o conhecimento do real que veiculam as religiões, não relativista, mas sim reconhecadora das muitas coisas relativas antes tidas como absolutas, e reconhecadoras da igualdade básica fundamental das religiões junto com sua desigualdade concreta, inevitável e evidente.²³¹

Para Marianne Moyaert, a posição pluralista é dentre os três modelos a que mais conduz a um diálogo inter-religioso pelo menos por três motivos: “(1) Abertura é possível pela desabsolutização e igualdade soteriológica; (2) A identidade é entendida como absoluto relativo: a tradição é um sinalizador do Real; (3) a conectividade inter-religiosa é possível pelo chão em comum e é expressa em uma

²²⁸ HICK, 2005, p. 40-41.

²²⁹ Apud VIGIL, 2006, p. 89.

²³⁰ MOYAERT, 2011, p. 69

²³¹ VIGIL, 2006, p. 90

reciprocidade simétrica”²³². Paul Knitter prefere chamar de “modelo de mutualidade”²³³, ao invés, de pluralista, pois entende que o relacionamento e abertura à um diálogo sincero é mais importante neste modelo, do que a pluralidade.

Podemos de igual modo, tecer críticas específicas ao paradigma pluralista. Na ânsia em estabelecer um diálogo sincero entre as religiões, o pluralismo pode cometer os mesmos erros que seus antecedentes; fechar-se em um exclusivismo, negligenciando as diversidades. Pluralistas abertos excluem exclusivistas ‘fechados’ do diálogo inter-religioso. A conversão para o pluralismo – expresso na imagem de atravessar o rubicão – é uma condição necessária para o diálogo inter-religioso. O resultado é um diálogo entre Teólogo/Crentes liberais²³⁴. Knitter²³⁵, ratificando essa posição, afirma que “cristãos que seguem esse modelo estão tão focados no diálogo e em manter bons relacionamentos que não veem o quão diferente cada um de nós somos”, conseqüentemente, pluralistas mostram-se imperialistas, porque desejam defender uma ‘causa nobre’ e, para isso, demandam que outros religiosos se convertam ao pluralismo. Segue outras críticas ao modelo pluralista:

1. Pluralistas buscam, assiduamente, um terreno comum compartilhado entre as religiões e fecham-se para a possibilidade que a diversidade das religiões é tão grande, que talvez, esse denominador comum não exista. Todos percebemos o mundo ao redor por meio de lentes culturais, essas estabelecem não apenas o que vemos, mas também como vemos. Nesse sentido, a acusação ao pluralismo é que esses impõem seus pontos de vista sobre outros religiosos em nome da universalidade²³⁶.
2. Outra crítica é que se procura normas que sejam comuns a todos no diálogo. Tais regras devem ser aceitas por todas as religiões e, presumivelmente, serão usados parâmetros instituídos por pluralistas. Todas religiões possuem fatores inegociáveis²³⁷.
3. Grande parte dos pluralistas são missionários ocidentais que querem converter outras religiões a categorias de pensamento fundamentadas no

²³² MOYAERT, 2011, p. 84 (“(1) openness is made possible by the de-absolutization and soteriological equality; (2) identity is understood as relative absoluteness: the tradition is a “pointer” to the Real; (3) interreligious connectedness is made possible because of their common ground and is expressed in a symmetrical reciprocity.”) (tradução nossa)

²³³ KNITTER, 2002, p. 110

²³⁴ MOYAERT, 2011, p. 119

²³⁵ KNITTER, 2002, p. 157

²³⁶ KNITTER, 2002, p. 157

²³⁷ KNITTER, 2002, p. 159

ocidente. Em sua maioria, são pensadores americanos e europeus que fazem parte do pensamento crítico da modernidade. Aqui, cabe a pergunta se as categorias de religiosidade oriental podem ser encaixadas no pensamento moderno ocidental²³⁸.

4. Jesus não é o único para a salvação da humanidade. Por mais que o pluralismo justifique que os textos que dizem ser Jesus o único mediador entre Deus e o homem constituem-se de uma linguagem romântica, seu argumento não é convincente, de forma que é inaceitável para a maioria dos cristãos a perda da normatividade e constitutividade de Jesus no processo salvífico da humanidade²³⁹.

Analisando criticamente, nenhum dos três modelos (exclusivismo, inclusivismo, pluralismo) consegue estabelecer um diálogo suficientemente aberto entre si e que respeite a identidade de cada religião. Não obstante, tem-se argumentado a necessidade de outros modelos de diálogo inter-religioso. Dessa forma, passamos a um quarto modelo, o denominado Particularista.

2.4 Paradigma Particularista

Outro caminho teológico com vistas ao diálogo inter-religioso surge recentemente, primeiro, como ‘filho de seu tempo’, também, como reação as fragilidades dos modelos anteriores. Como “filho de seu tempo”, o modelo particularista ou de aceitação²⁴⁰ emerge como reflexão às atitudes do período pós-moderno no qual vivemos. Knitter²⁴¹ cita quatro ações que esse modelo intui responder. São elas: confiança excessiva na razão, primado e confiabilidade em fatos empíricos, exclusão da cosmovisão mítica-mística e a busca por verdades universais. Os modelos até então expostos, ou enfatizavam a particularidade de uma religião invalidando outras crenças (exclusivismo e inclusivismo) ou ressaltavam a validade universal de todas dando pouca importância as discrepâncias. Nesse sentido, o modelo particularista surge para celebrar e enaltecer as diferenças.

²³⁸ KNITTER, 2002, p. 160

²³⁹ KNITTER, 2002, p. 164

²⁴⁰ Paul Knitter prefere chamar o paradigma de modelo de aceitação, pois entende que esse modelo possibilita a aceitação das diferenças de outras religiões.

²⁴¹ KNITTER, 2002, p. 174

Em 1984, George Lindbeck, com seu livro *The Nature of Doctrines: Religions and Theology in a postliberal age*, revoluciona o pensamento das teologias das religiões. Lindbeck empenha-se em desenvolver uma teologia que intermediasse a busca por uma abertura ao diferente e, concomitantemente, mantivesse um compromisso com a particularidade de cada religião. Antes de, propriamente, introduzirmos seu pensamento teológico, é importante ressaltar o quanto sua história de vida influenciou em sua pesquisa. Assim, poderemos elencar sua vida e teologia.

Lindbeck nasceu em 1923 na cidade de Lyoang, China. Seus pais eram suecos-americanos que trabalhavam como missionários luteranos. A experiência de seus pais na China o ajudou a desenvolver sua teoria linguística-cultural. Lindbeck observou que:

[...] na China demorava anos e anos [...] para (candidatos ao batismo) absorvessem a linguagem, o entendimento (cosmovisão, para usar o termo abstrato cristão) que possibilitava a mente deles tornarem-se conformadas à mente de Cristo, de modo que, poderiam começar a pensar como cristãos.²⁴²

Em 1940, ele se muda para os EUA, a fim de estudar na Universidade de Yale. Lá, como luterano crescido na Ásia, interessa-se em pesquisar assuntos relacionados ao ecumenismo. Sua proposta inicial reificava responder aos desafios do diálogo intrarreligioso. Nesse ambiente, surge em Yale uma escola de pensamento denominada pós-liberalismo, o pós-liberalismo inclui (1) teoria que explica a perda da autoridade formativa das escrituras e (2) a correlativa acomodação da Igreja (3), assim como, uma estratégia com a finalidade de cultivar a identidade Cristã²⁴³. O pós-liberalismo surge com a esperança de retificar alguns ‘excessos’ e erros do liberalismo teológico.

Nesse intuito, Lindbeck, por meio de sua teoria linguística-cultural, propõe uma nova epistemologia da religião. Essa nova epistemologia surge como resposta às outras duas.

A primeira, “identificava o entendimento proposicional-cognitivo da religião”²⁴⁴, nesse, a religião é conhecida e experimentada por meio de proposições

²⁴² LINDBECK apud. MOYAERT, 2011, p.123 (“In China it took years and years ... for [the candidates for baptism] to absorb the language, the understanding (the worldview, to use abstract Christian terms) that enabled their minds to become conformed to the mind of Christ well enough for them to begin thinking like Christians.”) (tradução nossa)

²⁴³ MOYAERT, 2011, p. 125

²⁴⁴ KNITTER, 2002, p. 178

e conhecimento racional. A verdade imutável sobre Deus é entendida cognitivamente e expressa por meio de proposições. O problema dessa visão está na pressuposição de “o que vemos e como vemos” corresponder à realidade em si. De acordo com Lindbeck, esse modelo exclui o fato de que tudo que enxergamos passa, necessariamente, pelos filtros pelos quais olhamos. O filtro determina o que e como vemos o mundo. Da mesma forma, Deus torna-se um ídolo que pode ser definido pela linguagem.

A segunda epistemologia, denominada por Lindbeck de noção experiencial-expressiva²⁴⁵ da religião, fundamenta-se na ideia de que a experiência precede a expressão, o sentimento precede a palavra, o interior precede o exterior. A religião é manifesta de dentro para fora. Assim, a expressão da fé é consequência de uma experiência *a priori*. O ser humano possui um certo tipo de ‘estrutura interior’ que o permite experimentar o divino e expressar sua religião por meio de símbolos e palavras. Algumas características dessa epistemologia são:

- (1) Religiões diferentes são expressões diversas ou objetificações de uma experiência basilar. É essa experiência que as reconhece como religiões.
- (2) A experiência, ainda que consciente, mostra-se desconhecida no nível da autoconsciência.
- (3) Está presente em todos os seres humanos.
- (4) Na maior parte das religiões, a experiência é a fonte e norma da objetificação: é por meio da referência à experiência que a adequação ou inadequação é julgada.²⁴⁶

A partir dessa cosmovisão é possível afirmar a possibilidade do Cristo revelar-se ocultamente em outras religiões produzindo ‘cristãos anônimos’, ou, de ratificar o ideal de um chão em comum entre todas as religiões. Se todos possuem em si uma estrutura interior que nos permite viver o divino, pode-se concluir que há algo em comum que une o ser humano. A pergunta a ser feita é se, realmente, existe tal estrutura? Para Lindbeck, o que ocorre é justamente o oposto: “o filtro da linguagem não segue a experiência, mas precede”²⁴⁷. As diferenças entre as religiões são minimizadas em busca de igualdades.

²⁴⁵ KNITTER, 2002, p. 179

²⁴⁶ MOYAERT, 2011, p. 130-131 (“(1) *Different religions are diverse expressions or objectifications of a common core experience. It is this experience which identifies them as religions. (2) The experience, while conscious, may be unknown on the level of self-conscious reflection. (3) It is present in all human beings. (4) In most religions, the experience is the source and norm of objectifications: it is by reference to the experience that their adequacy or lack of adequacy is to be judged.*”) (tradução nossa)

²⁴⁷ KNITTER, 2002, p. 180

A última forma de entendimento da religião criada por Lindbeck denomina-se “linguística-cultural”. Segundo essa teoria, a religião é um “regime interpretativo de compreensão que, usualmente, encarna-se em mitos ou narrativas profundamente ritualizadas. A religião estrutura a experiência humana e o entendimento do self e do mundo”²⁴⁸. Igualmente, para Knitter, “a religião pode ser vista como um tipo de estrutura cultural e/ou linguística cuja a finalidade é modelar, inteiramente, a vida e o pensamento”²⁴⁹. Isso significa que são as palavras e imagens que modificam as crenças, pensamentos e convicções. O sentimento é posterior a linguagem. Alguém só poderá sentir amor quando a ‘ideia’ do que é amor lhe for exposta. Entretanto, ainda que alguém conheça a palavra amor, ele será experimentado diferentemente, de acordo com a definição e língua na qual o explicamos. É a linguagem que possibilita e transforma o modo como sentimos e vivemos, essa é a pré-condição para a experiência.

A religião, “assim como a cultura ou linguagem, é um fenômeno comum que configura a subjetividade dos indivíduos, ao invés de ser, primeiramente, a manifestação dessa subjetividade”²⁵⁰. Nesse aspecto,

[...] a religião não é como óculos que as pessoas podem tirar. Antes, pode ser comparada a olhos ou receptores oculares do cérebro. Suprimir resultaria em cegueira. As religiões são – mais que as culturas e línguas que se assemelham – moradas, nas quais, pessoas não podem abandonar sem modificar suas identidades.²⁵¹

A religião são os olhos que dão significado a nossa vivência. Não há um “real” ou “realidade última” conjunta no pano de fundo das religiões. Ao contrário, todas utilizam linguagens incomensuráveis. Para Lindbeck não há possibilidade de haver um chão em “comum” entre crenças, porquanto utilizam linguagens distintas criando mundos singulares. A ênfase do diálogo para os pós-liberais está na diferença e não na igualdade.

Ser um cristão na perspectiva da teoria cultural-linguística implica em encarnar a linguagem do cristianismo, pois as religiões são aprendidas de fora para

²⁴⁸ MOYAERT, 2011, p. 132 (“*comprehensive interpretive scheme usually embodied in myths or narratives and heavily ritualized. It structures human experience and understanding of self and world*”) (tradução nossa)

²⁴⁹ KNITTER, 2002, p. 180

²⁵⁰ KNITTER, 2002, p. 180

²⁵¹ LINDBECK apud. MOYAERT, 2011, p. 132-133 (“*[Religion] is not like glasses people can take off. Rather, it should be compared to eyes or to the optical receivers of the brain. To suppress them would be to become blind. Religions are—more than the cultures and languages they resemble—abodes that people cannot abandon without changing identity.*”) (tradução nossa)

dentro. Os vocabulários são símbolos, ritos, sacramentos e crenças. No caso do cristianismo, toda gama lexical provém da Bíblia que se constitui como regra normativa. As doutrinas são regras gramáticas que, mesmo imperceptíveis às pessoas que falam a língua, regulam a forma de vida. Só é possível ser um cristão, se utilizar da linguagem do cristianismo. Nessa lógica, “as palavras e experiências religiosas só podem ser entendidas e serem ‘verdadeiras’ dentro de um texto ou sistema de linguagem de uma religião particular”²⁵². A esse conceito, Lindbeck denomina de intratextualidade. Essa hermenêutica propõe que a interpretação emerge do texto, e não do mundo atrás do texto (contexto histórico, social, geográfico, entre outros) ou à frente do texto (interprete-leitor, contexto atual). O texto possibilita a construção do pensamento e discurso cristão. A Bíblia funciona como “texto narrativo autoritário que cria e imagina seu próprio mundo, convidando pessoas a viverem dentro e fora desse mundo”²⁵³. Aplicando esse conceito ao diálogo inter-religioso, não se pode achar uma realidade última comum entre as religiões, pois essas constituem linguagens diferentes, a quais devem ser interpretadas a partir de dentro. Contudo, a linguagem de uma religião não é traduzível a outras religiões como seria executável à tradução do português ao inglês, ou do inglês para o alemão. Nessa perspectiva, Lindbeck afirma ser possível alguém ser bilíngue, mas improvável que pertença a duas religiões²⁵⁴. Cada religião é tão particular que se torna incomensurável, pois elas possuem:

Noções incomensuráveis da verdade, da experiência, e de adequação categorial [...] por isso, quando afirmações ou ideias oriundas de diferentes categorias religiosas ou diferentes estruturas filosóficas são introduzidas em determinado pano de fundo religioso, essas, mostram-se como simples balbucios, ou como formulas matemáticas que são encaixadas em textos poéticos, eles possuem funções e significados vastamente distintos que tiveram em seu propósito original.²⁵⁵

A teoria cultural-linguística resulta no enaltecimento das categorias religiosas de cada religião. O cristão pode reificar sua própria identidade testemunhando a fé a

²⁵² KNITTER, 2002, p. 182

²⁵³ MOYAERT, 2011, p. 136 (“*The Bible functions as an authoritative narrative text that creates and imagines its own world and invites people to live in and out of that world.*”) (tradução nossa)

²⁵⁴ KNITTER, 2002, p. 182

²⁵⁵ MOYAERT, 2011, p. 140 (“*have incommensurable notions of truth, of experience, and of categorial adequacy, and therefore what it would mean for something to be the most important (i.e., God).... Thus when affirmations or ideas from categorially different religious or philosophical frameworks are introduced into a given religious outlook, these are either simply babbling or else, like mathematical formulas employed in a poetic text, they have vastly different functions and meanings than they had in their original setting.*”) (tradução nossa)

partir de suas próprias categorias religiosas, as quais, necessariamente, serão diferentes das categorias de outras fés. No particularismo, o diálogo religioso não é oportunidade a expandir e transformar a identidade, mas de reafirmar a própria tradição. A diferença é a força motriz do diálogo. Ao contrário dos três paradigmas até então estudados, no particularismo, o *outro* não precisa se converter em um *eu*, o outro pode ser si-mesmo. Por exemplo, no exclusivismo, o diálogo anda de mãos dadas com a proclamação, o outro precisa se converter a mim, pois eu possuo a ‘verdade’. O exclusivismo exclui a abertura ao outro. O outro será salvo por meio da minha verdade. No pluralismo, a fim de dialogar com o outro, o religioso precisa abandonar sua identidade, permitindo conformar-se a uma identidade plural. Todos precisam se converter ao pluralismo, o outro abandona a si-mesmo, tornando-se uma mistura de identidades. O inclusivismo, por mais moderado que seja, ainda percebe a religião como uma manifestação de dentro para fora. Muda-se o nome de “realidade última” para uma soteriologia trinitária, mas no final, o outro precisa ser incluso em uma categoria comum à minha. Ademais, o julgamento continua sendo com base em uma terminologia cristã. O outro precisa salvar-se, seja por Cristo, pela trindade ou por uma realidade última. Para Lindbeck, a própria categoria salvação é normativa e válida para aqueles aderentes dessa linguagem. A experiência de cada religião é construída pela linguagem que ela possui. As religiões são incomensuráveis, assim:

Aderentes de diferentes religiões não tematizam as mesmas experiências, contudo, eles possuem diferentes experiências. A compaixão budista, o amor cristão, a [...] revolucionária fraternidade francesa não são modificações de uma mesma percepção, emoção, atitude ou sentimento, mas são radicalmente distintas formas de experimentar e ser orientado em direção a si-mesmo, ao outro, e ao cosmo.²⁵⁶

Alguns apontamentos que sintetizam o particularismo: (1) as religiões são fenômenos constituído de uma linguagem própria, (2) são incomensuráveis. (3) são intraduzíveis. (4) É preciso apreciar as diferenças que emergem da linguagem própria de cada religião, e por meio dessas diferenças, o diálogo ocorre. (5) não há um denominador comum entre as religiões. (6) a salvação é categoria essencial ao

²⁵⁶ LINDBECK apud. MOYAERT, 2011, p. 146 (“*Adherents of different religions do not diversely thematize the same experience, rather they have different experiences. Buddhist compassion, Christian love and ... French revolutionary fraternité are not diverse modifications of a single human awareness, emotion, attitude, or sentiment, but are radically (i.e., from the root) distinct ways of experiencing and being oriented toward self, neighbor, and cosmos.*”) (tradução nossa)

cristianismo, mas irrelevante a outras religiões (7) a experiência religiosa é posterior à linguagem religiosa, a última configura a primeira.

Não obstante, uma crítica feita ao modelo particularista é que ele não conduz ao diálogo inter-religioso, antes, seus pressupostos selam o fim do diálogo. Ao afirmar que a linguagem são olhos que determinam o que e como se vê, de acordo com Knitter, cai-se em um determinismo que impossibilita haver diálogo entre as religiões. Assim, Knitter indica três perigos iminentes desse modelo²⁵⁷.

O primeiro perigo é o *isolacionismo*. Ao ter como absoluto a intraduzibilidade e incomensurabilidade das religiões pressupõe-se que cada indivíduo ficará confinado em sua própria religião. “Torna-se impossível, realmente, conversar e entender alguém de outra língua ou tradição”²⁵⁸. O indivíduo estará isolado em sua própria tradição, não podendo ser questioná-la, pois se trata de uma verdade particular de uma religião. Dessa lógica, surge o desafio do *relativismo*. A verdade de uma religião está contida dentro dela. Um cristão não poderá questionar a verdade do hinduísmo, pois as verdades do hindu estão disponíveis, unicamente, aos hindus. O relativismo se dá em afirmar qualquer verdade, desde que seja afirmada dentro da minha própria religião. Um último perigo decorrente do *isolacionismo* e do *relativismo* é o *fideísmo*, que se define como um termo que “descreve situações nas quais pessoas religiosas não conseguem explicar, a si mesmo ou ao outro, o porquê que eles afirmam certas coisas serem verdadeiras e reveladas por Deus”²⁵⁹. A fé para esses é, simplesmente, o resultado de uma tradição (linguagem) passada a eles ou de uma decisão. Ainda assim, quando questionados os motivos, muitas vezes, não sabem dizer.

Além disso, Moyaert argumenta que a interpretação cultural-linguística adotada pelo particularismo é uma nova forma de exclusivismo²⁶⁰. A premissa é que se só é possível afirmar a verdade de uma religião a partir dela, e todas elas falam diferentes línguas, logo, tornam-se incomunicáveis. Além de incomunicáveis, de acordo com Lindbeck, são intraduzíveis – não é possível que alguém pertença a duas religiões, ou seja, o diálogo ocorre na pretensão de que a minha verdade é melhor – de outra maneira não a teria escolhido – que a do outro. Como afirma Moayert, “a teoria cultural-linguística não permite um entrelaçamento de significado

²⁵⁷ KNITTER, 2002, p. 225

²⁵⁸ KNITTER, 2002, p. 225

²⁵⁹ KNITTER, 2002, p. 225

²⁶⁰ MOYAERT, 2011, p. 162

entre as religiões. Qualquer similaridade e correspondência são superficiais”²⁶¹. Esse modelo prefere deixar o outro em seu lugar do que chamá-lo ao diálogo. Além disso, esse modelo permite que as religiões convivam em mundos conjuntos, mas concomitantemente distantes. Assim sendo, o outro não terá nada a contribuir em minha fé, ele serve apenas para que eu reifique o que já creio. A identidade é fixa e determinada pela linguagem. O particularismo, enfim, não permite um verdadeiro diálogo, no qual as religiões são tidas, *a priori*, como iguais.

Por último, a ideia de que a linguagem sempre precede e molda a experiência é questionável. Para Moyaert, “a identidade das pessoas é uma multiforme informação gerada por um número de experiências, encontros e textos”²⁶². A linguagem é o ponto de partida que possibilita a experiência, no entanto, a experiência, igualmente, modela a linguagem. Ambas se tornam inseparáveis, de maneira que, “sem o texto a experiência é cega, sem a experiência o texto fica congelado”²⁶³. Assim, tanto a experiência quanto a linguagem são dialeticamente necessárias:

A experiência possui um contexto interpretativo que define seu significado e molda as dimensões da própria experiência, como todas experiências deveriam. Ainda sim a natureza da experiência (interpretada) demanda uma transformação no contexto interpretativo gerando uma ruptura nas fronteiras do modelo cultural linguístico.²⁶⁴

O modelo particularista, por meio de seus pressupostos, torna o diálogo inter-religioso incabível e problemático, pois sustenta-se na ratificação da própria identidade e exclusão do outro no diálogo.

Chegamos ao final deste capítulo com uma síntese dos principais paradigmas da teologia das religiões. Expomos cada modelo – exclusivismo, inclusivismo, pluralismo, e particularismo –, seus fundamentos, seus principais proponentes, e críticas. Todos, de certa forma, colaboram para a discussão das

²⁶¹ MOYAERT, 2011, p. 173 (“*The cultural-linguistic theory does not leave much room for the overlapping of meanings between religions. Any similarities and correspondences are superficial.*”) (tradução nossa)

²⁶² MOYAERT, 2011, p. 185 (“*The identity of people is a multiform and always particular datum that is given form by a number of experiences, encounters, and texts.*”) (tradução nossa).

²⁶³ MOYAERT, 2011, p. 190 (“*Without the text experience is blind; but without experience the text is frozen.*”) (tradução nossa)

²⁶⁴ STELL apud. MOYAERT, 2011, p. 189 (“*The experience has an interpretive context which defines its meaning and shapes the dimensions of the experience itself, as all experiences must. And yet the nature of that experience (so interpreted) demands a transformation of the interpretive context and a bursting open of cultural- linguistic boundaries.*”) (tradução nossa).

teologias das religiões. No entanto, entendemos que nenhum deles responde a problemática desse trabalho – É possível, com base em uma identidade de fé, dialogar mantendo-se suficientemente aberto e, concomitantemente, não perder a própria identidade? –. Alguns desses modelos fecharam-se ao diálogo, a fim de proteger a identidade, outros se abriram ao diálogo, fragilizando a identidade. Dessa forma, no capítulo seguinte investigaremos, a partir do filósofo Paul Ricoeur, a construção de uma identidade em que o si-mesmo encontra-se aberto ao outro. Só então, finalmente, sugeriremos um modelo que pretende ser suficientemente aberto ao outro e manter a própria identidade.

3. IDENTIDADE RICOEURIANA E MODELO DA HOSPITALIDADE DO DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Chegamos ao último capítulo sem muitas respostas às aporias inerentes à tentativa de uma elaboração teológica suficientemente aberta e dialogal, sem que, necessariamente, afete a constância e permanência de uma identidade propriamente cristã. Esse capítulo será, em sua maioria, um diálogo entre a autora holandesa Marianne Moayert e seu referencial teológico e filosófico, Paul Ricoeur. O último servirá de sustentação para sua argumentação em prol um modelo teológico da hospitalidade.

O caminho proposto para a análise se inicia no modelo teológico particularista, contudo com retificações que sustentarão o modelo da hospitalidade, ou seja, “o centro do nosso argumento consiste na reorientação e adaptação do modelo cultural linguístico”²⁶⁵. Esta reorientação se concentrará nas analogias entre *linguagem e religião* e *tradução e hermenêutica*. Essa ressignificação do modelo cultural linguístico será exemplificada por meio de uma possível interpretação da história de Babel. Adiante, voltaremos ao filósofo Ricoeur que, se valendo de seus conceitos de identidade pessoal, identidade narrativa e hospitalidade linguística, nos conduzirá a uma teologia da hospitalidade inter-religiosa.

3.1 Um novo modelo cultural linguístico

O modelo cultural linguístico foi adequadamente apresentado e explicado no capítulo anterior, por isso, nos deteremos unicamente à readaptação e reorientação desse modelo de interpretação do fenômeno da religião. Moayaert aponta cinco problemas com a analogia entre *linguagem e religião* proposta pelo modelo cultural linguístico.

A primeira crítica tecida diz respeito ao enaltecimento da linguagem nesse modelo. Essa deificação da linguagem a torna “em algo com propriedades fixas”²⁶⁶. Nas palavras de Wijsen:

²⁶⁵ MOYAERT, 2011, p. 197 (“*The heart of our argument consists in a dialogical reorientation and adaptation of the cultural-linguistic model.*”) (tradução nossa)

²⁶⁶ MOYAERT, 2011, p. 198 (“*Into something having fixed properties*”) (tradução nossa)

A linguagem é vista como uma entidade estática e um sistema fechado, esse discurso de enaltecimento é, então, aplicado a religião. A consequência dessa deificação é que as diferenças entre as religiões são engrandecidas e absolutizadas. A religião é vista como um bloco monolítico caracterizada pela coerência e a continuidade.²⁶⁷

Em consequência disso uma religião é vista de forma isolada de todas as outras religiões. São sistemas fechados de linguagem. Entretanto, a religião é lugar de encontro, interação, reflexão e vida. Nela, seus membros estão em constante ressignificação da própria fé. A definição de linguagem do modelo cultural linguístico exclui da religião o que lhe é mais próprio: sua vivacidade e capacidade de interação.

Outro problema é concernente à perda de referencial. Ricoeur distancia-se da definição estruturalista da linguagem de Ferdinand Saussure. Para ele, a língua não é um sistema fechado entendido apenas a partir da semiótica. A linguagem tem seus atributos internos e externos. Em uma visão estruturalista a dimensão externa da linguagem é suspensa e, algumas vezes, perdida. Para Ricoeur tal conceito de linguagem é cego, pois “esquece que a linguagem também tem a habilidade de se tornar ‘discurso’ e assim, dizer algo sobre algo à alguém”²⁶⁸. O discurso é o uso vivo da linguagem²⁶⁹, com isso, quatro características destacam-se na definição de um discurso: primeiro, o discurso é caracterizado pela dialética entre o evento e o significado, localiza-se temporalmente e no presente, ao contrário, a linguagem estruturalista é virtual e fora do tempo. Segundo, o discurso pressupõe um agente do discurso, ou seja, no discurso há sempre um sujeito. Terceiro, o discurso possui uma função referencial. Alguém sempre fala sobre algo, esse algo é colocado como uma realidade externa à própria linguagem, um novo mundo externo é revelado em forma de uma narrativa. Por último, alguém sempre diz algo à alguém²⁷⁰, de forma que um interlocutor é pressuposto no discurso. Diante de tais características observa-se que o modelo cultural linguístico perde de vista a característica do discurso em sua definição da linguagem.

²⁶⁷ Apud MOYAERT, 2011, p. 198 (“*Language is viewed as a static entity and a closed system, and this reifying discourse is then applied to religion. A consequence of this reification is that the differences between the religions are magnified and absolutized. Religion is viewed as a monolithic block characterized by coherence and continuity*”) (tradução nossa)

²⁶⁸ MOYAERT, 2011, p. 199 (“*it is often forgotten that language also has the ability to become “discourse” and thus to say something about something to someone*”) (tradução nossa)

²⁶⁹ MOYAERT, 2013, p. 29

²⁷⁰ MOYAERT, 2013, p. 30

Outra disfunção na analogia de linguagem e religião da teoria cultural linguística remete ao seu posicionamento antropológico. O sujeito é visto como resultado da linguagem. Esta forma a identidade religiosa do indivíduo²⁷¹. Assim, ocorre a perda da autonomia na construção da própria identidade religiosa. O sujeito é mero reprodutor de tradições inculcadas em si. No entanto, “as pessoas não estão presas na continuidade e reprodução de uma tradição imutável. Elas possuem a graça e o desejo de afastar-se do conhecido, reconhecível e do familiar”²⁷². As pessoas são ao mesmo tempo, agente e interlocutoras, na linguagem.

Uma quarta problemática refere-se ao entendimento a respeito do compromisso com a fé. Na teoria cultural linguística o compromisso define-se pelo pertencimento à linguagem de uma religião, de modo que o fiel está entrelaçado na tradição, linguagem e gramática da religião pertencente. Em resposta, Moyaert sugere que “há uma distinção entre *falar a língua cristã* de um lado, e ter uma atitude de fé cristã”²⁷³. Essa diferenciação não é reconhecida no modelo cultural linguístico. Por último, o modelo cultural linguístico de Lindbeck apoia-se na intraduzibilidade da linguagem, que conseqüentemente cria uma barreira entre as diversas religiões. As diversas expressões religiosas não devem se contaminar com outras religiões, pois são incomensuráveis e intraduzíveis. Posteriormente veremos que Moyaert questiona o fundamento da intraduzibilidade e incomensurabilidade das religiões com base no filósofo Paul Ricoeur.

A especificação da dinamicidade da linguagem é exemplificada por Moyaert na interpretação do mito babélico (Gn 11), “o qual narra a dispersão de povos e a confusão das línguas”²⁷⁴. Essa história será narrada à luz da condição existencial de pluralidade religiosa.

²⁷¹ LINDBECK, G. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster Press, 1984. p. 126

²⁷² VAN LEEUWEN. *De multiculturele samenleving in conflict: interculturele spanningen, multiculturalisme en burgerschap*. Louvain: Acco, 2005. p. 45.

²⁷³ MOYAERT, 2011, p. 200 (“*The distinction between speaking the Christian language on the one hand and a Christian faith attitude on the other is insufficiently recognized*”) (tradução nossa)

²⁷⁴ MOYAERT, 2011, p. 201 (“*Which tells of the dispersion of the peoples and the confusion of language*”) (tradução nossa)

3.1.1 Mito Babélico (Gn 11)

O mito babélico pertence à seção anterior ao início da narrativa da história de Israel com Abraão. Tradicionalmente tem sido lido como “o embate com o mistério da diversidade linguística, o qual consiste na tensão entre a universalidade da linguagem e a particularidade linguística”²⁷⁵. O ser humano possui uma capacidade linguística inata, ao mesmo tempo que está lançado em um mundo de pluralidade de idiomas. Como interpretar o mito babélico (Gn 11) à luz da pluralidade de línguas e do modelo cultural-linguístico de George Lindbeck? De que maneira o mito babélico pode reestruturar o modelo cultural linguístico em relação a analogia entre linguagem e religião? Passaremos, a seguir, a fazer breves comentários mais específicos sobre o texto lançando novos olhares ao paradigma proposto por Lindbeck.

Tradicionalmente, o texto é interpretado como punição de Deus ao desejo dos homens de ser iguais a Deus²⁷⁶, suposição apoiada em Gn 11,4: “Disseram mais: Eia, edifiquemos para nós uma cidade e uma torre cujo cume toque no céu, e façamo-nos um nome, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra.” A interpretação clássica desse versículo sugere que a expressão “uma torre cujo cume toque no céu” refere-se ao anseio humano de ser como Deus. Geralmente atribui-se à Babel um caráter de maldição, no qual Deus, agente da maldição, pune os homens por seus anseios idolátricos. O preço pelo orgulho humano é a confusão das línguas e, conseqüentemente, a dispersão alhures. No entanto, essa interpretação não é consensual entre os interpretes.

Alguns autores entendem que o texto não ensina que estava sendo construindo uma torre que chegasse à morada de Deus, tornando esse argumento falacioso e indefensável²⁷⁷. Keil & Delitzsch acrescenta que “a razão real, portanto era o desejo de ser conhecido, e o objetivo era estabelecer um ponto central notável, no qual serviria para manter a unidade”²⁷⁸. Por essa razão Deus pune os

²⁷⁵ MOYAERT, 2011, p. 201 (“As a struggle with the mystery of linguistic diversity, which consists in the tension between the universality of language and linguistic particularity.”) (tradução nossa)

²⁷⁶ BERGES, U. Gen. 11, 1- 9: Babel oder das Ende der Kommunikation. In: *Biblische Notizen*. 74. p. 37-56. 1994. p. 54

²⁷⁷ GANGEL, K. O; BRAMER, S. J. *Holman Bible Commentary: Genesis*. Nashville: B & H Publishing Group, 2002. p. 108. Disponível em: <accord://read/Holman_Bible_Commentary#1186>.

²⁷⁸ KEIL. C. F; DELITZSCH F. *Commentary on the Old Testament*, Peabody: Hendrickson Publishers, 1996. Disponível em Accordance Bible Software_<accord://read/Keil_&_Delitzsch#231> (“The real

construtores. A problemática desta interpretação é o que sugere o surgimento da a diversidade linguística e cultural por conta do pecado humano, mas é uma condição estranha ao ser humano.

Assim, a possibilidade de unidade e entendimento na comunicação estaria, necessariamente, ligada ao partilhar de uma mesma língua: “por trás da ideia que babel é uma maldição está a admissão que uma língua comum é necessária para chegar-se ao entendimento entre pessoas”²⁷⁹. Nesse intuito muitos se engajam na busca pela *Ursprache*, que seria a língua falada nos primórdios antes de Babel. Porquanto o resultado é que a pluralidade de línguas é vista como obstáculo à comunicação. O argumento cultural linguístico é fortalecido em seus argumentos de intraduzibilidade da linguagem. Dessa forma, o destino seria aceitar passivamente a impossibilidade de qualquer diálogo no mundo de babel no qual vivemos, ou procuramos a unidade na *Ursprache* anterior a Babel. Moyaert desvia de ambos os caminhos e dá nova significação ao mito de Babel.

A autora entende que há dificuldades na experiência da pluralidade linguística, contudo não percebe tais complexidades como impossibilidades. Além disso, enxerga bênçãos advindas da pluralidade. Por isso, Babel é dissociada de qualquer tipo de maldição divina. Para ela, “é improvável que Deus pronunciaria uma punição ou maldição, que estaria contrária ao seu plano da criação”²⁸⁰. Ao contrário, a confusão linguística e diversidade cultural são partes da ação divina em continuidade a obra da criação. A argumentação da confusão e dispersão em Babel como benção para criação e comunicação inter-religiosa é sustentada por exegese de Gn 11:1-9.

3.1.2 Resignificação do mito babélico

O mito babélico encontra-se como interrupção de uma seção das origens das nações (Gn 10; Gn 11:10-32). Cronologicamente, o texto da torre de Babel (Gn 11:1-9) é posterior ao texto das origens das nações. As nações são apresentadas

motive therefore was the desire for renown, and the object was to establish a noted central point, which might serve to maintain their unity.” (tradução nossa)

²⁷⁹ MOYAERT, 2011, p. 205 (“As in the idea that Babel is a curse, is the assumption that a common language is necessary in order to arrive at mutual understanding”) (tradução nossa)

²⁸⁰ MOYAERT, 2011, p. 206 (“Is it, theologically speaking, not more likely that the linguistic confusion and the cultural diversification are, strangely enough, in line with God’s rich activity of blessing in creation.”) (tradução nossa)

como procedentes dos filhos de Noé. O texto apresenta 70 tribos que são uma “nação, tribo, ou área que representam uma multiplicidade étnica e linguística”²⁸¹. Em Gn 10, “a dispersão cultural e diversidade linguística são, simplesmente, aspectos da condição humana”²⁸². A inserção do texto da torre de Babel entre a origem da nação narra o surgimento dessa diversidade.

Diferente da interpretação clássica que enfatizava o pecado de construir uma torre alta que analogicamente é interpretada como lugar de orgulho do ser humano, o v.4 pode ser interpretado à luz do enfoque na última parte “para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra”. Dessa forma, “o tema de uma linguagem é, portanto, complemento do tema de um lugar”²⁸³. A intervenção divina ocorre em resposta ao desejo do povo de permanecer juntos. Por meio da confusão de línguas, Deus faz com que o povo se disperse. Nessa perspectiva, o cerne é com o fato de o povo ser um só povo e habitar em um só lugar. O espalhamento dos povos é ato necessário divino, a fim de que habitem em toda superfície terrena²⁸⁴.

Nesse sentido o texto nos ensina lições valiosas sobre a relação entre diversidade e unidade. Ambas não são, em si, finalidades da criação e podem ser vistas como sinais de desobediência à Deus²⁸⁵. Em Babel, a unidade imbrica-se em uma construção de homogeneidade e independência em relação a Deus, por isso Neckebrouck conclui que a unidade da humanidade alcançada em detrimento da diversidade cultural não é aprazível a Deus²⁸⁶. A condição de pluralidade e diversidade linguística pode ser vista como pertencente ao ser humano e, por conseguinte, abençoada por Deus. Igualmente, Babel pode ser lido, também, como uma história a respeito da pluralidade de línguas.

Deste modo, Moyaert apoia-se na exegese do estudioso judeu André Neher, o qual argumenta que, a partir de Babel, inicia-se um processo de comunicação efetiva nas escrituras. Neher fundamenta-se no fato de que não há uma comunicação bem-sucedida nos 10 primeiros capítulos de gênesis e unicamente

²⁸¹ UELINGER, C. Het Genesisverhaal: Een cultuurhistorische lezing. VAN WOLDE, E. (ed.). De toren van Babel. Zoetermeer: Meinema. p. 53-72. 2004. p. 55.

²⁸² MOYAERT, 2011, p. 207 (“*cultural dispersion and linguistic diversity are simply recorded as aspects of the human condition.*”) (tradução nossa)

²⁸³ HIEBERT, 2007, p. 35

²⁸⁴ MOYAERT, 2011, p. 208

²⁸⁵ MOYAERT, 2011, p. 209

²⁸⁶ NECKEBROUCK, V. *Gij alleen de Allerhoogste*: Christus en de andere godsdiensten. Louvain: Davidsfonds, 2001. p. 19.

após a confusão babélica é possível perceber algum tipo factível de diálogo²⁸⁷.

Em sua releitura de Gênesis 11, Neher nota que a raiz da palavra דָּבַר (*d^ebār*), traduzida por *falar, palavra, discurso, promessa, fala*²⁸⁸, ocorre 377 vezes no AT, sendo 39 vezes em sua forma substantiva, 327 vezes como verbo e outras 11 vezes relacionadas com outros significados. Em sua forma substantiva, a palavra ocorre, pela primeira vez, em Gn 11, isso significa que Deus não utilizou comunicação por meio de palavras até Genesis 11? Utilizou, no entanto, “nos primeiros dez capítulos de Gênesis, achamos apenas balbucios e gaguejos, um começo hesitante e tremulo que não levou a nada”²⁸⁹, ou seja, os dez primeiros capítulos são um início falível de comunicação. Essas imperfeições na comunicação são vistas nas histórias de Adão e Eva, Caim e Abel, e Noé.

Em suma, em todas as três histórias observa-se uma dinâmica de monólogo vertical e horizontal. No Éden, Deus dá ordens para não comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, ordem que não é respondida. Posteriormente, o homem e a mulher escondem-se de Deus ao ouvir sua voz. Conquanto, não há nenhum sinal de diálogo eu-tu entre os primeiros habitantes do éden²⁹⁰. Talvez o único diálogo estabelecido no Éden seja da mulher com a serpente. Em sequência, os filhos de Adão e Eva – Caim e Abel – também não estabelecem uma comunicação efetiva. Abel permanece em silêncio durante toda a narrativa bíblica, Caim, muito fala, contudo, não estabelece um diálogo com Abel. A única narrativa que mostra alguma conversa entre ambos, “falou Caim com seu irmão Abel”²⁹¹, estabelece-se de maneira vazia e sem conteúdo²⁹². Ademais, por não ouvir a voz de Deus, Caim assassina seu irmão Abel. Por último, Noé é escolhido por Deus para iniciar uma nova sociedade. Nessa história, Deus fala com Noé, anuncia o dilúvio, aponta Noé para construir a arca, o instrui em como preparar a arca e quem deveria pertencer a este projeto. Noé é abençoado e é estabelecida uma nova aliança com Deus. No final, entretanto, Noé nunca pronunciou uma palavra a Deus²⁹³. De acordo com Neher, “o silêncio de Noé é uma expressão de indiferença que surge do

²⁸⁷ MOYAERT, 2011, p. 210

²⁸⁸ “דָּבַר” BROWN, F; DRIVER, S.R; BRIGGS, C. A . *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon, 1907. Disponível em <accord://read/BDB#4308>. Acesso em: 20/01/2017

²⁸⁹ MOYAERT, 2011, p. 211

²⁹⁰ MOYAERT, 2011, p. 212

²⁹¹ cf. Gênesis 4,8 disponível em <Accordance Bible Software> acesso em: 20/01/2017

²⁹² MOYAERT, 2011, p. 212

²⁹³ MOYAERT, 2011, p. 213

envolvimento próprio”²⁹⁴.

Finalmente, em Gênesis 11, aparece a palavra דְּבַר (*dēbār*), no entanto, isso não significa que se estabeleceu um diálogo. A princípio, parece que os construtores da torre estabelecem um diálogo que propicia unidade entre eles. O uso da 1ª pessoa do plural, *nós*, indica que entre os construtores havia unidade, mas não necessariamente um diálogo. Para Neher, não há diálogo, ao invés disso, há uma demagogia. O coletivo fala, não há espaço para a individualidade. Tudo que as pessoas podem fazer em contexto de demagogia é ouvir e obedecer²⁹⁵. Não há espaço para um diálogo envolvendo o eu-tu. Moyaert conclui que “não há um diálogo bem-sucedido, apenas uma demagogia totalitária de uma nação imersa em si mesmo”²⁹⁶.

Por meio da ação da confusão de línguas e dispersão, Deus cria espaço para a individualidade, pluralidade e polissemia da linguagem. Ao criar a possibilidade da pluralidade e diversidade, “um espaço é criado não apenas para falar sobre Deus, mas também para o diálogo entre Deus e o ser humano, diálogo que inicia com Deus e Abraão”²⁹⁷. Berges²⁹⁸ resume nas seguintes palavras:

Em babel o movimento é de unidade do mundo para a dispersão; com Abraão/Israel o movimento é da dispersão para a unidade do mundo. A dispersão em babel é o cenário que existe antes do ajuntamento que inicia com o chamado de Abraão.

A história de Israel tem início com a confusão de línguas e dispersão dos povos. Por isso, a dispersão é, ao entender de Moyaert, parte do próprio projeto de criação de Deus, e não uma punição. Hoje, diferente do contexto de Babel, a pluralidade é uma realidade existente. De acordo com o modelo cultural linguístico, um diálogo entre comunidades de pessoas que falam diferentes línguas não é possível, nesse sentido, há “um dissenso interlinguístico, e um consenso intralinguístico”²⁹⁹. Moyaert combate este argumento por duas razões: primeiro, a ideia de que Deus, por meio da dispersão, criou comunidades linguísticas fechadas

²⁹⁴ NEHER, A. *The Exile of the Word: From the Silence of the Bible to the Silence of Auschwitz*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1981. p. 103

²⁹⁵ NEHER, 1981, p. 98

²⁹⁶ MOYAERT, 2011, p. 214 (“*There is no successful dialogue, only the totalitarian demagoguery of a nation immersed in itself*”) (tradução nossa)

²⁹⁷ *Space is created not only for talk about God but also for dialogue between God and human beings, a dialogue that begins with God and Abraham* (tradução nossa) MOYAERT, 2011, p. 216

²⁹⁸ BERGES, 1994, p. 53-54

²⁹⁹ MOYAERT, 2011, p. 217 (“*There is interlinguistic dissensus, but there is also conintralinguistic consensus*”) (tradução nossa)

entre si é totalmente contrária ao princípio da criação. Segundo, a problemática esclarecida e resolvida no texto é justamente a busca por uma unidade fechada em si mesmo, que exclui a participação de tudo que lhe é estranho³⁰⁰. Babel é “a resposta de Deus ao enclausuramento da unidade da linguagem”³⁰¹ e, também, a violação da própria linguagem. Essa violação é o que permite a pluralidade de linguagem, dizer a mesma coisa de diferentes formas, introduzindo a linguagem ao mundo da polissemia.

No mundo polissêmico da linguagem há sempre o não dito, aquilo que escapa a própria língua. Nada é totalmente entendido. O mundo “babélico introduz o estranhamento à linguagem”³⁰². Esse estranhamento perpassa a analogia entre religião e linguagem. O testemunho da fé contempla, na própria linguagem, a multiplicidade de sentidos sobre aquilo que é falado, assim como a ausência de sentido no não-dito. Ganha-se certa dinamicidade no diálogo.

3.2 Ricoeur: hospitalidade linguística, abertura hermenêutica e identidade narrativa

Diante da abertura da linguagem propiciada no evento Babel, Moyaert propõe um modelo de diálogo, no qual a traduzibilidade é um caminho possível e desejável. Moyaert, visando uma proposta adequada para o diálogo inter-religioso, apoia-se na hermenêutica de hospitalidade linguística de Ricoeur e opõe-se a conclusão do modelo cultural linguístico da impossibilidade de tradução apoiada na hermenêutica de hospitalidade linguística de Ricoeur. O Termo hermenêutica, de forma geral, refere-se à ciência ou arte de interpretação de textos.

No paradigma cultural linguístico, a tradução é um modo de interpretar e explicar a outros a linguagem religiosa. No contexto inter-religioso, Moyaert define a tradução como “explicar, clarificar, elucidar o sentido religioso particular por meio de correlações e analogias possíveis entre a linguagem estranha e a familiar”.³⁰³ Atividade semelhante ao que ocorre na proclamação do evangelho aos incrédulos. É

³⁰⁰ MOYAERT, 2011, p. 217

³⁰¹ MOYAERT, 2011, p. 217 (“*Babel is God’s answer to the closedness of the language of unity.*”) (tradução nossa)

³⁰² MOYAERT, 2011, p. 218 (“*Babelian aspect introduces a strangeness into language*”) (tradução nossa)

³⁰³ MOYAERT, 2011, p. 220 (“*Explaining, clarifying, and elucidating particular religious meanings by searching for correlations and possible analogies between the strange and the familiar language*”) (tradução nossa)

preciso colocar a linguagem bíblica na linguagem do povo, de modo que o entendimento da palavra seja acessível a eles.

A crítica tecida por Lindbeck é que há sempre perda de significado em uma tradução – alguém já disse que toda tradução é uma traição. Moyaert concorda com a assertiva de Lindbeck. A perda de significado relaciona-se ao fato da linguagem ser dinâmica e sempre adquirindo novas significações. O tradutor possui em suas mãos o poder de extrair, modificar e resignificar a linguagem. Por isso, a linguagem está em constante risco de perda de significado. Ainda sim, a tradução pode também tonificar a vida existente na própria linguagem, e não traduzir é ainda mais prejudicial do que a perda de sentido contida em uma tradução.

Nesse contexto, Paul Ricoeur argumenta que a tradução é o modelo adequado para lidar com a pluralidade de religiões. Moyaert se apoia no modelo hermenêutico da hospitalidade de Ricoeur para sustentar um caminho apropriado para o diálogo inter-religioso³⁰⁴. Em seu argumento linguístico, Ricoeur chama atenção para o fato da linguagem não enclausurar alguém em sua etnia, antes potencializa uma vivência plural. A linguagem não é um sistema de combinação gramatical e lexical, é, no entanto, um discurso que junta uma ação ao seu agente³⁰⁵.

Diante da problemática da traduzibilidade ante a pluralidade linguística, teóricos assumem para si ao menos duas posições distintas. Na primeira, a diversidade é grande e a tradução não é possível, já na segunda, assume-se o fato de que a tradução ocorre na prática, contudo baseada em uma hipótese de estruturas comuns linguísticas³⁰⁶. É justamente desse debate que Ricoeur se distancia. A discussão a respeito da traduzibilidade pode até ser complexa de se chegar a um resultado em nível de debate teórico. Contudo, na prática, a pluralidade linguística é uma realidade e a tradução ocorre diariamente. Assim, é possível “entender falantes estrangeiros, aprender diferentes línguas e iniciar um processo de tradução”³⁰⁷. Por isso, a teoria submetesse a prática.

O tradutor é um “mediador movendo-se constantemente entre o familiar e o

³⁰⁴ MOYAERT, 2011, p. 226

³⁰⁵ MOYAERT, 2011, p. 227

³⁰⁶ MOYAERT, 2011, p. 227

³⁰⁷ MOYAERT, 2011, p. 228 (“*To understand foreign speakers, to learn different languages, and to start a translation process*”) (tradução nossa)

estranho”³⁰⁸. Nessa mediação, o desafio do tradutor é ser, suficientemente, fiel a língua materna e a tradução, ao autor e ao leitor de um texto. Assim, duas são as barreiras do tradutor. A primeira, referente ao leitor, é o “desejo de sacralizar a língua materna com medo de perder a própria identidade”³⁰⁹. O estrangeiro é, nas palavras de Ricoeur, “um bloco sem vida de resistência à tradução”³¹⁰. A segunda barreira é a possibilidade da traição na tradução. Em certo sentido, é correto afirmar que toda tradução é uma traição, pois não é possível transmitir um sentido idêntico de um texto original a sua tradução. Esse motivo não é, no entanto, razoável para excluir a possibilidade de uma tradução. O tradutor pode ser um fiel ou um traidor. Alguém que tem compromisso com o original e com a tradução, ou alguém que trai uma das partes. Berman sintetiza da seguinte forma:

Se o tradutor escolher, exclusivamente, o autor, o trabalho e o estrangeiro como mestres com a ambição de impor sobre seu espaço cultural familiar o estranho em sua estranheza, o tradutor corre o risco de parecer um estranho e traidor nos olhos de sua própria língua (...) Se o tradutor limitar-se a, simplesmente, adaptar um trabalho estrangeiro, ele irá provavelmente ser bem sucedido em agradar seu público, no entanto, ele irá ter traído o trabalho estrangeiro e obviamente a essência da tradução.³¹¹

É inevitável que o tradutor servirá a dois senhores, a língua materna e a estrangeira. E, por mais que se esforce na tarefa da tradução, deixará para trás coisas a serem ditas a respeito de sua tradução. O tradutor sai, impreterivelmente, insatisfeito em sua tradução. Moyaert chama o espaço entre o familiar e o estranho de frágil³¹². A fragilidade de tal espaço é, justamente, o que move constantemente a tradução a estar em constante movimento entre o autor e o leitor. É frágil, pois “todo interprete se acha num campo de tensão entre fidelidade e traição. É frágil pois o interprete tem que achar equilíbrio entre a continuidade e descontinuidade, entre o comum e as diferenças, entre as conexões e as fissuras”³¹³. O tradutor se coloca na função de Hermes, levando e trazendo a mensagem entre o familiar e o estranho.

³⁰⁸ MOYAERT, 2011, p. 228 (“A translator is a go-between, constantly moving between the familiar and the strange”) (tradução nossa)

³⁰⁹ MOYAERT, 2011, p. 228 (“Desire to sacralize a mother tongue nervous of losing its own identity”) (tradução nossa)

³¹⁰ RICOEUR, Paul. *On Translation. Thinking in Action*. London: Routledge, 2006. p. 5.

³¹¹ BERMAN, 1985, p. 14

³¹² MOYAERT, 2011, p. 230

³¹³ MOYAERT, 2011, p. 236 (“It is fragile because the interpreter has to find a difficult balance between continuity and discontinuity, between commonalities and differences, between interconnectedness and fissure”) (tradução nossa)

O reconhecimento da fragilidade de qualquer tradução coloca o tradutor diante de um comprometimento ético, um compromisso chamado por Ricoeur de hospitalidade linguística³¹⁴, hospitalidade que permite receber em nosso ambiente aquilo que nos é estranho. Afinal, na tradução não há apenas significados perdidos, porquanto novos significados emergem trazendo-nos “dimensões esquecidas de nossa própria língua”³¹⁵.

Até então, detemo-nos em questionar o modelo cultural linguístico de Lindbeck, fundamentando uma perspectiva aberta e dinâmica na qual seria possível a analogia entre linguagem e religião. Combatemos a ideia da intraduzibilidade das religiões e argumentamos por um modelo que recebe o estranho em sua estranheza, sendo fiel ao que nos é familiar. Moyaert sintetiza o processo da tradução com 8 características:

(1) Há um encontro com o estranho, (2) há uma questão concernente ao entendimento e a transferência de significado, (3) o desejo (pulsão) de conhecer o outro(a) em sua outridade, (4) a confiança que isso possível, (5) o reconhecimento da dissimetria entre o familiar e o estranho, (6) a violência hermenêutica de fazer jus ao transferimento de significado, (7) o reconhecimento que um completo e perfeito entendimento sem que algo fique para trás é impossível, (8) o reconhecimento que é impossível estar, totalmente, em casa na linguagem religioso de outrem, o que nos possibilita aquilo que chamamos de hospitalidade hermenêutica ou abertura.³¹⁶

A hospitalidade linguística nos respaldará a argumentar por uma abertura hermenêutica segundo o modelo da hospitalidade e da tradução. É com base nesses pressupostos que será defendida uma teologia da hospitalidade para o diálogo inter-religioso. Ao encontrar-se com pessoas de outras religiões, deparamo-nos com alguém que questiona nosso ambiente familiar. Esse *outro* pode nos atrair ou afastar, perturbar ou ser atraente, nos afetar positivamente ou negativamente. No

³¹⁴ MOYAERT, 2011, p. 231

³¹⁵ MOYAERT, 2011, p. 231 (“*forgotten dimensions of one’s own language*”). (tradução nossa)

³¹⁶ MOYAERT, 2011, p. 232-233 (“(1) *an exposure to strangeness*, (2) *a question concerning understanding and the transfer of meaning*, (3) *the desire (pulsion) to understand the other in his or her otherness*, (4) *the trust that this is possible*, (5) *the recognition of the asymmetry between the familiar and the foreign*, (6) *the violence of hermeneutics making way for the necessary transfer of meaning*, (7) *the recognition that complete and perfect understanding without something remaining behind is impossible*, and (8) *the recognition that it is impossible to be ever fully at home in the religious language of the other, which makes way for what we could call hermeneutical hospitality or openness.*”). (tradução nossa)

encontro entre o familiar e o estranho, Moyaert defende que a atitude apropriada é de “abertura e hospitalidade hermenêutica”³¹⁷.

Essa atitude hermenêutica implica em um “ato de fé”³¹⁸ de ter confiança de que se pode compreender e decifrar o outro religioso. Da mesma forma, deve-se reconhecer que há em qualquer processo hermenêutico pontos de simetria e dissimetria entre duas línguas. Esta asserção nos remete ao fato de haver em qualquer processo de tradução ou explicação lacunas que não serão preenchidas. As lacunas ocorrem, pois, em todo processo linguístico, de narrativa e comunicação, e não apenas num trabalho de tradução. Ao falar de hermenêutica, Paul Ricoeur desenvolve seu pensamento baseado, no mínimo, em duas premissas: primeiro, a hermenêutica refere-se ao discurso e não a linguagem como sistema de signos fechado, ou seja, Ricoeur entende a hermenêutica como um processo que envolve uma função de referência. Segundo, a hermenêutica de Ricoeur é uma hermenêutica do texto. Vejamos um pouco a respeito de sua teoria sobre a hermenêutica do texto.

Em qualquer texto, o objetivo hermenêutico é entender, compreender e explicar o seu sentido. Na época em que Ricoeur formula seu pensamento, o estruturalismo estava com grande força na França. Logo, o método de Ricoeur se aproxima do estruturalismo. Para o estruturalismo:

A compreensão de um texto consiste em analisar as estruturas, códigos, gramática, e vocabulário de um texto. O texto é, então, considerado como um sistema construído de diferentes partes nos quais possuem inter-relação. O estruturalismo tenta decifrar tais códigos.³¹⁹

Para Ricoeur, o texto ganha autonomia ao distanciar-se (*verfremdung*) do evento discursivo. O texto se torna autônomo em relação à intenção do autor, das condições sociológicas de produção do texto e quanto aos seus destinatários³²⁰. Desse modo, o texto é analisado apenas dentro de sua dinâmica interna. O distanciamento do texto do evento discursivo propicia oportunidade para que o texto

³¹⁷ MOYAERT, 2011, p. 233 (“*hermeneutical openness or hermeneutical hospitality.*”) (tradução nossa)

³¹⁸ MOYAERT, 2011, p. 234 (“*Act of faith.*”) (tradução nossa)

³¹⁹ MOYAERT, 2011, p. 240 (“*The interpretation of a text consists in analyzing the structure, the codes, the grammar, and the vocabulary of the text. The text is then considered to be a system constructed out of different parts between which there are coded relationships. Structuralism attempts to decipher these codes.*”) (tradução nossa)

³²⁰ RICOEUR, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Ed. and transl. J.B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 91

faça sentido ainda hoje. O leitor envolve-se com o texto, traz seu mundo ao mundo do texto. No processo de leitura é inevitável que tragamos nossa bagagem para a leitura do texto. Ao se envolver com o texto, podemos colocar nele aquilo que nunca o pertenceu. Por isso, esse processo *eisegético* deve ser acompanhado de um distanciamento crítico, como que por um processo de *suspensão* de si mesmo, para deixar que o texto mostre seu sentido. Em concordância com o modelo cultural linguístico, Ricoeur dá ênfase na particularidade do texto. O texto possui uma relação interna entre gramática, vocabulário, signos e etc. Do mesmo modo, “cada religião tem que ser tratada como entidade única”³²¹.

No entanto, diferente da linguagem, o discurso possui sua função referencial, afinal, no discurso, alguém diz algo a alguém, ou seja, nesse sentido o discurso vai além do próprio texto. Entretanto, há o discurso oral e o discurso escrito. O primeiro resolve a questão referencial, pois nele a “referência é determinada pela habilidade em apontar uma realidade comum ao interlocutor”³²². No discurso escrito, a função referencial é mais complexa de se resolver, “não há uma situação comum entre o escritor e o leitor. Ao mesmo tempo, as condições concretas para apontar para algo já não mais existem”³²³. A realidade referencial é suspensa. Duas alternativas são apresentadas por Putti diante dessa suspensão referencial, “podemos permanecer em um estado de suspense em respeito à realidade suspensa, ou podemos atualizar imaginativamente o potencial referencial do texto em uma nova realidade”³²⁴.

Na primeira atitude, a referência de um texto é colocada entre parênteses. Os estruturalistas adotam a posição de que um texto não pode criar novos sentidos fora a relação semiótica do texto. Aqui, Ricoeur se distancia dos estruturalistas e apoia o potencial referencial de um texto de criar novas realidades, ele enxerga “possibilidade de referência para um mundo que não é dado no momento imediato”³²⁵ do texto. O sentido referencial de um texto se desvela no encontro

³²¹ MOYAERT, 2011, p. 241 (“*Each religion can then be treated as a unique entity.*”) (tradução nossa)

³²² RICOEUR, 1998 apud. MOYAERT 2011, p. 241 (“*Reference is determined by the ability to point to a reality common to interlocutors*”) (tradução nossa)

³²³ RICOEUR, 1995 apud. MOYAERT, 2011, p. 242 (“*There is no longer a common situation between the writer and the reader. And at the same time, the concrete conditions for the act of pointing something out no longer exists.*”) (tradução nossa)

³²⁴ PUTTI, 1994, apud. MOYAERT, 2011, p. 242 (“*We may either remain in a kind of state of suspense as regards any kind of suspended reality, or we may imaginatively actualize the potential non-ostensive references of the text in a new situation.*”) (tradução nossa)

³²⁵ MOYAERT, 2011, p. 243

intratextual e extratextual. Nesse sentido, “o círculo hermenêutico inicia quando o leitor traz seu horizonte de entendimento para o texto, e termina quando o texto traz seu horizonte ao leitor”³²⁶. A atitude do leitor ante ao texto é de escuta e imaginação. O texto projeta no leitor uma nova forma de ser-no-mundo. A imaginação é o que possibilita, para Ricoeur, rescrever a realidade³²⁷.

Por isso, Ricoeur se aproxima dos textos narrativos, pois estes, em sua opinião, “permitem alguém identificar de forma imaginativa (...) ver novas possibilidades, e desenvolver outras perspectivas”³²⁸. A imaginação permite o leitor se perceber em outros mundos, no mundo do texto. Ademais, o que ocorre se o leitor não quer viver o mundo do texto, não quer imaginar novas vivências? Afinal, “abertura hermenêutica é realizada na apropriação do mundo que é desvelado do texto”³²⁹.

Aplicado ao diálogo inter-religioso, chegamos ao cerne de nossa problemática, a tensão entre abertura e identidade. É possível ser suficientemente aberto ao diálogo inter-religioso e ter constância na própria identidade. Será possível, de forma imaginativa, abrir-se ao mundo de outras linguagens? Será possível, no diálogo permanecer fiel a própria tradição e a outra religião? Ou, como Moyaert questiona, “a fidelidade antecede a abertura hermenêutica, ou a abertura hermenêutica é um meio para moldar a fidelidade de um crente?”³³⁰. Essas relações entre abertura e identidade serão, agora, analisadas de acordo com a filosofia de sujeito de Ricoeur em seu livro *O si-mesmo como outro*. Por último, será proposto uma teologia de hospitalidade inter-religiosa, com base na ressignificação dada por Ricoeur ao modelo cultural linguístico e a elaboração de uma teologia da hospitalidade que lida com a tensão entre abertura ao outro e permanência de identidade.

³²⁶ MOYAERT, 2011, p. 243 (“We could say that the hermeneutical circle begins where the reader brings his own horizon of understanding to bear on the text and ends where the text brings itself to bear on the reader.”) (tradução nossa)

³²⁷ MOYAERT, 2011, p. 244

³²⁸ MOYAERT, 2011, p. 245 (“Allow one to identify, in an imaginative way [...] to see new possibilities, and to develop other perspectives.”) (tradução nossa)

³²⁹ MOYAERT, 2011, p. 246

³³⁰ MOYAERT, 2011, p. 247

3.3 Identidade Narrativa

Ainda no prefácio de *O si-mesmo como outro*, Paul Ricoeur esclarece as “intenções filosóficas” que guiaram a escrita de seu livro em busca de uma hermenêutica do si.

Três foram as intenções de seu livro: A primeira intenção marcada pelo termo *si* no título do livro foi de “marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, expressa esta na primeira pessoa do singular: ‘eu penso’, ‘eu sou’”³³¹. Fundamentado nos estudos da linguagem, pragmática da ação e semântica, o autor elabora a construção de uma filosofia do sujeito reflexivo (*si*) que distancia, a priori, do sujeito enaltecido³³² e do sujeito humilhado³³³. Este primeiro conjunto é construído nas quatro primeiras unidades. Os estudos I e II “trata de uma filosofia da linguagem, tanto sob o aspecto de uma semântica quanto de uma pragmática”³³⁴, essa análise é feita sob a égide da pergunta *de quem se fala? E quem fala?* Dessa forma, ainda na elaboração do termo reflexivo *si* estão os estudos III e IV. Estes, desenvolvem uma *filosofia da ação*. A princípio, a pergunta norteadora deste estudo é “quem age?”³³⁵.

A segunda finalidade inscrita na expressão *mesmo* é elaborar uma diferenciação dos significados da identidade com base nos termos *idem* e *ipse* do latim. Esta intencionalidade será abarcada sob o amparo da “tradição analítica e a tradição fenomenológica e hermenêutica”³³⁶. Os estudos V e VI serão responsáveis em analisar os conceitos de “identidade pessoal” e “identidade narrativa”. A análise deste termo desenvolve-se em relação a dialética entre constância da identidade em intersecção com a *dimensão temporal*.³³⁷

A terceira intenção caracterizada por meio do termo *como outro* direciona-se para a relação dialética entre “o si e outro que não o si”³³⁸. A identidade reflexiva imbrica em um arranjo no qual a alteridade seja constitutiva na própria identidade, o “*si-mesmo como outro*” sugere, logo de saída, que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade num grau tão íntimo que não pode ser pensada sem a outra, uma passa

³³¹ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2014. p. XI.

³³² RICOEUR, 2014, p. XVI-XIV

³³³ RICOEUR, 2014, p. XIV-XXX

³³⁴ RICOEUR, 2014, p. XXXI

³³⁵ RICOEUR, 2014, p. XXXII

³³⁶ RICOEUR, 2014, p. 111

³³⁷ RICOEUR, 2014, p. XIII

³³⁸ RICOEUR, 2014, p. XIV

para dentro da outra”³³⁹. Nesse caso, o *como* sugerido no título do livro tem como entendimento “o si mesmo na qualidade de... outro”³⁴⁰. A relação do *si* com o *outro* traz à tona “as dimensões éticas e morais de um sujeito a quem a ação, boa ou não, executada por dever ou não, pode ser imputada”³⁴¹. Nesses estudos, “a autonomia do si aparecerá intimamente ligada à solicitude pelo próximo e à justiça para com todos os homens”³⁴². Para fins de pesquisa, este trabalho se fundamentará somente nas intenções 2 e 3, a partir das quais analisaremos, primeiro, a dialética entre identidade e permanência no tempo, e segundo, a implicação ética inerente a própria identidade.

A busca pelo conceito de identidade é marcada pela pergunta “*quem?*”. Por isso, há de se distinguir entre a identidade de *objetos* e de *pessoas*. A primeira responde à pergunta *o que é*, já a segunda responde à pergunta *quem é?* “A pergunta *o que é* é respondida por uma lista de características e propriedades. A pergunta *quem é* é respondida por uma história”³⁴³. O que significaria dizer que uma pessoa pode ser identificada como idêntica no início e no fim de sua vida? Essa afirmativa não deve ser justificada por uma lista de características ou substâncias imutáveis, de modo que, ao remeter a tais justificativas, atribuímos ao ser humano a característica de coisa. Não estaremos mais lidando com *quem*, mas com *o que*.

Ricoeur recorre ao uso dos termos *idem* e *ipse*, derivados do latim, para explicitar duas formas distintas de identidade. A primeira, responde a questão *o que* e a segunda a pergunta *quem?*

O termo *idem* é traduzido nas línguas modernas como *sameness* (inglês), *gleichheit* (alemão) e *mesmidade* (português) e, por isso, *a priori* é rapidamente relacionado com a posição de permanência no tempo. Ricoeur classifica a *mesmidade* em três componentes: (1) identidade numérica, a qual “corresponde a operação de identificação, entendida no sentido de reidentificação do mesmo, de tal modo que conhecer é reconhecer: a mesma coisa duas vezes, *n* vezes”³⁴⁴ e (2) identidade qualitativa, a qual se define pela capacidade de identificar *x* e *y* por sua

³³⁹ RICOEUR, 2014, p. XIV-XV

³⁴⁰ RICOEUR, 2014, p. XXXIII

³⁴¹ RICOEUR, 2014, p. XXXIII

³⁴² RICOEUR, 2014, p. XXXIII

³⁴³ MOYAERT, 2011, p. 247 (“*The what question is answered by a list of characteristics and properties. The who question is answered by a story.*”) (tradução nossa)

³⁴⁴ RICOEUR, 2014, p. 115

semelhança extrema³⁴⁵. O terceiro componente surge como resultado do segundo componente. O fator tempo pode trazer dúvidas ao critério da semelhança. Aí acresce-se o componente da (3) continuidade ininterrupta, “esse critério predomina em todos os casos em que o crescimento e o envelhecimento atuam como fatores de dessemelhança”³⁴⁶.

Já o termo *ipse* é traduzido como *selfhood* (inglês), *Selbstheit* (alemão) e *ipseidade* (português) e é caracterizado pelo tipo de identidade na qual a permanência no tempo não está de acordo com a substância, mas que se detém em responder à pergunta quem. Para isso, dois modelos de permanência no tempo são elaborados. O modelo baseado na descrição do termo *caráter* e outro modelo da *palavra cumprida*.

O *caráter* denomina “o conjunto das marcas distintivas que possibilitam reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo”³⁴⁷. A identidade é descrita pela enumeração de traços numéricos, qualitativos e de continuidade ininterrupta juntamente com a permanência no tempo. Destarte, define-se o caráter como “disposições duráveis pelas quais se reconhece uma pessoa”³⁴⁸. Ricoeur classifica em duas disposições em referência a problemática da identidade *idem* e permanência no tempo. De um lado está a disposição adquirida por meio do hábito. O hábito constitui “uma significação histórica ao caráter porque transforma a conduta do homem por meio de continuidade de outras ações praticadas no horizonte de uma vida inteira”³⁴⁹. Essa história tende a elaborar-se com base na sedimentação de características identificadoras de uma pessoa, ou seja, o hábito confere ao caráter permanência no tempo por meio de aquisição de características que caracterizam o indivíduo durante um período de tempo. Há um recobrimento do *idem* sobre o *ipse*.

Além do hábito, outra disposição é o conjunto de “identificações adquiridas”³⁵⁰. Isso significa que o indivíduo constrói sua identidade na identificação com “valores, normas, ideais, modelos, heróis”³⁵¹. O indivíduo exterioriza-se comprometido com uma identidade além de si mesmo. A fidelidade a tais valores garante a manutenção identitária. Moyaert acrescenta: “o caráter é o *que* faz uma

³⁴⁵ RICOEUR, 2014, p. 115

³⁴⁶ RICOEUR, 2014, p. 116

³⁴⁷ RICOEUR, 2014, p. 118

³⁴⁸ RICOEUR, 2014, p. 121

³⁴⁹ LISBOA, Marcos J.A. *O conceito de identidade narrativa e a alteridade na obra de Paul Ricoeur*. aproximações. Piracicaba: Impulso jan-mar. p. 99-112. 2013. p. 103.

³⁵⁰ RICOEUR, 2014, p. 122

³⁵¹ RICOEUR, 2014, p. 122

pessoa reconhecível, mas a referência da promessa é sempre o quem”³⁵². Ambas as disposições atribuem ao caráter constância que asseguram “a identidade numérica, a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta na mudança, e finalmente, a permanência no tempo que definem a mesmidade”³⁵³. O caráter, na realidade, distingue o *que do quem*. Do mesmo modo, nosso foco deve ser centralizado na pergunta concernente ao quem. Por conseguinte, Ricoeur fundamenta outro modelo de permanência no tempo, o modelo *da palavra cumprida na fidelidade a palavra da data*.

O modelo supracitado constitui-se por meio da fidelidade, constância e manutenção de si diante da palavra dada. Assim, apesar das mudanças provenientes do tempo, construímo-nos de tal forma que nos mantemos fiel a promessa. É criada uma tensão entre a identidade *ipse* e *idem*, entre o caráter e a manutenção de si ante promessa dada, “entre permanência e mudança, continuidade e descontinuidade, ligação e relacionamento, involuntário e escolha”³⁵⁴. Ambos os modelos, do caráter e da manutenção de si ante a promessa, abrem, para Ricoeur, uma lacuna de sentido que é preenchida por meio da *identidade narrativa*, possibilitando uma identidade que faz do si o *mesmo* e *único*. A identidade narrativa encontra-se na intersecção entre o *idem* e *ipse*, e aproxima ambas as identidades em um processo dialético.

A identidade narrativa pressupõe que se responda à pergunta *quem* por meio de uma história. A vida é elaborada por meio de narrativas. Na narrativa de uma história deparamo-nos com vivências esperadas e inesperadas, altos e baixos, com encontros prazerosos e inoportunos, experiências de gozo e frustração. A vida é constante processo de inconstância. Aprender a própria narrativa, a própria identidade, é aprender a recontar a própria história. “Estamos sempre no processo de revisão o texto, as narrativas de nossas vidas. Nesse sentido, podemos construir narrativas múltiplas de nós mesmos, contadas de diferentes pontos de vistas”³⁵⁵. Outra característica da teoria narrativa é que “esta só servirá de fato de mediação entre a descrição e a prescrição se a ampliação do campo prático e a previsão de

³⁵² MOYAERT, 2011, p. 252

³⁵³ RICOEUR, 2014, p. 123

³⁵⁴ MOYAERT, 2011, p. 253 (“*tension between permanence and change, continuity and discontinuity, attachment and relationship, involuntariness and choice*”) (tradução nossa)

³⁵⁵ RICOEUR, Paul. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*. Transl. David Pellauer. Minneapolis: Fortress, 1995. p. 309.

considerações éticas estiverem implicadas na própria estrutura do ato de narrar”³⁵⁶, ou seja, o próprio ato de narrar é eticamente não-neutro.

No sexto estudo, Ricoeur voltado para a identidade narrativa, desenvolve seu texto com base em dois objetivos: “(1) discutir a dialética da mesmidade e ipseidade, implicitamente contida na noção da identidade narrativa; (2) completar a investigação do si relatado, pela exploração das mediações que a teoria narrativa pode operar entre a teoria da ação e a teoria moral”³⁵⁷. Para isso, o autor divide o estudo em 3 partes: (1) Identidade narrativa e dialética entre ipseidade e mesmidade; (2) Entre descrever e prescrever: narrar; (3) implicações éticas da narrativa.

A primeira parte, ocupa-se em demonstrar como a composição de um enredo possibilita inserir na dimensão da permanência no tempo “a diversidade, a variabilidade, a descontinuidade, a instabilidade”³⁵⁸. A princípio, a identidade no campo do enredo é definida “pela concorrência entre a exigência de concordância e admissão de discordância que, até o encerramento da narrativa, põem em perigo essa identidade”³⁵⁹. A instabilidade da vida é o que possibilita colocar a narrativa na dimensão do enredo. Ricoeur defende que: “a personagem é ela própria a intriga, uma vez que ela é categoria da narrativa, de maneira que são inseparáveis”³⁶⁰. Para isso, Ricoeur traz a problemática da correlação entre ação e personagem.

Primeiro, o autor postula a correlação por meio da poética de Aristóteles, que relaciona as ações às personagens. Propp, ao inverso, dissocia as ações das personagens, enfocando a função dos personagens. Kermode defende que “para desenvolver um caráter, é preciso narrar mais”³⁶¹. Na mesma lógica, Bremond une o sujeito a ação via a “atribuição a um sujeito-pessoa, de um predicado-processo eventual, em ato ou acabado”³⁶². Essa discussão entre teóricos conduz Ricoeur a conclusão de que “no plano narrativo, por intermédio dos papéis pertencentes ao campo das valorizações e do das retribuições, a conexão estreita entre teoria da

³⁵⁶ RICOEUR, 2014, p. 113

³⁵⁷ DA SILVA, Daniela S. *Resenha*: O Si mesmo como outro. In: Letras de Hoje. Porto Alegre, v. 43, n. 4, p. 99-112, out/dez, 2008. p. 105

³⁵⁸ RICOEUR, 2014, p. 146

³⁵⁹ RICOEUR, 2014, p. 146-147

³⁶⁰ DA SILVA, 2008, p. 105

³⁶¹ RICOEUR, 2014, p. 150

³⁶² RICOEUR, 2014, p. 150

ação e ética”³⁶³. A adscrição de uma ação a um sujeito nos remonta para a imputação ética de um agente perante sua ação.

A segunda parte ocupa-se em responder à pergunta “em que sentido, portanto, é ilegítimo ver na teoria do enredo, e da personagem uma transição significativa entre adscrição da ação a um agente que pode e sua imputação a um agente que deve?”³⁶⁴ Ricoeur inicia por meio de uma revisão do próprio conceito de ação.

A primeira forma de ação é denominada *prática* e refere-se a ofícios, artes e jogos. Diferencia-se as práticas das ações básicas. Na última, falta a intencionalidade de agir “em vista de”³⁶⁵. Em contrapartida, as práticas são construídas de forma que para se fazer Y antes é preciso fazer X. Por exemplo, em uma partida de xadrez, uma ação básica seria o movimento de uma peça, já a prática seria o jogo em si. A prática é, desse modo, uma unidade de segunda ordem. Por exemplo, “o ofício do agricultor inclui ações subordinadas, tais como lavrar, semear, colher; por sua vez, lavrar implica dirigir um trator, e assim por diante”³⁶⁶.

Além disso, na prática, está constituído a noção de regra constitutiva. A regra possui a função de “estatuir” na prática aquilo que é válido ou não, é, por exemplo, o que dá significação ao movimento de um peão em um jogo de xadrez. As regras constitutivas, embora em si não sejam morais, “abrem caminhos para as regras morais, uma vez que estas regem as condutas capazes de assumir uma significação”³⁶⁷. Por conseguinte, a regra constitutiva abre caminhos para o outro, uma vez que a significação adquirida só tem sentido no outro. Ninguém aprende uma prática, ofício, ou arte sem a participação do outro, o outro é quem confere sentido a prática.

A segunda forma de ação designada como *planos de vida* amplia as ações para o plano da totalidade da existência. Tal escolha ganha forma móvel “graças a um movimento de vaivém entre os ideais mais ou menos longínquos, que agora é preciso especificar, e ponderação das vantagens e desvantagens da escolha de tal plano de vida no nível das práticas”³⁶⁸. O projeto global da existência aparece como

³⁶³ RICOEUR, 2014, p. 150

³⁶⁴ RICOEUR, 2014, p. 160

³⁶⁵ RICOEUR, 2014, p. 160

³⁶⁶ RICOEUR, 2014, p. 162

³⁶⁷ RICOEUR, 2014, p. 164

³⁶⁸ RICOEUR, 2014, p. 167

um plano intermediário entre as *práticas* e *unidade narrativa de uma vida*. O que falta ao plano de vida é o elemento de unidade entre as práticas e o ideal de vida.

Por último, entramos no nível da *unidade narrativa de uma vida*, na qual a ideia de narrativa serve de sustentação para visada ética defendida posteriormente nos capítulos VIII, XIX e XX de seu livro. A posição de Ricoeur atribui “importância decisiva, pelo menos para a investigação ética na qual está empenhado, à distância entre as ficções literárias e as histórias”.³⁶⁹ Ricoeur diz que é criada uma lacuna da entrada da narrativa no campo da ficção e, ao trazer a ficção, por meio da leitura, ao campo da literatura, o campo se torna espinhoso e cheios de obstáculos. Alguns obstáculos citados são: “equivocidade da noção de autor; falta de acabamento ‘narrativo da vida’; intrincamento das histórias de vida umas nas outras; inclusão das narrativas numa dialética de rememoração e previsão”³⁷⁰.

A equivocidade da noção de autor é ressignificada à luz da concepção de autoria, na qual, por mais que não seja autor em relação à própria existência, posso ser coautor em relação ao sentido da ficção. A falta de acabamento da narrativa da vida é superada pelas ficções que ensinam sobre a angústia diante da morte. O autor, aqui, cita o ser-para-a-morte que se angustia diante dessa possibilidade. Além disso, prova dessa aprendizagem se dá na narrativa concreta da paixão de Cristo. O nascimento e a morte são sempre eventos narrados por outros. No terceiro item, o *intrincamento das histórias de uma vida nas outras*, Ricoeur questiona:

[...] o intrincamento entre as histórias de vidas será recalcitrante à inteligência narrativa que alimenta a literatura? [...] e cada história fictícia, pondo em confronto no seu âmago os diferentes distintos de múltiplos protagonistas, acaso não oferece modelos de interação nos quais o intrincamento é aclarado pela competição entre os programas narrativos.³⁷¹

Desse modo, esse item não é visto como uma problemática, uma vez que ele enxerga apenas lógicas inteligíveis diferentes. Por último, o obstáculo da *inclusão das narrativas numa dialética da rememoração e previsão* é contraposto pelo argumento de que o passado da narrativa é um passado da voz narrativa, mas que no próprio texto há expectativas, ânsias, desejos e planos, ou seja, a narrativa também conta com a preocupação. Assim, ele conclui que “não há absurdo em falar

³⁶⁹ RICOEUR, 2014, p. 168

³⁷⁰ RICOEUR, 2014, p. 172

³⁷¹ RICOEUR, 2014, p. 173-174

da unidade narrativa de uma vida³⁷², sob o âmbito da rememoração e previsão. Cada um dos obstáculos é refutado e superado, de modo que o autor é capaz de relocar a ficção à vida.

A última parte do capítulo discute a relação entre teoria narrativa e teoria ética. Segundo Walter Benjamin, “a arte de narrar é arte de trocar experiências”³⁷³, esta troca de experiência possibilita colocar a ação no campo da aprovação e da desaprovação, a ação de um agente é imputada e julgada. No campo da identidade, a dimensão ética da identidade narrativa está em “manter unidas as duas pontas da cadeia: a permanência do caráter no tempo e a permanência da manutenção de si”³⁷⁴. No caso da primeira, é a forma de identidade na qual alguém sempre pode ser identificável e reidentificável, a segunda é a identidade que permite uma ação ética, na qual o outro pode sempre contar com a pessoa via a palavra dada. Essa ética é desenvolvida nos três últimos capítulos do livro de Ricoeur como uma ética dialética entre a visada vida boa – teleológica – e a ética do dever – deontológica.

Aplicados ao diálogo inter-religioso, Moyaert argumenta que a ideia de identidade religiosa pode ser sustentada pela identidade narrativa. Nesse sentido, pode-se fazer a distinção entre identidade *idem* e *ipse*. A identidade *ipse*, referente a identidade religiosa, trata-se justamente daquilo que é capaz de identificá-la. Pode-se identificar a religião via suas regras, normas, dogmas, ritos, doutrinas, práticas e textos lidos. O *idem* constitui-se nas próprias características descritivas da religião. O cristianismo pode ser reconhecido dentro de suas diversas forma pela crença trinitária e assim por diante. Do outro lado, a religião pressupõe um compromisso e lealdade a fé crida. Esse relacionamento de lealdade pode ser entendido pelo componente *ipse* da identidade. A dimensão narrativa da fé permite equilibrar o polo entre sedimentação (*idem*) e inovação (*ipse*)³⁷⁵.

Em relação ao diálogo inter-religioso como é possível que a narrativa de outras identidades se integre a minha própria identidade?

Moyaert acredita que o primeiro passo é adotar uma atitude de abertura hermenêutica, ou seja, permitir que a imaginação possibilite novos modos de ser-no-mundo. A questão é perguntar-se, onde Deus se mostra na narrativa do outro? Dois pontos a serem destacados são referentes a falta de acabamento da narrativa da

³⁷² RICOEUR, 2014, p. 174

³⁷³ RICOEUR, 2014, p. 175

³⁷⁴ RICOEUR, 2014, p. 178

³⁷⁵ MOYAERT, 2011, p. 254-256

vida e a possibilidade da história, assim como na ficção, nem sempre ser totalmente narrada por nós.

A respeito do inacabamento da narrativa, ou a morte que não podemos falar sobre, porquanto estamos envolvidos no próprio processo de morrer, é o que nos coloca diante de um futuro indeterminado, uma identidade em construção, em aberto; “essa incompletude, é de um lado uma oportunidade, mas de outro lado, uma dificuldade a ser enfrentada”³⁷⁶. O inacabamento possibilita a imaginação de outras identidades, imaginar-se como um outro que não eu, receber identidade alheia a minha própria. Entretanto, é o outro religioso “que se constitui como desafio para argumentar e justificar a própria particularidade religiosa”³⁷⁷. A própria identidade religiosa mostra-se frágil.

O segundo fato nos coloca diante da realidade na qual nossas escolhas não dependem da totalidade de nossas convicções. Não escolhemos o lugar que nascemos, a família a qual pertencemos, o país de origem, estas são escolhas feitas em nosso lugar, contudo, um mundo múltiplo de possibilidade de escolhas a serem feitas está aberto. Assim, a escolha religiosa do outro é justificada tanto pelo âmbito da escolha voluntária como da escolha involuntária. Posso apenas imaginar-me na posição do outro. Minha imaginação, paradoxalmente, me coloca numa posição identitária que não a minha, mas não me permite ser um outro³⁷⁸.

Por fim chegamos a elaboração teológica do modelo de hospitalidade inter-religiosa desenvolvido por Moyaert com base nas reflexões até agora ordenadas sobre traduzibilidade, abertura hermenêutica e identidade religiosa.

3.4 Modelo teológico da hospitalidade inter-religiosa

Ricouer nos trouxe ao cerne de nossa problemática, a constituição de uma identidade religiosa que mantém abertura hermenêutica ao outro e mantém uma fé compromissada com Deus. A esta problemática aplicaremos o conceito de hospitalidade inter-religiosa. Consideramos que todos os outros modelos explicitados no capítulo anterior se situam, impreterivelmente, em um dos polos, da identidade ou da abertura hermenêutica. No primeiro caso, não levo a sério a

³⁷⁶ MOYAERT, 2011, p. 258 (“*This incompleteness is, on the one hand, an opportunity but, on the other, also difficult to bear.*”) (tradução nossa)

³⁷⁷ MOYAERT, 2011, p. 258

³⁷⁸ MOYAERT, 2011, p. 256-260

identidade alheia, no segundo não levo a sério a minha própria identidade. O modelo de hospitalidade linguística nos proporcionará um modelo intermediário que procura respeitar a si e ao outro.

A hospitalidade é um fenômeno universal praticado por muitos povos. Fitzgerald sintetiza em pelo menos cinco tipos de hospitalidade no mundo mediterrâneo: (1) hospitalidade pública praticada pelo governo em sua política com estrangeiros; (2) hospitalidade do templo que servia para facilitar o trânsito a lugares sagrados; (3) hospitalidade comercial, o qual permitia viajantes obter comida e alojamento; (4) hospitalidade privada, classificada como uma virtude moral e (5) hospitalidade teoxênica, na qual humanos recebiam deuses, heróis e entidades divinas em suas casas³⁷⁹.

Entre os gregos havia duas palavras para hospitalidade *xenia* e *philoxenia*. A primeira é derivada do termo *xenos* (estranho), e é entendida como a qualidade de receber estranhos em sua casa. Um caso típico é da hospitalidade homérica, na qual o dono da casa recebia o estranho, o hospedava e apenas após a ceia era revelada a identidade do estranho. O segundo termo, *philoxenia*, é a hospitalidade a um estranho como se fosse um amigo. Daí deriva-se a palavra *philo* (amor/amizade) e *xenia* (estranho). Neste caso, o outro era recebido como um amigo e, muitas vezes, a amizade entre essas famílias perdurava por gerações³⁸⁰.

De acordo com o dicionário do *Biblical Imagery*:³⁸¹

[...] para os gregos hospitalidade era um sinal de civilidade, e sua importância religiosa se dava no fato de sua entidade chefe Zeus era um Deus da hospitalidade. Para os egípcios ser hospitaleiro ajudava assegurar uma existência favorável na vida futura, os romanos fizeram do entretenimento ao estranho uma atividade sagrada. No contexto bíblico, da mesma forma, ser hospitaleiro não era uma cortesia, mas uma obrigação.

³⁷⁹ HOSPITALITY. In: FITZGERALD, J. T. *Dictionary of New Testament Background*. InterVarsity Press, 2000. p. 522. Disponível em <accord://read/IVP-NT_Background#6703>

³⁸⁰ HOSPITALITY. In: FITZGERALD, J. T. *Dictionary of New Testament Background*. InterVarsity Press, 2000. p. 522. Disponível em <accord://read/IVP-NT_Background#6708>

³⁸¹ HOSPITALITY. In: RYKEN, L; WILHOIT, J.C; LONGMAN III, T (eds.). *Dictionary of Biblical Imagery: An encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of the bible*. InterVarsity Press, 1998. p. 402. Disponível em <accord://read/IVP-Biblical_Imagery#5396> ("For the Greeks hospitality was a sign of being civilized, and its religious importance is suggested by the fact that the chief deity, Zeus, was god of hospitality. For the Egyptians, being hospitable helped to secure a favorable existence in the future life, and the Romans made entertaining strangers a sacred duty. In biblical culture too, extending hospitality was not a courtesy but an obligation.") (tradução nossa)

O exercício da hospitalidade entre os israelitas fazia parte de uma obediência a Deus (Lv 19, 33-34). Deus é protetor dos estrangeiros (Dt 10, 17-19) e se revela neles Gn 18,1-8; 19, 1-11). Na tradução Almeida Revista e Atualizada, a raiz da palavra estrangeiro ocorre 163 vezes em toda a bíblia, sendo 151 vezes no Antigo Testamento e 12 no Novo Testamento³⁸². A septuaginta (LXX) traduziu os termos para *allótrios* ou *allogenês*, *pároikos*, e *prosélytos xenó*³⁸³. Para Moyaert, a motivação da hospitalidade na Bíblia é dupla. De um lado a hospitalidade nasce do fato dos judeus terem sido estrangeiros, do outro lado porque Deus é revelado por meio do estrangeiro³⁸⁴.

Assim como Deus agiu de forma libertadora com Israel, este deve ser instrumento de libertação aos estrangeiros. De igual modo, os cristãos são chamados a serem hospitaleiros, pois Cristo se manifesta na pessoa do estrangeiro, “era forasteiro e me acolhestes”³⁸⁵. Ricoeur argumenta que a apreensão “na memória de ser forasteiro promove hospitalidade”³⁸⁶. Reconhecer-se como estranho é reconhecer que nunca estamos completamente em casa, que há parte de nossa identidade que escapa a nós mesmos. Que a fragilidade de nossa identidade nos leva a reconhecer que “há dimensões de nossa identidade que não escolhemos a nós mesmos e está além de nosso controle [...] o eu nunca está em casa em si mesmo”³⁸⁷. A memória de que somos estrangeiros, que nossa identidade é incompleta, previne que nos fechemos hermeneuticamente ao outro.

Destarte, Deus também se manifesta no estrangeiro. Jansen afirma:

Deus entra no relato como um Deus incognoscível à quem oferecemos ou não hospitalidade. Deus se revela e oculta a si mesmo no estranho, e sem saber com quem estamos lidando, descobrimos apenas posteriormente com surpresa quem encontramos.³⁸⁸

O evangelho de Mateus ratifica a presença de Deus no estranho ao afirmar que ao receber o estrangeiro estamos hospedando o próprio Cristo (Mt 25,28-38). O livro de Hebreus diz: “Não vos esqueçais da hospitalidade, porque por ela alguns,

³⁸² Disponível em <Accordance Bible Software>. Acesso em 17/01/17

³⁸³ BROMILEY, G. W. *Theological Dictionary of the new Testament: (Abridged)*. Eerdmans, 1985. p. 662. Disponível em <accord://read/TDNT#7275>

³⁸⁴ MOYAERT, 2011, p. 262

³⁸⁵ Cf. Mt 25,35. Disponível em <Accordance Bible Software> Acesso em: 17/01/17

³⁸⁶ MOYAERT, 2011, p. 263

³⁸⁷ MOYAERT, 2011, p. 263-264

³⁸⁸ JANSEN, M.M. *Talen naar God: Wegwijzers bij Paul Ricoeur*. Gorinchem: Narratio. 2002. p. 299

sem o saberem, hospedaram anjo”³⁸⁹. Não obstante, a hospitalidade (no contexto bíblico) estendia-se, também, a pobres, órfãos e viúvas. A hospitalidade bíblica abarcava grupos que eram padecentes de alguma necessidade. No contexto do diálogo inter-religioso, a hospitalidade ocorre a pessoas orgulhosas de suas tradições, credos e crenças. Além disso, a hospitalidade hermenêutica diferencia-se da hospitalidade bíblica, pois na última o hospedeiro provê o necessário ao hóspede, enquanto na hospitalidade hermenêutica o anfitrião deve permitir que o hóspede desvele seu mundo³⁹⁰.

Moyaert defende que a abertura hermenêutica é assistida pelo espírito, é ele quem “faz possível aceitar a estranheza do outro e compreender línguas estranhas”³⁹¹. A confiança no espírito permite confiar no outro religioso. A abertura hermenêutica deve ser feita em um espírito orante³⁹². Entretanto, tal abertura não deve estacionar no campo da compreensão do outro, mas do próprio Deus. Afinal, uma teologia inter-religiosa deve apontar para o conhecimento de Deus. Nesse sentido, o encontro inter-religioso, na opinião de Moyaert, não é uma oportunidade para converter o outro, ou de comparar as religiões, nem mesmo de transformar. Ao contrário, o encontro inter-religioso deve se “perguntar onde Deus encontra-se presente e perguntamos com uma atitude de hospitalidade. O diálogo inter-religioso é espaço teológico somente se relacionado à Deus”³⁹³.

O diálogo inter-religioso nos desafia a compreender o outro, hospedar o outro e entender como seu compromisso projeta-se para a revelação de Deus. A busca pelo diálogo é a busca pelo próprio Deus. A expressão *fides quaerens intellectum* capta a tese de um diálogo inter-religioso na “tensão entre compromisso com a fé de um lado, e abertura para o outro religioso de outro lado”³⁹⁴. A fé que busca o entendimento, que busca a razão na revelação de Deus em outro lugar.

Essa fé já foi evidenciada pelas próprias escrituras em textos como os magos oriundos do oriente, a mulher siro-fenícia, a mulher samaritana, o encontro

³⁸⁹ cf. Hb 13,2 Disponível em <Accordance Bible Software> acesso em: 17 de Janeiro de 2017

³⁹⁰ MOYAERT, 2011, p. 266

³⁹¹ SUNDERMEIER, T. *Den Fremden Verstehen: Eine praktische Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996. p. 211.

³⁹² MOYAERT, 2011, p. 266

³⁹³ MOYAERT, 2011, p. 268 (“*In interreligious theology we gropingly ask where God comes into view and do so with an open attitude of hospitality. Interreligious dialogue is a theological space only if it is related to God*”). (tradução nossa)

³⁹⁴ MOYAERT, 2011, p. 269 (“*in the tension between the faith commitment on the one hand and the openness for the religious other on the other*”) (tradução nossa)

de Abraão com os anjos e outros textos que nos desafiam a perceber o estrangeiro como receptáculo da revelação de Deus. Vejamos apenas um destes casos. O encontro de Jesus com a mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30; Mt 15, 21-28).

Uma expressão que chama atenção no texto de Marcos 7,24 é “πνεῦμα ἄκάθαρτον”, esta expressão é utilizada em Marcos mais do que em qualquer outro livro. Quase 50% das ocorrências da expressão *espírito imundo* restringe-se ao livro de Marcos (Mc 1,23; Mc 1,26; Mc 1,27; Mc 3,11; Mc 3,30; Mc 5,2; Mc 5,8 Mc 5,13; Mc 6,7; Mc 7,25; Mc 9,25), no qual, trezes vezes aparece a palavra demônio (Mc 1,34; Mc 1,39; Mc 3,15; Mc 3,22; Mc 6,13; Mc 7,26; Mc 7,29; Mc 7,30; Mc 9,38; Mc 16,9; Mc 16,17), e outras cinco vezes o termo *endemoninhado* (Mc 1,32; Mc 5,15; Mc 5,16; Mc 5,18; Mc 9:20). O termo ἄκάθαρος³⁹⁵ é traduzido por *aquilo que não pode ser colocado em contato com a divindade, impuro*. Louw & Nida atribui a característica do termo impuro como “um espírito que faz do indivíduo impuro cerimonialmente e ritualmente”³⁹⁶. O termo *impuro*, no Antigo Testamento, refere-se à condição adquirida em contato com o nascimento, com os mortos (Lev. 12; Num. 19:11), alimentos e animais impuros. A purificação ocorria por meio de banhos, sacrifícios e ritos³⁹⁷.

No texto de Marcos (7,1-23), os discípulos estavam “impuros”, pois não lavavam as mãos antes de comerem como a tradição sugeria. A filha da mulher siro-fenícia (7,24-30) encontrava-se impura pois havia um espírito impuro, e o mudo-surdo (7, 31-37) era considerado impuro por causa de sua doença. Em todos os três casos, Jesus contraria o “juízo” convencional no qual colocaria todos estes personagens em situação de exclusão e volta sua atenção a eles. Nas palavras de Jesus: “nada há fora do homem que, entrando nele, possa contaminá-lo; mas o que sai do homem, isso é que o contamina”³⁹⁸. Por isso as impurezas humanas são aquelas que brotam do coração que faz do humano escravo de seus próprios desejos. A mulher considerada com *espírito imundo* é purificada por sua palavra de fé (7,29). Ademais, o surdo-mudo, enfermo, era considerado amaldiçoado por Deus.

³⁹⁵ ἄκάθαρος. DANKER, F. W. *A Greek- English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*. 3ed. Chicago: Chicago Press, 2000. p. 34. Disponível em Accordance Bible Software <accord://read/BDAG#5036>.

³⁹⁶ πνεῦμα ἄκάθαρτον. LOUW, J.P; NIDA, E.A. *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*. New York: United Bible Societies, 1989. p.147. Disponível em <accord://read/Louw_&_Nida#2275>

³⁹⁷ καθαρός. In: BROMILEY, 1985, p. 384. Disponível em <accord://read/TDNT#4235>

³⁹⁸ cf. Mc 7:15. Disponível em < Accordance Bible Software>. Acesso em: 10/01/17.

A doença afastava as pessoas da vida social e comunitária. De igual modo, o enfermo é declarado puro por meio da cura.

Comparado com o texto de Mateus 15, 21-28, é possível identificar alguns acréscimos feito por Mateus com base no texto de Marcos. Primeiro, Mateus cita o clamor da mulher: “Jesus filho de Davi tem misericórdia de mim, que minha filha está endemoninhada”, apesar disso, Jesus mantém-se em silêncio fazendo os discípulos a interpelarem e pedirem para que Jesus a despedisse. A resposta de Jesus ali delimita seu ministério para a casa de Israel. Após isso, o diálogo segue do mesmo modo como em Marcos. No evangelho de Mateus, Jesus deixa exponente que seu ministério estava direcionado aos Judeus, estes tinham primazia na missão de Jesus. Mas voltamos a nossa problemática, o que representa o encontro de Jesus nas regiões de Tiro com uma siro-fenícia?

A cidade de Tiro é conhecida por seu antagonismo à Israel. Aqui “foi a casa de Jezabel, no qual nos dias de Elias, quase subverteu o reino do Norte com seu profetismo e práticas pagãs”³⁹⁹. Nos dias da reforma macabeia, Tiro aliou-se aos selêucidas contra os judeus, além disso, provavelmente, “Tiro representava a maior expressão de paganismo, tanto real quanto simbólica, que um judeu esperava encontrar”⁴⁰⁰. O relato de Marcos a respeito de Jesus em terra profana com uma gentia tem muito a revelar a respeito de sua missão e como as categorias entre sagrado e profano, puro e impuro são ressignificadas à luz de Jesus. Parte da visão dos judeus a respeito do gentio é percebida no ditado “deixai primeiro que os filhos se fartem; porque não é bom tomar o pão dos filhos e lançá-los aos cachorrinhos” (v. 27). Os “cachorros eram associados a impureza”⁴⁰¹. Nesse sentido, Jesus adverte contra dar aos cachorros aquilo que é santo. A comparação feita por Jesus ilustra o pensamento judeu da época em relação aos gentios. Essa mulher estrangeira convence Jesus a mudar de opinião. Vemos essa mudança no vs. 29, na expressão “*por essa palavra*”. Moyaert⁴⁰² destaca:

³⁹⁹ EDWARDS, J. R. *The Gospel According to Mark*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. p. 217. Disponível em <accord://read/Pillar_NTC3#6116>

⁴⁰⁰ EDWARDS, 2002, p. 217. Disponível em <accord://read/Pillar_NTC3#6117>

⁴⁰¹ EDWARDS, 2002, p. 219. Disponível em <accord://read/Pillar_NTC3#612>

⁴⁰² MOYAERT, 2011, p. 270 (“*This woman breaks through Jesus’ religious and cultural prejudices and makes it clear to him that his mission has a broader public than simply the Jewish people. Jesus must be converted as well. He shows himself willing to change his self-understanding in light of the heathen woman’s objection. This openness to change rests on a great trust in God. Jesus discovers, as it were, how God addresses him in a person who does not belong to his own faith community*”) (tradução nossa)

[...] essa mulher penetra os preconceitos religiosos e culturais da época de Jesus e deixa claro que sua missão tinha um público maior que os judeus. Jesus deveria ser convertido também. Ele se mostra desejoso em mudar em detrimento da objeção da mulher. Essa abertura a mudança fundamenta-se na confiança em Deus. Jesus descobre como Deus se revela por meio de uma pessoa que não pertence a sua própria comunidade religiosa.

A teologia do diálogo inter-religioso pressupõe a manifestação de Deus no estrangeiro, no outro religioso, no desconhecido. O desconhecido traz ao familiar dimensões da linguagem que outrora estavam perdidas ou eram desconhecidas. No entanto, conhecer e compreender novas formas religiosas, por meio da hospitalidade, não implica, necessariamente, em aceitá-las, ou seja, o compromisso a fé e a Deus faz com que o crente julgue o outro religioso⁴⁰³.

A atitude de julgar ao outro não implica, necessariamente, em fechamento. Antes, o julgamento baseia-se no próprio fato de reconhecer que, teologicamente, a fé do outro possui algo a acrescentar a minha própria fé. Isso significa que “a luz do diálogo inter-religioso, é bem possível que o outro religioso seja compreendido, porém não significa que o outro religioso será teologicamente aceitável”⁴⁰⁴. Dessa forma, reconheço o lugar em que estou e julgo diante de todas as possibilidades. Por isso é que afirmamos anteriormente que o diálogo não tem função primordial de conversão ou mudança. Algumas dimensões da fé são simplesmente inaplicáveis a própria identidade. É impossível que judeus orem a Jesus, ou que muçulmanos aceitem a trindade. Algumas dimensões da linguagem perdem seu sentido ao serem traduzidas.

Para Moyaert o julgamento se o outro é teologicamente aceitável para mim ocorre com base em dois fatores: a tradição e a experiência⁴⁰⁵. A tradição com base na história sincrônica e diacrônica do pensamento do cristianismo permite julgar toda teologia contextual, a fim de que se desenvolva em forma de ideologia. A interação dialética entre o contexto atual e a tradição permite uma visão dinâmica da tradição, na qual é impossível prever quais as áreas de conflito inter-religioso. Mesmo na tradição cristã entre seus vários credos, desenvolvidos em contextos distintos,

⁴⁰³ MOYAERT, 2011, p. 272-273

⁴⁰⁴ MOYAERT, 2011, p. 274 (“*In the light of interreligious dialogue, this means that it is very possible that the religious other is understood, but it does not yet mean that the possibility of the religious other will also be theologically acceptable.*”) (tradução nossa)

⁴⁰⁵ MOYAERT, 2011, p. 275

surgem teologias conflitivas. O conflito não é especificidade do diálogo inter-religioso, mas de todo diálogo. Uma teologia inter-religiosa é uma teologia “inacabada”, o qual sempre está dialeticamente julgando a si mesmo e ao outro com base na tradição e na experiência do contexto atual⁴⁰⁶.

A teologia inter-religiosa não propõe o fim dos conflitos, contudo, almeja uma teologia que se comprometa com a tensão entre o compromisso com a própria identidade de fé e, ao mesmo tempo, seja suficientemente aberta hermeneuticamente para o outro religioso. Esse modelo teológico é justificado por meio de uma atitude de hospitalidade. A teologia da hospitalidade, no diálogo inter-religioso, é uma teologia de identidade frágil. No momento em que a teologia inter-religiosa da hospitalidade deixa de ser frágil e de viver na tensão entre um compromisso consigo e com o outro – *o si mesmo como outro* – ela reduz o outro ao mesmo ou o exclui como um *totaliter aliter*.⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ MOYAERT, 2011, p. 275

⁴⁰⁷ MOYAERT, 2011, p. 276

CONCLUSÃO

Chegamos ao final deste trabalho sem a elaboração de uma resposta definitiva ao embate entre religiões. Adiante, aguardam-nos desafios de se fazer uma igreja conscientizada de sua missão de ligar o ser humano a Deus e o ser humano à criação. Desafios que são dificultados frente a atitudes de intolerância em que se vive, que impulsiona a viver antropocentricamente e voltados ao lucro pessoal e autossatisfação, em detrimento de uma comunidade de fé que luta pela promoção do bem-estar coletivo, dignidade humana, e amor ao próximo. Estes desafios trazem, assim, prejuízos e danos ao planeta. Esses, se não nos conscientizarmos a tempo, poderão ser irreversíveis. Além disso, religiões se confrontam colocando a vidas como valor secundário.

Apesar de certo avanço histórico no ecumenismo entre aqueles que professam a mesma fé. Pouca progressão há no diálogo com diferentes religiões. Frente à problemática de arguir por uma identidade que fosse suficientemente aberta e dialogal, deparamo-nos com ações e atitudes nos extremos, mas que pouco avanço trazem ao diálogo inter-religioso. De um lado estão as atitudes exclusivistas e inclusivistas. A primeira (exclusivismo), por meio do jargão *fora da igreja não há salvação* exclui qualquer forma de diálogo com o outro religioso. A posição do exclusivista é de intolerância e monólogo. O exclusivista está com a verdade, o outro deve, simplesmente, se converter a fé alheia. Assim, essa atitude não provê qualquer sustentação para o diálogo. Ousaria dizer que o exclusivista nem ao menos quer dialogar.

O inclusivista talvez seja a categoria mais flexível. Mesmo que vendo no cristianismo o clímax da revelação, as outras religiões *podem* possuir lampejos da revelação de Deus. A salvação não é *exclusiva* aos cristãos, entretanto, é de Cristo a salvação. O diálogo para o inclusivista também é uma conversão, mas de forma muito mais sutil. O outro será salvo por elementos do cristianismo, e toda a fé alheia é interpretada a luz de Cristo. O problema é que não deixamos que o outro se manifeste como é, ao contrário, o interpretamos por nossas próprias lentes.

O terceiro modelo, o pluralista, pouco contribui para o diálogo. As religiões nada mais são do que a interpretação humana do divino. Assim, busca-se um chão comum entre elas. Nesse modelo, todas as religiões são igualadas e colocadas em um mesmo patamar. A crítica tecida é que anula as diferenças como se elas não

existissem e fossem insignificantes. É como se todas as religiões falassem a mesma linguagem, além disso, exige que todos se convertam ao pluralismo. No entanto, as religiões são completamente diferentes, suas categorias de definições sobre Deus, o bem, o mal, a ética, o relacionamento humano, entre outras divergências, fazendo-as distintas entre si. O pluralismo, querendo promover diálogo, destrói a própria identidade pertencente a cada religião.

Outra categoria teológica analisada foi o particularismo. Nessa, as religiões são colocadas como diferentes linguagens não-inerentes ao ser humano, mas aprendidas. Há grande ênfase nas diferenças entre as religiões, de modo que cada religião é distinta e única. O diálogo para o particularismo deve ocorrer entre pessoas que possuem a mesma linguagem, ou seja, entre pessoas da mesma fé. Uma vez que seria impossível uma dupla pertença, sendo sempre uma das religiões interpretada a partir da categoria da outra, o diálogo é visto (também) como incomensurável. No particularismo, para que haja o diálogo é preciso que o religioso se converta a outra religião, assim ambos poderiam falar a mesma linguagem.

Por último, foi devotado um capítulo inteiro ao modelo de hospitalidade hermenêutica. Esse faz uma releitura do modelo particularista eliminando barreiras como a incomensurabilidade e a intraduzibilidade da linguagem. O capítulo demonstra que o diálogo inter-religioso deve ocorrer não a partir das semelhanças, como proposto pelo pluralismo, mas tomando como base as diferenças. Por mais que as religiões falem, em tese, diferentes línguas, é possível que haja comunicação por meio da tradução. A tradução é de certa forma a explicação e interpretação de uma fé ao outro. A atitude deve ser então, de fragilidade, pois, na comunicação, sempre, há ganho e perda de significado e de compromisso, porque a identidade religiosa pressupõe promessa de compromisso à própria fé. Por fim, vimos sobre uma atitude de hospitalidade, abrindo-se ao outro para aprender da revelação de Deus contida no outro e, com isso, refletir sobre a própria fé.

REFERÊNCIAS

- BARRO, J. *Guia prático missão Integral: o evangelho todo para o ser humano todo para todas as pessoas e situações a partir de você e sua igreja*. Londrina: Descoberta, 2013.
- BERGER. P. *Rumor de Anjos: A sociedade moderna e a redescoberta do natural*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BERGES, U. Gen. 11, 1- 9: Babel oder das Ende der Kommunikation. In: *Biblische Notizen*. 74. 1994 p. 37-56.
- BOFF, L. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- BRAKEMEIER, G. Fé cristã e pluralidade religiosa – onde está a verdade. In: *Estudos Teológicos*, n°42. p. 23-47. 2002.
- _____. *Preservando a Unidade do Espírito no Vínculo da Paz: um curso de ecumenismo*. São Paulo: Editora Aste, 2004.
- BROMILEY, G. W. *Theological Dictionary of the new Testament: (Abridged)*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985. Disponível em <Accordance Bible Software>.
- BROWN, F; DRIVER, S.R; BRIGGS, C. A . *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon, 1907. Disponível em <Accordance Bible Software>.
- CLAI BRASIL. Disponível em < <http://www.claibrasil.org.br>>. Acesso em: 10 de abril de 2017.
- CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃ. Disponível em: <http://www.conic.org.br/portal/files/Estatuto_do_CONIC__1_APROVADO_ASSEMBLEIA_2015.pdf>. Acesso em: 10 de abril de 2017.
- COORDENADORIA ECUMÊNICA DE SERVIÇO SOCIAL. Disponível em <<https://www.cese.org.br/quem-e-a-cese/historico/>>. Acesso em: 08 de Abril de 2017.
- _____. Disponível em: <<https://www.cese.org.br>>. Acesso em: 08 de Abril de 2017.
- DA SILVA, Daniela S. Resenha: O Si mesmo como outro. In: *Letras de Hoje*. Porto Alegre, v. 43, n. 4, p. 99-112, out/dez, 2008.
- DANKER, F. W. *A Greek- English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*. 3ed. Chicago: Chicago Press, 2000. Disponível em <Accordance Bible Software>.
- DIÁLOGO. In: PASSOS, J.D. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2015.
- DUPUIS, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- _____. *O Cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- EDWARDS, J. R. *The Gospel According to Mark*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. Disponível em <Accordance Bible Software>.

GANGEL, K. O; BRAMER, S. J. *Holman Bible Commentary: Genesis*. Nashville: B & H Publishing Group, 2002. p. 108. Disponível em:
<[accord://read/Holman_Bible_Commentary#1186](http://read/Holman_Bible_Commentary#1186)

GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*. Loyola. São Paulo, 2012.

GONZALEZ REY, F. A pesquisa e o tema da subjetividade em educação. In: *Psicologia da educação: revista do programa de estudos pós-graduados PUC-SP*. n. 42. 2016. Disponível em:
<https://revistas.pucsp.br/index.php/psicoeduca/article/view/32815>

FACOPI. Disponível em < <https://www.facopi.com.br/single-post/2017/10/18/Os-Cegos-e-o-Elefante> > Acesso em 20/08/2016.

HICK, J. *Teologia Cristã e o Pluralismo Religioso*. São Paulo: Attar Editorial, 2005.

JANSEN, M.M. *Talen naar God: Wegwijzers bij Paul Ricoeur*. Gorinchem: Narratio. 2002.

JOSAPHAT, F.C. *Evangelho e diálogo Inter-religioso*. São Paulo: Edição Loyola, 2003.

KEIL. C. F; DELITZSCH F. *Commentary on the Old Testament*, Peabody: Hendrickson Publishers, 1996. Disponível em Accordance Bible Software
<[accord://read/Keil_&_Delitzsch#231](http://read/Keil_&_Delitzsch#231)>

KNITTER, P.F *Introducing Theologies of Religions*. New York: Orbis books, 2002.

_____. *Introdução às Teologias das Religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008.

LINDBECK, G. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.

LISBOA, Marcos J.A. *O conceito de identidade narrativa e a alteridade na obra de Paul Ricoeur: aproximações*. Piracicaba: Impulso jan-mar. p. 99-112. 2013.

LONGUINI NETO, L. *O Novo Rosto da Missão: os movimentos ecumênicos e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002.

LOUW, J.P; NIDA, E.A. *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*. New York: United Bible Societies, 1989. Disponível em
<Accordance Bible Software>

MOYAERT, M. *The (Un-)translatability of religion? Ricoeur Linguistic Hospitality as Model for Inter-religious Dialogue*. Leiden, NV- Brill, 2008.

_____. *Fragile Identities: Towards a theology of interreligious hospitality*. Amsterdam: Rodopi, 2011.

NECKEBROUCK, V.. *Gij alleen de Allerhoogste: Christus en de andere godsdiensten*. Louvain: Davidsfonds, 2001.

NEHER, A. *The Exile of the Word: From the Silence of the Bible to the Silence of Auschwitz*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1981.

OIKOUMENE. Disponível em <<https://www.oikoumene.org>>. Acesso em: 10 de abril de 2017.

ONUBR Nações Unidas. *Relatório de Alerta para aumento dos casos de intolerância religiosa no Brasil*. Disponível em < <https://nacoesunidas.org/relatorio-alerta-para->

aumento-dos-casos-de-intolerancia-religiosa-no-brasil/>. Acesso em: 08 de Abril de 2017.

PANASIEWICZ, R. *Pluralismo religioso contemporâneo: Diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC Minas, 2007.

PLOU, D. F. *Caminhos de Unidade: Itinerário do Diálogo Ecumênico na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

RADIO VATICANO. *Papa na Suécia para os 500 anos da Reforma e Missa com os católicos*. Disponível em:

<http://pt.radiovaticana.va/news/2016/06/02/papa_na_su%C3%A9cia_para_os_500_anos_da_reforma/1234212> acesso em: 25/07/16

REY, F. L. G. *GT Psicologia da Educação trabalho encomendado: a pesquisa e o tema da subjetividade em educação*. Disponível em <http://www.fernandogonzalezrey.com/images/PDFs/producao_biblio/fernando/artigos/educacao_e_subjetividade/A_pesquisa_e_o_tema_da_subjetividade.pdf>. Acesso em 20/01/2017

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *A Teologia das religiões em foco: um guia para visionários*. São Paulo: Paulinas, 2012.

RICOEUR, Paul. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*. Transl. David Pellauer. Minneapolis: Fortress, 1995.

_____. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Ed. and transl. J.B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *On Translation. Thinking in Action*. London: Routledge, 2006.

_____. *O si-mesmo como outro*. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2014.

RYKEN, L; WILHOIT, J.C; LONGMAN III, T (eds.). *Dictionary of Biblical Imagery: An encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of the bible*. InterVarsity Press, 1998. Disponível em <Accordance Bible Software>

SANCHEZ, W. L. *Vaticano II e o diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulus, 2015.

SANTA ANA, J. *Jesus Cristo, a vida do mundo*. São Paulo: Sagarana, 1984.

SIDRA BANCO DE TABELAS ESTATISTICAS. Disponível em:

<<http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/protabl.asp?c=2094&z=cd&o=13&i=P>>. Acesso em: 25 de Janeiro de 2017.

SUNDERMEIER, T. *Den Fremden Verstehen: Eine praktische Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996.

TEIXEIRA, F. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. *Cristianismo e Diálogo inter-religioso*. São Paulo: Fonte editorial, 2014.

TIEL, G. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

UELINGER, C. Het Genesisverhaal: Een cultuurhistorische lezing. VAN WOLDE, E. (ed.). *De toren van Babel*. Zoetermeer: Meinema. p. 53-72. 2004.

VAN LEEUWEN. *De multiculturele samenleving in conflict: interculturele spanningen, multiculturalisme en burgerschap*. Louvain: Acco, 2005.

VIGIL, J.M. *Teologia do pluralismo religioso: Para uma leitura pluralista do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.

VON SINNER, R. *Missão e ecumenismo na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

WIJSEN, F. (2003). New Wine in Old Wineskins? Intercultural Theology Instead of Missiology. M. FREDERIKS, M. Dijkstra; HOUTEPEN, A (ed.). *Towards an Intercultural Theology*. Essays in Honour of J.A.B. Jongeneel. Zoetermeer: Meinema. p. 39-54. 2003.

WOLFF, E. *Unitatis Redintegritas, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate: Textos e comentários*. São Paulo: Paulinas, 2012.